Les miracles en Livonie et en Estonie à l'époque de la christianisation (fin XIIème-début XIIIème siècles)

Marek Tamm

0. INTRODUCTION

0.1. Le Moyen Age, âge des miracles

Avant de passer aux miracles en Livonie et en Estonie, il convient d'examiner d'un peu plus près le "merveilleux" dans la globalité de la culture médiévale. Pour sérier les problèmes, nous tenterons d'abord de recenser les canaux par lesquels le merveilleux ou le surnaturel se manifestent. Ensuite nous examinerons ce qui, dans le traitement médiéval des miracles, est hérité des époques antérieures. Troisièmement nous retracerons la courbe d'évolution de l'approche médiévale du merveilleux. Enfin, quatrièmement, nous étudierons de plus près l'une des formes de manifestation (ou de canalisation) du merveilleux, parmi les plus spécifiquement médiévales: le miracle.

Jacques Le Goff propose[1] trois catégories de manifestations du merveilleux au Moyen Age (XII-XIIIème siècles): *mirabilis, magicus et miraculosus. Mirabilis* représente le merveilleux au sens le plus générique. Avec ses racines pré-chrétiennes, il englobe les pays et les lieux enchantés, les géants et les nains, les esprits de la nature et les monstres etc.[2] *Magicus*, aux yeux des hommes du Moyen Age, comporte en revanche une connotation négative. Bien que l'on reconnût l'existence d'une magie blanche (c'est à dire issue de Dieu) aussi bien que d'une magie noire (issue de Satan), le concept a eu rapidement endance renvoyer plutôt à la magie noire. *Magicus* recouvre donc avant tout le surnaturel satanique, alors que la troisième

---

[1] J. Le Goff. "Le merveilleux dans l'Occident médiéval". in Id., *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard. (1985). 1991. pp. 17-39.

[2] Cf. C. Lecouteux. "Introduction à l'étude du merveilleux médiéval". *Etudes Germaniques*. 1981/3. pp. 273-290. Id. "Paganisme, christianisme et merveilleux". *Annales E.S.C.*. 1982/4, pp. 700-716; M. Meslin (sous la direction de). *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*. Paris, Bordas 1984, surtout pp. 32-40, 53-83 *et passim*; M. Meslin. "Le merveilleux, l'imaginaire et le divin". in *Colloque international et interdisciplinaire sur les Dimensions du Merveilleux. Oslo, 23-26 juin 1986*. Oslo, Universitet i Oslo, Romansk Institutt. 1987. pp. 27-33; L.H. Lancner. "Merveilleux et fantastique dans la littérature du Moyen Age: une catégorie mentale et un jeu littéraire". in *ibid.*, pp. 243-256; J. Favier. "Merveilleux". in Id., *Dictionnaire de la France médiévale*. Paris. Fayard. 1993. p. 634.

manifestation, le *miraculosus*, apparaît comme de nature entièrement chrétienne. Elle rencontre l'approbation de l'église, elle lui sert à combattre les deux autres. C'est de là que provient directement le *miraculum*.

Le traitement médiéval du miracle subit d'influence de plusieurs éléments hérités des cultures antérieures. Avant tout, incontestablement, celle de la tradition biblique, véhiculée par l'Ancien et le Nouveau Testament. L'Ancien Testament n'a guére servi à la culture médiévale de "puits aux miracles"; en revanche l'Apocalypse de Jean, dans le Nouveau Testament, été l'un des principaux supports de l'analyse et de l'explication desdits miracles. La culture antique n'a pas manqué d'apporter sa pierre à l'édifice du merveilleux médiéval et ceci avant tout par le biais de plusieurs personnages mythologiques (Minerve, Vulcain, Vénus etc ..), mais aussi grâce à quelques textes concrets (par exemple l'*Historia Naturalis* de Pline). L'on ne saurait de plus sousestimer l'apport des peuples nomades (germains) ou des cultures orientales. Mais ce qui est certain, c'est que l'une des sources permanentes du merveilleux pendant tout le Moyen Age doit être cherchée dans la tradition populaire, dans le folklore [3]

Loin d'être figé, le rapport au surnaturel tout au long de cette période a évolué. Cette évolution peut être décrite de la sorte:

1) Le haut Moyen Age (V-XIéme siécles) est caractérisé par le soumission du merveilleux à l'église, l'un des principaux objectifs des clercs étant de donner à la tradition en matiére de merveilleux (notamment dans le folklore) un contenu nouveau, chrétien.

2) Le Moyen Age central (XII-XIIIéme siècle) voit cette approche négative se relâcher, certains théologiens commencent à s'intéresser aux miracles. L'approche populaire du merveilleux subit également moins de contraintes, elle fait plutôt l'objet d'une tentative de christianisation. Le monde de la chevalerie se crée une culture spécifique du merveilleux (les histoires du Graal).

3) Le Moyen Age tardif (XIV-XVéme siécles) procéde à l'esthétisation du merveilleux. Tout élément surnaturel est objet de traitement artistique, littéraire ou autre. La tradition populaire, elle aussi, gagne en couleurs et en relief.

La seule création médiévale en cette matière est l'élaboration du miracle chrétien. Les simples manifestations de merveilleux *(mirabilia)* pouvaient être dues à différentes origines, elles échappaient à la raison et au contrôle; les miracles en revanche se caractérisent par 1) une raison unique, un auteur unique: Dieu; 2) le contrôle de l'église et 3) la possibilité d'être expliqués rationnellement[4]. Ainsi pouvons-nous tenir le miracle comme le signe distinctif du Moyen Age par excellence.

---

[3] J. Le Goff, "Le merveilleux...", *op. cit.*, pp. 19-20, 31-32.

[4] *Ibid.*, p. 29: sur le traitement théologique des miracles de saint Augustin aux scolastiques, cf. B.Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982; cf. aussi W.D.McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, (Studies and Texts, 91), 1989, surtout pp. 7-32; les miracles (surtout en rapport avec les saints et les pélerinages (sur les premières tombes)) dans la Scandinavie médiévale sont traités dans un ouvrage récent de Christian Krötzl, *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.-15. Jahrhundert)*, Suomen Historiallinen Seura, Helsinki, (Studia Historica, 46), 1994.

1. LE CORPUS TEXTUEL

1.1. Caractéristiques et commentaire

L'analyse suivante repose sur six textes de deux auteurs remontant à la première moitié du XIIIème siècle, Henri le Letton et Césaire de Heisterbach. Le premier a ajouté à la Chronique qu'il est convenu d'appeler "Chronique d'Henri le Letton" *(Heinrici Chronicon Livoniae)* un choix de miracles. Le deuxième pour sa part parle de la Livonie et des miracles de cadre dans ses ouvrages "Dialogue des miracles" *(Dialogus miraculorum)* et "Huit livres de miracles" *(Libri octo miraculorum)*, qui ont été largement diffusés. Tous ces textes ont été écrits dans les années 1220, c'est à dire dans une période fort active (militairement parlant) de la christianisation de la Livonie et de l'Estonie. Il n'existe pas d'autres textes de la même époque sur le même sujet provenant de cette région. Nous n'avons pas utilisé des sources plus tardives (sauf, pour comparaison, l'"Ancienne chronique rimée de Livonie") afin de préserver l'homogénéité du corpus. Nous traiterons donc les six textes en question comme un corpus unique[5], dont nous présenterons une analyse multiple. Nous tenterons, dans la première partie de ce travail, de prouver l'unité intérieure du corpus; son unité extérieure (dont certaines dimensions ont déjà été mentionnées) pourrait être démontrée en paraphrasant la règle des trois unités du théâtre classique:

1) Unité de lieu: tous les textes portent sur des événements situés en Livonie (pour cinq d'entre eux) ou en Estonie (dans un cas).

2) Unité de temps: l'événement qu'ils relatent a eu lieu en Livonie ou en Estonie à l'époque de la christianisation, c'est à dire à la fin du XIIème siècle ou au début du XIIIème siècle.

3) Unité d'action: dans les six cas, il s'agit d'un miracle, c'est à dire d'une intervention divine directe dans les choses humaines, laquelle débouche sur un événement ou un phénomène extraordinaire.

En partant de ces critères extérieurs, n'ont pas été retenus dans ce corpus un certain nombre d'autres "histoires miraculeuses" contenues dans les textes d'Henri et de Césaire. En vue de respecter l'unité de lieu, on a exclu des miracles recensés par Henri en XV,4 et XIX,6. L'unité d'action nous a amené à ne pas retenir le récit par Henri "Du maintien miraculeux des prêtres dans l'église par la miséricorde divine" *(De mirab[ili] per Dei misericordiam sacerdotum, in ecclesia conservatione)* (XI,5), et ceci en vertu principalement de deux considérations: d'une part Henri ne nomme pas les événements dont il traite "miracles", mais seulement "événements *mirabiles*". Mais surtout parce qu'il n'est pas possible de relever dans les événements retracés la moindre trace d'intervention divine directe - il peut s'agir tout autant d'une heureuse coïncidence. D'où sans doute l'approche incertaine de l'auteur lui-même. En revanche, dans le cas des miracles de Césaire, c'est uniquement l'unité de lieu qui a servi de critère de choix. Ce moine cistercien rend compte à treize reprises d'événements en rapport avec la Livonie (que ce soit de par l'action ou la source d'information) (cf. *infra*, 2.1.3.4.).

---

[5] Notre conception du "corpus" rejoint celle de Roland Barthes: "Le corpus est une collection finie de matériaux, déterminée à l'avance par l'analyste, selon un certain arbitraire (inévitable) et sur laquelle il va travailler. /.../ D'une part, le corpus doit être assez large pour qu'on puisse raisonnablement espérer que ses éléments saturent un système complet de ressemblances et de différences /.../. D'autre part, le corpus doit être aussi homogène que possible /.../". R.Barthes, "Eléments de sémiologie" (1964) in Id. *L'aventure sémiologique*. Paris, Seuil, (1985), 1991, pp. 81-82.

Mais sur les treize, seulement trois se déroulent en Livonie. Tous ont été retenus dans notre corpus. Dans les deux paragraphes suivants, nous présenterons de plus près les auteurs de ces textes et leur oeuvre.

1.2. Henri le Letton

Avant de parler de la vie supposée d'Henri, il convient de rappeler que l'attribution de la Chronique de Livonie à cet auteur n'est qu'une supposition (d'ailleurs fort vraisemblable), qui a été formulée pour le première fois en 1740 par Johann Daniel Gruber, premier éditeur de la chronique. En effet, aucun des manuscrits de la chronique parvenus jusqu'à nous ne comporte de nom d'auteur (on peut présumer que le chroniqueur lui-même avait souhaité garder l'anonymat). C'est le texte lui-même qui a permis d'établir son auteur. En effet, on y trouve constamment nommé un certain Henricus ou Heinricus.

De même que l'attribution de la Chronique à Henri, la vie de ce dernier est elle aussi soumise à caution. Enn Tarvel fait à juste titre la remarque suivante: "Nous ne savons rien de certain sur la personne pas plus que sur la vie d'Henri: tout ce que l'on écrit sur sa vie repose sur des hypothèses échafaudées à partir de la Chronique, hypothèses d'ailleurs fondées et fort vraisemblables."[6] Sur la vie d'Henri, relevons les écrits d'Hermann Hildebrand, d'Heinrich Laakmann et de Paul Johansen[7]. On estime que l'auteur de la Chronique est né en Allemagne du Nord, dans la région de Magdeburg. Il est probablement parti en Livonie au printemps 1205 en qualité de missionnaire. Comme on présume qu'il avait autour de 18 ans au moment de son départ, il serait né aux alentours de 1187-1188. Il ne tardera pas à se mettre au travail comme interprète de live (1206) et entre aussitôt en contact avec les Lettons: en 1208 il accompagne le prêtre Alebrand auprés des Lettons d'Ugandi et d'Ümera. Aprés sa consécration, il est nommé prêtre des Lettons d'Ümera à Ruben. Mais par moments son aire d'activité est beaucoup plus large.

En été 1215, il accompagne Philippe, évêque de Ratzeburg, au concile du Latran. En 1222-1224 il aurait séjourné avec l'évêque Albert en Allemagne. Henri participe activement à de nombreuses campagnes militaires, à des batailles et à des actions de défense. Il participe à la conquête de l'Estonie depuis le début (depuis les négociations d'Ugandi en 1208). L'un des sommets de sa carriére est sans doute la participation en tant qu'interprète à la suite accompagnant le légat du Pape, Guillaume de Modéne, lors de l'expédition de celui-ci au pays des Livoniens, des Latgalles et des Estoniens entre le début de l'été 1225 et avril 1226. Deux documents nous informent sur Henri pour la période non couverte par la Chronique (jusqu'en

---

[6] E. Tarvel "Sissejuhatus" [Introduction] in *Henriku Liivimaa kroonika*, traduit par R. Kleis, revu et commenté par E. Tarvel, Tallinn, Eesti Raamat, 1982. lk. 5.

[7] H. Hildebrand, *Die Chronik Heinrichs von Lettland. Ein Beitrag zu Livlands Historiographie und Geschichte*, Berlin, 1865; H. Laakmann, "Zur Geschichte Heinrichs von Livland und seiner Zeit", *Beiträge zur Kunde Estlands*, Band XVIII. Heft 2, Reval, 1933, pp. 57-102; P. Johansen "Kronikka elämäkertana. Lätin Henrikin elämä ja maailmankatsomus" [La chronique comme une biographie La vie et la conception du monde d'Henri le Letton], *Historiallinen Aikauskirja*, 1952/3, pp. 184-207, à comparer avec Id., "Die Chronik als Biographie, Heinrichs von Lettland Lebensgang und Weltanschauung", *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas*, N.F. Bande I. Heft 1, 1953, pp. 1-24; cf. aussi A. Bauer, "Einleitung" in *Heinrici Chronicon Livoniae*, Recognoverunt L. Arbusow et A. Bauer, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1955 (Scriptores rerum Germanicorum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi), pp. V-XV; E. Tarvel, "Sissejuhatus", *op.cit.*, lk. 5-7; M.Hellmann, "Heinrich von Lettland", in *Lexikon des Mittelalters*, Bd.4, Artemis Verlag, München und Zürich, 1989, coll. 2096-2097.

1226). Ils nous apprennent qu'il est intervenu en qualité de témoin dans un procès en 1234 ainsi qu'en 1259, dans des affaires de limites et de propriété foncière. Il a dû mourir, selon toute vraisemblance, peu de temps plus tard.

On considère que la Chronique a été écrite entre août 1224, date de la prise de Tartu, et février ou mars 1227, c'est à dire tout de suite après l'occupation de Saaremaa. Il s'agit donc d'une description *post factum*: au moment où Henri écrit, il connaissait déjà la suite des événements. De nombreux passages le prouvent. Mais cette connaissance préalable ne couvre pas la période postérieure à la prise de Tartu d'août 1224. D'où l'hypothèse sur la date de début de la rédaction. La chronique se compose d'une partie principale (chapitres I à XXIX) qui se termine par une conclusion solennelle (XXIX,9), et d'un chapitre XXX ajouté un peu plus tard et portant sur la 28éme année de l'épiscopat d'Albert (1226-27). Les matériaux sont présentés de manière générale en ordre chronologique. La chronique se divise en quatre livres. Trois d'entre eux suivent les épiscopats respectivement de Meinhard, de Bertold et d'Albert et traitent de la christianisation des Livoniens; ils ont comme titre général *de Lyvonia*. Le quatrième livre, *de Estonia*, commence au milieu de la 10ème année d'épiscopat d'Albert avec la description des activités militaires entreprises contre les Estoniens. Les troisième et quatrième livres, qui portent sur l'activité d'Albert, se divisent en 28 chapitres, dont chacun traite une année d'activité de cet évêque.

L'unanimité est loin de régner quant à l'appréciation des motifs qui ont conduit à la rédaction de cette chronique. Henri écrit lui-même qu'il consigne sa chronique "à la demande de ses supérieurs et de ses compagnons" *(rogatu dominorum et sociorum)*, afin que les gestes accomplis "ne tombent pas dans l'oubli de la postérité" *(oblivioni in posterum traderetur)* (XXIX,9). Parmi les hypothèses proposées plus tard par les chercheurs, les plus vraisemblables sont au nombre de deux: 1) Henri a rédigé sa chronique sur commande d'Albert, évêque de Riga; 2) Henri a entrepris la rédaction de la chronique de son propre chef, incité et soutenu par "ses supérieurs et ses compagnons" (sans doute évêques et prêtres). Henri finit par donner lui-même des indications sur les sources à la fin de son travail:

> *Nichil autem hic aliud superadditum est, nisi ea, que vidimus oculis nostris fere cuncta, et que non vidimus propriis oculis, ab illis intelleximus, qui viderunt et interfuerent.* (XXIX,9)

D'après Paul Johansen il faut prendre ce qui est écrit au pied de la lettre[8]. Leonid Arbusov jun., en revanche, est d'avis qu'il s'agit ici exclusivement d'une formule rhétorique dans le style des pères de l'église (St. Jérôme etc.)[9]. La vérité se situe sans doute quelque part entre les deux. Outre les sources orales, on a pu constater chez Henri des traces d'utilisation de documents, dans la partie initiale de la chronique, quand il traite de l'époque antérieure à 1205, il fait appel de plus à toutes sortes d'autres sources, principalement des annales concernant l'activité de l'évêque Meinhard; Henri a trouvé également des informations essentielles dans la récit du missionnaire de Théoderic, ultérieurement évêque d'Estonie.

---

[8] P. Johansen. "Kronikka elämäkertana..." *op.cit.*, p. 187.

[9] L. Arbusow. "Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs "Chronicon Livoniae". Ein Beitrag zur Sprache mittelalterlicher Chronistik". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1950/8, pp. 136-137.

1.3. Césaire de Heisterbach

A la différence d'Henri le Letton, l'attribution à Césaire du corpus de textes est certaine. Mais, de même que chez Henri, l'essentiel sur la vie de ce moine de Cologne nous est donné par son oeuvre.[10] Césaire est né à Cologne en 1180. Des sources attestent sa présence dans cette ville entre 1180-1198. Il étudie quelques années à l'école du chapitre de l'église saint André, puis, jusqu'en 1198, à l'école de la cathédrale de Cologne sous la direction du maître Rudolph. En janvier 1199, il entre au monastère cistercien d'Heisterbach. Peu après la fin de son noviciat il devient maître des novices *(magister novitiorum)*. Il occupera cette fonction, qui lui garantit un contact actif avec le monde extérieur (facteur essentiel dans son activité d'homme de plume), pendant plus de 20 ans. C'est aux alentours de 1227 qu'il est élu prieur du monastère d'Heisterbach. Il occupera cette charge jusqu'à sa mort, survenue aux environs de 1240. Outre sa fonction d'instructeur, ses fréquents voyages ont lui servi de stimulant pour son travail littéraire. On sait qu'il a visité à plusieurs reprises l'abbaye-mère Himmerod, dont l'abbé, Hermann de Marienstadt, était l'un de ses meilleurs amis et l'une de ses principales sources d'information. Il accompagne souvent les abbés de son monastère dans leurs voyages d'inspection. On a des données sur ses voyages à Utrecht, à Groninge, à l'abbaye d'Eberbach et dans différentes parties de la Rhénanie. Non seulement il a lui-même voyagé, mais il a aussi activement interrogé d'autres voyageurs, notamment ceux qui fréquentaient les assemblées ecclésiastiques, ainsi que d'autres moines qui avaient vu le monde (par exemple la Livonie). Ainsi Césaire disposait-il d'une information exceptionnellement large pour son temps: pour l'illustrer, disons qu'elle allait de la croisade de Livonie à celle des Albigeois.[11] Si nous comparons son oeuvre à celle d'Henri le Letton, elle est sensiblement plus riche, plus diverse et plus célèbre. Dans le cas d'Henri, nous avons à faire avec un simple prêtre-missionnaire (qui avait néanmoins des larges horizons, pouvait communiquer en plusieurs langues et était fort familier des Écritures); Césaire pour sa part est l'un des moines-écrivains les plus remarquables du Moyen Age central, dont les oeuvres (notamment *Dialogus miraculorum*) étaient à son époque largement répandues; elles ont influencé de manière essentielle la tradition littéraire ultérieure.

Parmi les écrits de Césaire parvenus jusqu'à nous il y a son catalogue *(Epistola catalogica)*, qui contient en tout 36 rubriques (seule une partie en a été conservée). L'oeuvre de Césaire peut être divisée en deux parties: (a) l'oeuvre théologique et (b) l'oeuvre historique. La partie théologique contient essentiellement les sermons *(Sermones)* et les homélies *(Homeliae)* ainsi que des prières d'heures et quelques traités contre les hérétiques. Son oeuvre historique se compose de deux oeuvres principales: "Dialogue des miracles" et "Huit livres de miracles", auxquelles il faut ajouter les vies de l'archevêque de Cologne Engelberd (plus tard canonisé et mort en 1225) et de sainte Elisabeth de Thuringe (1207-1231).[12] Son oeuvre

---

[10] Sur Césaire, cf. F. Wagner. "Studien zu Caesarius von Heisterbach", *Analecta cisterciensia*, 1973/20, pp. 79-95; Id., "Caesarius von Heisterbach", in *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Hrsg. von K. Ranke, Bd.2, Lieferung 3/4, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, coll. 1131-1143; Id., "Caesarius von Heisterbach", in *Lexikon des Mittelalters*, Bd.2, Artemis Verlag, München und Zürich, 1983, coll. 1363-1366; *Von Geheimnissen und Wundern des Caesarius von Heisterbach. Ein Lesebuch von H.Herles*, Bonn, Bouvier Verlag, 1990, surtout pp. 1-69.

