

La Crypte et les Sarcophages de Saint-Maximin

Dans la Littérature Latine du Moyen-Age

La crypte et les sarcophages de Saint-Maximin semblent de nouveau devoir retenir l'attention des historiens. Le V^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne, qui s'était tenu à Aix-en-Provence en septembre 1954, leur avait consacré une visite. Des spécialistes éminents ont ainsi eu l'occasion de les examiner. On semble d'accord pour dater les monuments du Bas-Empire et y voir une chapelle funéraire chrétienne, destinée à des restes dont nous ignorons l'identité.

Autrefois on se plaisait à y voir les tombeaux des saints qui, les premiers, avaient évangélisé la Provence au 1^{er} siècle et l'on précisait qu'il s'agissait des tombes des saintes Marie-Madeleine et Marcelle, saints Maximin et Sidoine.

Ces dénominations sont trop commodes pour ne pas être conservées, le souvenir des saints patrons de la Provence y a été trop intimement mêlé pour qu'on ne cherche pas à savoir comment est née et s'est développée la croyance suivant laquelle la crypte de Saint-Maximin renfermait les restes de ces saints. Cela revient à retracer l'histoire littéraire des antiques de Saint-Maximin au cours du moyen-âge. Par la voie des documents écrits, l'étude peut nous permettre de rejoindre les conclusions qui se dégagent déjà de l'examen archéologique des monuments de la crypte de Saint-Maximin, à savoir qu'ils n'ont de commun que leur nom avec les saints apôtres de la Provence.

I. — LES TÉMOIGNAGES ANTÉRIEURS A 1279

L'« invention » des reliques de sainte Marie-Madeleine en 1279 dans la crypte de Saint-Maximin offre un point de re-

père pour tracer une frontière qui ne soit pas artificielle entre les témoignages antérieurs à cette date et ceux qui, postérieurement, font mention des tombeaux des saints de Provence.

A. — Les témoignages datés

1. Parmi les témoignages antérieurs à 1279 il y en a d'abord de relativement courts, et qui ont l'avantage d'être datés. On a ainsi coutume de rapporter au tombeau de la sainte pénitente une notice qui se lit dans un catalogue de reliques dressé pour l'église de Viviers au temps de l'évêque Léger (1096-1119). Il y est question de *pulvere beatae Mariae Magdalenaë, de sepulcro eiusdem* (1).

On aimerait savoir la provenance des reliques vivaraises de la Madeleine. L'opinion reçue est qu'elles viennent de Saint-Maximin (2). C'est chose théoriquement possible. Dans ce cas, le catalogue de Viviers contiendrait, à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle, la mention du tombeau provençal de la sainte. Rien n'est moins sûr cependant. D'abord le catalogue ne dit rien de l'origine des reliques. Et surtout, à la même époque, même cent ans plus tard encore, des reliques sont signalées en Occident, qui ne viennent ni de Provence, ni de Bourgogne, mais sans doute d'Orient (3). Pourquoi dès lors n'en serait-il pas de même des reliques de Viviers? En tout cas, une saine méthode recommande de n'interpréter le témoignage vivarais qu'en fonction de son contexte historique et littéraire. Aux XI^e et XII^e siècles, de nombreux textes nous révèlent l'existence en Occident de reliques magdaléniennes. Habituellement nous ignorons leur pro-

(1) COLUMBI, *De rebus gestis episcoporum Vivariensium* (1651).

(2) FAILLON, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Madeleine*, t. 1, col. 457-458; René LOUIS, *De l'histoire à la légende. Girart, comte de Vienne (...819-877), et ses fondations monastiques*, p. 171-172.

(3) Parmi les reliques médiévales de la Madeleine ne provenant ni de Provence ni de Vézelay, je me contente de relever celles que l'évêque de Halberstadt, Conrad de Krosik, rapporta en 1205 dans sa ville épiscopale à son retour de la 4^e croisade. Voyez *Gesta episcoporum Halberstadensium*, dans *M. G. H., Script.*, t. XXIII, 1870 in-fol., p. 120. Le prélat ne pouvait avoir obtenu les reliques en France, pays par lequel il n'était pas passé, mais à Rome, à Constantinople ou en Palestine.

venance (1). Seules les légendes hagiographiques semblent mieux renseignées sur ce point. Nous le verrons bientôt (2). En attendant, rien ne nous permet de préciser, ni la source du témoignage, ni la provenance des reliques de Viviers.

2. Contemporain du catalogue de Viviers se trouve être le témoignage de Gilbert Crespin. Celui-ci avait commencé par être moine à l'abbaye normande du Bec, avant de devenir abbé de Westminster où il mourut en 1117. Dans un de ses écrits il veut prouver que la pécheresse dont parle saint Luc est identique à la Madeleine qui, au matin de Pâques, se jette aux pieds du Sauveur (3). Problème classique. La solution est obtenue au moyen d'un argument inédit, à savoir les scènes qui sont sculptées sur le tombeau de la Madeleine. D'une part, dit-il, on y représente la sainte dans l'attitude que lui prête saint Luc, lavant les pieds du Christ ; de l'autre, elle figure devant le Ressuscité qui lui dit : *Noli me tangere*. Gilbert en conclut à l'identité des deux femmes (4).

Ce n'est pas le lieu d'apprécier la valeur probante de pareille argumentation. Retenons simplement l'allusion trans-

(1) Le caractère anonyme de la plupart des reliques médiévales de la Madeleine ressort de l'étude que j'ai faite sur « Le culte de sainte Marie-Madeleine au moyen-âge » et dont la publication doit être faite prochainement par les soins du « Centre d'études d'histoire des religions » de l'Université de Strasbourg.

(2) Voyez ci-dessous B : Les témoignages non datés.

(3) Luc, VII, 36-50. De cette première onction, faite par la pécheresse anonyme sur les pieds du Sauveur et que les exégètes datent du séjour du Christ en Galilée, il convient sans doute de distinguer un deuxième épisode, qui se passe à Béthanie quelques jours avant la Passion et au cours duquel Marie, sœur de Marthe et de Lazare, parfume la tête du Christ, selon Mathieu, XXVI, 6-16, et Marc, XIV, 3-9, les pieds seulement, selon Jean, XII, 1-8. Il faut aussi ne pas la confondre avec une troisième onction que les saintes femmes veulent pratiquer sur le cadavre du Crucifié au matin de Pâques d'après les quatre évangélistes : Mathieu, XXVIII, 1-10 ; Marc, XVI, 1-8 ; Luc, XXIV, 1-12 ; Jean, XX, 1-10. Ce dernier évangéliste, Jean, XX, 11-18, montre la Madeleine particulièrement assidue au tombeau du Christ: elle prend d'abord le Sauveur pour le jardinier et, l'ayant reconnu, veut embrasser ses pieds et s'entend dire : Ne me touche pas.

(4) « Mulierem beatam videlicet Mariam Magdalenam secum Massiliam duxerit (beatus Maximinus) et usque ad finem illam secum habuerit, postea super tumulum illius una ex parte in lapide exsculpi fecerit, quomodo pedes Domini accessit, lacrymis lavit..., ex alia vero quomodo post resurrectionem procuramenti ad pedes suos ei Dominus dixerit : Noli me tangere » (*Acta sanctorum*, juillet, t. V, p. 215-216, n° 158).

parente au sarcophage de la Madeleine tel qu'il est connu au moyen-âge. Le tout est de savoir si l'allusion est le témoignage direct de ce que Gilbert aurait vu à Saint-Maximin ou si elle n'est que l'écho de ce qu'il en a lu ou entendu. La solution de ce problème ne peut être trouvée, avant que nous n'ayons découvert la source éventuelle dans laquelle le moine a pu puiser son information.

3. Du XII^e siècle je ne connais aucun témoignage daté. Du XIII^e siècle au contraire provient celui de Joinville. Le roi saint Louis, en revenant de croisade en 1254, avait débarqué à Hyères vers la fin du mois de juillet. De là il se rendit à Aix : « Li roys s'en vint par la contée de Provence jusques a une citei que on appelle Ays en Provence, là où l'on disoit que le cors a Magdaleinne gisoit ». D'Aix, en compagnie du sire de Joinville auquel nous devons le récit, Louis IX était monté à la Sainte-Baume (1).

On connaît le commentaire de Tillemont sur le texte de Joinville : l'historien de saint Louis serait le premier à mentionner le pèlerinage provençal de la Madeleine (2). Etant donné la date relativement tardive du témoignage de Joinville d'une part et, de l'autre, le développement qu'a pris depuis Tillemont notre information sur le culte de sainte Marie-Madeleine (3), on peut estimer que le critique du XVII^e siècle porterait aujourd'hui un jugement moins péremptoire.

Mais il est un autre détail, me semble-t-il, qui mérite de retenir l'attention des historiens plus qu'il ne l'a fait jusqu'à présent : en plein XIII^e siècle, Joinville ne parle pas de la sépulture de la Madeleine à Saint-Maximin : il rapporte la croyance — « on disait », note-t-il — « que son corps gisait à Aix ». Opinion surprenante, pour le moment du moins, et

(1) JOINVILLE, *Histoire de saint Louis*, éditée par Natalis de Wailly, 11^e édition, p. 279-280.

(2) *Vie de saint Louis*, par TILLEMONT, publiée par la Société de l'histoire de France, (Paris, 1848), t. IV, p. 42.

(3) La Sainte-Baume commence à être identifiée avec le lieu de la retraite de sainte Marie-Madeleine dès le XII^e siècle. Elle est un lieu de pèlerinage fréquenté au siècle suivant, ainsi qu'il ressort en particulier du témoignage de Frà Salimbene. Voyez ses *Chronica*, à l'année 1283, dans *M. G. H., Script.*, t. XXXII, 1926 in-fol., p. 521, et la traduction française du passage dans ALBANÈS, *Le couvent royal de Saint-Maximin*, (Draguignan, 1880), p. 15-16.

dont il est difficile d'indiquer les raisons a priori. Faut-il croire que Joinville préfère localiser à Aix le tombeau de la Madeleine plutôt qu'à Saint-Maximin ? Le fait-il exprès, sachant fort bien que la solution d'Aix s'accorde mieux avec les prétentions de Vézelay à posséder le corps saint ? Je ne sais, du moins je ne puis le dire présentement. Que l'on épilogue tant que l'on voudra sur la portée du silence que le compagnon de saint Louis observe à l'égard de Saint-Maximin. Une chose reste certaine, c'est qu'il n'en parle pas.