[11] Les récits de Césaire sur la croisade contre les Albigeois ont été récemment analysés par Jacques Berlioz, "*Exemplum* et histoire: Césaire de Heisterbach (v.1180-v.1240) et la croisade albigeoise". *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, T.147, 1989, pp. 49-86.

[12] Cf. "Leben, Leiden und Wunder des heiligen Engelbert, Erzbischofs von Köln von Caesarius von Heisterbach" Hrsg. von F. Zschaeck, in *Der Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, Hrsg. von A.

indiscutablement la plus célèbre, aussi bien à son époque (ce dont témoigne la centaine de manuscrits conservés) qu'aujourd'hui, est *Dialogus miraculorum*. Celui-ci est organisé en 12 livres/"distinctions" *(distinctiones)*, dont chacun est consacré à un thème concret. Chaque livre à son tour se divise en chapitres. En tout, le *Dialogus* contient 746 chapitres. L'oeuvre dans son ensemble est construite sous forme de dialogue entre un moine *(monachus)* et un novice *(novicius)*. Chaque "distinction" commence par une courte incursion théologique dans le sujet (soutenue par les questions du novice), suivie par une longue série d'histoires miraculeuses édifiantes entendues, lues ou observées par le moine, et ayant un rapport avec le sujet général. L'époque de rédaction du *Dialogus miraculorum* ne fait pas l'unanimité[13], la proposition la plus fondée est celle de Fritz Wagner: 1219-1223. D'après Césaire lui-même, l'incitation à écrire cette oeuvre lui est venue de l'abbé Heinrich et des moines de son monastère:

> *Abbate meo precipiente et fratrum importuna peticione urgente compulsus sum (...) Dyalogum scribere miraculorum.*[14]

Il convient sans doute ici de ne pas sousestimer les intérêts personnels de l'auteur, que prouve sa collecte d'informations sur une longue période. Les événements retracés dans le *Dialogus miraculorum* couvrent les années de 1190 à 1223; l'oeuvre contient des matériaux fort divers provenant de presque toute l'Europe de l'époque et notamment de l'aire culturelle allemande. Avant de replacer le "Dialogue" dans le contexte littéraire médiéval, examinons rapidement l'autre oeuvre de Césaire, les "Huit livres des miracles", qui présente bien des analogies avec la première. Comme le titre l'indique, l'oeuvre devrait se composer de huit livres. Mais seuls les deux premiers et une partie du troisième sont arrivés jusqu'à nous, plus quelques fragments. Il est néanmoins fort vraisemblable que Césaire lui-même a laissé son oeuvre inachevée. Le premier livre (45 chapitres) est consacré aux miracles liés à la communion et le deuxième (42 chap.) à ceux concernant la Vierge Marie. Semblable au "Dialogue" par son contenu, cette oeuvre en diffère avant tout par la structure. Pas de présentation dialogique des miracles: tous les récits sont relatés par un seul personnage, on ne saurait pourtant exclure l'hypothèse qu'il s'agisse d'une première version, destinée être mise en dialogue par la suite. Elle a été écrite entre 1225 et 1227.

En examinant de plus prés la tradition littéraire cistercienne antérieure à Césaire, nous constatons que l'oeuvre du moine de Cologne n'apporte globablement rien de nouveau. Depuis les écrits de Bernard de Clairvaux jusqu'aux précédesseurs directs de Césaire, on ne manque pas d'écrits consacrés aux miracles. Il faut mentionner avant tout parmi eux *Exordium Magnum* de Conrad d'Ebermach, dont la première partie a été écrite entre 1186 et 1193 et la deuxième entre 1206 et 1221, le *Liber miraculorum* d'Herbert de Clairvaux (fin XII-début

---

Hilka. Bd.3 (Publikationen des Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, XLIII). Bonn, 1937, pp. 223-328; "Die Schriften des Caesarius von Heisterbach über die Heilige Elisabeth von Thüringen". Hrsg. von A. Huyskens, in *ibid.* pp. 329-390.

[13] Pour les opinions divergentes, cf. F. Wagner "Studien zu Caesarius von Heisterbach..." *op.cit.*, pp. 87-88.

[14] Cit. in ibid., p.88. Anm. 100. Dansses "Homélies" (n°14 I) Césaire formule plus longuement les objectifs et les raisons qui l'ont amené à écrire son oeuvre: *Ut autem impleti sunt, dixit Jhesus discipulis suis: Colligite que superaverunt fragmenta, ne pereant. Fragmenta sunt memoria digna virtutum exempla. De quibus maxima diligencia debet esse prelato, ut aliquibus fratribus litteratis illa per scripta colligere precipiat, ne per oblivionem pereant. Cophini sunt libre vel cartule, in quibis illa colliguntur. Ego siquibidem abbate meo precepiente et fratrum caritate instigante duodecim sportellas impleviex fragmentis huiusmodi. Dialogum ex eis conficiendo duodecim distinccionum.* Cit. in *ibid.*

XIIIéme siécle) et le *Liber miraculorum* du monastére d'Himmerod (1213-1220).[15] Ainsi pouvons-nous considérer le *Dialogus miraculorum* de Césaire comme le couronnement de toute une tradition. Il y a une deuxiéme dimension du rapport de Césaire à la tradition qui mérite notre attention. Il nomme en effet systématiquement ses histoires *exempla*, mot qu'il prend dans un sens plus large que simplement "exemple". Ses récits relévent dés lors de la tradition des *exempla* qui commence fleurir au début du XIIIéme siécle: ils contribuent à l'asseoir. Il s'agit de courtes histoires édifiantes, fondées sur une logique narrative assurée, que les prédicateurs, à partir du XIIIéme siécle, ajoutaient à leurs sermons pour les rendre plus intéressants et convaincants.[16] Bien que les récits de Césaire ne soient pas des *exempla* classiques, ils en contiennent tous les traits distinctifs essentiels: la briéveté, la clarté, la crédibilité etc. Césaire lui-même a utilisé des *exempla* (environ 150) dans ses sermons.[17]

Avant de conclure la présentation de l'oeuvre de Césaire de Heisterbach, on peut se demander quels étaient ses rapports avec l'Estonie et la Livonie. Il va de soi qu'il n'y est pas allé personnellement: tous ses rapports avec le pays et ses habitants passent par le truchement des moines de son monastére. Malheureusement, il n'existe pas de source (sauf ce qu'il a écrit lui-même) qui prouverait des contacts certains avec des ecclésiastiques de la région. En revanche, on a connaissance de relations, au plan général, entre les évêques d'Estonie et de Livonie et le monastère d'Heisterbach. On sait que Wescelin, évêque de Tallinn, a consacré le 28 janvier 1227 plusieurs autels du monastére d'Heisterbach; le 13 octobre 1237 Baudoin, évêque des Séloniens, a assisté à la consécration de la nouvelle église du même monastère.[18] A partir des récits de Césaire lui-même, nous pouvons établir qu'il a été en relations étroites surtout avec Bernard de Lippe, abbé du monastére cistercien de Daugavgriva et plus tard évêque (cf. *infra*, 2.1.3.4.).

1.4. Le corpus: 6 textes

Nous présentons ci-dessous l'ensemble des six textes de notre corpus. Le texte d'Henri le Letton provient de l'édition Arbusov-Bauer de 1955.[19] Quant au texte de Césaire, nous nous

---

[15] Cf. B.P. McGuire, "Written sources and cistercian inspiration in Caesarius of Heisterbach" *Analecta cisterciensia*, 1979/35, pp. 222-282; cf. aussi J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, p. 151.

[16] La meilleure introduction aux *exempla* médiévaux est C. Brémond, J. Le Goff et J.-C Schmitt, *L'"Exemplum"*, Brepols, Turnhout, 1982, (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 40), qui contient également la définition sans doute la meilleure de l'*exemplum*: "Un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire", pp. 37-38; sur les *exempla* dans l'oeuvre de Césaire cf. J.-Th. Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Toulouse, Occitania, pp. 113-118; cf. aussi A. Duby, "Césaire de Heisterbach: le dialogue des Cisterciens", in *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs au Moyen Age*, (présenté par J.-C. Schmitt), Paris, Stock, 1985, pp. 71-81.

[17] Cf. J.-Th. Welter, *op.cit.*, pp. 117-118.

[18] Cf. F.G. von Bunge, *Livland die Wiege des Deutschen Weihbischöfe*, Leipsig, 1875, (Baltische Geschichtsstudien, I), p. 34 et 41.

[19] *Heinrici Chronicon Livoniae*, recognoverunt L.Arbusow et A Bauer, *op.cit.*

basons sur l'édition de Joseph Strange (1851) du "Dialogue des miracles"[20] ainsi que sur celle d'Alfons Hilka (1937) des "Huit livres de miracles".[21]

T1.1. *Infirmus eciam quidam fratrem Theodericum vocat, baptismum petit. Quem mulierum proterva prohibet pertinacia a sancto proposito. Sed invalescente egritudine vincitur muliebris incredulitas, baptizatur, orationibus Deo committitur. Cuius morientis animam neophitus quidam ad septem distans miliaria ab angelis in celum deferri vidit et agnovit.*[22]

T1.2. De sarcofago sacerdotis divinitus prolongata.

Eodem tempore quidam monachus nomine Sifridus in officio sacerdotali curam animarum sibi commissam in parrochia Holme devotissime peragit et in dei servicio die ac nocte persistens sue bone conversationis exemplo Lyvones imbuit. Tandem post diuturnum laborem Deo felicem terminum vite sue imponente moritur. Cuius corpusculum more fidelium ad ecclesiam deferens cum lacrimis neophitorum turba prosequitur. Cui tamquam filii dilecto patri sarcofagum de bonis lignis facientes asserem unum ad operculum incisum de toto pede nimis brevem inveniunt. Unde commoti lignum, quo prolongari possit, diu quesitum et tandem inventum asseri predicto conformantes clavis affigere temptant, sed eum prius sarcofago superponentes et diligencius intuentes vident illum non arte humana sed divina prolongatum et optime sarcofago secundum desiderium ipsorum adaptatum. De quo facto parrochiani exhylarati lignum inutiliter a se incisum abiciunt et pastore suo fidelium more sepulto Deum benedicunt, qui in sanctis suis facit miracula.[23]

T1.3. *Fuerat eodem tempore mercator christianus in domo Estonis in Saccala, et cum omnes Theuthonici interficiuntur, qui erat in terra, irruit eciam idem Esto super eundem hospitem suum et interfecit eum. Quo facto peperit uxor occisoris filium, et habebat idem puer in corpore suo vulnera recentia in omnibus locis, in quibus pater vulneraverat innocentem, et similia per omnia vulneribus interfecti, que tamen postea sanata fuerunt, et apparent cicatrices ad hunc diem. Et multi videntes admirabantur, testimonium perhibentes et vindictam Dei probantes; nam et idem occisor ab exercitu christianorum statim interfectus est.*[24]

T2.1. De converso Livoniae qui communicare desiderans hostiam reperit in ore suo.

Retulit nobis dominus Bernardus de Lippa Abbas Livoniae, nunc episcopus ibidem, rem satis gloriosam. Cum quidam si bene memini conversus, qui nuper fidem susceperat, monachos communicare vidisset, et sibi hoc minime licere cognovisset, stans contra altare

---

[20] *Caesarii Heisterbacensi monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum. Textum /.../ accurate recognovit* Josephus Strange. Coloniae, Bonnae et Bruxellis, 1851, 2 vols.

[21] Caesarius von Heisterbach. *Libri VIII miraculorum*, hrsg. von A. Hilka. in *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, op. cit.* pp. 7-222.

[22] *Heinrici Chronicon Livoniae* I. 10, p. 5.

[23] *Heinrici Chronicon Livoniae* VII. 6, p. 23.

[24] *Heinrici Chronicon Livoniae* XXVI. 10, p. 191.

communicandi desiderio suspiravit. Et ecce pius Dominus sine sacerdotis ministerio de altri per sacramentum descendere dignatus est in os eius. Qui mox hostiam aperto ore ostendens, et causam tantae gratiae manifestans, cunctos qui aderant in stuporem convertit. Eandem enim hostiam defuisse repererunt in altari. Simile huic contigit ante hoc biennium, quod tanto erat mirabilius, quanto sensui humano profundius.[25]

T2.2. De hiis, qui in Livonia per aspersionem baptizati sunt.

Cum Livonia primum Christi fidem recepisset, tanta multitudo ad Christum conversa est, ut sacerdotes, qui pauci erant tunc temporis illos baptizare non sufficerent. Unde quidam aspersoria tollentes in manibus circumeundo illos aspergebant, dicentes: "Baptizamus vos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti". Postea habita questione super hiis, utrumnam essent baptizati vel non, quidam dicebant eos esse baptizatos, asserentes illos quinque milia et tria milia, qui praedicante Petro crediderunt, tali ordine baptizatos fuisse. Alii contrarium sentientes dicebant talem baptismus esse reiterandum, eo quod forma baptismi ibi non esset neque necessitas mortis illam in baptizandis excluderet. Certum est unam aque guttulum cum invocatione sancte Trinitatis sufficere ad salutem credenti, sed hoc tantum necessitatis tempore. Unde Livonienses predicto modo baptizati, sicut retulit mihi Theodericus sacerdos et monachus ordinis Cysterciensis, in eadem provincia propter securitatem cum trina immersione secundum morem ecclesiae denuo baptizati sunt. Et hec de hiis dicta sufficiant.[26]

T2.3. De eo, qui in Livonia confiteri nolens, post mortem ad diversa loca penarum ductus, quam dona sit confessio resurgens manifestavit.

Tempore scismatis inter Ottonem et Philippum reges Romanorum, quando Christo propiciante Livonia fidem recepit, nobilis quidam paganus Caupo nomine illic conversus est. Qui post baptismum tante fuit devotionis et tam probate conversationis, ut dominus Albertus episcopus illius gentius, cum sedis sue dignitatem scilicet pallii, obtinere proponerat, ad sedem apostolicam eundem secum duceret sperans, eius presentiam apud dominum papam Innocentium sibi posse prodesse. Huius servus, cum in Livonia infirmaretur graviter et presens esset predictus Caupo, magis de salute animae eius sollicitus quam corporis, hiis verbis egrotum allocutus est dicens: "Amice, dicunt nobis sacerdotes nostri, quod nullus peccatorum sine medicina confessionis salvari possit. Et quia nullus sacerdotum presens est, cui confiteri possis, tu michi peccata tua dicas, et ego ascenso equo ad sacerdotem illa perferam". Cui rudis ille virtutem confessionis ignorans, utpote novus in fide, respondit: "Ego non peccavi". Timuit etiam occulta suorum peccatorum proprio pandere domino. Cumque dominus instaret et servus se aliquid peccasse negaret, adiecit Caupo: "Promittas ergo in manum meam te non peccasse". Et promisit. Qui non multo post ingravescente morbo spiritum, ut omnibus qui aderant, videbatur, exalavit. Cuius corpus cum iacerat exanime, post aliquot horas spiritu revertente cepit oculos aperire et circumsedentes attendere, cunctis stupentibus de facti novitate. Erat et presens praedictus Caupo. Cui cum diceret: "Unde venis vel quid est, quod agis?" respondit: "Ve michi, quia dixi "Non peccavi". Modo scio me peccasse, eo quod vexatio dederit michi intellectum." Ad quem Caupo: "Dic, obsecro, quid videris vel quid senseris". Ad quem ille: "Ductus sum ab angelo Domini ad loca penarum sive

---

[25] Caesarii Heisterbacensi. *Dialogusmiraculorum*, IX. 37. T. 2. p. 193.

[26] Caesarii Heisterbacensi. *Libri VIII miraculorum* II. 18 p. 98-99.

in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit. Et ecce! per manum dyaboli in disco oblati sunt mihi pisces igniti cum pipere bulliente nimis. Dictumque est michi: "En isti sunt pisces, quos socio tuo, tali piscatori, subtraxisti et bene piperatos latenter contra pactum comedisti. Manduca ergo illos quia dignum est, ut pena respondeat culpe". Quos intuens bene novi, quantitatem, speciem et numerum in eis considerans. Et cum nimis abhorrerem esum illorum, dixit michi angelus Domini: "Dedisti fidem domino tuo te non peccasse, et quia te nunc magis accusant opera quam verbam, inevitabile est, quia pisces istos comedere debeas". Quid plura? Pisces eosdem penales cum maximo cruciatu manducavi, piperum totum hauriens. Deinde ductus sum ad alium locum, in quo vidi cacabum supra mensuram fervere, non tamen multo igne supposito. Cumque mirarer, quid hoc portenderet vel quid in cacabo esset, ait michi angelus: "Potus tibi preparatur". "Qualis", inquam, "potus?" Respondit: "Medo", et adiecit: "Dixisti enim sine peccato te esse, medicina confessionis contempnens". Et adduxit michi ad memoriam fraudem a me perpetratam: habebam enim plura apum examina cum quodam vicino meo communia, sed ego miserrimus fidem illi non serbans ex quibusdam vasculis melle occulte sublato medonem ex eo coxi et bibi. Nam eadem vascula, de quibus mel tuleram, cum caldario vidi substantiata eratque ignis nutrimentum. Post modicum demone medonem de caldario haurientes ori meo bullientem infuderunt et compulsus sum epotare totum. Cumque omnia interiora mea illius calore succenderentur, clamaverunt demones: "Bibe, quod tibi preparasti". Nam in eodem cacabo et eodem modo, quo mihi mulsum idem preparaveram, et mihi a demonibus preparatum est; eadem mensura, qua illud biberam cum dulcedine, in penis compulsus sum epotare. Quo expleto ductus sum ad tertium locum, in quo plaustrum onustum feno conspexi. Et dixit michi angelus Domini: "Omne fenum istud in dorso tuo comburetur, eo quod die dominico de agro duxeris illud in domum tuam, sciens a sacerdote prohibitum". Quantum sustinuerim pene, quando congeries illa feni per manipulos successive super dorsum meum in favillam redacta est, explicare non valeo. Et ait angelus: modo reducam te ad corpus, ut ceteris per te innotescat, quanta peccatis pena debeatur, maxime ubi remedium confessionis contempnitur". Hec nobis relata sunt a nobili viro Bernardo, quondam domino Lyppe, tunc abbate in Livonia domu ordinis Cysterciensis et poste episcopo, atque ab eius monacho, qui hominem noverunt. Cuius vita ab illo tempore talis extitit, tam rigida et tam religiosa, ut merito et credi debeat.

Ex hiis, que dicta sunt, patenter ostenditur, quod Deus puniat peccatum post hanc vitam, si ante deletum non fuerit per satisfactionem secundum quantitatem et qualitatem, secundum numerum et secundum modum. Quia predicti hominis gravior erat culpa, pena subsecuta est magna; in qualibus peccavit, in talibus luit. Cui et singula in penis sunt enumerata. In quo etiam peccandi modus servatus est, quia comedens illicite punitus est in comedendo, bibens in bibendo, portans in sustinendo. [...][27]

1.5. Historiographie

Aucun chercheur n'a encore étudié ce qui se rapporte aux miracles en Livonie et en Estonie au Moyen Age. Voyons tout d'abord brièvement les analyses existantes des miracles touchant à ces deux régions dans l'oeuvre d'Henri comme dans celle de Césaire.

Les miracles présentés dans la Chronique d'Henri le Letton n'ont pas suscité, à notre connaissance, de commentaire particulier. L'historiographie nous lègue des commentaires aux miracles de la Chronique surtout dans les diverses éditions ou traductions à partir de 1740,

[27] Caesarii Heisterbacensi, *Libri VIII miraculorum* I. 31, pp. 56-58.

ainsi que des appréciations isolées sur leur rôle dans des ouvrages consacrés à des problèmes plus généraux.

Les éditions et les traductions de la Chronique contenant les commentaires les plus précieux par leur originalité sont l'édition de 1740, par Johann Daniel Gruber, la traduction allemande de 1747 par Johann Gottfried Arndt et l'édition la meilleure jusqu'à ce jour, celle de 1955 par L. Arbusov jun. et Albert Bauer. L'apport de Gruber à la question des miracles, ce sont la référence aux miracles de Césaire de Heisterbach et un jugement fort précis (valable jusque de nos jours) sur leur faible importance chez Henri [28] J. G. Arndt est, jusqu'à nos jours, le seul des commentateurs qui ait tenté de trouver des parallèles aux miracles relatés par Henri dans des textes plus anciens [29] L'apport principal de l'édition parue en 1955 et due à L. Arbusov jun. (décédé avant la parution du livre, c'est lui qui a fait la plus grande partie du travail) et à A. Bauer[30] à la recherche sur les miracles porte sur l'analyse textologique.

Outre les commentaires accompagnant les éditions ou les traductions de la Chronique, on peut trouver quelques observations et appréciations également dans des études plus larges. Les historiens allemands baltes ne se sont pas étendus sur l'analyse des miracles de la Chronique; à notre connaissance seul Hermann Hildebrand propose un rapide commentaire de quelques histoires concrètes: I.10 (= T1.1), VII.6 (= T1.2) et XIX.6. L'appréciation d'Hildebrand sur la modestie du traitement des miracles par Henri ne diffère pas sensiblement des opinions précédemment exprimées.[31] Certains historiens estoniens ont par contre accordé un peu plus d'attention aux miracles. Le nom qui ressort en premier ici est celui de Juhan Luiga, qui, dans la dernière partie ("Critique de la première partie de la CHL. La chronique de Théoderic") de sa "Critique de la Chronique d'Henri le Letton"[32], entreprise à la fin de sa vie et restée inachevée, aborde la question des miracles chez Henri de manière approfondie (et abrupte). A son avis, la première partie de la Chronique diffère grandement des parties suivantes, et cela notamment en raison de l'abondance des miracles: "La première partie de la Chronique se présente sous un forme fort différent des autres dans la mesure où elle est tissée de faits merveilleux, de miracles."[33] Luiga met cette dimension en rapport avec la personne de Théodéric, en soulignant de plus le caractère "retardé" de la "vision du monde" de l'auteur (supposé) de la première partie de la Chronique [34] En conclusion partielle de son analyse,

---

[28] *Originis Livoniae sacrae et civilis seu Chronicon Livonicum vetus /.../: Ex codice ms. recensuit, scriptorum cum aetate, tum locus vicinorum testimoniis illustravit, silvamque documentorum et triplicem indicem adiecit* Ioan. Daniel Gruber. Francofurti; Lipsiae, 1740. Nous utilisons une réédition in Scriptores rerum Livonicarum, Riga. Leipzig, 1853. Bd.1. p. 83. Anm. i.: *Quare tantum abest, ut chronographarum nostrum culpandum censeam, ut, quo in talibus enarrandis parcior est, eo lubentius gratiam et faciendam putem.*

[29] *Der Liefländischen Chronik Erster Theil von Liefland unter seinem ersten Bischofen /.../: Oder die Origines Livoniae sacrae et civilis /.../ mit kurzen Anmerkungen begleitet und ins Deutsche übersetzt von* J.G. Arndt, Halle in Magdeburg, 1747, p. 11, Anm. 1; p.36, Anm. 2; p. 183, Anm. i.

[30] *Heinrici Chronicon Livoniae*, recognoverunt L.Arbusov et A Bauer, *op.cit.*

[31] H. Hildebrand, *Die Chronik Heinrichs von Lettland, op. cit.*, p. 16: *Ein gewisser verständig nüchterner Sinn hat H[einrich] verhindert, in den unter seinen Augen sich vollziehenden Thatsachen Uebernatürliches zu entdecken, oder gar zu suchen.*

[32] J. Luiga, "Läti Hendriku kroonika kriitika" [Critique de la Chronique d'Henri le Letton], *Eesti kirjandus*, 1922/4, lk. 127-139; 1922/5. lk. 145-160; 1922/6. lk. 193-202; 1922/7, lk. 217-228; 1922/9. lk. 289-309; 1922/12. lk. 385-407; 1923/1. lk. 19-37; 1923/2, lk. 63-72; 1923/4, lk. 151-157; 1923/5-6. lk.211-243; 1923/11. lk.495-530; 1926/10. lk.481-515.

[33] J. Luiga, in *Eesti kirjandus*. 1926/10, lk. 483.

[34] *Ibid.*

Luiga formule l'appréciation suivante: la première partie de la Chronique d'Henri (en raison de son caractère thaumaturgique), est en fait composée d'extraits d'une chronique plus complète (qu'il dénomme "la chronique de Théodéric"). Bien que certaines dimensions des analyses de M. Luiga peuvent être heureuses, nous ne partageons pas toutes ses conclusions en cette matière. Il est tout d'abord exagéré d'affirmer que seule la première partie contient du merveilleux, des miracles. Henri présente également dans la suite de sa Chronique bien des cas que l'on peut qualifier de miracles (cf. XI, 5; XV, 4; XIX, 6; XVI, 10 etc.). Ensuite le rôle de Theoderic dans les miracles nous paraît également outré. Sans doute celui-ci joue-t-il un rôle central dans les miracles ou dans les histoires miraculeuses en I, 10, mais tout le chapitre lui étant consacré, son rôle de protagoniste dans les événements relatés n'a rien que de logique. Nous sommes d'avis qu'il est impossible de relever, dans les autres parties de la chronique, de rôle particulier attribué à Théoderic. Quant à l'hypothèse de Luiga sur une chronique antérieure, elle nous paraît tout aussi invraisemblable. Il faut néanmoins, en résumé, reconnaître le rôle de pionnier joué par cet auteur dans l'analyse des miracles de la chronique. Soixante ans plus tard, Enn Tarvel est le deuxième historien estonien à attirer l'attention sur ce point. Mais il se limite à énumérer (partiellement) les miracles, sans ajouter ni analyse ni commentaire.[35]

En conclusion on peut dire que la tradition historiographique jusqu'à nos jours a été plutôt unanime (à quelques exceptions près[36]) pour juger que la Chronique d'Henri accorde un rôle fort limité à l'ingérance divine dans les affaires humaines, c'est à dire aux miracles.

Or si les miracles relatés par Henri le Letton mériteraient un peu plus d'attention avant tout de la part des historiens estoniens, en ce qui concerne Cesaire de Heisterbach, c'est le cas inverse: les miracles de Livonie (il est question ici de l'historiographie des tous les miracles ayant un rapport avec la Livonie) ont été à mainte reprise utilisés et analysés par les historiens allemands et allemands baltes, alors même que les historiens estoniens les ont presque entièrement négligés [37]

La mention des miracles livoniens de Césaire commence avec J. D. Gruber dans la première édition de la Chronique. Il fait référence dans ses notes à au moins quatre miracles du "Dialogue des miracles" (il ne disposait pas des *Libri VIII miraculorum*) VIII, 13; VIII, 80; IX, 37; X, 35 [38] Le deuxième à mentionner brièvement les miracles de Livonie dans sa monographie consacrée à Césaire de Heisterbach est l'historien allemand Alexander Kaufmann.[39] E. Winkelmann traite le sujet de manière plus concrète, en concentrant

---

[35] E. Tarvel. "Henrik ja tema aeg" [Henri et son temps], in *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis, Artiklite kogumik III*. (Toimetaja J. Kivimäe), Tallinn. Eesti Raamat. 1987. lk. 14.

[36] Cf. notamment Sulev Vahtre. qui tient l'immixion des forces célestes (donc également les miracles) pour fort importante dans la CHL, cf. "Balti kroonikad ja nende osa eesti rahva mineviku valgustamisel" [Les Chroniques baltes et leur contribution à la comprehension du passé du peuple estonien], in *Eesti Kirjanduse ajalugu*. I. köide. Tallinn. Eesti Raamat. 1965. lk 93.

[37] En partant de sources de seconde main. J. Luiga in *Eesti Kirjandus*. 1926/10, lk. 481-515 et S. Vahtre dans sa monographie *Muinasaja loojang Eestis. Vabadusvõitlus 1208-1227*, [*Le crépuscule de l'ancienne Estonie, Le combat pour la liberté. 1208-1227*] Tallinn, Olion. 1990. lk. 16 mentionnent les histoires de Césaire.

[38] J.D. Gruber in *Scriptores rerum Livonicarum*. Bd.I. *ap. cit., pp.* 136-137, Anm. b.; pp. 230-231, Anm. f.; pp. 276-277. Anm. a.

[39] A. Kaufmann. *Caesarius von Heisterbach. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Köln. 1862.

exclusivement sur la personnage de Bernard de Lippe.[40] En 1868 paraît un court article problématique sur l'un des miracles livoniens de Césaire (*Libri* I.1) par Eduard Pabst. Sa remarque porte sur l'"évêque de Livonie" figurant dans le miracle, et que Kaufmann estime être Theoderic, alors que pour Pabst, il s'agit de l'évêque Albert.[41] Après la première édition scientifique des "Huit livres de miracles", parue en 1901[42], Hermann von Bruiningk se livre à une brève analyse des Livoniens y figurant. Outre l'inventaire de ces personnages, von Bruiningk formule également quelques hypothèses fort importantes sur les sources livoniennes de Césaire (cf. *infra*, 2.1.3.4).[43] Après cette utilisation assez intense des miracles de Césaire (il faudrait ajouter à cette énumération quelques oeuvres traitant de questions plus générale où l'on a également puisé des informations dans les récits de Césaire), L. Arbusov jun. revient sur la question en 1938 avec son remarquable article "Des informations parallèles à la *Chronicon Livoniae* d'Henri le Letton". Il en profite pour résumer l'opinion des historiens allemands baltes sur les miracles chez Henri et chez Césaire:

> *Mehrere der [...] Wundergeschichten [...] ergänzen die übernatürlichen Wundern so auffällig arme Chronik des nüchternen, verständigen Priesters Heirich end gewähren Einblicke in jene mystische Seelensphäre des mittelalterlichen Menschen, die in unserer Livlandchronik fast gar nicht zu Worte kommt.*[44]

Après un long arrêt, c'est l'historienne allemande Lore Wirth-Poelchau qui reprend les récits de Césaire dans son article "Césaire de Heisterbach sur la Livonie"[45]. Après une courte présentation de Césaire, elle fait le plus sérieux inventaire proposé jusqu'ici des récits livoniens dans l'oeuvre de Césaire de Heisterbach. Elle en compte un total de 13, dont trois se déroulent en Livonie même. Après un court commentaire de chacun des miracles, elle constate l'importance du rôle de Bernard de Lippe en tant que source de Césaire. Dans la dernière partie de l'article elle souligne l'importance des cisterciens dans l'histoire ancienne de la Livonie et dans ses rapports avec l'étranger (elle mentionne le rôle essentiel du monastère cistercien de Dünamunde/Daugavgriva). Elle traite de manière fort concrète l'activité de Théoderic et de Bernard de Lippe ainsi que l'image qu'en donne Césaire. Elle tient les avis de Césaire pour essentiels, dans la mesure où ses récits - à l'inverse de ceux d'Henri - n'ont pas une fonction propagandiste directe. En résumé, on peut dire que, même si l'article en question est la tentative d'analyse jusqu'ici la plus profonde des miracles de Livonie chez Césaire de

---

[40] E. Winkelmann. "Der Magister Justinus Lippiflorum. Nebst Erörterung und Register zur Geschichte Bernhards II von der Lippe, des Abts von Dünamunde und Bischofs des Selonen", *Mittheilungen aus dem Gebiete des Geschichte Liv-, Ehst- und Kurlands*, Band XI, 1868, Riga, pp. 418-496, surtout pp. 478-482.

[41] E. Pabst. "Von einem Mirakel im Stifte Lüttich. Anno 1223 und wie es dem Bischof von Livland dabei ergangen", *Beiträge zur Kunde Est-, Liv- und Kurlands*, Band I, Heft 1, Reval, 1868, pp. 62-66.

[42] *Die Fragmente der "Libri VIII Miraculorum" des Caesarius von Heisterbach*, Hrsg. von Aloys Meister, Rom. 1901 (Römische Quartalsschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte, 13 Supplementheft).

[43] H. von Bruiningk. "Livländisches aus den Fragmenten der "Libri VIII Miraculorum" des Caesarius von Heisterbach", *Sitzungberichte des Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde des Ostseeprovinzen Russlands*, Riga, 1905, pp. 226-230; le problème des sources livoniennes chez Césaire est aussi traité, en même année, par W. Schlüter, "Beiträge zu den Zeugnissen über den Aufemthalt Livländischer Bischöfe und Äbte in Deutschland", *Sitzungberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1904*, Jurjew (Dorpat), 1905, pp. 38-44.

[44] L. Arbusow. "Zeitgenössische Parallelberichte zum Chronicon Livoniae Heinrichs von Lettland" in *Liber saecularis, Õpetatud Eesti Seltsi Toimetused*, XXX, Tartu, 1938, lk. 42.

[45] L. Wirth-Poelchau. "Caesarius von Heisterbach über Livland", *Zeitschrift für Ostforschung*, 1982/4, pp. 481-498.

Heisterbach, l'auteur soulignant quelques dimensions essentielles de ceux-ci (dont l'importance des Cisterciens en Livonie), on ne saurait le tenir pour une analyse complète. En effet, 1) l'auteur n'approfondit pas l'analyse textuelle, elle se borne au premier niveau, le niveau informatif; 2) il manque une comparaison avec d'autres sources; 3) l'auteur n'entend pas tant analyser les miracles que glaner les rares informations qu'ils transmettent sur le rôle des Cisterciens dans la christianisation de la Livonie (but qui en soi ne manque pas d'importance).

2. ANALYSE

2.1. LA FORME

2.1.1. L'analyse structurale: remarques méthodologiques

La tentative d'analyse structurale du corpus suivant ne se fonde pas sur un modèle quelconque antérieurement proposé. Les principes généraux dont nous nous inspirons ont été formulés de manière suffisamment claire et concise par Roland Barthes.[46] Concrètement, la première partie de cette analyse - les personnages et l'action - a été fortement inspirée par la méthode de Tzvetan Todorov, méthode qu'il a lui-même nommée "la grammaire du récit".[47] Cette approche est basée sur un traitement des similitudes internes du langage et du récit. Pour citer Todorov: "On comprendra mieux le récit si l'on sait que le personnage est un nom et l'action un verbe".[48] La deuxième partie de l'analyse - celle de la structure narrative - doit beaucoup aux travaux de Claude Brémond et part du modèle structurel proposé par celui-ci pour les *exempla* médiévaux.[49]

Outre les ouvrages théoriques cités ci-dessus, l'analyse suivante a pris pour modèle quelques travaux antérieurs de médiévistes inspirés par l'analyse structurale (surtout Jean-Claude Schmitt).[50]

Essentiellement pour des raisons formelles, nous procéderons à une analyse séparée des deux parties du corpus pour en conclusion comparer les résultats obtenus.

---

[46] R. Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des récits" (1966) in Id., *L'aventure sémiologique*, *op.cit.*, pp. 167-206.

[47] T. Todorov, "La grammaire du récit: le Decameron", in Id., *Poétique de la prose suivi de Nouvelles recherches sur le récit*, Paris, Seuil, 1978, pp. 47-57; cf. Id., *Grammaire du Decameron*, Mouton, La Hague, Paris 1969 (Approaches to Semiotics 3).

[48] T. Todorov, "La grammaire du récit..." *op.cit.*, p. 57.

[49] C. Brémond, "Structure de l'*exemplum* chez Jacques de Vitry", in C. Brémond, J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *L'"Exemplum"*, *op.cit.*, pp. 109-143.

[50] J.-C. Schmitt, *Le Saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIème siècle*, Paris, Flammarion, 1979, surtout pp. 61-99; J. Berlioz, "L'homme au crapaud. Genèse d'un "exemplum" médiéval", in "*Traditions et Histoire dans la culture populaire*". *Rencontres autour de l'oeuvre de J.-M. Guelcher*. Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, Grenoble, 1990 (Documents d'ethnologie régionale, 11), pp. 169-203; A. Boureau, *La légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*. Préface de J. Le Goff, Paris, Cerf, 1984.

2.1.2. La Chronique d'Henri le Letton

2.1.2.1. Les personnages

* Dans T1.1. nous trouvons les personnages suivants:

a) le frére cistercien Théoderic

b) un livonien malade *(infirmus eciam)*

c) les femmes du malade

d) un nouveau converti *(neophytus quidam)* témoin du miracle.

Nous pouvons encore ajouter

e) les anges.

* Dans T1.2 les personnages (ou groupes de personnages) sont au nombre de deux:

a) le moine Sifrid *(monachus nomine Sifridus)*

b) la foule des convertis = les parroissiens *(parrochiani)*

* C'est le troisiéme miracle - T1.3 qui met en oeuvre le plus de personnages:

a) un marchand chrétien *(mercator christianus)* = le tué

b) un Estonien *(Esto)* = l'assassin

c) la femme de l'Estonien

d) le fils de l'Estonien et de sa femme.

e) beaucoup de gens *(multi)* = les témoins du miracle.

2.1.2.1.1 Les personnages invariables

Une analyse détaillée des personnages identifiés permet de relever que certains types - plus précisement deux - figurent dans tous les trois textes. Nous pouvons convenir de les appeler de la sorte:

* 1. *Le héros positif, le chrétien*

T1.1: le nouveau converti

T1.2: le pieux moine

T1.3: le marchand chrétien (martyr)

* 2. *Les indigènes, témoins du miracle, convertis*

T1.1: un nouveau converti, qui a vu l'âme du malade portée au ciel.

T1.2: des convertis, témoins de l'allongement d'une planche du cercueil.

T1.3: beaucoup de gens, des convertis indigénes, qui ont reconnu les blessures.[51]

---

[51] Il est fort vraisemblable de tenir ces "nombreux" *(multi)* pour baptisés, dans la mesure où ils ont vu Dieu derrière le miracle: *Et multi videntes admirabantur, testimonium perhibentes et vindictam Dei probantes /.../* (T.1.3.).

A propos de ces deux types de "personnages invariables", il convient de relever deux dimensions: 1) les trois types de personnages que nous avons classés sous l'appellation commune de "héros positif" coïncident presque à cent pour cent avec ceux qui, d'après la conception d'Augustin (dont l'influence sur Henri le Letton a été remarquée, voire exagérée par de nombreux auteurs), seuls, après leur mort, vont au paradis *(valde boni)*.[52] Saint Augustin distingue lui aussi trois cas de figure:

1. Les nouveaux convertis, qui meurent tout de suite après avoir reçu le sacrement du baptême;

2. les hommes parfaits *(viri perfecti)*, c'est à dire les chrétiens n'ayant point péché;

3. les martyrs.

2) Il faut relever le fait que les témoins des trois miracles sont des indigènes qui ont déjà été baptisés. Il n'est pas difficile de lire derrière ce point l'idéologie du chroniqueur missionnaire.

2.1.2.2 . L'action

Dans ce paragraphe, nous tenterons de réduire les textes choisis aux éléments constitutifs du récit; plus tard, dans le courant de l'analyse, nous expliciterons la logique des relations syntagmatiques entre lesdits éléments.

* T1.1 L'action se compose des éléments suivants:

1. Un Livonien malade appelle le frère Théodéric et demande le baptême.

2. Les femmes tentent d'empêcher le moine d'exercer sa sainte mission, mais leur obstination est vaincue.

3. Le malade (M) est baptisé et remis par des prières à la grâce de Dieu.

4. M meurt.

5. Un converti voit l'âme de M portée au ciel par des anges.

* T1.2:

1. Le moine Sifrid (S) prend soin avec grande piété de l'âme des Livoniens.

2. S meurt.

3. Des nouveaux convertis (NC) portent S auprès de l'église et lui fabriquent un cercueil.

4. NC découvrent soudain qu'une planche est trop courte de tout un pied.

5. C cherchent une nouvelle planche qu'ils tentent d'adapter au cercueil.

6. C constatent que la planche antérieure s'est allongée par intervention divine: elle s'adapte parfaitement au cercueil.

7. NC mettent de côté la nouvelle planche, enterrent S et louent le Seigneur.

---

[52] Cf. A. Boureau, *op.cit.*, pp. 133-134; à comparer avec J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, (1981) 1991, pp. 92-118.

* T1.3:

1. Un marchand chrétien (M) demeure chez un Estonien (E).

2. E tue M = M meurt.

3. La femme de E met au monde un fils, qui porte sur le corps des blessures aux endroits où son père avait blessé M.

4. Baucoup de gens s'étonnent à cette vue et portent témoignage.

5. Une armée chrétienne tue E.

2.1.2.2.1. La logique de l'action

A regarder de près les éléments de l'action de ces récits, il est facile de constater certains liens logiques entre des éléments précis, qui se répètent dans les trois textes. Afin de mieux faire ressortir la logique de l'action, nous la présentons sous forme de tableau:[53]

Un païen est gravement malade	Le malade (M) demande au moine de le baptiser	M meurt baptisé	L'âme du M est portée au ciel par les anges	Le néophyte voit l'âme du M portée au ciel par les anges
Sifrid (S), un moine, est au service des Livoniens	S loue Dieu jour et nuit	Dieu donne à S une mort bienheureuse	Une planche du cercueil de S est allongée par miracle	Les néophytes voient que la planche du cercueil d'est allongée
Un marchand chrétien (MC) loge chez un Estonien (E)	M fait confiance à l'Estonien	M est tué par E	Le fils de E a sur son corps des blessures aux endroits où M avait été blessé	Beaucoup des néophytes voient les blessures et s'en étonnent

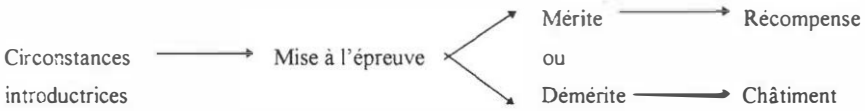
Les colonnes pourraient s'intituler de la sorte: la première, qui précise les conditions préalables à l'action - *Circonstances introductrices*, la deuxième - *Le bon comportement du héros*. C'est bien à cette idée que nous pouvons en effet rattacher le désir du malade d'être baptisé, le service sincère de Dieu par le moine, la confiance du marchand à l'égard de l'Estonien. La troisième colonne, qui est aussi le noyau de l'action, est consacrée à *La mort bienheureuse du héros*: celui-ci meurt respectivement baptisé, bienheureux et martyr. La quatrième colonne reconnaît la qualité de la mort précédente et peut être intitulée tout simplement *Le miracle*. La cinquième et dernière colonne sera elle intitulée *La reconnaissance du miracle par le(s) néophyte(s) autochtone(s)*. Ainsi la logique de l'action se dessine-t-elle d'après la linéarité

[53] Cf. T. Todorov. *Littérature et signification*, Paris, Larousse. 1967. p. 55; cf. aussi C. Lévi-Strauss, "La structure des mythes", in Id., *Anthropologie structurale*. Paris, Plon. (1958) 1974. pp. 227-255.

chronologique suivante: *Circonstances introductrices : bon comportement du héros : mort bienheureuse du héros: miracle reconnaissance du miracle par le(s) néophyte(s) autochtone(s).*

2.1.2.3. La structure de la narration

En traitant de la logique, nous n'avons pas manqué d'effleurer la question de la structure narrative, que nous abordons maintenant de plus près en partant des principes posés par Claude Brémond.[54] Brémond, en analysant la structure narrative des *exempla* de Jacques de Vitry, prédicateur du XIIIème siècle, distingue différentes étapes dans le déroulement de la narration. On part des *circonstances introductrices*, qui sont suivies de la *mise à l'épreuve*, due au hasard, au diable ou à la providence divine. Cette mise à l'épreuve permet de faire ressortir le *mérite* ou le *démérite* du héros. En conséquence de son comportement, suivent les *rétributions*, à savoir, respectivement, une *récompense* ou un *châtiment*. Cet enchaînement de possibilités peut être représenté de la sorte:



Bien que ce modèle structurel ait conçu par Brémond à partir des *exempla* médiévaux et non des miracles (catégorie qui convient mieux aux récits d'Henri le Letton), il convient parfaitement à l'analyse narrative du corpus ici présenté[55]. Ainsi, conformément au modèle présenté, pouvons-nous articuler la narration des miracles d'Henri le Letton comme suit:

* 1. *Circonstances introductrices*

T.1.1: Temps-espace (cf. *infra*, 2.1.2.3.1.)