4. Du milieu du XIII^e siècle aussi date le passage du *Speculum historiale* dans lequel Vincent de Beauvais parle du sépulcre de la Madeleine. Nous savons le goût de Vincent pour les récits édifiants empruntés aux Vies de saints. Les chapitres qu'il consacre à l'évangélisation de la Provence par sainte Marie-Madeleine et ses compagnons ne font pas exception à la règle.

Quoi qu'il en soit, il raconte que les saints, après avoir débarqué à Marseille, se sont dirigés vers le territoire d'Aix, que sainte Madeleine en particulier se retira « dans une grotte aux flancs d'une montagne abrupte » pendant que saint Maximin devint évêque d'Aix, et finalement qu'elle fut ensevelie par l'évêque dans un mausolée au-dessus duquel fut construite une basilique merveilleuse par son architecture. « On y montre, dit Vincent, un tombeau de marbre blanc, dont les sculptures représentent la sainte, venue vers le Seigneur dans la maison de Simon et offrant au Maître l'hommage de son humilité et de son parfum sans avoir honte de pleurer au milieu des convives » (1).

5. Une allusion semblable se lit quelques années plus tard dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. L'ouvrage est de 1260-1270. Dans le chapitre consacré à sainte Marie-Madeleine le 22 juillet, après avoir rappelé l'histoire de sa vie et de sa mort près d'Aix, l'auteur en vient au récit de la

(1) VINCENT. BELLOV., *Spec. hist.*, Lib. X, cap. ciii : « (Maximinus) in honorifico collocavit mausoleo, construens super ea membra beata mirabilem architecturam basilicam. Monstratur autem sepulcrum eius ex candido marmore, habens et sculptum in ipso qualiter ad dominum in domum simonis venerit, et officium humilitatis unguentique ei inter coniuantes flere non erubescens obtulerit » (Éd. incunable, Strasbourg 1473, par J. Mentelin).

translation du corps saint de Provence en Bourgogne : les émissaires de Girart, duc de Bourgogne, arrivés dans la cité d'Aix, la trouvent complètement détruite par les invasions païennes, mais finissent par découvrir le corps saint dans « un sépulcre dont les sculptures (Jacques de Voragine dit par erreur « sépulture ») de marbre prouvaient à l'évidence la présence des reliques de sainte Marie-Madeleine : les bas-reliefs représentaient en effet l'histoire de la sainte » (1).

B. — Les témoignages non datés

Les ouvrages de Vincent de Beauvais et de Jacques de Voragine, par leur genre et leurs sources, nous orientent vers une autre série de témoignages sur les antiques de Saint-Maximin, les témoignages tirés des Vies de sainte Marie-Madeleine.

A leur égard les historiens font preuve d'une défiance souvent fondée. Les légendes hagiographiques, en ce qui concerne le culte des saints, n'ont pas toujours la valeur de témoignages désintéressés. En fait, sur la question qui nous occupe, elles n'ont ni plus ni moins d'importance que les récits des voyageurs, les exemples des prédicateurs ou les allusions des historiens médiévaux.

Il aurait fallu les classer, à la place que leur assigne la chronologie, dans la liste des attestations étudiées jusqu'à présent. Si je ne l'ai point fait, c'est qu'il est souvent difficile de dater les Vies de saints, et celles de la Madeleine en particulier. La chronologie proposée par Faillon est fantaisiste (2). Mieux vaut donc examiner à part les Vies de sainte

(1) JACOBI A VORAGINE *Legenda aurea*, cap. xcvi (90) : *De sancta Maria Magdalena* : « Cujus sanctissimum corpus beatus Maximinus diversis conditum aromatibus honorifice sepelivit et post mortem suam juxta se sepeliri praecepit... Casu quodam inventi (Badilo) sepulcrum, cujus sepultura (*sic pro sculptura*) marmorea demonstrabat, quod corpus beatae Mariae Magdalena repositum intus erat : in ipso autem sepulchro hystoria ejus miro opere sculpta erat » (Ed. GRAESSE, Dresde et Leipzig, 1846, p. 415).

(2) Une édition commode des Vies de sainte Marie-Madeleine a été procurée il y a un siècle par le sulpicien Faillon dans le tome II des *Monuments inédits*. Mais la chronologie proposée par lui pour les Vies ne repose nullement sur une connaissance, même approchée, de la tradition manuscrite des légendes de sainte Marie Madeleine. C'est pourtant l'édition de Faillon qu'il faut citer le

Marie-Madeleine, dans l'ordre de la complexité croissante des renseignements qu'elles nous apportent sur le tombeau de sainte Marie-Madeleine en Provence.

1. Les renseignements les plus simples sont contenus dans la Vie qui commence par les mots *Post Dominicae resurrectionis gloriam*. Elle raconte l'apostolat en Provence de sainte Marie-Madeleine. On pourrait l'appeler par conséquent *Vita apostolica beatae Mariae Magdalenae*. En effet, après l'ascension du Christ, Madeleine est censée quitter la Palestine sous la conduite de Maximin, venir à Marseille, se retirer et mourir dans le comté d'Aix. Maximin l'enterra dans un mausolée sur lequel il fit construire une magnifique basilique.

« On y montre son sépulcre de marbre blanc, dont les sculptures offrent les traits de la sainte aux pieds du Sauveur dans la maison de Simon, pendant qu'elle présentait au Christ l'hommage du parfum pour honorer son humanité, sans honte pour les pleurs qu'elle répandait au milieu des invités ».

Saint Maximin à son tour se fait ensevelir auprès du premier sarcophage. Autour des tombeaux de nombreux miracles se produisent. Le lieu de la sépulture, achève l'hagiographe, est l'abbaye de Saint-Maximin (1).

2. Une deuxième Vie, à l'incipit *Cum in suis actibus*, combine en une rédaction nouvelle deux textes antérieurs, la *Vita apostolica* et une compilation de données évangéliques connue sous le nom d'Eudes de Cluny. A ce récit nouveau des faits et gestes de la Madeleine, je propose de donner le titre de *Vita evangelico-apostolica*.

Souvent, elle concorde purement et simplement avec la *Vita apostolica*. Elle présente parfois cependant des varian-

plus souvent, faute de mieux, du moins lorsque les variantes des manuscrits ne portent que sur des détails. Je propose au cours de cette étude quelques titres pour ces textes, non pas en fonction d'une chronologie présumée, mais en raison de leur contenu.

(1) « Cujus sanctissimum corpus beatus antistes Maximinus assumens, diversis conditum aromatis in honorifico collocavit mausoleo, construens super beata membra mirabilis architecturae basilicam. Monstratur autem sepulcrum ejus ex candido marmore, habens sculptum in ipso, qualiter ad Dominum in domum Simonis venerit et officium humanitatis unguentique, quod ei inter convivantes flens nec erubescens obtulit... Vocatur autem illud monasterium Sancti Maximini abbatia, rebus honoribusque valde ditatum, quod est constructum in praefato Aquensi comitatu » (FAILLON, *Mon. inéd.* t. II, col. 435 et 436).

tes significatives. L'une d'elles concerne précisément « le sépulcre de marbre blanc avec les sculptures montrant la Madeleine aux pieds du Seigneur dans la maison de Simon, alors qu'elle obtint le pardon de ses péchés et offrit au Christ, en vue de sa sépulture, les soins dûs à son humanité » (1).

3. Il y a une Vie de sainte Marie-Madeleine qu'on avait longtemps attribuée à Raban Maur, archevêque de Mayence († 856). Je crois avoir démontré, non seulement qu'elle n'a rien à voir avec l'écrivain carolingien, mais qu'elle est née à Clairvaux pendant la deuxième moitié du XII^e siècle (2).

Elle diffère des autres Vies de sainte Marie-Madeleine par sa longueur inusitée : outre le prologue, elle comporte cinquante chapitres. Ce n'est pas qu'elle ait beaucoup de choses nouvelles à nous apprendre sur la vie de sainte Marie-Madeleine. Toute la première partie de la légende, consacrée à imaginer l'histoire de la sainte jusqu'à l'ascension du Sauveur, semble se faire l'écho d'une vaste compilation exégétique dont le florilège pourrait se retrouver dans les vestiges de l'ancienne bibliothèque de Clairvaux. En ce qui concerne la vie post-évangélique de la sainte, l'hagiographe de Clairvaux se contente la plupart du temps de reproduire le texte des Vies antérieures. Ainsi nous donne-t-il une description du tombeau de la Madeleine en tous points semblable à celle que nous offrait déjà la *Vita evangelico-apostolica*, il se contente aussi de localiser le sépulcre « près d'Aix » (3).

4. Une dernière Vie se présente comme une amplification de la *Vita apostolica*, dont elle a l'incipit et l'explicit. Mais elle offre, en plein milieu de la *Vita* primitive, un développe-

(1) « Cujus sacratissimum corpus beatus Maximinus antistes, diversis conditum aromatibus, in mirifico collocavit mausoleo, ac deinde super beata membra honorificae architecturae construxit basilicam. Monstratur autem sepulcrum ejus ex candido marmore continens in se sculptum, qualiter in domo Simonis delictorum veniam promeruit, simulque officium humanitatis, quod circa ejus sepulturam devota exhibuit » (*Ib.*, col. 445).

(2) V. SÄXER, *La « Vie de sainte Marie Madeleine » attribuée au pseudo-Raban Maur, œuvre clavaillienne du XII^e siècle*, dans les *Mélanges Saint Bernard*, (Dijon, 1954), p. 408-421.

(3) PSEUDO-RABAN, *Vie de sainte Marie-Madeleine*, chap. XIV (intitulé *Ubi beata Maria Christum videt; migrat et sepelitur*), exactement le même texte que celui de la *Vita evangelico-apostolica* cité à la note 15. Voyez FAILLON, *Mon. in.*, col. 551-552.

ment sur la vie érémitique de la Madeleine. Ce développement a reçu des Bollandistes le nom de *pars media* et il permet de donner à l'ensemble le nom de *Vita apostolico-eremitica* (1).

Après avoir narré comment sainte Marie-Madeleine était arrivée en Provence sous la direction de saint Maximin, comment elle s'était retirée dans la solitude de la Sainte-Baume et avait été ramenée miraculeusement auprès de saint Maximin avant de mourir, pour recevoir de lui le viatique et la sépulture, l'hagiographe reprend les termes mêmes de la *Vita evangelico-apostolica* pour décrire le tombeau (2).

Cette version simple de la *Vita apostolica-eremitica* a été interpolée dans certains manuscrits (3). A la description du tombeau l'interpolateur ajoute un trait nouveau, ou plutôt il développe en une scène indépendante l'allusion à l'ensevelissement du Christ. En effet, outre la scène de l'onction, commune aux Vies examinées jusqu'à présent, l'interpolateur de la *Vita apostolico-eremitica* voit encore, sur le sarcophage de la Madeleine, la scène de l'apparition du Ressuscité.