: Le malade (M) demande le baptême

T.1.2: Temps-espace

: Le pieux moine Sifrid (S) prend pieusement soin des âmes à lui confiées

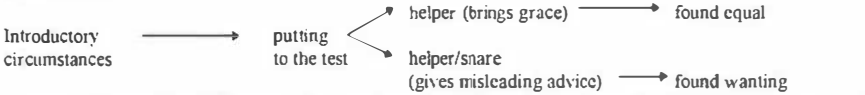
T.1.3: Temps-espace

: Le marchand chrétien (MC) loge chez un Estonien

---

[54] C. Brémond, *op.cit.*, pp. 124-126.

[55] Valerie Edden a certes proposé pour les *exempla* un modèle narratif complété, en y ajoutant le concept d'"auxiliaire":



Mais le modèle perd par là beaucoup de son universalité et il ne serait plus applicable à notre corpus. Cf. V. Edden "Devils, Sermon Stories, and the Problem of Popular Belief in the Middle Ages", *The Yearbook of English Studies*, vol.22 , 1992, pp. 213-225.

* 2. *La mise à l'épreuve: la mort*

T.1.1.: M meurt

T.1.2.: S meurt

T.1.3 : MC est tué

* 3. *La réponse à l'épreuve: le mérite*

T.1.1 : M meurt baptisé

T.1.2 : S meurt bienheureux

T.1.3.: MC meurt en martyr

* 4. *La récompense: le miracle*

T.1.1 : Les anges emportent l'âme de M au ciel

T.1.2 : La planche du cercueil de S s'allonge miraculeusement

T.1.3.: Les blessures du martyre de MC apparaissent sur le corps de l'enfant du meurtrier.

2.1.2.3.1. Chronotope

Sous ce point, inspiré par M. Bahtin, nous regardons de plus près le temps et l'espace dans lesquels Henri le Letton situe son récit. A la différence de Césaire de Heisterbach (cf. *infra*, 2.1.3.3.1), il est possible d'identifier le lieu et le moment de l'action avec une précision suffisante:

T.1.1 : - L: Livonie, Turaida *(in Thoreida)*

- M: 1191

T.1.2 : - L: Livonie, parroisse de Holme *(in parrochia Holme)*

- M: 1203

T.1.3.: - L: Estonie, Sakala *(in Saccala)*

- M: 1223

Dans les précisions temporelles données par Henri, une circonstance frappante mérite d'être relevée. C'est que dans tous les trois cas, Henri introduit les circonstances temporelles (les dates précises sont des déductions postérieures des historiens) par les mots: *eodem tempore*, c'est à dire "en ce temps-là "[56] Sans doute cela entend-il marquer l'universalité, l'atemporalité desdits événements, à la différence de la temporalité des batailles, des expéditions etc, qui sont marquées par des indications temporelles bien plus précises.

[56] Dans le cas de T.1.1., ceci ne ressort nullement du texte; mais en replaçant le passage isolé dans son contexte, c'est à dire en examinant la CHL, nous voyons qu'il s'agit de l'une de deux histoires portant sur des tentative de guérison de malades par Théodéric. Henri introduit lui-même cette guérison en deux parties de la sorte: *Eodem tempore Lyvo quidam de Thoreida vulneratus petivit a fratre Theoderici curari, promittens se, si curatus fuerit, baptizari.* (CHL I.10).

2.1.3. Césaire de Heisterbach.

2.1.3.1. Les personnages.

Dans les récits de Césaire de Heisterbach nous pouvons distinguer les personnages suivants:

* T.1.1: .

a) un frère convers tout juste converti *(quidam conversus)*

b) des moines

c) les présents *(cunctos qui aderant)* = témoins du miracle.

* T.2.2:

a) des Livoniens néophytes

b) des prêtres

* T.2.3:

a) Kaupo, un païen *(quidam paganus Caupo nomine)*

b) le serviteur de Kaupo *(servus)*, qui est jeune dans la foi *(novus in fide)*

c) les présents *(omnibus qui aderant)* = témoins du miracle.

Nous pouvons leur ajouter:

d) les anges

e) les démons.

2.1.3.1.1. Les personnages invariables

Tout comme chez les personnages du texte d'Henri, nous relevons chez ceux de Césaire quelques types (ou groupes) qui se répètent dans tous les récits. Nous les dénominerons comme suit:

* 1. *Le(s) héros autochtone(s) tout juste converti(s)*

T.2.1.: Un frère convers livonien tout juste converti

T.2.2.: Des néophytes livoniens

T.2.3.: Un serviteur livonien, jeune encore dans la foi.

* 2. *Les présents, témoins du miracle*

T.2.1.: Les présents qui ont trouvé que l'hostie n'était plus sur l'autel

T.2.2.: Les Livoniens qui ont reconnu avoir été baptisés par aspersion

T.2.3.: Les présents, stupéfaits par le retour à la vie du serviteur.

Nous voyons donc que si Henri avait réservé aux néophytes autochtones essentiellement le rôle de témoins, chez Césaire ils sont eux-mêmes les héros du miracle. Notre hypothèse est que cette différence s'explique par la différence de position des deux auteurs. Alors qu'Henri écrivait sur place la chronique de sa propre mission en tant que prêtre, et qu'il avait besoin, pour justifier son action et celle de ses camarades, du soutien et de la

reconnaissance des habitants du pays, pour Césaire, en Allemagne, il était de toute première importance de mettre en avant les néophytes et de prouver par là même les succés de l'action des moines, ses compagnons.

2.1.3.2. L'action

* T.2.1.:

1. Un frère convers est un converti de fraîche date
2. Les moines communient
3. Le néophyte, qui n'a pas droit à la communion, aspire à y participer
4. La hostie parvient sans le truchement du prêtre dans la bouche du néophyte
5. Les présents sont stupéfiés et constatent que cette même hostie n'est plus sur l'autel

* T.2.2.:

1. Il y a une grande foule de convertis à baptiser
2. Les prêtres baptisent les Livoniens (L) par aspersion au nom de la Sainte Trinité
3. Discussion sur l'efficacité de l'aspersion, une partie des Livoniens s'en contente
4. Les Livoniens, pour plus de sécurité, sont baptisés par triple immersion
5. Les Livoniens témoignent de ce que cela est suffisant

* T.2.3.:

1. Un serviteur de Kaupo (S), encore jeune dans la foi, tombe gravement malade
2. Kaupo propose à S de se confesser
3. S refuse le sacrement de la confession
4. S meurt

---

5. Un ange conduit S dans différents lieux d'expiation
6. S doit manger des poissons pimentés
7. S doit boire de l'hydromel bouillant
8. Un chargement de foin est brûlé sur les épaules de S
9. L'ange renvoie S sur terre

---

10. S ressuscite et témoigne.

2.1.3.2.1. La logique de l'action

Nous présentons, comme dans le cas précédent, la logique de l'action sous forme de tableau:

Un Livonien s'est converti et est devenu frère convers	Il aspire à communier mais respecte l'interdiction	Les moines communient	L'hostie va toute seule dans la bouche du frère convers	Tous les présents sont stupéfaits et constatent qu'il manque une hostie sur l'autel
Il y a beaucoup de convertis qu'il faut baptiser	Les Livoniens demandent le baptême	Les Livoniens sont baptisés par aspersion	Les Livoniens (une partie) sont baptisés par aspersion	Une partie des Livoniens confirme avoir été baptisée
Un serviteur de Kaupotombe gravement malade	Le serviteur s'était récemment converti	Kaupo lui propose de se confesser, mais le serviteur refuse	Le serviteur va en enfer mais il est ensuite renvoyé sur terre	Les présents sont stupéfaits de voir l'âme du servietur regagner son corps

Ici, les colonnes seront intitulées de la sorte: pour la première (tout comme dans le cas des miracles d'Henri), *Circonstances introductrices*. La deuxième colonne (de même): *Le bon comportement du (des) héros*. Dans les cas présents, il s'agit de l'aspiration à communier et du respect de l'interdiction de communier (T.2.1), du désir des Livoniens d'être baptisés (T.2.2) et de la récente conversion du serviteur (T.2.3). Le troisième élément de l'action pourrait être appelé *La possibilité du sacrement*. Il n'est pas difficile en effet de constater que le tournant de chaque miracle est lié à l'accomplissement ou à l'offre d'un sacrement. Il faut noter qu'il est question ici des trois sacrements centraux du christianisme: le baptême, la communion et la confession. L'aspiration au sacrement, ou acceptation ou son refus sont les facteurs qui conditionnent l'événement suivant, *Le miracle*. Il est intéressant de remarquer que dans un cas celui-ci est à charge négative (T.2.3., cf. *infra*, 2.1.3.3.). Nous intitulerons la quatrième colonne de ce tableau (de même que dans le précédent) *la reconnaissance du miracle par les présents*. T.2.2. fait exception dans la mesure où les témoins du miracle en sont les participants eux-mêmes. La chaîne logique de l'action se déroule donc linéairement de la manière suivante: *Circonstances introductrices* : *bon comportement du (des) héros* : *possibilité du sacrement* : *miracle* : *reconnaissance du miracle par les présents*.

2.1.3.3. La structure de la narration

Le modèle de structure narrative élaboré par Cl. Brémond à propos des *exempla* s'applique particulièrement bien à Césaire, puisque, comme nous l'avons déjà vu, les récits du moine de Cologne relèvent par bien des traits de ce genre. En partant de la structure des miracles, nous procéderons d'abord l'analyse des deux premiers récits (T.2.1. et T.2.2.), après quoi nous examinerons à part, suivant un modèle quelque peu modifié pour la circonstance, le troisième (T.2.3.).

* 1. *Les circonstances introductrices*

T.2.1.: Temps-espace

: Un frère convers vient de se convertir

T.2.2.: Temps-espace

: Une grande foule de Livoniens qui se sont convertis au christianisme et qui doivent être baptisés

* 2. *La mise à l'épreuve*

T.2.1.: La communion des moines, à laquelle le frère convers n'a pas le droit de participer

T.2.2.: Le baptême des Livoniens par aspersion

* 3. *La réponse à l'épreuve: le mérite*

T.2.1.: Le frère convers aspire à la communion, mais il respecte l'interdiction qui le frappe

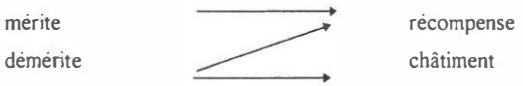
T.2.2.: Les Livoniens veulent être baptisés et se contentent d'un baptême par aspersion

* 4. *La récompense: le miracle*

T.2.1.: L'hostie va toute seule dans la bouche du frère séculier

T.2.2.: Le baptême par aspersion s'avére suffisant

Pour procéder à l'analyse narrative du dernier élément de corpus il faut quelque peu compléter le modèle de Brémond. Il ne s'agit cependant guère d'une exception dans la tradition des *exempla*, mais bien, comme le montre clairement Jérôme Baschet dans sa remarquable étude des représentations médiévales de l'enfer[57], d'une spécificité qui concerne presque toutes les structures narratives des *exempla* médiévaux concernant l'enfer. Plus précisément, dans le cas des visions infernales, le récit ne se contente pas des deux possibilités habituelles, d'une structure binaire, mais ajoute une troisième voie, une voie de compromis, qui ouvre la possibilité d'une "récompense" même à quelqu'un qui s'est "mal" comporté. Le complément au modèle que propose J. Baschet se présente de la sorte:



Comme nous le voyons, Baschet a ajouté au modèle, entre les deux derniers éléments, une "diagonale du salut" le long de laquelle les personnages condamnés peuvent progresser vers la "récompense"

Conformément à ce nouveau modèle, nous pourrions expliciter la structure de T.2.3. de la sorte:

---

[57] J. Baschet, *Les Justices de l'Au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIème-XVème siècle)*. Ecole française de Rome. Rome, 1993, p. 77.

* 1. *Circonstances introductrices*

T.2.3.: Un serviteur encore jeune dans la foi (S) tombe gravement malade.

* 2. *Mise à l'épreuve: le sacrement*

T.2.3.: Kaupo lui propose de se confesser

* 3. *Réponse à la mise à l'épreuve: le démérite*

T.2.3.: S refuse de se confesser.

* 4. *Châtiment*

T.2.3.: S doit subir les peines de l'enfer

* 5. *Récompense: le miracle*

T.2.3.: S est renvoyé sur terre.

2.1.2.2.1. Chronotope

A la différence de celui d'Henri, le chronotope de Césaire est beaucoup plus imprécis. Le lieu est en général désigné par le seul concept de Livonie *(Livonia)* et le moment l'est surtout par une caractérisation du canal d'information ou par des indications indirectes: *Cum Livonia primam fidem Christi recepisset* (T.2.2.). A partir de ces rares données, nous pouvons inscrire l'action des récits de Césaire dans le temps de la manière suivante:

T.2.1.: 1211-1218. En effet, au début de l'*exemplum*, Césaire mentionne Bernard de Lippe, le narrateur de cette histoire, comme "abbé de Livonie, actuellement évêque dans cette même région" *(Abbas Livoniae, nunc Episcopus ibidem)*. Bernard était donc, au moment où se déroule cette histoire, abbé d'un monastère (Dünamunde, alias Daugavgriva). Il a été appelé à cette fonction en 1211. Or c'est en 1218 qu'il est devenu évêque de Zemgale (Cf. *infra*, 2.2.2.2.).

T.2.2.: v.1190-v.1215. Dans ce cas, la détermination du moment de l'action est nettement plus compliquée. Césaire donne comme source Théodéric, prêtre et moine cistercien *(Theodericus sacerdos et monachus ordinis Cysterciensis)*. La question est de savoir de quel Théodéric il s'agit ici. Sans doute pas du Théodéric abbé du monastère de Daugavgriva, plus tard évêque d'Estonie (mort le 15.IV.1219), car Césaire ne l'a fort probablement pas rencontré personnellement. Or le Théodéric du récit a transmis ses informations au moine de Cologne directement *(sicut retulit mihi)*. De plus, Césaire n'aurait pas manqué le cas échéant de mentionner les fonctions d'abbé et/ou d'évêque de ce Théodéric (comme il le fait en DM VIII, 13 : *Theodericus Episcopus Livoniae*). Hermann von Bruiningk a supposé qu'il pourrait s'agir d'un Théodéric prêtre de Krimulda *(Cubbesele)*, dont parle Henri le Letton dans sa chronique (CHL XI,5).[58] Mais il s'agit là d'une simple supposition et la solution de ce problème demeurera sans doute obscure. Même en partant de la suggestion de von Bruiningk, nous ne pouvons situer le moment de l'action plus précisément qu'au début de la christianisation des Livoniens (époque à laquelle auraient pu avoir lieu des baptêmes des grandes foules), c'est à dire à la fin du XIIème-début du XIIIème siècle. Les événements relatés par Henri et situés en 1207 ne peuvent nous donner ici que des orientations très imprécises.

[58] H. von Bruiningk, "Livländisches aus den Fragmenten...". *op. cit.*, *pp.* 229-230.

T.2.3.: 1211-1218. Césaire commence ce récit avec une indication temporelle fort précise: *Tempore scismatis inter Ottonem et Philippum reges Romanorum*, c'est à dire entre 1198 et 1208. Cela cependant ne se rapporte pas au miracle relaté, mais à la conversion au christianisme de la Livonie.[59] Il y a encore une indication temporelle dans le texte de Césaire, là où il est question du voyage de Kaupo à Rome (cf. *infra*, 2.2.2.2.). D'après Henri, ce voyage s'est déroulé en 1203-1204 (CHL VII,3 et VIII,2). Mais pour déterminer l'époque du miracle en question nous disposons dans ce cas aussi du commentaire de Césaire sur son informateur, Bernard de Lippe (et l'un de ses moines): *tunc abbate in Livonia, domu ordinis Cysterciensis et postea episcopo*. Dès lors l'action de ce récit, comme dans le cas de T.2.1., s'inscrit dans la période où Bernard était abbé du monastère de Daugavgriva.

2.1.3.3.2. Les sources d'information

En partant des spécificités du récit de Césaire, nous devrions rapidement examiner également ses sources orales.[60] Comme nous l'avons relevé ci-dessus, les sources des textes de la deuxième partie de notre corpus sont respectivement Bernard de Lippe (dans deux cas) et Théodéric de Krimulda (?). Pour apprécier le contexte, il nous semble intéressant de comparer ces données aux sources des autres miracles livoniens de Césaire. Les 13 récits livoniens donnent en somme le liste suivant (une analyse plus approfondie ne rentrant pas dans le cadre de cette étude):

Bernard de Lippe: DM IX,37

DM X,35

Libri I,21

Libri I,31

Homeliae 234

L'évêque Albert: DM IX,4

Libri I,1 ?

Un abbé de Livonie *(Abbas Livoniae)* : DM XI,18

Un abbé de Livonie (peut-être le même que précédemment): DM XI,35

Théodéric de Krimulda (?): *Libri* II,13

Iohannes, vicaire de l'évêque Albert: *Vita s. Engelberti* III,52

---

[59] Les querelles pour le trône entre Philippe et Othon sont utilisés assez souvent par Césaire dans ses histoires (en tant que catégorie temporelle). Par exemple DM V,37: *Eodem anno quo Rex Philippus primum ascendit contre Ottonem postea imperatorem /.../*; DM IV,27: *Tempore schismatis, quod erat inter Philippum et Ottonem Reges Romanorum*; DM IX,51: *Tempore schismatis inter Philippum et Ottonem .../*; DM X,19: *Tempore discordiae inter Ottonem et Philippum /.../*; DM XII,40: *Tempore schismatis inter Ottonem et Philippum Reges Romanorum /.../*; Césaire parle de ces querelles et de leur solution en DM X,23.

[60] Sur les sources orales de Césaire en général, cf. B.P. McGuire, "Friends and Tales in the Cloister. Oral sources in Caesarius of Heisterbach "Dialogus Miraculorum"", *Analecta Cisterciensia*, 1980/ 36, pp.167-245. Malheureusement le riche article de McGuire ne traite des sources livoniennes de Césaire que très brièvement, cf. p. 229: cf. aussi L. Wirth-Poelchau "Caesarius von Heisterbach über Livland", *op. cit.*, *pp.* 488-492.

L'évêque Théodéric?: DM VIII,13

DM VIII,80

Il ressort de ce résumé que la principale source de Césaire a été Bernard de Lippe (il faut ajouter que Bernard a pu également servir de source à DM VIII,1,; VIII,80; IX,4 et *Libri* 1,1), ce qui ressort également de notre corpus (cf. aussi *infra.* 2.2.2.1.).

2.1.4. Résumé comparatif

Au terme de l'analyse formelle des deux groupes de textes, nous allons tenter de comparer les résultats obtenus et de présenter une caractérisation globale. Les deux groupes de textes se distinguent par deux personnages invariables. Dans le premier cas il s'agissait du héros chrétien et du (des) témoin(s) autochtone(s). Dans le deuxiéme cas nous avons le(s) héros, néophyte(s) autochtone(s) et les présents, témoins du miracle. Les types donc correspondent de par leur contenu, sauf que parfois les rôles sont intervertis. Il n'est pas non plus difficile de relever des analogies entre les "logiques de l'action" et les structures narratives des deux groupes de textes. Pour le premier groupe de textes, nous avons pu relever l'enchaînement linéaire suivant: *circonstances introductrices* : *bon comportement du héros* : *mort bienheureuse du héros* : *miracle* : *reconnaissance du miracle par le(s) néophyte(s) autochtone(s)*. Pour le deuxiéme groupe, la logique du déroulement se présente de maniére presque identique, avec comme unique différence la substitution d'un élément - la mort du héros - par un autre: la possibilité du sacrement. Ce qui donne: *circonstances introductrices* : *bon comportement du (des) héros* : *possibilité du sacrement* : *miracle* : *reconnaissance du miracle par les présents.*

En somme: toutes les parties du corpus choisi ont la même structure logique de l'action. Précisons cependant qu'il ne s'agit certainement pas d'un hasard, mais d'un modèle valable pour la majorité des miracles médiévaux; ce résumé ne fait que confirmer l'homogénéité du corpus choisi et sa cohérence interne.

La ressemblance de la structure narrative est prouvée pour sa part déjà par le fait que tous les textes relevés (à une exception prés, qui confirme la régle), peuvent être analysés suivant le modéle de structure narrative élaboré par Cl. Brémond à l'intention des *exempla.* La structure narrative des textes présentés (sans compter T.2.3., qui a une construction un peu plus compliquée) se présente donc de la sorte:

1. Circonstances introductrices
2. Mise à l'épreuve: mort/sacrement
3. Réponse à l'épreuve: le mérite
4. Récompense: le miracle.

Pour conclure l'analyse formelle: nous avons pu nous convaincre de ce que les récits des miracles ayant eu lieu en Livonie et Estonie à la fin du XIIéme siécle et au début du XIIIéme siécle forment un corpus de textes homogéne, à structure semblable.

2.2. LE CONTENU

2.2.1. Analyse intertextuelle: remarques méthodologiques

Ayant fait appel, pour l'étude de la forme du corpus, aux méthodes de l'analyse structurale, nous emprunterons dans l'analyse du contenu quelques principes à l'approche intertextuelle. L'idée d'intertextualité été introduite dans l'analyse littéraire (et depuis dans la philosophie et ailleurs) dans la prémière moitié des années soixante par Julia Kristeva (Française née en Bulgarie), chercheuse en littérature, en sémiotique et plus tard psychanalyste.[61] Ses réflexions cependant se fondent sur les idées exprimées dès la première moitié de siècle par l'auteur russe Mikhail Bakhtin sur l'analyse littéraire.[62] Kristeva traite tout texte comme un recueil de citations: "Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité".[63]

L'approche intertextuelle accorde une attention particulière aux ancêtres et aux conditions de la production concrète d'un texte donné; d'autre part elle met en évidence la dépendance de chaque texte d'un nombre incalculable d'autres textes dans le grand et anonyme dialogue des textes dans l'ensemble de la culture.[64] Le centre d'intérêt du chercheur en intertextualité n'est pas l'intention de l'auteur: il n'entend nullement découvrir si les emprunts trouvés dans le texte sont conscients ou inconscients. Le principal objectif est de rechercher comment, tous ensemble, les textes façonnent de nouvelles significations, des espaces intertextuels.[65]

Nous avons articulé l'analyse intertextuelle du corpus ici présenté en plusieurs étapes. Dans un premier temps nous nous emploierons à reconstruire les relations de la Bible (resp. *Vulgata*) avec notre corpus. Dans le deuxième point nous essayerons de lui trouver une relation avec les autres textes écrits précédemment. Dans le troisième et dernier paragraphe nous chercherons des textes parallèles au corpus (c'est à dire racontant un événement identique). Les relations des textes de ce corpus avec des textes plus tardifs, compte tenu de l'immensité de la tâche, ne seront pas prises en considération. Mais il convient de poser quelques réserves même quant au programme ici annoncé, et qui dépend essentiellement des recherches antérieures. Nous sommes en effet en mesure d'identifier une influence directe de la Vulgate uniquement dans les textes écrits par Henri le Letton; la même remarque vaut pour les relations avec les livres liturgiques. Nous rattacherons les récits de Césaire avant tout à la

---

61 Cf. J. Kristeva, "Le mot, le dialogue et le roman" (1966), in Id., *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil (1969), 1978, pp. 81-112. Cf. aussi R. Stewen, "Julia Kristeva ja teksti" [Julia Kristeva et le texte] in *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja soveluuksia*, Toim. A.Viikaris, Suomen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 1991 (Tietolipas, 121), pp. 128-144.

62 Cf. T. Todorov, *Mikhail Bakhtine. le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, surtout pp. 95-115; M. Holquist, *Dialogism. Bakhtin and his world*. Routledge, London and New York, 1990, surtout pp. 88-89; D.K. Danow, *The Thought of Mikhail Bakhtin, From Word to Culture*. Macmillan Ltd, Houndsmills, Basingtone, London, 1991; V.S. Bibler, *Mihail Bahtin ili poetika kultury*. Moskva, Progress, 1991.

63 J. Kristeva, *op.cit.*, p. 85.

64 J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, 1983, p. 103.

65 L'intertextualité comporte dans le contexte de la culture médiévale quelques traits spécifiques, fort bien formulés par J. Lotman, *Kultuurisemiootika*, [*Sémiotique de la culture*], Tallinn, Olion, 1990, lk. 162-163.

tradition textuelle des miracles liés aux sacrements et aux visions infernales. Cette réserve ne tient pas uniquement aux recherches antérieures, mais aussi à la nature même du corpus: "grâce aux citations de la Bible et du bréviaire, le niveau d'intertextualité de la chronique d'Henri est très élevé" [66] En revanche, le texte de Césaire contient des rapports relativement plus modestes à la Vulgate et aux ouvrages liturgiques, alors qu'il entretient des liens plus étroits avec la tradition antérieure liée aux miracles (tradition d'ailleurs qu'il poursuit et développe).

2.2.1.1. La Bible

La reconstruction des relations entre la Vulgate (et la littérature liturgique) et la CHL a donné lieu à toute une série de remarquables études. Dés 1867, Eduard Pabst accompagnait la traduction allemande de la Chronique de nombreux commentaires qui rétablissaient l'origine des citations d'Henri. L'étude textologique scientifique d'Henri a franchi une étape qualitative grâce à Leonid Arbusov jun., auteur de quelques remarquables analyses du langage d'Henri (comprenant les influences sur celui-ci de la Bible et des ouvrages liturgiques)[67] Un disciple d'Arbusov jun., V. Bilkins, s'est concentré sur cette question.[68] Les résultats de leur recherches ont été plus tard complétés par A. Bauer (à côté d'Arbusov) dans ses commentaires à l'édition de 1955 de la Chronique d'Henri.[69] De nouvelles et prometteuses directions de recherche sur cette question ont été proposées par Jaan Undusk dans son article "L'art de la citation".[70] Nous nous appuierons ici sur ces auteurs.

Henri fait effectivement appel fort souvent à la Bible. "La chronique d'Henri compte ainsi parmi les textes à citations bibliques à l'époque la plus florissante de cette tradition dans la littérature historique européenne" [71] Le nombre total des citations de la Bible varie (suivant le critére utilisé): V. Bilkins en compte 775, alors que pour Bauer il y en a près de 1100. D'aprés Arbusov Henri, sur les 65 livres qui composent la Bible (38 de l'Ancien et 27 du Nouveau Testament), en a utilisé 10 et 6, auxquels il faut hypothétiquement en ajouter respectivement 7 et 2. Cela donne 16 ou 25 livres de la Bible [72] Celui auquel Henri fait le plus appel est l'un des livres historiques, le Premier livre des Macchabées. D'aprés L. Arbusov, il y a puisé 64 tournures qui reviennent dans la chronique 149 fois en tout [73]

---

[66] J. Undusk. "Rahvaluuleteksti lõppematus. Felix Oinas, soome meetod ja intertekstuaalne Kalevipoeg" [La non-finitude du texte folklorique. Felix Oinas, la méthode finlandaise et un Kalevipoeg intertextuel] in F. Oinas. *Surematu Kalevipoeg*. Tallinn. 1994, lk. 164.

[67] L. Arbusow. "Das entlehnte Sprachgut in Heinrichs "Chronicon Livoniae". Ein Beitrag zur Sprache mittelalterlicher Chronistic". *op.cit.*, pp. 100-153; Id. *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Ludwig Röhrscheid Verlag. Bonn. 1951. pp. 42-111 *et passim*.

[68] W. Bilkins. *Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae*. Riga. 1928.

[69] *Heinrici Chronican Livoniae*. Recognoverunt L. Arbusow et A. Bauer. *op.cit.*

[70] J. Undusk. "Tsiteerimise kunstist. Lisandusi Läti Henriku ja Vulgata suhetele" [L'art de la citation. En complément aux relations entre Henri le Letton et la Vulgate]. *Keel ja Kirjandus*. 1990/2, lk. 69-78 et 1990/3, lk. 136-146.

[71] J. Undusk. "Tsiteerimise kunstist...". *op.cit.*, lk. 74.

[72] L. Arbusow, "Das entlehnte Sprachgut..." *op.cit.*, *p.* 109.

[73] *Ibid.* Pour la liste des citations par ordre de fréquence. cf. *ibid.*, pp. 109-110.

Regardons maintenant de plus près la nature du rapport entre la Vulgate et la première moitié de notre corpus. Nous présentons ci-dessous les passages de la Vulgate qui recouvrent en partie des tournures utilisées par Henri.[74] Les passages correspondants sont également relevés:

T.1.1. */.../ ad septem distans miliaria /.../ vidit et agnovit.*

Tobie 11,6: *Et dum ex eodem loco specularetur adventum ejus,* vidit *a longe, et illico* agnovit *venientem filium suum; currencque nunciavit viro suo, dicens: Ecce venit filius tuus.*

T.1.2. */.../ die ac nocte /.../*

Psaume 1,2: *Sed in Lege Domini voluntas ejus, et in lege ejus meditabitur* die ac nocte.

Remarque: il s'agit d'une expression largement répandue dans la Bible (et dans le bréviaire).

/.../ Deo felicem terminum vite sue imponente /.../

Josué 22,25: Terminarum posuit *dominus inter nos et vos, o filii Ruben, et filii Gad, Jordanem fluvium; et idcirco partem non habetis in Domino. Et per hanc occasionem avertent filii vestri, filios nostros atimore Domini. Putavimus itaque melius.*

/.../ quesitum et tandem inventum /.../

Esther 2,23: Quaesitum est, et inventum; *et appensus est utesque eorum in patibulo. Mandatumque est historiis, et annalibus traditum coram rege.*

/.../ in sanctis suis talia facit miracula /.../

Psaume 4,4: *Et scitote, quoniam mirificavit Domimus sanctum suum; Dominus exaudit me, cum clamavera ad eum.*

Ibidem

Psaume 67,36: *Mirabilis Deus in sanctis suis. Deus Israil ipse dabit virtutem et fortitudinem plebi suae, benedictus Deus.*

Remarque: cette relation entre Henri et les psaumes (l'hypothèse est de E. Pabst) est disuctable, dans la mesure où pas un seul mot n'est commun aux deux textes.

T.1.3. */.../ irruit eciam idem Esto super eondem hospitem suum /.../*

---

[74] Nous ignorons quelle variante exactement de la Vulgate (le cas échéant) Henri a utilisée. Nos citations (de même que celles de Bilkins) proviennent de l'édition suivante: *Biblia sacra Vulgatae editionis juxta exemplar ex typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592.* Edidit Leander van Ess. Tubingae, 1824.

Primum Regnum, 22,18: *Et ait rex ad Doeg: Convertere tu et irrue in sacerdotes! Conversusque Doeg Idumaeus, irruit in sacerdotes, et trucidavit in die ille octoginta quinque viros vestitos Ephod lineo.*

Et multi videntes admirabantur, testimonium perhibentes /.../

Evangile selon St. Jean 1,32: Et testimonium perhibit *Johannes dicens: Quia vidi Spiritum descendum quasi columbam de caelo, et mansit super eum.*

Ibidem.

Evangile selon St. Jean 1,34: *Et ego vidi,* et testimonium perhibui *quia hic est Filius Dei.*

Ibidem.

Evangile selon St. Jean 19,35: *Et qui vidit,* testimonium perhibuit, *et verum est testimonium ejus; et ille scit, quia vera dicit; ut et vos credatis.*

Comme il ressort de cette liste, l'emploi par Henri d'expressions bibliques pour parler des miracles est très intense; ceci (outre par la forme d'écriture médiévale des chroniques) s'explique en partie peut-être aussi par la tentative de donner aux récits de miracles plus d'autorité.

2.2.1.2. D'autres textes antérieurs

Comme nous l'avons annoncé, nous allons traiter ici des relations des textes de notre corpus avec d'autres textes antérieurs (à l'exception donc de la Vulgate). Notre approche se divisera *grosso modo* en deux parties. Dans la première, nous relèverons les emprunts/citations/influences phraséologiques (uniquement pour la CHL, partant de la spécificité de ce texte et des recherches antérieures). Dans la deuxième partie nous tenterons d'examiner plus largement la position des récits de ce corpus dans la tradition des miracles correspondants (c'est à dire de reconstruire la place de ce corpus dans l'espace intertextuel).

Les emprunts à des textes antérieurs: outre la Vulgate, Henri entretient d'étroits rapports avec bien d'autres textes. Parmi les citations du chroniqueur, Arbusov a distingué: 1) les emprunts aux livres liturgiques (bréviaire, missel, sacrementaire, agenda, etc); 2) quelques emprunts - peu nombreux - à un florilège contenant des textes latins, utilisé dans l'enseignement au Moyen Age - d'où sans doute les expressions relevant de l'oeuvre de Virgile, d'Horace, d'Ovide, de Cicéron que l'on trouve dans les textes d'Henri; 3) des citations des oeuvres des pères de l'Eglise, qu'Henri a retenues de ses lectures des livres liturgiques; 4) des

extraits de documents contemporains d'Henri, etc.[75] Dans la première partie de ce corpus, cela se traduit de la sorte:[76]

T.l.l. */.../ prohibet pertinacio a sancto proposito /.../*

Breviarum Romanorum: Officium S. Thomae E. et Mart. die 29. Dec., L.IV: */.../ qui a sancto proposito /.../*

Breviarum Hamburgense: Officium S. Fab. et Sab die 20. Jan., L. II: */.../ ut ipsorum animas a suo proposito revocarent /.../*

Breviarum Eboracense: Officium S. Agathae, die 5. Febr., L.I: /.../ a bono proposito posse revocari /.../

Cuius morientis animam neophitus quidam ad septem distans miliaria ab angelis in celum deferri vidit et agnovit.

Breviarum camerale ad usum Cisterciensis ordinis: Officium St. Benedicti, L.I: *vidit Germani animam Capuani ep. in sphera ignea ab angelis in coelum deferri, Alleluja!*

L'histoire contenue dans le bréviaire est pour sa part un emprunt à Grégoire le Grand (540-604). Dans le quatrième livre de son oeuvre exceptionnellement populaire, "Les Dialogues" *(Dialogorum libri quatuor de miraculis patrum italicorum)*, l'événement est relaté de la sorte: *In secundo namque huius operis libro iam fatus sum quod vir venerabilis Benedictus, sicit a fidelibus eius discipulis agnovi, longe a Capuana urbe positus, Germani eiusdem urbis episcopi animam nocte media in globo igneo ad caelum ferri ab angelis aspexit. Qui eandem quoque ascendentem animam intuens, mentis laxato sinu, quasi sub uno solis radio cunctum in suis oculis mundum collectum vidit.* (*Dialogi* IV,7).[77]

Comme Grégoire le fait remarquer, il parle de ce même événement dans le IIème livre des "Dialogues" (= *Vita Benedicti*): *Qui venerabilis Pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendora coruscae lucis infigerat, vidit Germani Capuani episcopi animam in sphera igneo ab angelis in coelum ferri.* (*Dialogi* II,35).[78]

---

[75] L. Arbusow, "Das entlehnte Sprachgut..." *op.cit., passim.*

[76] Tout comme dans le cas de la Vulgate, nous ignorons aussi quels livres liturgiques Henri a pu utiliser. C'est pourquoi toutes les reconstructions de citations proviennent de différents ouvrages liturgiques. Nous ne sommes pas en mesure ici de présenter des données plus précises à propos de ces derniers, on en trouvera chez Bilkins, Arbusow et Bauer.

[77] Grégoire le Grand. *Dialogues*. Tome III (Livre IV), Texte critique et notes par A. de Vogue, Paris. Cerf, 1980 (Sources Chrétiennes, 265), p. 42.

[78] Grégoire le Grand. *Dialogues*. Tome II (Livre II), Texte critique et notes par A. de Vogue, Paris, Cerf, 1978 (Sources Chrétiennes, 260), p. 238.

L'histoire racontée par Grégoire ne se trouve pas seulement dans le bréviaire, mais aussi dans d'autres textes liturgiques (par exemple les martyrologues[79]) et autres. Ce motif textuel utilisé par Henri s'inscrit donc dans une large tradition intertextuelle.[80]

T.1.2. *Cuius corpusculum more fidelium ad ecclesiam deferens /.../*

Sacramentarum Fuldense 305 n.2482 = Rituale St. Floriani 95 (Obsequiem circa morientes. oratio): *Debitum humani corporis sepeliendi officium fidelium more complentes /.../*

Sacramentarum Fuldense 305 .2477 Rituale St. Floriani 95 (Obsequiem circa morientes. oratio): *Oremus, fratres carissimi, pro spiritu cari nostri /.../, cuius corpusculum hodie sepulturae traditur /.../*

Remarque: Comme nous le constatons, il s'agit sans doute dans la formulation d'Henri de la synthèse de deux extraits. Mais on peut trouver d'autres textes appartenant à la même tradition.[81]

A propos de T.1.3., aucun emprunt direct ou éventuel n'a été découvert dans la formulation d'Henri.

Nous allons maintenant essayer d'identifier des textes (ou des motifs textuels) antérieurs appartenant au même espace intertextuel que les parties correspondantes de ce corpus. Pour la raison évoquée ci-dessus, nous avons mis l'accent avant tout sur les récits de Césaire de Hesterbach.

T.1.1. Nous avons souligné, lors de l'analyse de la citation, qu'il est question ici d'un texte appartenant à une large tradition intertextuelle. Si on lui ajoute d'autres récits plus anciens où figure "l'âme portée au ciel par des anges", cet espace s'élargit encore davantage.[82]

Il semble que le premier à traiter d'une âme dans le ciel entourée d'anges soit St. Athanase (environ 300-373). Dans sa "Vie de St. Antoine" il relate comment ce dernier, assis sur une montagne, vit l'âme du moine Ammonis aller au ciel accompagnée d'anges.[83] Environ cinquante ans plus tard, Rufin (345-environ 411) raconte l'histoire de Paphnutius, un ermite qui

---

[79] Cf. L. Arbusow. *Liturgie und Geschichtsschreibung...*, *op. cit.*, pp. 109-110. Anm. 91. Notamment: *Usuardi martyriologium: Apud Capuani, sancti Germani, cujus animam vidit sanctus Pater Benedictus in sphera ignea ab angelis in coelum deferri.* [Une phrase qui varie suivant les variantes du manuscrit], *Patrologiae cursus complectus. Series Latina* (dorénavant, en abrégé, PL). ed J.P.Migne, T.CXXIV, coll. 637.

[80] Outre les cas présentés, L. Arbusov suppose que la phrase d'Henri *orationibus Deo committitur* a pour origine le *Sacramentarium Fuldense*. 314 n. 451.

[81] Cf. L. Arbusow. *Liturgie und Geschichtsschreibung...*, *op. cit.*, p. 53.

[82] Cf. W.D.McCready. *Signs of Sanctity: Miracles in the thought of Gregory the Great*, *op.cit.*, p. 130. n. 48.

[83] S. Athanasii, *Vita et convesatio S.P.N. Antonii*, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J.P. Migne. Tomus XXVI. caput 60. coll. 929-930 (versio Evagii): *Alio rursus in tempore cum sederet in monte, et oculos subito tetendisset in coelum, vidit nescio quam animam. laetantibus in ejus occursum angelis,ad coelum pergere. Cujus spectaculi novitate stupefactus, beatum dixit sanctorum chorum, oravitque ut sibi rei praesentis agnitio panderetur. Ed statim vox ad eum facta est inquiens istam esse Ammonis monachi animam, qui Nitriae morabatur.*

vit au ciel, au milieu d'un choeur d'anges, l'âme d'un homme qu'il avait converti à la vie monacale.[84] St. Jérôme (347/8-404), contemporain de Rufin et à plus d'un titre en contact avec lui, (auteur de la traduction latine de la Bible, la Vulgate), a rapporté une histoire sur bien des points analogues à la précédente. St. Antoine y voit l'âme de l'ermite Paul au milieu d'un choeur d'anges, de prophètes et d'apôtres.[85] Dans notre recherche d'éventuelles citations ou emprunts d'Henri, nous avons déjà présenté deux histoires identiques dues à Grégoire le Grand sur l'âme de Germain, évêque de Capua, emportée au ciel par des anges. Dans ses "Dialogues", Grégoire raconte d'ailleurs d'autres histoires analogues. Par exemple celle de voyageurs se rendant en bateau de la Sicile à Rome, qui virent l'âme d'un prêtre empôrtée au ciel (*Dialogi* IV, 10).[86]

Les textes ici mentionnés ne sont sans doute pas les seuls qui appartiennent au même espace intertextuel que T.1.1. (nous n'avons pas abordé ici la tradition postérieure en raison de son abondance) [87] Mais ils devraient donner une idée de la position du récit d'Henri sur la base de la tradition le précédant.