« Comment la Madeleine s'empressa auprès du tombeau du Christ, jouit la première de la manifestation du Seigneur, fut envoyée par Lui aux apôtres comme apôtre et leur annonça ce qu'Il lui avait ordonné, tout cela se voit sur les bas-reliefs du sépulcre » (4).

(1) *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles 1949, réimpression anastatique, n° 5443 (cité B.H.L. 5443).

(2) Voyez dans FAILLON, *Mon. inéd.*, t. II, col. 445-446, sous le titre « Additions déjà faites à la Vie de sainte Madeleine au temps de Raban Maur » comment la *pars media* des Bollandistes se raccorde avec la *Vita apostolica*, en d'autres termes comment celle-ci a été développée plus tard en *Vita apostolico-eremitica*. La description du tombeau de la Madeleine est exactement semblable dans la plupart des manuscrits de la *Vita apostolico-eremitica* (FAILLON, *Mon. inéd.* col. 451) à celle qu'on a déjà lue dans la *Vita apostolica* (ci-dessus note 14).

(3) Voyez *Catalogus codicum hagiographicorum Bibl. Reg. Bruxellensis*, t. I, p. 202-227 ; *Catalogus codicum hagiographicorum Bibl. Nat. Parisiensis*, t. I, p. 585-591 ; t. III, p. 524-525. On peut y ajouter, bien que cela ne soit pas marqué par l'auteur des *Catalogi*, les manuscrits analysés dans *Catal. cod. hag. Bibl. Reg. Brux.*, t. I, p. 23-90 ; *Catal. cod. hag. Bibl. Nat. Paris.*, t. II, p. 626-627.

(4) « Et qualiter circa sepulcrum Domini sedula fuerit et quomodo ei Dominus apparuerit et ad apostolos apostolam direxerit eisque a Domino quod sibi iniunctum fuerat nuntiaverit, eminus sepulcri depromit sculptura » (*Catal. cod. hag. Bibl. Reg. Brux.*, t. I, p. 213).

L'hagiographe, suivi en cela par l'interpolateur, dit enfin que le tombeau est situé « dans l'abbaye de Saint-Maximin, laquelle est dans le comté d'Aix » (1).

5. La description la plus détaillée et le récit le plus vivant ne se lisent pas dans les Vies de la Madeleine, mais probablement dans l'histoire de la translation de ses reliques. Deux narrations se proposent d'expliquer comment les reliques provençales de sainte Marie-Madeleine sont parvenues à Vézelay en Bourgogne. L'une est la *Narratio prior*. Elle ne donne que des indications vagues, sinon contradictoires, sur la localisation du tombeau provençal, et n'en fournit aucune sur sa décoration (2). Le deuxième récit est la *Narratio posterior*. Elle se présente elle-même sous une double forme qui se distinguent l'une de l'autre par une disposition différente des paragraphes communs et par certains développements propres à la recension longue (3).

Dans les parties de la *Narratio posterior* communes aux deux versions, on lit la description du tombeau de la Madeleine.

« Les sculptures du mausolée faisaient voir quel corps il contenait. Toutes ses surfaces en effet étaient ornées de bas-reliefs représentant des épisodes de la vie de la Madeleine,

(1) FAILLON, *Mon. inéd.*, col. 451.

(2) De cette *Narratio prior*, FAILLON, *Mon. inéd.* col. 573-574, et col. 741-744, avait donné une édition sans tenir aucun compte des conditions dans lesquelles elle ne trouvait transcrite dans l'unique manuscrit qui nous l'a conservée, l'ancien *Notre-Dame 101*, actuellement à la Bibl. Nat., ms. lat. 17627, fol. 93 v^o-95r^o. Faillon coupa ainsi en deux un texte que rien ne séparait en réalité. L'erreur se transmit à tous ceux qui utilisèrent la publication de Faillon : les éditeurs du *B.H.L.* qui donnèrent deux numéros différents aux deux tronçons, et du *Catal. cod. hag. Bibl. Nat. Paris.*, t. III, p. 411, n^o 19 ; Mgr Duchesne rattache le deuxième tronçon à la *Vita apostolica* avec laquelle il n'a jamais eu rien à faire (*Fastes épiscopaux*, t. I, p. 333-334) ; M. René Louis croit les deux tronçons indépendants l'un de l'autre. (*De l'histoire à la légende. Girart, comte de Vienne*, p. 170-171). Le P. B. de Gaiffier a eu le mérite de rétablir la vérité il y a quelques années dans son article *Hagiographie bourguignonne* et de donner en appendice une édition revue de la Vie latine sous le titre *Sermo de sancta Maria Magdalenae* (*Anal. Bolland.*, t. LXXIX, 1951, p. 131-144 et 145-147).

(3) FAILLON, *Mon. inéd.* col. 745-752, reproduit une des formes de la version brève, mais ce n'est pas la forme la plus courante, ni sans doute la forme primitive. Il ne soupçonne pas l'existence d'une recension longue.

la très douce amie du Seigneur Jésus. Elle apparaissait lavant les pieds du Christ dans la maison de Simon et les essuyant de ses cheveux, mais parfumant aussi, de ses propres mains, avec beaucoup de dévotion, son chef sacré. Dans une autre scène, le sculpteur avait montré Marie en train d'interroger le Seigneur ressuscité qu'elle avait pris pour le jardinier, lui demander où il avait mis le cadavre et, l'ayant reconnu, se jeter à ses pieds pour l'adorer. Enfin, sur le côté droit, elle figurait au tombeau du Seigneur, portant des aromates, en conversation avec l'ange, puis, auprès des apôtres, leur annonçant tout ce qu'elle avait vu » (1).

Les deux versions, la brève et la longue, donnent une réponse différente au problème de la localisation du tombeau. Toutes les deux commencent par le placer « dans le territoire de la cité d'Aix », vers laquelle Girart, duc de Bourgogne, auquel l'initiative du transfert est attribuée, envoie des moines de Vézelay sous la conduite de Badilon (2). Celui-ci, d'après la recension brève, arrive à trouver sans difficultés le lieu, signalé par la présence d'un magnifique mausolée, où la Madeleine était enterrée (3). Ces renseignements succincts sont développés et dramatisés par la recension longue. Badilon trouve la cité d'Aix détruite par les invasions sarrasines. Ses recherches au sujet du corps saint demeurent longtemps infructueuses « aux alentours de la grande église de la cité ». Finalement, des vieillards qu'il rencontre sous les ar-

(1) « Sculptura denique mausolei ejusdem praeferebat cujus corporis gleba intus servaretur. Erat enim per totam superficiem ipsius, instar anaglyphi operis, qualiter illa Domino Jesu Christo gratissima Maria, scilicet Magdalene, in domo quondam Simonis pedes illius suis lacrymis lavans capillis detersit ; ac quomodo sanctissimum caput ejus suis manibus perungens devotissime delinivit. Similiter quoque icona ejusdem Mariae sculpta erat, uti Dominum interrogans hortulanum putabat : « Dominum, inquit, si tu sustulisti eum etc. » Ac deinde volens tenere pedes ejus adorabat eum. Porro in dextro latere veluti cum ad sepulcrum Domini veniens aromata deferebat angelica colloquutione frui meruit. Dehinc vero ad apostolos veniens quae viderat nuntiabat » (FAILLON, *Mon. inéd.*, col. 748).

(2) « Tam comes Gerardus, quam abbas Heudo praedicti monasterii Vizeliacensis delegaverunt satis accurate ad civitatem Aquensem fratrem quemdam, cui nomen erat Badilo... » (FAILLON, *Mon. inéd.*, col. 748).

(3) « Ventum est ergo ad locum, mausoleum honorificentissime editum, de quo fore non poterat dubium, quin caelestem servaret thesaurum » (FAILLON, *Mon. inéd.*, col. 748).

caedes de la place lui vendent, pour une bouchée de pain, le secret du lieu de sépulture de la sainte et le mènent au mausolée dans la sacristie de l'église principale (1).

C. — L'examen critique des témoignages :

identification, localisation et description du tombeau de la Madeleine

Quelle lumière ces textes projettent-ils sur les sarcophages de Saint-Maximin et surtout sur celui que l'on considérerait comme le tombeau de sainte Marie-Madeleine ?

Notons, pour commencer, que le sarcophage de sainte Marie-Madeleine est seul en cause dans la plupart des textes. Si certains font allusion à la tombe de saint Maximin, ils ne nous donnent sur elle aucun détail.

Les témoignages concernant la tombe de sainte Marie-Madeleine sont d'importance inégale. Parmi eux, les textes proprement hagiographiques prédominent très nettement, sinon en nombre, du moins par les détails qu'ils fournissent. Quant aux autres, ils trahissent à leur tour, d'une manière plus ou moins claire, l'influence de l'hagiographie. C'est dans l'hagiographie magdalénienne sans doute que nous trouverons la clé des problèmes que pose le tombeau de la sainte dans la littérature médiévale. Il convient donc d'examiner en premier lieu les textes hagiographiques. A leur lumière les autres témoignages s'éclaireront aussi.

Dans les textes hagiographiques on lit des renseignements sur la localisation du tombeau de sainte Marie-Madeleine en Provence. Habituellement le tombeau est mis en rapport

(1) « Occurrit ei (Badiloni) videre circa majorem quae fuerat in civitate ecclesiam in andronarum (dans l'édition on lit par erreur « mandronarum ») tuguriolis victos senes aetatis decrepitaе, praestolantes alicujus transeuntis adventum, victus edendi gratia... Dehinc, oratione completa, invitat illos ad prandium, quoniam diutina videbat illos deficere inedia. Ac sic utrique refocillati, surgentes a prandio, perrexerunt ut locum desideratum praefatus Badilo certius inviseret... Qui pariter egredientes, ostenderunt illi... mausoleum intra sacrarium principalis ecclesiae, de quo fore non poterat dubium, quin caeleste servaret praemium » (*Catalogus codicum hagiographicorum latinorum in Bibl. Publ. Namurci, Gandae, Leodii et Montibus asservatorum*, Bruxelles, 1948, *Appendix*, p. 167, dans les *Subsidia hagiographica*, n° 25).

avec Aix. Le pseudo-Raban le place *apud Aquas* (B 3) (1). D'après la *Vita evangelico-apostolica* il est « dans le territoire d'Aix » : en effet les saints apôtres sont montrés *Aquense territorium expetentes*, saint Maximin est qualifié de *Aquensi ecclesiae praesidens* (B 2). Le tombeau est placé dans « la cité d'Aix », d'après la *Narratio posterior* de la translation des reliques (B 5).