T.1.2. Si à propos du texte précédent, nous avions à faire à un récit fortement intertextuel, dans le cas de T.1.2. la tradition précédente est nettement plus limitée. Nous ne sommes parvenus à découvrir aucun récit analogue (allongement d'un cercueil) qui lui soit antérieur (ce n'est bien sûr pas une preuve définitive). Avec J.G. Arndt[88], nous pourrions attribuer au même espace intertextuel un autre récit, dû à Jacques de Vitry, auteur presque contemporain d'Henri (1160/70-1239/40), qui sur certains points ressemble à celui-ci: après la mort d'un usurier, ses subordonnés voulurent lui rendre hommage et pour ce faire soulever son corps afin de le mettre dans un cercueil; mais sans résultat, tant le corps était devenu lourd. Là-

---

[84] Rufino. *Historia monachorum seu Liber de Vitis Potrum*, PL, T.XXI. cap.XVI, coll.438: *Tempore autem aliquanto in his transacto, et ad scientiae perfectionem eo perducto, quem perfectum jam in operibus ossumserot, quadam die Paphnitius sedens in cellula sua, vidit animam ejus inter Angelorum choras assumtam, dicentilem: "Beatus qui elegisti et assemsisti: habitabit in tabernaculis tuis" (Ps.64). Et cum haec audisset, agnovit assumtum esse ex hoc mundo virum.*

[85] S. Eusebii Hieronymi. *Vita S. Pauli Primi eremitae*, PL, T.XXIII. cap. 14, coll. 27: *Cumque jam dies alia illuxisset, et trium horarum spatio iter remaneret, vidit inter angelorum caternas, inter prophetarum et apostolorum choros, niveo candore Paulum fulgentem in sublime condescendere.*

[86] Grégoire le Grand. *Dialogues*. Tome III (Livre IV). *op. cit.*, p. 44: *Quidam autem religiosus atque fidelissimus vir adhuc mihi in monasterio posito narravit, quod aliqui de Siciliae partibus navigio Romam petentes, in mari medio positi, cuisdam servi Dei, qui in Samnio fuerat inclausus, ad caelum ferri animam viderunt. Qui descendantes ad terram causamque an ita esset acta perscrutantes, illo die invenerunt obisse Dei famulum, quo hunc ad regna caelestia cognoverunt.*

[87] Césaire de Heisterbach parle lui aussi de visions d'âmes, cf. *Libri* II, 37: *De monacho qui vidit, quomodo animae peccatoris et iusti in hora mortis de corpore egrediuntur.* L'histoire que présente dans ses commentaires J.G. Arndt, remonte elle aussi au XIIème siècle: *Die Scharfsichtigkeit dieses Neubekehrten verdienet den dem Leser ein desto gelinder Urtheil, weil es selbst den Altbekehrten der damaligen Zeit nicht besser ergangen. Anno 1188. sahe der Prior des Marienordens vom Berge Carmel, Bertold, gar viele Seelen seiner Mönche, die von den Saracenen ermordet waren, durche eine Menge heiliger Engel in Himmel tragen. Der Liefländischen Chronik Erster Theil von Liefland unter seinen ersten Bischöfen /.../ Mit kurzen Anmerkungen begleitet und ins Deutsche übersetzet von* J.G. Arndt, *op.cit.*, p. 11, Anm.1.

[88] Dans son commentaire, Arndt présente un récit où un cercueil devient plus léger: *Ein ungenannter Auctor erzählet von dem heiligen Bertold, einem Abte zu Garsten, der unter andern Wunder den Teufel aus einem Knaben mit einem Strowische vertrieben, dass, wie er Anno 1130 beerdiget werden sollte, die Leichenträger keine Last einmal gefühlet, sondern der Sarg auf ihren Schultern sich von selbst in die Höhe gehoben. Der Liefländischen Chronik... op.cit.*, p. 36, Anm. 2.

dessus cependant un vieux sage dit que dans a ville l'habitude voulait que les morts fussent enterrés par des représentants de leur métier - dans ce cas précis donc des usuriers. Et cela marcha.[89]

T.1.3. A propos de ce texte il est encore plus difficile de trouver des intertextes. En soi, toutes sortes de miracles liés aux martyrs étaient très répandus aux Moyen Age, mais il portaient en général sur le corps même du martyr et il n'y est pas question de transfert de blessures. Vraisemblablement une analyse systématique des martyrologues permettrait de trouver des cas analogues[90], mais nous nous contenterons ici de nous référer à un texte parallèle (cf. *infra* 2.2.1.3.).

En passant à l'étude des miracles de Césaire, l'espace intertextuel des textes étudiés s'élargit considérablement (hormis pour T.2.2., cf. *infra*). Afin de ne point nous y perdre, nous limiterons notre analyse à la tradition des *exempla* médiévaux (dont relèvent les histoires de Césaire); c'est à l'intérieur de cette tradition que nous chercherons des intertextes aux textes de Césaire. Le meilleur outil pour concrétiser cette approche est la consultation de l'*Index exemplorum* de Frederic C. Tubach[91] et son annexe, parue ultérieurement, dite *Tubach à l'envers*, qui, l'inverse de l'*Index* ne part pas des types de textes mais des textes concrets.[92]

T.2.1. Le miracle de la communion doit être considéré le miracle par excellence au Moyen Age et pas seulement. En effet, le sacrement même de la communion est un miracle, la transformation du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ. Baucoup d'auteurs médiévaux ont d'ailleurs appelé le sacrement de la communion *miraculum*.[93] De nombreux auteurs relatent des miracles autour de la communion depuis le haut Moyen Age, mais on peut hardiment affirmer que la période la plus intense est le XIIIème siècle, où la plupart des auteurs portent leur attention sur la communion et ses miracles. Césaire de Heisterbach lui aussi

---

[89] *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*. Edited with Introduction, Analysis and Notes by Th. F. Crane, The Folk-Lore Society, London, 1890, (Publications of the Folk-Lore Society, XXVI), n. CLXXVIII, p. 75: *Audivi de quodam feneratore quod cum mortuum esset, dum sui quibus servierat voluerunt cum honorare et inde ludibrium facere, unde cum vicini ejus cadaver levare vellent ut ad sepulturam portarent nullo modo poterunt, cumque alii idem temptarent nullo modo poterunt et admirantibus cunctis quidam antiquus homo valde sapiens dixit illis: "Vos scitis quod consuetudo est in hac civitate quod, mortuo aliquo homine, qui ejusdem officii vel ministerii sunt solent ipsum ad sepeliendum ferre. Sacerdotes enim et clerici portant sacerdotes et clericos mortuos usque ad cimiterium, et mercatores mercatorem, carnifices carnifice, etc. de aliis, vocemus ejusdem conditionis seu ministerii homines". Et vocaverunt quatuor feneratores qui statim corpus elevantes de facili usque ad locum sepulture tulerunt; non enim permiserunt demones quod servus eorum portaretur nisi a conservis ipsius. /.../.* Cf. aussi J. Le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1986, pp. 58-59.

[90] Cf. pour les généralités, Dom J. Dubois, *Les martyrologues du Moyen Age latin*, Brepols, Turnhout, 1978 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 26).

[91] F.C. Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969, (Folklore Fellows Communications, 204).

[92] *Les Exempla Médiévaux. Introduction à la recherche, suivi des tables critiques de l'Index exemplorum de F.C.Tubach*, Sous la direction de J. Berlioz et M.A. Polo de Beaulieu, Garae/Hesiode, Carcassonne, 1992.

[93] Cf. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture (c.1150-1500)*, Cambridge University Press, Cambridge, New York etc, 1991, pp. 108-129: "Teaching the eucharist with miracles".

consacre l'intégralité du Livre IX de son "Dialogue des miracles" aux miracles de la communion (*De sacramento corporis et sanguinis Christi*, où se trouve également T.1.1.).[94] Dans les "Huit livres de miracles", c'est surtout le Ier livre qui est consacré aux miracles de la communion.[95] De même le recueil anglais d'*exempla Speculum laicorum* consacre à la communion un chapitre à part: *De eukaristia et ejus virtutibus.*[96] Un autre recueil anglais d'*exempla* remontant à environ 1300 contient 21 récits dans un chapitre intitulé *Incipiunt exempla de virtutibus Eucharistie, et eiusdem contemptu.*[97] On pourrait trouver encore d'autres exemples. Miri Rubin, dans son remarquable ouvrage *Corpus Christi*, distingue parmi les *exempla* médiévaux portant sur la communion trois groupes:

1. A vision of the real substances, or other unusual sensations, such as smell, taste or sound, as a reward for faith and piety or such revelations used to counter trivial doubt;

2. Some unusual behaviour of natural elements, animals and human, arising from awe of the eucharist or from sheer proximity to it;

3. The appearance of eucharistic properties, usually flesh, blood or the Man of Sorrows, to a knowing abuser - a Jew, a witch, a thief, a negligent priest - and the ensuing punishment.[98]

Le miracle de Césaire (T.2.1.) pourrait figurer avant tout dans le premier groupe de ce tableau (qui est aussi le plus fourni). Si maintenant nous cherchons dans ce premier groupe d'*exempla* des intertextes à T.2.1., nous constatons que dans la tradition des *exempla* on en trouve guère d'histoires tout à fait identiques. Mais on en trouve quelques unes à plus d'un titre semblables racontées par Césaire dans *Dialogus miravulorum*: un chevalier de haute naissance, Erkenbaldo de Burdem, avait tué son fils, un criminel chargé de péchés. Mais quand après cela il voulut communier, l'évêque lui refusa la communion. A la fin cependant l'hostie apparut d'elle-même dans la bouche du chevalier.[99] Le miracle dont nous traitons ici (T.2.1.), dans ses grands traits, relève cependant d'un motif d'*exemplum* très répandu au Moyen Age: le sacrement de la communion dispensé par le Christ lui-même. Tubach (n° 2659: *Host given by Christ*) relève 10 récits analogues.

---

94 *Dialogus miraculorum*. Ed. J. Strange, *op.cit.*, T. 2, p. 164-217 (en tout 67 chapitres).

95 *Libri VIII Miraculorum*, Ed. A. Hilka, *op.cit.*, p. 15-75.

96 *Le Speculum laicorum. Edition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIIIème siècle*, Ed. par J.Th. Welter, Paris, Ed. A. Picard, 1914; p. 51-55 (contient 18 *exempla*).

97 Cf. M. Rubin, *op.cit.*, p. 117.

98 *Ibid.*, p. 118.

99 *Dialogus miraculorum* IX, 38, p. 194: */.../ Sed et Erkenbaldo additus est dolor dolori, adeo ut invalescente infirmitate pro Episcopo mitteret, petens sacrum sibi corpus deferri. Qui cum venisset, ille cum multis lacrimis et contritione cordis omnia peccata sua confessus est, tacita tamen iuvenis interfectione. Super quo /.../ respondente Episcopus, ego vobis Christi corpus non tradam, nisi parricidium idem confiteamini; subiunxit vir nobilis: /.../ Si mihi corpus Domini mei negaveritis, ego illi corpus et animam meam committo. Haec enim dixit et egit propter exemplum, ne iustitiae et iudicio derogare videtur. Vix enim pontifex limen domus egressus fuerat, et ecce aegrotus eum revocavit dicens: Revertimini domine episcope, revertimini. Videte si in pixide habeatis corpus Christi, quem mihi negastis, ipse se mihi non negavit. Apparuitque hostia in ore eius.*

Si en T.2.1. l'hostie se rend d'elle-même dans la bouche du héros, la tradition des *exempla* contient aussi des cas inverses, où l'hostie sort d'elle-même de la bouche (cf. Tubach n° 2647; à comparer avec n° 2660). Hormis T.1.2., Césaire mentionne ailleurs aussi des frères convers aspirant à la communion. Dans l'un de ces cas cependant, l'aspiration à la communion ne va pas de pair avec l'arrivée de l'hostie dans la bouche du héros, mais avec la croissance de la clairvoyance spirituelle de celui-ci (cf. DM IX,45: *De converso qui per desiderium communicandi spiritum meruit prophetiae*). Un autre frère convers aspirant à la communion voit le prêtre mettre dans la bouche d'un autre frère convers un joli petit garçon (= le Christ) (cf. DM IX,42: *De converso qui vidit in os alterius conversi sacerdotem mittere puerum pulcherrimum*).

Avec le texte suivant - T.2.2. - il est question d'un phénomène relativement isolé. En examinant de près cet *exemplum* on constate que le récit en principe ne contient guère de miracle. Le fait que les Livoniens aient été baptisés par aspersion ne peut pas être tenu en soi pour un "vrai" miracle, dans la mesure où au Moyen Age ce type de baptême était assez répandu et que, comme le note Césaire lui-même: *sed hoc tantum necessitatis tempore* (T.2.2.) (cf. plus précisément *infra*, 2.2.2.2.). Dans le cas donc de ce récit, il s'agit d'une histoire assez particulière, découlant du contexte missionnaire et destinée à justifier le baptême négligent des masses. Il est relativement difficile de lui trouver d'analogies plus anciennes. Mais le sacrement du baptême est de manière générale dans la tradition médiévale des *exempla* un phénomène assez sporadique: Tubach n'en enregistre que quelques une traitant du baptême d'individus (en tout 13). Nous devons donc présenter un résultat d'analyse intertextuelle de nature négative: voici un texte à faible intertextualité.

T.2.3. Contrairement à la précédente, la dernière des parties de ce corpus peut être clairement considérée comme la plus intertextuelle sur l'ensemble des textes ici analysés. On peut présenter la tradition dont relève ledit texte en trois couches (de la plus large à la plus étroite):

1. La littérature médiévale des visions

2. Les visions / les voyages de l'au-delà

3. Les visions infernales.

Ces trois traditions ont été toutes abondamment analysées dans la médiévistique contemporaine[100], ce qui nous facilite considérablement la tâche. Pour éviter de nous disperser,

---

[100] A propos de la littérature sur les visions: cf. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart. Anton Hiersemann, 1981; Id., *"Revelationes"*, Brepols, Turnhout. 1991 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 57); *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Herausgegeben une übersetzt von P. Dinzelbacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989. Sur les voyages de l'au-delà, cf. C. Carozzi, "Structure et fonction de la Vision de Tnugdal", in A. Vauchéz (éd.), *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIème siècle au XVème siècle*, Rome, Ecole Française de Rome, 1981. (Collection de l'Ecole française de Rome, 51), pp. 223-234; P. Dinzelbacher, "Jenseitsvisionen - Jenseitsreisen", in *Epische Stoffe des Mittelalters*, Hrsg. von V. Mertens, U. Müller, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1984 (Kröners Taschenausgabe, Bd.483), pp. 61-80; C. Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1987.; A. Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge University Press,

nous examinerons de plus près la position de T.2.3. seulement dans les deux dernières traditions, en partant principalement des *exempla*. Dans son *Index exemplorum*, Tubach distingue le type 2944 *(Knight, dead return of)* et sa deuxième sous-variation b) *Knight, dead, returns for confession*. La cinquième convient également au présent récit: e) *Knight, dead, returns from hell*. Nous voyons donc que l'*exemplum* en question (T.2.3.) appartient à une tradition bien concrète. Nous pouvons également lui ajouter d'autres cas d'*exempla* où l'on néglige la confession et où pour cela on est châtié dans l'au-delà. Par exemple à la fin du XIIIème siècle, dans la *Tabula Exemplorum*, recueil composé en France, on trouve l'histoire d'une religieuse du couvent de saint Damien qui, n'ayant as voulu se confesser (elle écoutait des chansons à la place), dut pour expiation passer 18 jours au Purgatoire.[101] Césaire quant à lui raconte à deux reprises une histoire semblable: un moine cistercien, sur son lit de souffrance, voit autour de lui des démons qui promettent d'emporter son âme en enfer. Grâce à l'aide de la Sainte Vierge le moine se confesse, échappant ainsi à l'enfer (DM II,9; *Libri* III,79).

De manière générale, la confession est l'un des *leitmotivs* de la littérature médiévale des *exempla*. L'une des raisons principales tient à ce qu'à partir du début du XIIIème siècle (époque qui est aussi le début de l'âge d'or des *exempla*), l'église met de plus en plus l'accent sur la confession. Or l'une des principales forces de propagation de la confession, c'étaient les prédicateurs, les principaux utilisateurs des *exempla*. On n'ignore pas l'idée d'Humbert de Romans (mort en 1277), général de l'ordre des Dominicains: *Per praedicationem enim seminatur per confessionem vero colligitur fructus*.[102] Dans l'*Index exemplorum*, Tubach relève un type lié à la confession (avec deux variations), auquel nous pouvons rapporter notre miracle: Tubach n° 1188, *Confession, return from dead*: a) *confession, dead return to speak of*; b) *Confession, revival for*. Ainsi Jacques de Vitry raconte-t-il l'histoire d'un homme qui n'osait pas confesser un grave péché et qui n'en manifesta l'envie que sur son lit de mort. Or là-dessus le diable se changea en prêtre et fit en sorte que l'homme se confessât à lui. Mais Dieu déçut l'espoir du diable de s'emparer de cette âme après la mort en renvoyant l'homme sur terre se confesser - car l'intention de l'homme était bonne.[103]

New York etc. (Cambridge Studies in medieval literature, 8), 1990. Sur les visions infernales, cf. J. Baschet, *Les Justices de l'Au-delà. Les représentation de l'enfer en France et en Italie...*, *op. cit.*, pp. 15-134.

[101] *La Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti. Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIIIème siècle*, Ed. par J.Th. Welter. Paris, Toulouse, Occitania, 1926, n. 88, p. 28: *Item nota de sorore St. Damiani que propter auditum unius cantilene de qua non fuit confessa, fuit in purgatorio XVIII dies sicut postea in oracione sua revelavit cuidam sorori sue.*

[102] Sur les relations entre *exempla* et confession, cf. J. Berlioz, ""Quand dire c'est faire dire". *Exempla* et confession chez Etienne de Bourbon (mort v.1261)" in *Faire croire*, *op.cit.*, pp. 299-335; la citation de H. de Romans se trouve p. 304

[103] *The Exempla or Illustrative stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, *op. cit.*, n. CCCIII, p. 127: *Nihil autem est quod tantum dampnum faciat diabolo sicut vera confessio, unde legimus quod cum quidam enorme peccatum commisset, et illud confiteri non auderet, tandem imminente mortis articulo, habuit voluntatem confitendi. Diabolus autem timens ne illud confiteretur sacerdoti, transfiguravit se in speciem sacerdotis, et dixit homini illi: "Ecce, tu graviter infirmaris, fac confessionem tuam ut salutem consequaris." Facta autem confessione, dixit dyabolus: "Istud peccatum valde turpe est et abhominabile, et multos scandalizare posset. Injungo tibi ne de cetero alicui sacerdoti confitearis." Mortuo autem illo homine, allegabat dyabolus quod animam habere deberet, eo quod homo ille nunquam peccatum sacerdoti confessus fuisset. Bonus autem angelus e contrario dicebat quod bona et simplex intentio hominem illum salvare debebat, maxime cum dolus dyaboli non debuit eidem patrocinari. Dominus autem judicavit pro illo homine, et jussit animam ad corpus redire ut confessionem faceret, et de penitentiam ageret.*

Comme nous pouvons le constater, le voyage dans l'au-delà du serviteur de Kaupo (conséquence de son refus de se confesser) appartient à une très large tradition intertextuelle. Nous allons maintenant situer T.2.3. dans la littérature antérieure se rapportant aux visions infernales. Les voyages en enfer sont un thème traité dés les toutes premières visions de l'au-delà (nous trouvons des allusions dès l'Ancien Testament et plus tard dans le Nouveau Testament). La première vision d'importance est celle dite "de saint Paul" *(visio sancti Pauli)*. Il s'agit d'un récit en grec d'origine égyptienne (IIIème siècle), dont la traduction latine est parvenue jusqu'à nous. Le récit part des paroles de St. Paul lui-même dans la Deuxième épître aux corinthiens (12,1-4) d'après la Vulgate:

> */.../ scio hominem in Christo ante annos quatordecim, sive in corpore, nescio, sive extra corpus, nescio. Deus scit, raptum hujusmodi usque ad tertium coelum. /.../*

(Remarque: nous voyons que T.2.3. est en relation très étroite également avec le texte de St. Paul, car on y trouve répétée la phrase *sive in corpore sive extra corpore, nescio, Deus scit.*) Or cette Vision de saint Paul est devenue très populaire au IXème siècle et Césaire en présente une paraphrase dans ses "Huit livres de miracles".[104] Le haut Moyen Age n'apporte de pas de modifications essentielles à la littérature des visions infernales (il faut citer les récits de Grégoire le Grand, la vision de Charles le Gros, celle de Wett, celle de Bernold etc). En revanche le XIIème siècle peut être appelé "la renaissance de l'Enfer". De remarquables textes de visions se succèdent: *Visio Alberici, Visio Tnugdali*, le "Purgatoire de Saint Patrick", *Visio Turkhilli*, etc. Nous les laissons ici de côté, pour examiner d'un peu plus très la tradition suivante. C'est qu'à partir du XIIIème siècle, la littérature d'*exempla* devient le tout premier genre qui décrit les visions de l'enfer. Le XIIIème siècle semble ainsi se situer entre deux "renaissances de l'Enfer", celle du XIIème et celle du XIVème siècle. Citons J. Baschet: "Ainsi le XIIIème siècle peut être considéré non comme une parenthèse dans l'histoire de la cruauté infernale, mais comme un palier entre deux moments de mutations des conceptions de l'au-delà.".[105]

A examiner la présentation de l'enfer et du châtiment dans T.2.3., nous voyons que le principe est simple et largement répandu dans les *exempla*: la nature du châtiment répond à celle du péché. Pour citer Césaire (T.2.3.): *in qualibus etiam peccavit, in talibus luit.* Il exprime ce même principe également dans d'autre histoires.[106] Mais toute recherche d'intertextes antérieurs aux tourments décrits s'avère vaine: en effet (comme nous tenterons de

---

[104] *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Hrsg. von A. Meyster, *op.cit.*, Anhang I (= *Libri VIII Miraculorum*, ed A. Hilka, *op.cit.*, pp. 150-153): *"De animabus inferni quas videt Paulus /...."*, pp. 208-211); plus précisément sur la "vision de St. Paul", cf. J. Baschet, *op.cit.*, pp. 87-99.

[105] J. Baschet, *op.cit.*, p. 132.

[106] *Dialogus miraculorum* II.7, T. 1, p. 72: *Deus secundum qualitatem et modum peccati ipsum punit peccatum. Miles iste quia vaccam rapuit, in vacca peccatum luit. Haec de qualitate. Vacca propter pacua per diversa prata discurrit, et assidua praecisione recrescientia gramina depascit. Vacca, ipsa sua inquietudine et depastione, nobiles et advocatos temporis nostri designat, qui domos et agros subditorum hospitando depascunt, et per assiduas exactiones, quas in illos faciunt, in substantia recrescere non sinunt. Isti praedonibus in poenis similabuntur, et sicut modo alios agitant, ita ipsi cum praedicto milite extagitabuntur. Haec de modo dicta sunt.*

le montrer, cf. *infra* 2.2.2.2.), les tourments ici relatés apparaissent découlant du contexte local - livonien.[107]

2.2.1.3. Textes parallèles

Nous désignons par ce nom les textes qui traitent, indépendamment les uns des autres, du même miracle, en l'occurrence d'un miracle appartenant à notre corpus. Nous n'avons trouvé qu'un texte de ce type, qui remonte à l'"Ancienne chronique rimée de Livonie". La chronique a été écrite dans la dernière décennie du XIIIéme siécle et se compose de 12.017 vers; elle a été rédigée en haut-allemand moyen. Le vers est proche de la forme employée dans les épopées allemandes classiques de cour, il est fort régulier - de 6 à 8 syllabes. La "Chronique rimée" est la chronique de la branche livonienne de l'Ordre teuton; son style, sa technique, son approche la rattachent assez clairement à la littérature (notamment la poésie) chevaleresque répandue au XIIIème siécle dans la partie orientale de l'Allemagne (poésie adaptée aux exigences d'un ordre chevaleresque religieux). L'auteur de la chronique, resté anonyme, faisait partie des proches du maître de l'Ordre de Livonie: c'était un moine-chevalier qui se déplaçait beaucoup en Livonie sur ordre du maître de l'Ordre. Chronologiquement, la chronique couvre l'époque allant de l'arrivée des marchands allemands sur la riviére Väina, en 1184, jusqu'à 1290.[108] Les vers 1269-1332 racontent l'histoire d'un marchand allemand tué par un Estonien. Il s'agit d'une variante indépendante du miracle T.1.3.[109]

La confrontation des personnages des deux histoires ne révéle pas de grandes différences. Dans les deux cas, il s'agit d'un marchand allemand, d'un Estonien qui l'héberge, de la femme de l'Estonien, de leur enfant et des témoins du miracle. Les différences apparaissent dans une description plus approfondie des personnages. L'"Ancienne chronique rimée de Livonie" introduit ici de nouvelles précisions. Nous apprenons que le marchand allemand n'était pas riche et qu'il vendait des aiguilles. Mais si, concernant les personnages, il n'y a pas de différences essentielles, il s'en trouve un certain nombre au niveau de l'action. Dans le récit d'Henri, l'Estonien agresse l'Allemand dans le feu du soulévement général des Estoniens; dans la chronique rimée, l'action de l'Estonien est plus retorse: il attire l'Allemand chez lui au moment où le soulévement a déjà commencé. Il lui offre protection et l'invite à l'étuve. Mais son objectif est de le tuer. Le meurtre lui-même différe considérablement dans les deux textes. Alors qu'en T.1.3. le meurtrier est l'Estonien, dans la chronique rimée c'est la femme de ce dernier qui l'assassine, l'homme n'ayant qu'un rôle d'auxiliaire. Le seul événement absolument identique dans les deux textes est le miracle: les blessures de martyr de la victime apparaissent sur le corps de l'enfant (T.1.3.: du fils), nouveau-né de l'Estonien. Identique également est la réaction des témoins. Mais aprés le miracle les deux textes s'éloignent à nouveau. Dans T.1.3. l'enfant retrouve bientôt la santé, même si les cicatrices restent visibles encore longtemps. Dans la chronique rimée en revanche l'enfant vit avec ses blessures encore un an et demi. Différent également le sort de l'Estonien. D'aprés T.1.3. il est bientôt tué par des soldats chrétiens alors que dans la chronique il reste vivant, mais accablé de grandes peines et douleurs. La dernière

---

[107] Sur les diverses peines de l'enfer dans la littérature d'*exempla*, cf. J. Baschet, *op.cit.*, pp.87-99 et dans la littérature sur les visions, *ibid.*, p. 133, tableau 4.

[108] Plus précisément, cf. E. Kross, *Liivimaa vanem riimkroonika*, [L'ancienne chronique rimée de Livonie] Tartu, 1991, mémoire de diplôme à la chaire d'hsitoire d'Estonie de l'Université de Tartu, lk. 4-40.

[109] *Livländische Reimchronik*, Hrsg. von L. Meyer, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, (1876) 1963, pp. 30-31.

grande différence entre les deux récits concerne la mention du lieu de l'action: en T.1.3. celle-ci se déroule à Sakala alors que dans la chronique rimée elle est placée à Podereja (Riidaja) dans la région de Karkus (Helme). Cette différence pourrait provenir de la logique interne de chacune des chroniques, c'est à dire de l'action militaire à la description de laquelle le miracle (lui-même de nature atemporelle) a été ajouté.

Summa summarum: au terme de l'analyse intertextuelle du corpus, nous soulignerons trois points: 1) notre corpus est d'un haut niveau d'intertextualité (à une ou deux exceptions près); 2) Alors que les textes d'Henri sont caractérisés par une relation très étroite avec la Vulgate et la littérature liturgique, ceux de Césaire s'inscrivent en rapport étroit avec la tradition médiévale des *exempla*. Ces deux traits s'expliquent par l'histoire personnelle des deux auteurs; le premier était un prêtre missionnaire, dont les principaux outils de travail étaient les ouvrages mentionnés, le deuxième en revanche disposait d'un plus large choix de littérature, ses rapports avec le monde environnant étaient aussi nettement plus intenses; 3) Malgré le haut degré d'intertextualité, nos textes contiennent beaucoup d'éléments originaux, qui éclairent le mode de vie local et les habitants de la région. C'est à leur étude que nous consacrons la dernière partie de notre analyse de contenu.

2.2.2. L'analyse historique: remarques méthodologiques

Tout au long de cette étude, nous avons traité les personnages et l'action présentés dans ces histoires de miracles à un niveau abstrait; nous les avons considérés comme éléments de structure ou comme parties d'un espace intertextuel. Dans cette partie nous nous proposons de les situer dans l'espace et dans le temps et d'étudier l'information historique dont ils sont porteurs (en relation également avec d'autres sources). En partant des études existentes, nous nous concentrerons surtout sur l'information historique contenue dans les textes de Césaire de Heisterbach. Cette analyse s'articulera en deux parties: tout d'abord celle des personnages historiques (ou porteurs d'informations historiques), puis celle les actions correspondantes.

2.2.2.1. Les personnages

T.1.1. présente deux personnages (ou groupes de personnages) méritant une étude plus détaillée:

Théodéric. Ce bras droit de l'archevêque Meinhard, plus tard évêque d'Estonie (mort le 15.VI.1219), est le seul personnage cité dans le récit par son nom. Il semble être de ceux qui ont été laissés de côté dans la logique du récit d'Henri le Letton (construit sur les épiscopats des trois archevêques); dès lors, il a été aussi négligé par les historiens plus tardifs. Le premier des historiens estoniens à avoir relevé le rôle central de Théodéric dans la christianisation de la Livonie et de l'Estonie est J.Luiga.[110] Après lui, cette idée a été reprise par l'historien allemand-balte Paul Johanson [111] Mais l'historiographie ultérieure a en grande partie négligé ce fait. Ce

[110] J. Luiga, in *Eesti kirjandus*. 1926/10.

[111] P. Johansen, *Nordische Mission. Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland*, Stockholm, Wählström & Widstand, 1951, pp. 94-105; cf. aussi F.G.von Bunge. Livland die Wiege der Deutschen Weihbischöfe, *op.cit.*, pp. 15-19; malheureusement, nous n'avons pas pu consulter l'article de Th. Gentrup "Der Zisterzienser Dietrich in der altlivländischen Mission", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionwissenschaft*, 1956/40. Heft 4, pp. 265-281.

n'est que dans les derniéres années que l'on remarque une sorte de "renaissance de Théodéric".[112] Bien qu'il ne joue pas un rôle essentiel dans la structure narrative d'Henri, on n'en peut pas moins lire entre les lignes l'importance de son influence et de son action dans la conversion des païens. Premièrement, de tous les missionnaires de la règion, il était celui qui disposait de la plus grande expérience de rapports avec les autochtones, et donc le plus actif propagateur du christianisme (cf. CHL 1,10). Deuxièmement, on peut le tenir pour le fondateur de fait de l'Ordre des Porteglaives (cf. CHL VI,4). Troisiémement, c'est lui qui était le plus ètroitement en contact avec la curie de Rome. Il a fait en tout au moins 6 voyages à Rome: en 1192, 1201, 1203, 1213, 1215 et 1218. Quatriémement, il peut être considérè comme le fondateur du monastére de Daugavgriva (bien qu'officiellement cette fondation soit attribuée à Albert). Théodéric est d'ailleurs devenu abbé dudit monastère (cf. CHL VI,3). Cinquièmement, il doit être considèrè omme le principal auxiliaire des Danois dans la prise de Tallinn (au cours de laquelle il mourut en martyr, CHL XXIII,2), etc. Notre texte (T.1.1.) ajoute à l'activité de Thèodéric un éclairage particulier avant tout sur ses relations avec les autochtones.

Les femmes. On peut supposer que les femmes figurant dans le récit ont elles aussi porteuses d'un certain message. Edouard Pabst a émis l'hypothése selon laquelle ces femmes étaient les épouses du malade; leur hostilité au baptême tenait à ce que par cet acte (demandé ar le malade) la vie en polygamie antèrieurement pratiquée serait interdite.[113] A comparer avec CHL XXVI,8: *Et receperunt uxores suas, tempore christianitas dimissas /.../*

T.1.2. ne contient aucun personnage porteur d'informations historiques importantes ou originales, il éclaire quelque peu le mode de vie des simples missionnaires d'Estonie et de Livonie et leurs relations avec les autochtones.

T.1.3. nous propose quelques images des marchands allemands venus en Livonie et en Estonie (à l'appel de l'évêque Albert) et de leurs relations avec les autochtones.

T.2.1.

Le frère convers. Le personnage du premier récit est "un frére convers, qui venait de se convertir" *(quidam conversus, qui nuper fidem susceperat)*. Le tout premier problème qui se pose concerne la traduction: nous avons proposè, pour le latin "*conversus*", la traduction "frére convers", bien que le mot latin soit plus souvent utilisè dans le sens de "converti". Nos arguments sont de deux ordres: notre traduction part tout d'abord de la logique de l'action. Il est difficile en effet de croire qu'un paysan tout juste converti ait pu participer à un office de moines (très vraisemblablement au monastère de Daugavgriva). D'autre part ce choix de traduction se trouve aussi chez certains auteurs plus anciens. Frederic C. Tubach traduit cette notion en anglais par *a lay brother*. Le mot latin est aussi interprété de la sorte par Lore Wirth-Poelchau. Il faut ajouter, en guise de troisième argument, que l'analyse du langage de Césaire

[112] Cf. par exemple P. Raudkivi. "Liivlased Kaupo Rooma reisi tagamaadest" [Les Livoniens sur les coulisses du voyage à Rome de Kaupo]. *Looming*, 1995/3, lk. 390-398.

[113] *Heinrichs von Lettland Livländisches Chronik ein getreuer Bericht /.../ nach Handschriften mit vielfacher Berichtigung des üblichen Textes aus dem lateinischen übersetzt une erläutert von* E. Pabst. Reval, 1867. p. 8, Anm. 10.

révèle qu'il utilise la plupart du temps le mot *conversus* dans le sens de frère convers. Donc, le héros de notre première histoire est un frère convers livonien qui, du fait de son statut, n'avait pas encore le droit de communier - règle largement répandue parmi les cisterciens (et pas seulement chez eux) [114] Fait pour nous éloquent: dès la première étape de la christianisation il se trouvait des moines autochtones.

Bernard de Lippe. Le deuxième personnage - certes extérieur du récit - figurant dans le texte de Césaire est son informateur Bernard de Lippe, "abbé de Livonie, maintenant évêque dans la même région". Comme nous l'avons montré plus haut (cf. 2.1.3.4.) dans l'analyse des sources, Bernard était l'une des principales sources d'information de Césaire sur la Livonie. Césaire souligne lui-même l'importance de Bernard en tant qu'informateur pour ses récits:

> *Hec revelata sunt ab episcopo Livonie, viro ordinis Cisterciensis, qui multo melius et plenius rem novit quam a me sit relata (Libri I,21).*

Dès lors, le moine de Cologne transmet aussi, souvent, des informations sur Bernard de Lippe lui-même. Ed. Winkelmann s'est livré dès 1868 à une brève analyse de l'image de Bernard telle qu'elle ressort des textes de Césaire.[115] La même année, l'historien allemand Fritz Winter a lui aussi présenté quelques circonstances de la vie de Bernard en s'appuyant également sur les textes de Césaire.[116] Plus tard, ces mêmes textes ont été utilisés par d'autres auteurs pour reconstruire la vie et les idées de Bernard de Lippe.[117] Pour nous l'essentiel ici est que Bernard ait disposé d'une très haute autorité aux yeux de Césaire, ce qui apparaît d'une part dans le fait qu'il est souvent cité par le moine de Cologne, et d'autre part qu'il avait souvent l'occasion de participer en tant que témoin à des miracles divins.

T.2.2. n'ajoute aucune information historique essentielle sur des personnages de l'histoire livonienne ou estonienne. Henri le Letton est bien plus éloquent sur la question de la foule à baptiser et du faible nombre des baptiseurs.

Theoderic: comme nous l'avons mentionné dans la première partie de cette étude, nous n'avons pas d'information précise nous permettant d'identifier avec précision ce Théodéric. Nous avons également évoqué l'hypothèse de H. von Bruiningk (jusqu'à ce jour la plus

---

[114] Sur les frères convers au monastère chez les cisterciens, cf. F. Winter, *Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des deutsches Mittelalters*, Bd. 2, Gotha, 1871, pp. 156-158.

[115] E. Winkelmann, "Der Magister Justinus Lippiflorum. Nebst Erörterungen und Regesten zur Geschichte Bernhards II von der Lippe, des Abts von Dünamunde und Bischofs der Selonen", *op.cit.*, pp. 478-482: "Ueber die miracula Bernhardi".

[116] F. Winter, *Die Cistercienser des nordöstliche Deutschlands. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des deutsches Mittelalters*, Bd.1, Gotha, 1868, pp. 239-245; nous n'avons pas pu utiliser l'étude de P. Schiffer-Boichorst: "Herr Bernhard von der Lippe als Ritter, Mönch und Bischof", *Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, III Folge, Bd. IX, Heft 2, pp. 107-235, Münster 1871.

[117] P. Johansen "Lippstadt, Freckenhorst und Fellin in Livland. Werk und Wirkung Bernhards II zur Lippe im Ostseeraum", *Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde*, Reihe I: Wirtschafts- und Verkehrwissenschaftliche Arbeiten, Heft 7, Münster, 1955, surtout pp. 105-118.

intéressante), selon laquelle il pourrait s'agit du Théodéric cité par Henri le Letton (CHL XI,5). Il est impossible d'en rien déduire de très concret.

T.2.3.

Kaupo. C'est le premier personnage qui apparaît dans le texte de Césaire: *quidam paganus Caupo nomine /.../, qui post baptismus tantae devotionis fuit et tam probatae conversionis*. C'est le seul autochtone présenté par son nom et qui figure dans les travaux des deux auteurs de notre corpus. Cela fournit une bonne occasion de comparer les informations transmises par l'un et par l'autre. Dans sa chronique, Henri accorde à Kaupo une très grande attention: il le mentionne en tout 17 fois (Lembitu, le chef des Estoniens, n'étant cité que 10 fois). De plus, Henri le voit très haut placé, et le tient pratiquement pour le roi des Livoniens de Turaida *(quasi rex et senior Lyvonum de Thoreyda)* (CHL VII,). Il nous offre d'intéressants éléments de comparaison avec ce que dit Césaire - à savoir que Kaupo avait été emmené à Rome pour avoir fait preuve, après son baptême, d'une grande dévotion et d'une foi assurée: d'après Henri, la grande dévotion de Kaupo était liée au contraire à son voyage à Rome: *Nam ipse [Caupo M.T.] postquam Roma rediit, fidelissimus factus est /.../* (CHL X,10). Si l'on peut donc trouver à propos de Kaupo quelques différences entre Henri et Césaire, l'approche générale des deux auteurs est identique: Kaupo est un véritable chrétien du cru, dont la digne vie a été couronnée par une mort encore plus digne, le martyre dans la lutte contre les païens (CHL XXI,4). Il faut néanmoins, dans le cas de ces deux textes, tenir compte de l'arrière-plan idéologique des auteurs (la nécessité de mettre en avant un autochtone); la comparaison confirme leur conformité relative à la réalité.

L'évêque Albert: à son sujet, l'approche de Césaire apporte un message plus original.[118] Contrairement à Henri, qui est favorablement disposé envers Albert, l'auteur du *Dialogus miraculorum* se montre, dans sa phrase sur l'aspiration d'Albert à la cape épiscopale, plutôt ironique. Faut-il en chercher la raison chez l'informateur de Césaire, Bernard de Lippe, qui ne s'entendait pas toujours bien avec l'archevêque (n'ayant pas été satisfait au début dans son désir d'être évêque)? D'après P.Johanson il est impossible que cette information soit parvenue à Césaire par l'intermédiaire de Bernard, car il ne devait pas ignorer que le désir et la possiblité pour Albert de devenir archevêque étaient plus tardifs (d'après Henri, le voyage de Kaupo à Rome eut lieu en 1203/04).[119] Comme Johansen lui-même le fait remarquer, l'envie concrète d'Albert de devenir archevêque ne nous est connue qu'à partir de 1219. La réponse (négative) du pape Honorius à ce désir d'Albert est parvenue jusqu'à nous (7 novembre 1219):

> */.../ Ceterum licet nobis humiliter supplicaris, multiplicatis intercessionibus plurimum, ut in Livonia novam creare metropolim dignaremur, nos huius rei circumstantis provide circumspectis, in nondum expedire Livoniensi ecclesiae arbitrantes, preces tuas ad praesens nequivemus exaudire /.../.*[120]

---

[118] Sur Albert dans l'oeuvre de Césaire, cf. aussi G. Gnegel-Waitschies, *Bischof Albert von Riga. Ein Bremen Domherr als Kirchenfürst im Osten (1199-1229)*, A. Friedrich Velmede Verlag, Hamburg, 1958, pp. 20, 70-71, 133, 143-144, 162 etc.

[119] P. Johansen, "Lippstadt...", *op.cit.*, p. 104, Anm. 32.

[120] *Liv-, Est- und Kurlandisches Urkundenbuch nebst Regesten*, Begründet von F.G. von Bunge, Reval, 1853, Bd.1, n. 47.

L'une des solutions possibles à ce problème est que Césaire n'ignorait pas (grâce à Bernard) cette information plus tardive, et qu'il l'a rattachée (consciemment ou non) à des données antérieures, concernant le voyage d'Albert à Rome (sur la problématique du voyage à Rome, cf. *infra*, 2.2.2.2.).

2.2.2.2. L'action

Dans cette analyse de l'action nous n'entendons pas examiner toutes les actions qui se présentent au fil de la lecture de notre corpus (guérison, enterrement, accueil, communion etc); nous nous concentrerons sur quelques problèmes qui nous semblent présenter un intérêt historique. Nous avons trouvé dans ce corpus quatre actions porteuses d'un essage intéressant (toutes dues à Césaire de Heisterbach): 1) le baptême des Livoniens par aspersion; 2) le voyage de Kaupo à Rome; 3) l'activité de Kaupo comme confesseur; 4) les péchés du serviteur.