Le mot « cité » demande à être précisé. Dans la version brève de la *Narratio posterior* le sens en reste assez vague ; la *civitas* comporte un territoire, à travers lequel le moine vézelien Badilon circule à la recherche des reliques et dont il inspecte les différents lieux. On peut penser que le mot est synonyme de « ville », ce qui est d'ailleurs son sens habituel au moyen-âge (2). Mais à la rigueur, on peut l'entendre au sens antique d'« état » ou de « territoire d'un état ». Dans ce cas, la « cité » deviendrait synonyme de « province » ou de « diocèse ».

En tout cas, la signification du mot est bien claire dans la recension longue de la *Narratio posterior*. La *civitas Aquensis* est bel et bien la « ville d'Aix » : Badilon s'y promène ; il visite les places publiques entourées de galeries couvertes, sous lesquelles devisent les vieillards ; il est rendu attentif à l'église principale de la ville, dans le sanctuaire ou la sacristie de laquelle, sur l'indication des vieillards, il finit par découvrir le sarcophage.

Au lieu de le localiser dans la ville d'Aix comme les autres pièces hagiographiques, la *Vita apostolica* (B 1) le place à Saint-Maximin. Certes, cette précision topographique n'est fournie qu'en tout dernier lieu par l'hagiographe. De plus, elle ne se lit pas dans tous les manuscrits (3). Il est difficile

(1) Pour simplifier les références aux Vies que j'ai citées, je les désigne par un sigle comportant la lettre B et un numéro d'ordre. Je fais de même pour les témoignages datés, désignés par la lettre A et un semblable numéro d'ordre. Ainsi A 1 indique le témoignage du catalogue des reliques de Viviers, B 1 la *Vita apostolica*.

(2) DÜ CANGE, *Glossarium*, t. II, p. 370 : « Civitas : urbs episcopalis ».

(3) La présence ou l'absence, dans les manuscrits, de la clause concernant Saint-Maximin a permis aux Bollandistes de distinguer plusieurs types de la *Vita apostolica* numérotés B.H.L. 5443 à 5447. En fait, d'après leur *explicit*, ces types se ramènent à deux d'entre eux, B.H.L. 5443 qui comporte, B.H.L. 5446 qui ne comporte pas la clause.

de décider — à moins de discuter dans son ensemble le problème de la tradition manuscrite de la Vie — si le passage en question est une addition par rapport à la rédaction primitive, ou si au contraire, ayant figuré dans celle-ci, il en a été retranché postérieurement par un abrégiateur.

Quoi qu'il en soit, il est évident que le témoignage de la *Vita apostolica* change complètement de sens, suivant qu'elle comporte ou non le passage final sur Saint-Maximin, suivant qu'on lit l'une ou l'autre rédaction. D'après les manuscrits qui ne donnent pas le passage, le témoignage se ramène purement et simplement à celui des autres pièces hagiographiques de la Madeleine (B 2, B 3, B 5) : le tombeau de la sainte se trouve alors à Aix, puisque c'est « dans le territoire d'Aix » que pénètrent saint Maximin et sainte Marie-Madeleine, et que c'est de cette Eglise que Maximin devient le premier évêque : *Aquensem aggressi sunt comitatum..., rexit autem Aquensem ecclesiam*. Par contre, si nous en croyons les manuscrits où se lit le passage final de la *Vita*, le tombeau de la sainte est à Saint-Maximin.

Le témoignage de la *Vita apostolico-eremitica* (B 4) n'est pas discutable. Certes, la Vie comporte le texte litigieux, mais il est attesté cette fois-ci par la quasi-unanimité des manuscrits. Ceux qui ne le comportent pas l'ont simplement omis. Pour l'auteur de la *Vita apostolico-eremitica*, il n'y a pas de doute, le tombeau de la Madeleine était à Saint-Maximin.

Après nous avoir renseignés sur l'emplacement de la tombe, les textes hagiographiques magdaléniens nous donnent de celle-ci, en deuxième lieu, une description plus ou moins détaillée.

Il est un point sur lequel les témoignages hagiographiques sont absolument concordants : le sépulcre de sainte Marie-Madeleine est un monument de marbre blanc, orné de sculptures représentant la sainte, et appelé indifféremment sarcophage ou mausolée. Mais dès qu'il s'agit de savoir le nombre et la nature des scènes sculptées sur les parois du monument, les avis se partagent.

Dans la *Vita apostolica* (B 1) il n'est question que de la scène racontée par saint Luc, d'après laquelle la pécheresse parfume les pieds du Sauveur et obtient son pardon.

L'interprétation de la *Vita evangelico-apostolica* (B 2) offre quelques difficultés. Le compilateur de la Vie prétend certainement que sur le sarcophage se trouve la scène du pardon inspirée de saint Luc. Mais il ajoute une phrase susceptible d'être comprise en deux sens différents : « La Madeleine, dit-il, offrit au Christ les soins que, en vue (ou à l'occasion) de sa sépulture, son humanité réclamait », *simulque officium humanitatis, quod circa ejus sepulturam devota obtinuit*.

Faut-il voir dans cette phrase une allusion à l'onction de Béthanie au cours de laquelle le Seigneur loue Marie de l'avoir oint « en vue de sa sépulture » (1) ? ou bien à l'épisode du matin de Pâques lorsque les myrophores viennent embaumer le cadavre du Crucifié (2) ? Le texte hagiographique supporte, me semble-t-il, l'une et l'autre interprétation. Dans le premier cas, c'est par « en vue de sa sépulture », dans le deuxième, par « à l'occasion de sa sépulture », qu'il faudrait traduire le *circa ejus sepulturam*. Dans la première hypothèse, il n'y a sur le sarcophage, pour l'hagiographe, que la scène de l'onction ; dans le second cas, on y voit en plus celle de la résurrection. Laissons la cause pendante, en attendant de la reprendre en mains lorsque nous disposerons de tous les éléments de solution.

Le texte correspondant de la Vie du pseudo-Raban (B 3) coïncide exactement avec celui de la *Vita evangelico-apostolica*. Il pose par conséquent le même problème d'exégèse dont il convient, pour les mêmes raisons, d'ajourner la solution.

Quant à la *Vita apostolico-eremitica* (B 4), elle présente sur ce point deux versions différentes. La première est commune à tous les manuscrits de la Vie et reproduit sans changements le texte de la *Vita apostolica* : une seule scène est découverte sur le sarcophage. La deuxième recension comporte une addition, attestée par de rares manuscrits, il est vrai,

(1) « Ad sepeliendum me fecit » (Mathieu, XXVI, 12). « Praevenit ungere corpus meum in sepulturam » (Marc, XIV, 8). « Ut in diem sepulturae meae servet illud » (Jean, XII, 7).

(2) « Ut venientes ungerent Jesum » (Marc, XVI, 1). « Venerunt ad monumentum, portantes, quae paraverant, aromata » (Luc, XXIV, 1). Les deux autres évangélistes disent que les saintes femmes, la Madeleine en particulier, « étaient venues au tombeau », sans préciser dans quelle intention (Mathieu, XXVIII, 1 ; Jean, XX, 1).

dans laquelle au contraire il est encore question d'une deuxième scène représentant la Madeleine au matin de Pâques. L'interpolateur s'appuie visiblement sur la phrase litigieuse de la *Vita evangelico-apostolica*, il l'entend d'ailleurs résolument de la résurrection du Sauveur, et c'est dans ce sens qu'il la développe pour découvrir sur le sarcophage, en un tableau à épisodes multiples, l'histoire de Marie-Madeleine au jour de Pâques. Ainsi, d'après la recension interpolée de la *Vita apostolico-eremitica*, le tombeau de la sainte est orné, non seulement de la scène de l'onction, mais de celle de la résurrection.

C'est dans le récit de la translation (B 5) que les sculptures se présentent sous la forme la plus complexe. La description en est la même dans les deux versions qu'il faut en distinguer. L'hagiographe semble s'être représenté les sculptures disposées en une espèce de triptyque, dont chaque panneau contenait deux scènes de la vie de la Madeleine.

Dans le premier compartiment, l'hagiographe voyait les deux tableaux conjoints de l'onction, celle des pieds et celle de la tête.

Le deuxième était interprété comme la rencontre de Marie avec le Ressuscité dans le jardin de Joseph d'Arimathie et se dédoublait en deux actes : d'une part Marie demande à l'homme qu'elle prend pour le jardinier où il a mis le cadavre du Crucifié ; de l'autre, l'ayant reconnu comme le Christ revenu à la vie, elle se jette à ses pieds pour l'adorer.

Le troisième compartiment comportait aussi la figuration de deux événements : le premier était la conversation de la myrophore avec l'ange, le deuxième, l'annonce faite aux disciples de la résurrection du Christ. L'hagiographe précise d'ailleurs que le dernier panneau double se voyait « sur le côté droit du sépulcre ». Ce qui nous permet légitimement de placer les deux premiers à gauche dans l'ordre de leur description, c'est-à-dire le premier à gauche et le second au milieu.

Ces analyses imposent quelques évidences. En ce qui concerne la localisation du tombeau, si nous comptons les variantes importantes, nous pouvons faire état de six témoignages dont quatre sont clairement pour la ville d'Aix, et deux en faveur de Saint-Maximin. Sur la question des bas-reliefs les

opinions des hagiographes sont plus partagées. En faveur de la scène unique, celle de l'onction, nous comptons deux témoins. Deux autres témoignages sont ambigus et peuvent s'entendre, soit de l'onction décrite avec les éléments du double épisode évangélique (1), soit de deux scènes distinctes, celle de l'onction *et* celle de la résurrection. Enfin un texte préconise un système complexe d'interprétation des sculptures, réparties en une série de trois fois deux scènes.

Mais l'enquête nous pose aussi quelques problèmes. D'abord un problème d'interprétation. Il s'agit du sens que certains hagiographes ont voulu donner à un détail de leur description du sarcophage de la Madeleine et de l'exégèse qu'il convient de faire du *circa ejus sepulturam* qu'on lit dans quelques Vies de la sainte. Comment décider si l'hagiographe a voulu faire allusion au banquet de Béthanie où la Madeleine embaume en quelque sorte à l'avance le corps du Christ ou au contraire s'il prétendait décrire l'assiduité de la myrophore au tombeau du Christ au matin de Pâques ? Le plus simple est de savoir comment le texte hagiographique a été compris par ceux qui l'ont imité.