1. *Le baptême des Livoniens par aspersion.* L'information donnée par Césaire sur le baptême dispensé d'abord par aspersion puis par immersion prend toute son importance si on le compare aux récits de baptême transmis par Henri. On peut considérer le thème du baptême comme l'un des *leitmotivs* de la CHL. Sur la base de ces fréquents récits, nous pouvons nous faire une idée assez claire du baptême des païens de cette région (au moins tel qu'Henri le voyait mais il n'y a pas lieu de douter de la confirmité à la réalité). C'est dans l'histoire du baptême du chef Kyriavani (Kirjavane) qu'Henri en présente la description la plus approfondie (même si le rituel reste inachevé) (CHL XXIII,7): tout d'abord le protagoniste exprime son désir d'être baptisé; puis il est catéchisé en présence de son parrain, Rodolphe, un maître de l'ordre, près quoi on commence à l'oindre d'huile; mais alors s'élève un grand vacarme (en raison d'un malentendu militaire) et l'onction (de même que, sans doute, l'immersion) s'arrêtent là. Si dans le cas ici décrit toutes les instructions du rituel du baptême ont été correctement respectées, on procédait plus souvent à la hâte, en aspergeant les païens, en ne les instruisant que fort brièvement. Il en va ainsi par exemple dans la forteresse de Viljandi (CHL XIV,11). Les missionnaires danois, quant à aux, poussent la négligeance à l'excès:

> *Qui baptizantes villas quasdam et ad alias suos mittentes, ad quas ipsi venire tam subito non potuerunt, et cruces magnas ligneas in omnibus villis fieri precipientes at aquam benedictam per manus rusticorum mittentes et mulieres ac parvulos aspergere iubentes ... (CHL, XXIV,2).*

Il découle du texte d'Henri que les missionnaires allemands (et danois) faisaient appel à deux méthodes pour baptiser les autochtones: l'infusion et l'aspersion. Or l'église catholique connaît un troisième mode de baptême, l'immersion. Henri ne parle pas directement de baptême par immersion, mais le baptême des habitants de Saaremaa dans la forteresse de Valjala laisse place à cette interprétation. Henri écrit:

> */.../ per medium castrum fontem consecrantes et dolium replentes primo seniores et meliores catechizatos, deinde viros et mulieres baptizant et pueros /.../ (CHL XXX,5).*

L.Arbusov a supposé ici un baptême par immersion (ce que le tonneau d'eau semble confirmer).[121] E. Tarvel, en revanche, ne partage pas cette opinion: "Comment aurait-on pu faire passer par le tonneau les milliers de personnes dont parle Henri! Nulle part dans la chronique il n'est question de baptême par immersion: partout on parle d'infusion *(rigare)* ou d'aspersion *(aspergere)*".[122] Si le premier argument de Tarvel n'est pas très solide (l'emploi des nombres par Henri, comme par les autres chroniqueurs du Moyen Age n'est pas à prendre au pied de la lettre; de plus les prêtres ont été occupés à cette activité trois jours de suite), sa deuxième objection (fondamentalement *argumentum ex silentio*) semble suffisamment conséquente pour lui donner raison. Dès lors, le seul auteur contemporain à faire référence au baptême par immersion est Césaire: *Unde Livonienses /.../ cum trina immersione secundum morem ecclesiae denuo baptizati sunt* (T.2.2.). Pour situer lesdits événements dans leur contexte historique il convient de procéder à un court détour dans l'histoire du sacrement du baptême.[123] Comme nous l'avons mentionné, l'église catholique connaît trois modes de baptême, l'aspersion, l'infusion et l'immersion. L'abbé Corblet a résumé ainsi leur usage diversifié dans l'histoire de l'église médiévale: 1) du IVème au VIIème siècle on a utilisé l'immersion partielle, rarement l'infusion. 2) du VIIème au XIème siècle le mode de baptême le plus répandu était l'immersion verticale totale. Dans cette période, comme tout au long du Moyen Age, on procédait de manière différente, conformément aux circonstances concrètes, avec les adultes qu'il était compliqué d'immerger complètement. 3) Entre le XIéme et le XIIIème siècle on a utilisé la plupart du temps l'immersion complète avec infusion partielle, rarement l'infusion seule.[124] C'est donc ainsi que se présente le baptême courant; mais nous sommes ici avant tout intéressés par les baptêmes exceptionnels, réalisés au cours des missions, et plus concrètement par les possibilités d'utilisation de l'aspersion. Le christianisme primitif ne reconnaissait pas l'aspersion; le premier des théologiens du Moyen Age à avoir analysé le problème de l'aspersion semble être Alexandre de Hales (1186-1245). Il énumère un certain nombre de situations, dans lesquels l'impossibilité de l'immersion peut conduire à faire appel à l'aspersion. L'un de ces cas touche aussi à l'événement rapporté par Césaire: quand la foule à baptiser est trop grande pour que l'on procède à l'immersion.[125] Thomas d'Aquin (1228-1274), qui dans sa *Summa theologiae* aborde également le problème du baptême par aspersion, numère trois cas principaux dans lesquels on peut utiliser l'aspersion au lieu de l'immersion, l'un deux coïncidant avec celui de Césaire: lorsque la foule à baptiser est trop grande (il ajoute le manque d'eau en quantité suffisante et le mauvais état de santé de certains candidats au baptême).[126] En dépit des discussions scolastiques du XIIIème siècle, l'église n'autorise l'aspersion qu'au XIVème siècle (au synode de Ravenne, en 1311, il est décidé que l'on peut baptiser *sub trina aspersione vel immersione*).[127] Donc le baptême des Livoniens par aspersion

---

121 L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung.... op. cit.,p.* 62.

122 E. Tarvel, "Henrik ja tema aeg", *op.cit.*, lk. 22.

123 Cf. J. Dellamy, "Baptême dans l'église latine depuis le VIIIème siècle", *Dictionnaire de théologie catholique*, T.2. 1ère partie. Paris, 1932, coll. 250-296; P.de Puniet, "Baptême", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, T.2. 1ère partie, Paris. coll. 251-346; sur les rituels de baptême depuis le christianisme primitif jusqu'au XIIème siècle, cf. J.D.C. Fischer, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West*, London, S.P.C.K. (Alcuin Club Collections, XLVII), 1965.

124 L'abbé Corblet. *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881. cit. in J. Dellamy, *op. cit.*, coll. 254.

125 J. Dellamy, *op. cit.*, coll. 254.

126 *Ibid.*, coll. 255.

127 *Ibid.*

n'est pas entièrement en accord avec l'enseignement de l'église, même si aux yeux de Césaire, c'est un acte digne d'un miracle.

2. *Le voyage de Kaupo à Rome.* La visite du Livonien Kaupo ("le premier autochtone à Rome") à la curie papale a suscité l'intérêt de nombreux historiens (et pas seulement des historiens); pourtant, à notre avis, cet événement n'a donné lieu à aucune analyse sérieuse et approfondie. Dans l'analyse de ce voyage nous sommes pourvus d'une documentation relativement abondante sur l'histoire médiévale de l'Estonie. Mais un premier problème (et le seul que nous raiterons ici) surgit d'emblée à propos de cette même "abondance documentaire". Le voyage à Rome de Kaupo est rapporté par trois sources (relativement) contemporaines et indépendantes; CHL (VII,3), les "Huit livres de miracles" de Césaire de Heisterbach (I,31), et l'"Ancienne chronique rimée de Livonie" (vers 304-498). Un problème curieux ressort de ces trois textes: avec qui Kaupo est-il allé à Rome? D'après Henri, avec Théodéric, d'après Césaire, avec l'évêque Albert et d'après la chronique rimée, avec l'évêque Meinhard! Les dimensions de cette étude ne nous permettant pas de procéder à une analyse comparative détaillée de ces trois sources (cela sera fait ailleurs), nous nous contenterons de proposer quelques brèves appréciations.[128] Tout d'abord cette triple mention[129] du voyage de Kaupo témoigne de l'importance (avant tout idéologique) de l'événement. Par ailleurs cette visite semble porter en elle un grand capital symbolique, c'est pourquoi différents auteurs ont estimé nécessaire (consciemment ou non) de l'attribuer à différents héros (nous oserions tenir pour authentique l'information transmise par Henri). Troisièmement cette triple mention nous montre à quel point il faut se montrer prudent dans l'approche des faits de l'histoire ancienne de l'Estonie.

3. *La proposition de confession faite par Kaupo à son serviteur.* Le héros de cette action est également Kaupo. Ce qui nous intéresse ici, c'est avant tout l'aspect théologique: la confession à un laïc et son contexte historique. Le christianisme primitif ignorait la confession (dont la pratique remonte au moins au IIème siècle) entre un prêtre et un croyant, tous les péchés étant confessés publiquement pendant l'office. Ce n'est que dans les siècles suivants du Moyen Age que s'est installé l'usage de la confession "intime", usage qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. Il était cependant possible d'élargir le droit de confesser même à un laïc. Cette pratique a commencé à se répandre surtout à partir du XIème siècle.[130] Le clerc anglais Lanfranc, qui a vécu au siècle en question (1005-1089), est l'un des premiers mentionner cette possibilité au cas où aucun ecclésiastique ne serait à proximité.[131] Thietmar, évêque de Mersebourg raconte pour sa part dans sa "Chronique" (1015) quelques cas analogues à celui de Césaire et tient ce procédé pour correct.[132] Au début du siècle suivant Pierre Lombard (1100/10-1160), dans son célèbre "Livre des sentences", ajoute une remarque au présent débat: il faut confesser au laïc non seulement les péchés légers, mais également tous les péchés

---

128 Aucun historien n'a jusqu'à présent analysé ces trois textes ensemble. Même P. Raudkivi, dans son récent article "Liivlased Kaupo Rooma reisi tagamaadest", *op.cit.*, semble ignorer le texte de Césaire.

129 Il y a encore une source qui mentionne le voyage de Kaupo en 1376, cf. P. Raudkivi, *op.cit.*, lk. 392.

130 E. Vacandard, "La confession du Ier au XIIIème siècle", in *Dictionnaire de théologie catholique*, T.III, 1ère partie. Paris, 1939. coll. 877.

131 B. Lanfrancus, *De celande confessione*. PL, T. CL, coll. 634-635: *Si nec in ordinibus ecclesiasticis cui confiteris invenis, vir mundus ubicumque sit requiretur /.../ Sine determinatione cujusdam ordinis homo mundus lustrare mundum dicitur.*

132 *Thietmari chronicon*. PL, T. CXXXIX. coll. 1369: *Hic [dux Allemanorum - M.T.] cuia mortem sibi imminere perspexit, socias vocat, et reo parcerent suppelicatur; et quia hic tunc presbiterum, quo sua confiteretur peccata, non habuit, unum ex militibus hujus vice propius accedere jussit.*

graves. Ainsi donc au XIIIéme siécle la confession à un laïc, faute d'ecclésiastique, est une pratique largement répandue. Toutes les réserves ne sont pas pour autant levées sur cette question. Par exemple Alexandre de Hales écrit que dans ce cas il ne s'agit pas de sacrement, mais il est seulement question de vertu *(Haec confessio non est sacramentum, licit sit opus virtutis)*. D'aprés Duns Scotus (environ 1266-1308) la confession à un laïc ne posséde aucune valeur de sacrement: *Nihil pertinens ad sacramentum paenitentiae potest a laico dispensari /... confessa facta laico nihil valet virtute operis operati.* Thomas d'Aquin propose une solution de compromis, estimant que la confession à un laïc n'est certes pas vraiment un sacrement, mais c'est un sacremental comportant un pouvoir en quelque mesure semblable à celui d'un sacrement: *Confessio laica facte sacramentale quoddam est, non sacramentum perfectum.*[133] Ce détour théologique montre que le comportement de Kaupo, qui offre à son serviteur la possibilité de se confesser, était entiérement justifié et correspondait aux pratiques de l'époque. Ce qui pour sa part témoigne des résultats de l'enseignement des missionnaires.

4. *Les tourments du serviteur en enfer.* Le dernier point qui nous intéresse dans cette analyse de l'action concerne les péchés commis par le serviteur et qu'il doit expier. Il nous semble en effet que le récit de Césaire correspond en tous points aux conditions de l'époque en Livonie, et que son apport personnel à la description des péchés du serviteur est trés limité. Le premier péché que le serviteur doit expier consiste en ce qu'il a pris à un pêcheur ses poissons et qu'il les a mangés bouillis et pimentés. Cet acte retransmis par Césaire semble bien refléter la réalité de la vie quotidienne. Il est de notoriété publique que jadis l'aliment principal des populations de cette région était le poisson. Et qu'on le mangeait essentiellement bouilli et abondamment salé (le piment peut être considéré comme un ajout de Césaire). Cette tradition s'est perpétuée jusqu'à une époque récente: en 1931, un vieillard confirme que "jadis on vivait uniquement de soupe de poisson".[134] A. Moora ajoute: "Comme on disposait jadis rarement de poisson et de viande frais, la nourriture salée était tellement coutumiére qu'on a continué à la préférer même plus tard /.../ [L'Estonien] ne mangeait jamais le poisson non salé, insipide."[135] Le lien entre les matérieux des ethnologues du XXème siécle et ceux recueillis par le moine de Cologne est certainement hypothétique et soumis à caution, mais il ajoute quand même peut-être un point d'appui à notre affirmation quant à la véridicité des histoires de Césaire. Le deuxiéme péché fatal au serviteur est le vol de miel à un voisin (avec lequel ils tenaient des ruches) et son utilisation pour faire de l'hydromel *(medonem)*. Avant de nous tourner vers les apports de l'ethnologie, rappelons qu'Henri le Letton lui aussi mentionne dans sa chronique l'hydromel: or, lors de l'expédition des Lituaniens contre les Estoniens (et du coup aussi contre les Allemands),

> */.../ quidam ex ipsis /.../ cum suis sodalibus ad civitem divertit. Cui inter alios viros de civitate cum pace odviam exeuntes unus ex civibus, nomine Martinus, ad bibendum potum mellitum prebet. Quo exhausto exercitum preeuntem insequitur et socios suos sic alloquitur: "Nonne Theuthonicorum nobis medonem prebencium trepidancium manus vidistis? (CHL IX,1).*

---

[133] Cf. P. Bernard. "Confession (du concile de Latran au concile de Trente)", in *Dictionnaire de théologie catholique, op.cit.*, coll. 899-900.

[134] A. Moora, *Eesti talurahva vanem toit. II osa: joogid, leib ja leivakõrvane.* {*L'ancienne cuisine des paysans estoniens. IIéme partie: les boissons, le pain et les accopmagnements*}. Tallinn, Valgus, 1991. lk. 194.

[135] *Ibid.*

Nous trouvons encore chez Henri un témoignage de l'importance du miel chez les autochtones: c'est la description d'une vive querelle entre des Lettons et des moines chevaliers pour des ruches (CHL XVI,3). La solution du conflit, en faveur des autochtones, est décrite par Henri quelques paragraphes plus bas (CHL XVI,6) Ainsi avons-nous confirmation de la possibilité pour le serviteur d'avoir des ruches. Il reste à tirer au clair la question de l'hydromel. Nous estimons qu'il s'agit ici d'une boisson largement répandue dans la tradition estonienne (et non seulement estonienne), celle de la "boisson de moût" [meskijook] alias une bière chaude non fermentée. Il s'agit d'un produit intermédiaire obtenu en cours de fabrication. "Dans le récipient utilisé pour fabriquer la bière, à la fin de la cuisson du malt et avant l'adjonction du houblon, on prélevait un liquide sucré destiné aux femmes et aux enfants".[136] A. Moora précise aussitôt: "La bière chaude non fermentée n'était pas simplement destinée aux femmes et aux enfants, il semble que jadis elle ait été bue par tout le monde. On se souvient à plusieurs endroits d'avoir bu cette boisson à laquelle parfois on ajoutait du miel".[137] Ce mélange de bière non fermentée et de miel a été considéré comme le plus ancien dessert des Estoniens.[138] Le troisième péché du serviteur, c'est d'avoir travaillé le dimanche, le jour du Seigneur, d'avoir transporté des foins. Cette action apparaît elle aussi comme fort vraisemblable: avant la christianisation, la population locale ignorait tout d'une interdiction de travail le dimanche, ce qui ne manque pas d'expliquer les cas de transgression. En analysant les trois péchés racontés par Césaire nous arrivons donc à la conclusion qu'il s'agit de cas éclairant la réalité quotidienne de la vie des Livoniens.

Que dire en synthèse, sur le contenu de l'information historique transmise par le corpus? Bien qu'elle n'apporte pas d'éléments entièrement nouveaux sur l'histoire ancienne de l'Estonie, il faut reconnaître qu'elle comporte un certain nombre de détails qui éclairent des personnages ou des événements de l'histoire médiévale estonienne sous un angle nouveau.

3. EN CONCLUSION

L'objectif de cette étude était simple et net: analyser sous les angles les plus divers six textes de deux auteurs différents, remontant à la première moitié du XIIIème siècle et relatant des miracles survenus en Livonie et en Estonie à l'époque de la christianisation. Ces six textes - à notre connaissance les seuls qui traitent de miracles à ladite époque et dans ladite région - ont été traités *a priori* comme un corpus homogène, dont l'analyse a composé la présente étude. Nous avons divisé notre analyse en deux grandes parties, celle de la forme et celle du contenu. Dans la première, nous avons examiné l'unité structurelle du corpus à l'aide d'une analyse structurale des personnages et de l'action. A la fin de cette première partie nous avons comparé les structures narratives des deux auteurs. Nous sommes arrivé aux résultats suivants: 1) Nous avons confirmé le fait que ces textes constituent bien un corpus à structure homogène (hypothèse que nous avions posée au début de l'analyse sur la base d'une certain nombre de signes extérieurs); 2) Les six textes du corpus reposent tous sur une structure narrative identique. La deuxième partie a été divisée en deux sous-parties. Dans la première nous avons

[136] *Ibid.*, lk. 71.

[137] *Ibid.*, lk. 72.

[138] *Ibid.*, lk. 75.

tenté, à l'aide de l'analyse intertextuelle, de trouver: 1) Le rôle des emprunts de tournures dans le corpus (notamment dans sa première partie); 2) La place des textes examinés dans la tradition textuelle des miracles autrement dit dans un espace intertextuel. Nous sommes arrivés aux résultats suivants: 1) Nous avons découvert que le rôle des emprunts directs (conscients ou non) dans le corpus (notamment dans sa première partie) est relativement important. 2) Tout le corpus (à quelques exceptions prés, T.1.2., T.2.2.) est d'une grande intertextualité. Dans la deuxiéme sous-partie, nous nous sommes attachés à faire ressortir l'information historique contenue dans le corpus. Nous avons étudié pour ce faire séparément les personnages et quelques actions dans le temps et dans l'espace. Nous avons dû constater que le corpus contient un certain nombre d'éléments intéressants pour l'étude de l'histoire d'Estonie (et de Lettonie).

Plus généralement, l'auteur souhaiterait ajouter quelques remarques perspectives concernant la recherche sur l'histoire ancienne de l'Estonie, dont ce travail est censé être un jalon: il faudrait 1) Elargir les sources (actuellement relativement limitées) sur la base lesquelles s'est faite jusqu'à aujourd'hui l'étude du Moyen Age estonien également à des documents moins officiels. 2) Prendre en compte, dans l'histoire d'Estonie et de Lettonie de l'époque de la christianisation non seulement les luttes d'indépendance des peuples de la région, mais aussi d'autres aspects; parmi ceux-ci, le plus important est l'image de la population locale par les conquérants. 3) Etudier l'histoire ancienne de l'Estonie comme celle d'une terre de missions, avec tout ce que cela entraîne (avant tout le rôle des ordres monastiques, et donc des cisterciens). 4) Elargir l'outillage d'analyse des historiens (souvent relativement étroit). Ces points ne prétendent pas être un résumé des résultats de ce travail, mais ils entendent indiquer les voies à suivre, avant tout par l'auteur de ces lignes.

QUOTIDIANUM ESTONICUM

MEDIUM AEVUM QUOTIDIANUM

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD JARITZ

SONDERBAND V

QUOTIDIANUM ESTONICUM

ASPECTS OF DAILY LIFE IN MEDIEVAL ESTONIA

EDITED BY

JÜRI KIVIMÄE

AND

JUHAN KREEM

KREMS 1996

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KULTURABTEILUNG DES AMTES
DER NIEDERÖSTERREICHISCHEN LANDESREGIERUNG

Cover Illustration: Compilation from sketches in the margins of account books
of the Town Magistrate of Reval (TLA. Ad. 26 and 32)

- ISBN 3 901094 08 3

© 1996 by Medium Aevum Quotidianum. Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters,
Körnermarkt 13, A - 3500 Krems. Austria - Printed by Kopitu Ges.m.b.H.,
Wiedner Hauptstraße 8-10. A-1050 Wien

Inhaltsverzeichnis/Table of Contents/Sommaire

Preface 7

Jüri Kivimäe, Medieval Estonia. An Introduction 8

Juhan Kreem, *„ultima germanorum & christianorum prouintia"*. Outlines of the Image of Livonia on Maps from the Thirteenth to the Middle of the Sixteenth Century ... 14

Marek Tamm, Les miracles en Livonie et en Estonie à l'époque de la christianisation (fin XIIème - début XIIIème siècles) 29

Erik Somelar, *Van des keisserlichen Lübischen Rechtes wegen.* Circumstances of Criminality in Medieval Reval 79

Tiina Kala, The Church Calendar and Yearly Cycle in the Life of Medieval Reval 103

Mihkel Tammet, Some Aspects of Herbal Medical Treatment on the Example of Medieval Reval 111

Inna Pöltsam, Essen und Trinken in den livländischen Städten im Spätmittelalter 118

Katrin Kukke, Les lois somptuaires de Reval 128

Preface

The idea to publish a special Estonian or Baltic issue of *Medium Aevum Quotidianum* has been discussed already for a couple of years with Gerhard Jaritz and Christian Krötzl. Initially the idea was based on the first experience of studying medieval everyday life and mentalities in a small seminar-group at Tartu University. This optimistic curiosity of discovering a new history or actually a history forgotten long ago, has been carried on. The research topics of Katrin Kukke, Inna Põltsam and Erik Somelar originate from this seminar. However, all contributions of *Quotidianum Estonicum* were written especially for this issue.

Besides that, this collection of articles needs some comments. First, it must be admitted that the selection of aspects of everyday life published here is casual and represents only marginally the modern situation of historical research and history-writing in Estonia. The older Baltic German and Estonian national scholarship has occasionally referred to the aspects of everyday life. Yet the ideology of '*histoire nouvelle*' has won popularity among the younger generation of Estonian historians only in recent years. These ideas are uniting a small informal circle of historians and archivists around Tallinn City Archives, represented not only by the above mentioned authors but also by the contributions of Tiina Kala, Juhan Kreem, Marek Tamm and Mihkel Tammet. Secondly, we must confess the disputable aspects of the title *Quotidianum Estonicum*. Medieval Europe knew Livonia but not Estonia and Latvia which territories it covered over 350 years. There may be even reproaches towards the actual contents that it is too much centralised on Tallinn/Reval, but it can be explained with the rich late medieval collections available at Tallinn City Archives.

We wish above all to thank Eva Toulouse, Monique von Wistinghausen, Hugo de Chassiron, Tarmo Kotilaine and Urmas Oolup for the editorial assistance. Our greatest debt of gratitude is to Gerhard Jaritz, without whose encouragement and support this issue could not have been completed.

Jüri Kivimäe, Juhan Kreem, editors