Il est sûr, je l'ai noté au passage, que l'interpolateur de la *Vita apostolico-eremitica*, en s'inspirant de notre texte, l'a compris comme une allusion à l'activité de la Madeleine au matin de Pâques (2).

Il en est de même de Gilbert Crespin. Je ne sache pas que le moine normand ait eu l'occasion de visiter lui-même le tombeau de la Madeleine. Nous ne savons pas non plus s'il a été informé par quelque autre visiteur. Cette hypothèse n'est pas à exclure, certes, mais dans l'état actuel de nos connaissances elle reste du domaine de la pure possibilité. Par contre Gilbert a fort bien pu et dû connaître les Vies de sainte Marie-Madeleine. Il l'a pu comme lettré, étant donné l'extraordinaire diffusion des légendes hagiographiques au moyen-âge. Il l'a dû comme moine, puisque les textes magdaléniens formaient la matière des lectures de l'office de nuit

(1) C'est-à-dire l'onction de Galilée racontée par Luc, VII, 36-50 et l'onction de Béthanie rappelée par les trois autres évangélistes, Mathieu, XXVI, 6-16, Marc, XIV, 3-9 et Jean, XII, 1-8, les deux onctions étant rapportées, suivant une exégèse courante au moyen-âge, à un seul et même événement.

(2) Voyez ci-dessus page 204, note 4.

pour la fête du 22 juillet, pour l'octave, et pour le jour de la translation des reliques le 19 mars (1).

Effectivement, il existe entre le sermon de Gilbert et les textes hagiographiques des ressemblances qui n'ont pas échappé à la perspicacité de certains historiens. M. René Louis a cru pouvoir préciser que Gilbert s'était inspiré de la *Vita apostolica* (B 1). Je crains que le rapprochement ne soit pas probant. La *Vita apostolica*, nous l'avons vu, comporte la mention d'une seule scène imitée de saint Luc, celle de l'onction des pieds (2). Gilbert Crespin prétend qu'il y en a deux sur le sarcophage, celle de l'onction bien entendu, et un épisode de la résurrection (3). Ce n'est donc pas dans la *Vita apostolica* qui ne connaît qu'une scène, que Gilbert a trouvé la deuxième. Or il y a plusieurs légendes magdaléniennes dans lesquels il est sûrement — ou seulement d'une manière possible — question des deux scènes : sûrement, dans le texte interpolé de la *Vita apostolico-eremitica* (B 4), d'une manière probable seulement, dans la *Vita evangelico-apostolica* (B 2) et chez le pseudo-Raban (B 3). La *Vita apostolico-eremitica* et le pseudo-Raban ne peuvent avoir servi de source à Gilbert : les deux pièces hagiographiques sont du XII^e siècle (4), alors que Gilbert écrivait déjà à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle, au plus tard. La *Vita evangelico-apostolica* (B 2) est au contraire attestée dès le XI^e siècle, et si Gilbert a puisé dans une source hagiographi-

(1) Comme manuscrit originaire de l'abbaye du Bec où Gilbert Crespin avait fait profession monastique les Bollandistes signalent un lectionnaire du XII^e siècle, conservé à la Bibl. Nat., *Lat.* 12 605, fol. 94 vb-95vb, contenant la *Vita apostolica*. Voyez *Catal. cod. hag. Bibl. Nat. Paris.*, t. III, p. 135, n^o 20. Je ne connais pas de lectionnaire du Bec datant du XI^e siècle, mais il n'est pas impossible qu'il en ait existé.

(2) Voyez ci-dessus page 202, note 1.

(3) Voyez ci-dessus page 198, note 3.

(4) Sur la date du pseudo-Raban, voyez mon mémoire sur La « Vie de sainte Marie Madeleine » attribuée au pseudo-Raban, dans les *Mélanges Saint Bernard*, p. 420.

La *Vita apostolico-eremitica* est transcrite pour la première fois dans un manuscrit du XII^e siècle. Voyez *Catal. cod. hag. Bibl. Nat. Paris.*, t. II, p. 626, n^o 2. Du XIII^e siècle au contraire je connais huit manuscrits, du XIV^e deux, du XV^e trois, qui comportent cette Vie. Cette brusque multiplication des copies de la Vie du XII^e au XIII^e est le signe qui ne trompe pas de son caractère récent au XII^e siècle.

que, comme il est vraisemblable, ses informations sur le sépulcre de la Madeleine, il n'a pu le faire que dans cette Vie.

Mais du même coup s'éclaire le sens du passage obscur que la Vie comporte. Si Gilbert s'est inspiré de la *Vita evangelico-apostolica* (B 2), il y a vu deux scènes, celle de l'onction et celle de la résurrection, et c'est en fonction de cette dernière qu'il a entendu le *circa ejus sepulturam*. Sans crainte de nous tromper beaucoup, je pense que c'est de la même manière que nous pouvons interpréter ce passage et le comprendre des soins dont la Madeleine voulait entourer le cadavre du Christ au matin de Pâques.

D. — L'examen critique des témoignages :

problème de leur succession et de leur dépendance

Un autre problème est celui de la chronologie des témoignages. Il peut sembler ambitieux de se prononcer si rapidement, si tant il est possible de le faire, sur la date des Vies de sainte Marie-Madeleine. Dans le cadre limité de cette étude, mon but est plus modeste. Il suffira d'une chronologie relative dans laquelle on peut espérer placer quelques points de repère fixes. A priori on serait aussi tenté de croire que les textes se suivent dans le temps selon l'ordre de leur croissante complexité. Il est difficile quelquefois de faire cadrer avec les faits cette vue de l'esprit.

Commençons par fixer, dans les textes hagiographiques, quelques points de repère. Dès le XI^e siècle sont attestées les *Vitae apostolica* (B 1) et *evangelico-apostolica* (B 2), ainsi que la version brève de la *Translationis narratio posterior* (B 5) (1).

(1) Le plus ancien manuscrit de la *Vita apostolica* est, peut-être, le manuscrit de la Bibl. Nat., Lat. 17 627 que j'ai signalé, p. 205, note 2, comme l'unique témoin de la *Translationis narratio prior*.

La *Vita evangelico-apostolica* est transcrite au XI^e dans des manuscrits germaniques. Voyez *Tabulae codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibl. Palat. Vindobonensis asservatorum*, t. I, p. 40 (ms. du XI^e s. pour les feuillets des légendes magdaléniennes ainsi que me l'a obligeamment confirmé M. le Dr Unterkircher, Directeur du Département des Manuscrits de la Bibl. Nat. de Vienne) ; *Catal. codic. latin. Bibl. Reg. Monacensis*, t. II, pars 3a, Munich 1878, p. 144.

La *Translationis narratio posterior* est attestée au XI^e siècle dans le même manuscrit de la Bibl. Nat., Lat. 17 627, ainsi que dans une dizaine d'autres manuscrits.

Au XII^e siècle apparaissent dans les manuscrits la version longue du récit de la translation (B 5) et la Vie du pseudo-Raban (B 3) (1). Quant à la *Vita apostolico-eremitica* (B 4), elle est peut-être du XII^e siècle déjà, mais elle est sûrement et abondamment transcrite au XIII^e siècle (2).

En conséquence, étant donné les emprunts faits d'un texte à l'autre en ce qui concerne la description du sarcophage de la Madeleine, on peut proposer les filiations suivantes. La *Vita apostolica* a servi de source, conjointement avec le sermon d'Eudes de Cluny, à la *Vita evangelico-apostolica*. Celle-ci elle-même a été utilisée par le pseudo-Raban. Quant à la *Vita apostolico-eremitica*, elle amalgame avec la *Vita apostolica* une des plus anciennes, sinon la plus ancienne Vie latine de sainte Marie-Madeleine, la *Vita eremitica* (3).

C'est enfin à cette filière de textes hagiographiques que se rattachent les témoignages littéraires qui ont été examinés en premier lieu. Gilbert Crespin (A 2) s'inspire de la *Vita evangelico-apostolica* (B 2). Joinville (A 3), même s'il est un témoin oculaire, se souvient des textes hagiographiques et son témoignage s'en ressent visiblement. Sa mention d'Aix, « là où l'on disait que le corps de la Madeleine gisait », se réfère à l'un des textes localisant à Aix le tombeau de la sainte (4). Vincent de Beauvais (A 4) a puisé dans les légendes magdaléniennes les éléments de son « histoire » de l'évangélisation primitive de la Provence au temps des apôtres. Comme il mentionne le débarquement à Marseille, la retraite de la Madeleine à la Sainte-Baume, sa sépulture à Aix et les sculptures du mausolée représentant la scène de l'onction selon saint Luc, il est vraisemblable qu'il a utilisé, au moins en partie, la *Vita apostolico-eremitica* (B 4). Quant à la *Légende*

(1) Les manuscrits du XII^e siècle de la version longue du récit de la translation sont de Douai, Bibl. Mun., ms. 853 ; Londres, Brit. Mus., Arundel 169 ; et de Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 5345.

Pour la date de la Vie du pseudo-Raban, voyez ci-dessus p. 213 note 4.

(2) Le plus ancien manuscrit de la *Vita apostolico-eremitica* semble être le lectionnaire d'Echternach, XII^e-XIII^e siècle, décrit dans *Catal. cod. hag. Bibl. Nat. Paris*, t. II, p. 626-627.

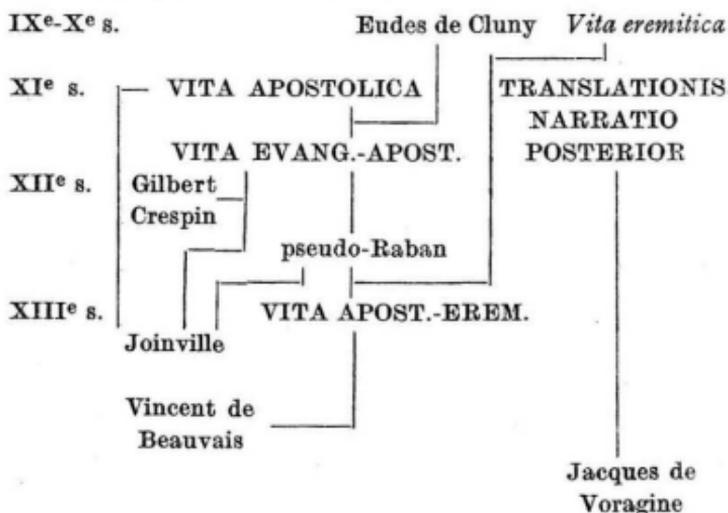
(3) La *Vita eremitica* est le texte que les Bollandistes cotent B.H.L. 5455-5456. Ses premiers témoins manuscrits datent de la fin du X^e ou du début du XI^e siècle, mais sa rédaction doit remonter au IX^e déjà.

(4) B 1 (version ne comportant pas la clause finale de Saint-Maximin) B 2 B 3 B 5.

dorée (A 5), dans le passage le plus explicite sur la tombe de la Madeleine, elle résume à grands traits la *Translationis narratio posterior* (B 5).

En définitive, tous les témoignages sur la tombe de la Madeleine en Provence qui ont été relevés avant 1279 se ramènent à deux sources hagiographiques : la *Vita apostolica* (B 1) d'une part et la *Translationis narratio posterior* (B 5) de l'autre. C'est dire l'importance exceptionnelle de ces deux pièces anciennes à partir desquelles se sont développées les autres. Si le récit de la translation n'est attesté au XI^e siècle que sous la forme brève et semble placer à Aix la tombe de sainte Marie-Madeleine, la *Vita apostolica* au contraire apparaît dès le début sous deux formes différentes dont l'une comporte et l'autre ignore la mention finale de Saint-Maximin. Il semblerait donc que deux hypothèses soient possibles, dont l'une excluait l'autre : ou bien la version primitive ne comportait pas la mention de Saint-Maximin et localisait dès lors le sépulcre à Aix, ou bien elle la comportait et on croyait le sépulcre à Saint-Maximin. En fait, comme les deux versions sont d'une égale ancienneté manuscrite et que nous n'avons pour le moment aucun moyen de trancher la question en faveur de l'une ou de l'autre, il reste qu'à l'époque où, d'après les textes, on commençait à se préoccuper de localiser le tombeau provençal de sainte Marie-Madeleine on hésitait entre la solution d'Aix et celle de Saint-Maximin. Il est non moins important cependant que dès cette époque soit apparue la solution de l'avenir, celle à laquelle l'« invention » de 1279 devait donner sa consécration définitive.

On peut résumer dans le schéma suivant les résultats de l'enquête qui nous a menés jusqu'en 1279.



II. — LES TÉMOIGNAGES POSTÉRIEURS A 1279

Jusqu'en 1279, même lorsqu'on localise à Saint-Maximin le tombeau de sainte Marie-Madeleine, on ne dit à peu près rien des autres sarcophages et de la crypte de la basilique. L'« invention » de 1279 a provoqué au contraire une efflorescence de témoignages nouveaux. Les uns ont été portés par des chroniqueurs très proches des faits et nous sont par conséquent très précieux. D'autres ont moins de valeur, car ce ne sont pas des témoignages directs.

A. — L'analyse des témoignages

Parmi les chroniqueurs, le premier qui ait rapporté la découverte des reliques de sainte Marie-Madeleine à Saint-Maximin en 1279 semble avoir été le Franciscain Frà Salimbene de Adam. Mais il ne nous dit rien de la crypte et des sarcophages (1).

(1) *Chronica*, dans *M.G.H., Script.*, t. XXXII, 1908 in-fol. p. 520-521 et 685.

Barthélemy Fiadoni, dit Ptolémée de Lueques, paraît avoir écrit la page sur Saint-Maximin entre 1288, date à laquelle il séjourna en Provence, et 1294, date à laquelle s'arrête sa chronique et où elle fut sans doute publiée pour la première fois (1).

Quant à Bernard Gui, on en fait grand cas, depuis qu'on a publié son œuvre (2). Il importe cependant d'observer qu'il n'est pas un témoin direct. Il dit lui-même tenir ses informations de témoins oculaires et fidèles (3). Il a visité la sacristie de Saint-Maximin où l'on conservait l'Authentique, daté de 700-716, des reliques trouvées le 9 décembre 1279. Il a donc été à Saint-Maximin. Ce n'est probablement pas avant 1307 : il n'était alors que professeur, puis prieur dans des couvents dominicains d'Aquitaine. Il est possible que dès cette époque cependant, aux chapitres provinciaux de son ordre, il ait entendu parler des événements de 1279. Il a dû venir en Provence peu de temps après 1307, alors qu'il était inquisiteur dans la province de Toulouse. En effet, dès la première édition des *Flores chronicorum* en 1314, il parle de ce qui s'est passé à Saint-Maximin et de ce qu'il y a vu lui-même. Il est possible aussi — le *saepius audivi* le laisse entendre — qu'il y soit retourné lors de son voyage en Italie en 1318 et pendant son séjour en Avignon entre 1318 et 1324. Mais il faut ajouter que ces voyages postérieurs, s'il les a faits, n'ont rien ajouté à sa connaissance des choses et des événements de Saint-Maximin. Il répète dans le *Speculum sanctorale* ce qu'il

(1) CHEVALIER, *Répertoire bio-bibliographique*, col. 3840.

(2) Les historiens modernes ont été, en général, très favorablement impressionnés par l'œuvre historique de Bernard Gui. Voyez MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. II, le partie, prolegomenon ; DELISLE, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, dans *Not. et extr. des mss.*, t. XXVII, 2^e partie, p. 169-454 ; A. THOMAS, *Bernard Gui frère prêcheur*, dans *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXXV, p. 176-185.

M. G. MOLLAT, *Études critiques sur les « Vitae paparum Avenionensium » d'Etienne Baluze*, p. 22-23, a été le seul à émettre des doutes sur les facultés critiques de l'historien médiéval.

(3) « Qui praesentes erant admirantes, suis oculis clarius conspexerunt, et ab ipsorum aliquibus relatione fideli et devota ego ipse, qui haec scribo, saepius haec audivi » (*Flores chronicorum*, Vie de Nicolas III, dans MURATORI, *Rev. ital. script.*, t. XI, 1^{re} partie, p. 606). Bernard Gui a lu aussi le fameux Authentique de reliques daté de 700-716 et conservé alors à la sacristie de la basilique : « Hunc cartellum vetustissimum legi ego ipse, qui haec scribo, et vidi ibidem in sacrario reservari in testimonium veritatis » (*ib.*).

disait déjà dans les *Flores chronicorum*. Bien au contraire, en ce qui concerne Saint-Maximin, les *Flores* sont plus loquaces que le *Speculum*. En définitive, sauf pour l'Authentique des reliques, Bernard Gui n'est qu'un témoin auriculaire de l'état dans lequel se trouvait la crypte de Saint-Maximin au moment de l'« invention » des reliques. Son témoignage vaut ce que valent les informations qu'il a recueillies à Saint-Maximin (1).

Pour ce qui est de Philippe de Cabassole, Lenain de Tillemont avait déjà fait remarquer que son *Libellus historialis*, écrit soixante-quinze ans après l'événement et qui est visiblement un plaidoyer en faveur du pèlerinage provençal, ne mérite qu'un crédit limité. Certes, l'évêque de Cavaillon était un familier de la cour de Naples. A ce titre-là, il a pu y entendre ce qu'on y disait du rôle de Charles II en 1279 et 1280. Il faut en tenir compte. Mais il est significatif que, chaque fois qu'il est question du prince dans le *Libellus*, celui-ci tourne au panégyrique. Aussi ne peut-on l'utiliser qu'avec prudence (2).

Il existe encore d'autres auteurs du moyen-âge qui ont fait mention de la découverte des reliques à Saint-Maximin en 1279 (3). Leur témoignage n'a pas d'intérêt pour nous : ou bien il n'est que la reproduction pure et simple de textes antérieurs, ou bien il ne nous renseigne pas sur la crypte et les tombeaux du XIII^e siècle.

B. — L'état de la crypte en 1279

Ptolémée de Lucques ne nous fournit que des renseignements insignifiants : la date de la découverte, ou plus exactement du transfert des reliques, 1280 ; le fait de l'« invention » lui-même, « dans le tombeau de marbre de l'oratoire sacré

(1) Une excellente notice biographique et bibliographique de Bernard Gui est due à la plume d'Antoine Thomas dans l'*Histoire littéraire de la France*, p. 139-232, citée ci-dessus à la note 47.

(2) TILLEMONT, *Mémoires*, t. II, (Paris, 1701), p. 481.

(3) François Pépin, de Bologne, Guillaume Sanhet, Jordan, de Venise, Amauri d'Augier, de Béziers, Pierre de Hérentals, prieur de Floreffé, Etienne de Conty, moine de Corbie et continuateur de la chronique de Martin Polonus, et un chroniqueur anonyme, tous du XIV^e siècle ; du XV^e et du XVI^e siècles, Zantfliet, Jean Laziard, etc. Voyez FAILLON, *Mon. inéd.* t. II, col. 783-790 et 795-800.

où saint Maximin, dans la ville qui porte son nom, avait enterré sainte Marie-Madeleine » (1).

La narration de Bernard Gui est plus circonstanciée. Il nous donne d'abord la date exacte de l'« invention », le 9 décembre 1279, puis le lieu où elle se fit : « le saint oratoire où saint Maximin, l'un des soixante-douze disciples du Christ et le premier évêque d'Aix, avait placé autrefois le tombeau de sainte Marie-Madeleine, ainsi qu'il est dit tout au long dans les anciennes et authentiques gestes des deux saints, se trouve dans la ville de Saint-Maximin qui porte le nom du saint pontife ».

Ce qui est plus important, c'est la description sommaire du saint lieu : il contenait plusieurs tombeaux, dont le nombre n'est pas précisé, disposés de part et d'autre le long des parois et laissant, au milieu, un espace libre que les chercheurs défoncèrent. Parmi les tombeaux, deux méritaient une attention particulière, l'un « d'albâtre, qu'on voit encore, historié et sculpté », l'autre « de marbre, placé à droite pour ceux qui entrent dans la chapelle ». C'est dans ce dernier que le corps saint fut trouvé et identifié. Tous ces détails, Bernard Gui les tient de témoins oculaires. Telle est la description contenue dans les *Flores chronicorum*. Celle du *Speculum sanctorale*, plus brève, s'y réfère et la résume (2).

Philippe de Cabassole, après des considérations assez longues sur les dévastations sarrasines en Provence et la néces-

(1) « Quo anno Carolus... relevavit ac transtulit corpus beatae Mariae Magdalenae repertum in tumulo marmoreo in illo sancto oratorio, in quo sanctus Maximinus eam tradidit sepulturae, in villa sui nominis » (*Hist. eccl.*, t. XXIII, c. 35, dans MURATORI, *Res. ital. script.*, t. XI, 2^e partie, p. 1184 ; FAILLON, *Mon. in.*, t. II, col. 775).

(2) « In illo sancto oratorio, in quo sanctus Maximinus, unus ex LXXII discipulis Domini Jesu Christi, venerandus prothopraesul Aquensis, olim tradiderat sepulturae, sicut in antiquis et authenticis gestis utriusque latius continetur, in villa, quae ab ipso denominata pontifice nunc Sanctus dicitur Maximinus, apertis tumulis, qui erant hinc et inde, necnon effossa humo, quae erat in medio solo in oratorio memorato, inventum est corpus sanctissimae Magdalenae, non quidem in tumulo de alabaustro, in quo primum conditum fuerat, qui adhuc ibi cernitur cum historiis et sculpturis, sed in alio tumulo marmoreo, ibidem in regione ad dexteram intrantibus collocato » (*Flores chronicorum*, Vie de Nicolas III, dans MURATORI, *Res. ital. script.*, t. XI, 1^{re} partie, p. 606 ; FAILLON, *Mon. inéd.*, col. 777-778).

Pour le *Speculum sanctorale* voyez FAILLON, col. 781.

sité où l'on fut, en 700 — c'est la date qu'il donne — de soustraire au pillage des envahisseurs les reliques précieuses de la sainte (1), en vient au récit de l'« invention » de 1279.

Le prince de Salerne, Charles d'Anjou, est mis en scène lui-même. Il consulte les textes, prend conseil des vieillards, médite. Il fait creuser le sol, met en personne la main à l'ouvrage et sue à grosses gouttes. Finalement, « au milieu d'autres monuments de pierre, on exhume un tombeau de marbre, placé à droite du tombeau d'albâtre, et dont le parfum, avant la vue, annonçait le contenu sacré » (2).

On peut admettre que les chroniqueurs les plus proches des faits qu'ils rapportent se réfèrent à un état de choses qui a réellement existé dans la crypte de Saint-Maximin en 1279. Dans ces conditions, il devient possible d'interpréter et de compléter les chroniques l'une par l'autre.

Commençons par noter que l'oratoire funéraire était localisé dans la ville de Saint-Maximin. Sur ce point tous les chroniqueurs de l'« invention » sont d'accord. Si l'on compare cette unanimité avec les divergences antérieures, on ne peut manquer d'être frappé de la différence.

On sait combien la tradition hagiographique avant 1279 était hésitante entre Saint-Maximin et Aix comme lieu de la sépulture primitive de la Madeleine. Les chroniqueurs de l'« invention » ne connaissent pas ces hésitations ou, s'ils les connaissent, ils n'en parlent pas. En les taisant, ils donnent l'impression d'une croyance uniforme et universelle. Quoi qu'il en soit, si elle n'existait pas avant, par l'assurance qu'ils

(1) « Cum per accumulationem malorum Ismaelitae successive Siciliam devastassent, ipsa gens Agarenica tunc intravit Provinciam..., et cepit Arelatem civitatem antiquam... Incarnationis dominicae anno septingentesimo, decembris decima sexta die, indictione (le chiffre de l'indiction n'est pas donné)... sacrum munus transtulerunt secretius, corpus videlicet sanctissimum Dilectricis » (*Ibid.* col. 789 et 791).

(2) « Cum suis communicato salubriori consilio, rimatur annales, perlegit historias, senes interrogat, antiqua recenset... Cum igitur juxta sepulcrum sanctissimae Dilectricis matura deliberatione effodi profundius debuisset, inter alia lapidea monumenta, in solo arido, exuens se regiam clamidem, bidentemque accipiens, fodit terram... ut totus madidus prae sudore, guttas accumulando guttis, velut imbres diffundebat aquosas... Aperuerunt quoddam marmoreum sepulcrum infimius ad eminentioris alabastris dexteram » (*Libellus historialis*, extrait cité dans PAILLON, *Mon. inéd.* col. 791-792).

mettent à y croire, ils finissent par la créer après 1279 (1). Dorénavant, on est bien persuadé que c'est à Saint-Maximin que sainte Marie-Madeleine avait été enterrée à l'époque apostolique.

A quels personnages les tombeaux de Saint-Maximin étaient-il destinés ? Tout le monde connaît le tombeau de sainte Marie-Madeleine. Mais son sarcophage n'était pas le seul de la crypte. Qui avait-on déposé dans les autres ? Ce problème que l'archéologue d'aujourd'hui s'avoue incapable d'éclairer, les annalistes médiévaux se croyaient en mesure de le trancher. Il est curieux cependant de noter qu'en 1279 on semble ignorer le sarcophage de saint Maximin auquel les hagiographes de l'époque antérieure avaient pourtant fait allusion. A plus forte raison ne souffle-t-on mot d'un tombeau de sainte Marcelle ou des saints Innocents. Ces identifications ne se feront que plus tard (2). Pour le moment on est visiblement préoccupé de deux sarcophages seulement, celui de la Madeleine et celui de saint Sidoine. Encore ne s'intéresse-t-on au dernier que par rapport au premier. C'est la Madeleine seule qu'on cherche, c'est elle seule qu'on trouve

(1) Au XIV^e siècle encore et plus tard, des lectionnaires reproduisent la légende vézélienne de la translation des reliques de la Madeleine, comme si, depuis, l'« invention » de 1279 n'avait pas eu lieu. Dans la transcription de ces textes destinés à l'office, il faut, certes, faire la part du conservatisme liturgique. Il n'est pas impossible cependant que certains scribes aient entendu protester contre le pèlerinage provençal en faveur de celui de Vézelay. Tel le copiste d'un recueil du XIV^e siècle, conservé à Rome, aux Archives du Chapitre de Saint-Pierre-du-Vatican, sous la cote E 25, où fol. 2^{ro} on lit cette rubrique au développement inusité :

Legenda translationis gloriose Marie Magdalene, videlicet qualiter in monasterio Vizeliacensi in Borgondia Eduensis diocesis eius sacratissimum corpus tempore Girardi de Rossilione, Provincie ac Borgondie comitis, per beatum Badilonem exstitit translatum. Voyez Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecarum Romanarum (1907), p. 46.

(2) On commence par mentionner saint Maximin, sainte Marcelle parmi les patrons, avec sainte Marie Madeleine, de la nouvelle basilique dont la construction commença en 1295. Notons cependant que ces patrons secondaires ne sont mentionnés dans aucune des pièces officielles expédiées par les chancelleries du pape (FAILLON, *Mon. inéd.* t. II, col. 815-832) ou de Charles II (*Ibid.*, col. 832-876). Ils apparaissent dans les chroniques de Bernard Gui (*Ibid.*, col. 780) de Pierre de Herentals (*Ibid.*, col. 795-796), d'Étienne de Conty (*Ibid.*, col. 798).

en 1279, c'est d'elle seule qu'on découvre les parchemins que l'on croit d'époque mérovingienne (1).

Des deux sarcophages, l'un est dit d'albâtre, l'autre de marbre (2). Le chroniqueur dominicain Bernard Gui les distingue clairement l'un de l'autre. S'il ne donne pas l'emplacement du premier, il le précise pour le second qui « était à droite quand on entrait dans l'oratoire » (3). Le cardinal de Cabassole veut dire la même chose, me semble-t-il, en affirmant que « le tombeau de marbre était à droite du tombeau d'albâtre » (4). Or, on se souvient que d'après le témoignage de Bernard Gui les tombeaux de l'oratoire étaient sur deux rangées parallèles le long des murs : *in utroque latere hinc et inde*. Cela veut dire, vraisemblablement, que le tombeau de marbre était dans la rangée de droite, celui d'albâtre dans celle de gauche.

Le texte de l'évêque de Cavillon comporte deux expressions dont le sens ne m'a pas paru évident à première vue. Lorsqu'il rapporte la découverte des deux tombeaux et qu'il localise l'un par rapport à l'autre, il écrit : *quoddam marmoreum sepulcrum infimius ad eminentioris alabastris dexteram*. Que veulent dire les deux comparatifs *infimius* et *eminentioris* ?

La comparaison des textes ne jette aucune lumière sur ce problème. Les autres auteurs, en effet, n'offrent pas de passage parallèle à celui de Philippe de Cabassole. Force nous est de recourir à une autre méthode d'interprétation.

(1) Ce sont deux parchemins, l'un long, l'autre bref. Le texte long, daté de 700, 710 ou 716, suivant la manière dont on lit les chiffres, a été reproduit abondamment par les chroniqueurs : Bernard Gui dans les *Flores chronicorum* (FAILLON, *Mon. inéd.* t. II, col. 779) et le *Speculum sanctorale* (*Ibid.*, col. 781), Guillaume Sanhet avec un texte abrégé (*Ibid.*, col. 785-786), Pierre de Hérentals (*Ibid.*, col. 795-796) ; ainsi que dans le *vidimus* du 6 février 1660 du procès-verbal de l'« invention » de 1279 (*Ibid.*, col. 802).

Le texte bref, découvert en 1280 seulement, est donné par Bernard Gui (*Ibid.*, col. 779 et 782) et le *vidimus* de 1660 des actes de 1280 (*Ibid.*, col. 802) ; Philippe de Cabassole y fait allusion (*Ibid.*, col. 793).

Je discute la valeur de ces textes dans mon travail sur « Le culte de sainte Marie-Madeleine au moyen-âge ».

(2) Une analyse pétrographique récente a révélé que tel sarcophage dit d'albâtre est en réalité de marbre originaire de la Grèce insulaire ou de la Proconèse (Fernand BENOIT, *Sarcophages paléochrétiens d'Avles et de Marseille*, 1954, p. 14).

(3) Voyez ci-dessus p. 220, note 2.

(4) Voyez ci-dessus p. 221, note 2.

Il est vraisemblable que le cardinal a vu le spectacle qu'offrait la crypte à un visiteur du début du XIV^e siècle avec les yeux, qu'il l'a décrit à la manière d'un peintre du moyen-âge. Conformément aux habitudes d'une époque qui ignorait les règles de la perspective en profondeur, s'il avait fait le croquis de la crypte au moment de la découverte, il aurait représenté le tombeau le plus proche en bas, le plus éloigné en haut du dessin. C'est ainsi que procède Philippe de Cabassole. Le tombeau de marbre est dit *infimius*, le plus bas, celui d'albâtre le plus haut, *eminentioreis*.

En d'autres termes, le sarcophage de marbre se trouvait le premier à main droite, le sarcophage d'albâtre était le dernier à main gauche à partir de l'entrée de la crypte.

Un dernier trait enfin me semble devoir retenir l'attention de l'historien plus qu'il ne l'a fait jusqu'à présent (1). Lorsque Charles de Salerne fit procéder à la découverte du corps de sainte Marie-Madeleine, les sarcophages de la crypte n'étaient pas — du moins n'étaient pas tous — exposés à la vue d'éventuels visiteurs, mais ils étaient enterrés dans le sol meuble de l'oratoire. Bernard Gui et Philippe de Cabassole s'accordent en effet à dire qu'il fallut creuser pour mettre au jour le sarcophage de la Madeleine (2).

Ce fait est susceptible de recevoir plusieurs explications. Faillon prétend que « cette crypte avait été remplie de terre, qu'on en avait même muré l'entrée par crainte des Sarrasins et qu'elle était encore dans cet état lorsque Charles de Salerne... entreprit les fouilles » (3). Albanès se contente de dire qu'on « s'occupa à la débarrasser de la terre qui la remplissait » (4).

Qu'on ait comblé de terre l'oratoire funéraire ou qu'on ait enfoui en terre les sarcophages, peu importe. Le résultat était le même : le sarcophage de la Madeleine n'était pas visible avant 1279. Pour expliquer le comblement de la crypte, Faillon, après Bouche, invoque la crainte des Sarrasins. Soit.

(1) Faillon et Albanès ont noté le fait, Duchesne et M. R. Louis semblent l'avoir ignoré.

(2) « Effossa humo », dit Bernard Gui (FAILLON, *Mon. inéd.* col. 777) ; « fodit terram, versata gleba latam foveam concavavit », lit-on dans le *Libellus historialis* (*Ibid.*, col. 792).

(3) FAILLON, *Mon. inéd.*, t. I, col. 872.

(4) ALBANES, *Le couvent royal de Saint-Maximin*, p. 42.

Mais si les sarcophages avaient été soustraits à la vue du public en 700-716, comment les moines de Vézelay avaient-ils su qu'ils existaient, bien plus, avaient-ils pu décrire celui de sainte Marie-Madeleine ? Faillon imagine que la crypte comblée une première fois au temps des Sarrasins d'El Tarik, avait été déblayée plus tard à l'époque où les moines de Vézelay décrivaient les bas-reliefs du tombeau d'albâtre ; puis, qu'elle avait été de nouveau comblée sous la menace d'autres razzias sarrasines puisque ce fut dans cet état qu'on la trouva en 1279 (1). Cela fait bien des Sarrasins, et bien des terrassements !

La vérité est peut-être plus simple. Après tout, il se peut fort bien que la crypte se soit remplie de terre par suite de l'incurie humaine, à moins qu'on ne l'ait comblée tout juste la veille de l'« invention » pour en corser le scénario.

Quelles que soient les raisons, l'époque et la fréquence du comblement, une chose, à mon avis, reste claire : une crypte comblée ne pouvait être un lieu de pèlerinage ou de culte.

C. — La filiation des témoignages

Il est un problème qui se pose au sujet de la filiation des témoignages portés après 1279 sur le crypte de Saint-Maximin.

Ce problème n'est pas un problème de dates. Contrairement aux témoignages hagiographiques d'avant l'« invention », les témoignages annalistiques qui la rapportent sont en général bien datés.

Mais c'est un problème de sources. Dans l'arbre généalogique des témoignages, on peut distinguer deux branches mâtresses, l'une qui, par Jordan et François Pépin, remonte à Ptolémée de Lucques, l'autre, plus touffue qui, par Jean Laziard et Zantfliet, le chroniqueur anonyme du XV^e siècle, Pierre de Herentals et Guillaume Sanhet, se rattache à Bernard Gui. En outre, il existe quelques autres attestations, comme celle d'Amauri d'Augier ou de Philippe de Cabassole, qui n'ont pas fait souche, mais qui représentent une forme

(1) FAILLON, *Mon. inéd.*, t. I, col. 872, note b continuée au bas des col. 873-874.

amplifiée, soit du témoignage de Ptolémée de Lucques, soit de Bernard Gui (1).

Il ne suffit donc pas d'aligner, comme Faillon, une importante liste de textes. Il faut encore se demander comment ils s'enchaînent. En fait, si l'on ne tient pas compte des témoins isolés, les autres se groupent en deux séries qui doivent leur origine à Ptolémée de Lucques et à Bernard Gui.

De l'un de ces témoignages annalistiques anciens, on n'a pas assez remarqué qu'il se réclame expressément des témoignages hagiographiques antérieurs. Je veux parler de la chronique de Bernard Gui et de celles qui en dérivent. Le fait vaut la peine d'être relevé et pesé. Bernard Gui en effet ne rapporte la sépulture de la Madeleine par saint Maximin au temps apostoliques que sur la foi des « gestes de l'un et l'autre saint » (2). Philippe de Cabassole se réfère indirectement aux mêmes sources hagiographiques qu'il met entre les mains du prince de Salerne : *rimatur annales, perlegit historias* (3) Le chroniqueur anonyme du XV^e siècle et Jean Laziard reproduisent textuellement l'affirmation de Bernard Gui : *ut in antiquis gestis continetur* (4).

Les « gestes », « annales » ou « histoires » dont il vient d'être question, il n'est pas compliqué de les retrouver. Il ressort des analyses de la première partie de cette étude que deux textes hagiographiques seulement placent à Saint-Maximin l'ensevelissement de la Madeleine au premier siècle, à savoir la clause de la *Vita apostolica* (B 1) et la *Vita apostolico-eremitica* (B 4) (5). C'est à l'un d'eux que pensent Bernard Gui et ses imitateurs.

Il s'en faut cependant que la *Vita apostolica* ou son amplification, la *Vita apostolico-eremitica*, soient les seuls textes de la légende magdalénienne que connaissent les chroniqueurs du XIV^e siècle. Ils savent aussi l'existence et les prétentions du deuxième récit de la translation (B 5). Il y font même allusion. Ainsi en est-il de Bernard Gui qui, après avoir narré

(1) Il suffit de comparer les textes reproduits par FAILLON, *Mon. inéd.*, t. II, col. 775-800, pour se convaincre du bien-fondé de cette classification.

(2) Voyez ci-dessus p. 220, note 2.

(3) Voyez ci-dessus p. 221, note 2.

(4) FAILLON, *Mon. inéd.*, t. II, col. 797 et 799.

(5) Voyez ci-dessus p. 208, note 3.

les circonstances de l'« invention » de 1279, en vient à parler de la tradition rivale de Vézelay :

« Il ressort de ce qui précède, sans possibilité de discussion, de rivalité ou d'envie, en quel lieu de la terre se trouve véritablement le corps de sainte Marie-Madeleine, alors que son âme jouit au ciel, en compagnie des saints, de l'éternelle vision de Dieu.

On dit bien et on écrit en de nombreux endroits et en de multiples chroniques que le corps sacré de la bienheureuse avait été transféré au monastère de Vézelay par Girart, comte de Bourgogne, sous le règne de l'empereur Constantin V, fils de Léon III, et le pontificat du pape Zacharie, l'an de grâce 745.

Mais il est évident... que le récit de la translation à Vézelay ne peut concerner le corps de sainte Marie-Madeleine — il ne se trouvait plus alors dans son sépulchre primitif — mais quelque autre corps ou, au mieux, une partie du corps de la sainte » (1).

Amauri d'Augier à son tour connaît l'histoire du transfert. Voici comment il y fait allusion :

« D'autres disaient et affirmaient que le corps saint avait été transporté autrefois à Vézelay sur l'ordre de Girart, comte de Bourgogne, du temps du pape Zacharie » (2).

On ne peut guère douter que ces textes ne soient l'écho des explications, dont, à Saint-Maximin, on entourait l'« in-

(1) « Liquet igitur ex praemissis sine contentione et aemulatione ac invidia judicanti, ubinam corpus sanctae Mariae Magdalenae sit in terris, cujus anima beata in caelis cum sanctis omnibus veraciter aeterna Dei perfruitur visione.

Quod autem fertur et scribitur in multis locis et chronicis, corpus sacrum beatae Mariae Magdalenae a Geraldo, comite Burgundiae, apud Verzelicum coenobium a se constructum fuisse translatum temporibus Constantini V Imperatoris, filii Leonis III, ac Zachariae papae, sub anno Domini DCCXLV, liquidius apparet ex scriptura superius posita..., quod translatio corporis Magdalenae apud Verzelicum vulgata communiter et conscripta non potest veraciter accipi de corpore Magdalenae, sed de alio aliquo corpore, vel de aliqua forsitan ejus parte » (*Flores chronicorum*, dans MURATORI, *Rev. ital. script.*, t. XI, 1^{re} partie, p. 607, et PAILLON, *Mon. inéd.*, t. II, col. 779-780, où on ne lit qu'un texte abrégé).

(2) « Alii autem asserebant et dicebant eum a Girardo, comite tunc Burgundiae, apud monasterium de Versiliaco olim fuerat translatum tempore Zachariae papae » (*Hist. Pont. Rom.*, dans ECCARD, *Corpus historicum medii aevi*, t. II, Leipzig 1723, col. 1159 ; MURATORI, *Rev. ital. script.*, t. III, 2^e partie, p. 428 ; PAILLON, *Mon. inéd.*, t. II, col. 787).

vention » de 1279. La preuve en est que le même son de cloche s'entend dans la chronique de Frà Salimbene : s'il se contente de rapporter le fait de l'« invention », il éprouve cependant le besoin d'en justifier longuement le bien-fondé (1). Dans tous ces textes on saisit sur le vif la genèse de ce qu'on pourrait appeler « la légende de Saint-Maximin ». On acceptait en Provence les traditions de Vézelay. Il faut reconnaître qu'on y aurait eu du mal à passer sous silence ce qu'on lisait dans tous les lectionnaires de l'office et qui s'était transcrit dans nombre d'annales et de chroniques. Mais si les gens de Saint-Maximin acceptaient le fait du transfert à Vézelay, ils le vidaient pour ainsi dire de toute sa substance en expliquant que les moines bourguignons s'étaient trompés de reliques. On ne donnait d'une main que ce qu'on retirait de l'autre. On ne pouvait fonder le pèlerinage de Saint-Maximin que sur les ruines de celui de Vézelay.

Quod probatur eventu !

* * *

Si l'on fait le compte des témoignages littéraires du moyen-âge se rapportant à la crypte et aux sarcophages de Saint-Maximin, il faut d'abord éliminer de la liste les textes qui ne les désignent pas nécessairement : ainsi le catalogue des reliques de Viviers (A 1).

Il convient aussi de peser correctement ceux qui, bien qu'en termes clairs, ne les désignent qu'indirectement. Ainsi Gilbert Crespin (A 2), selon toute vraisemblance, connaît le sarcophage de la Madeleine par ce qu'il en a lu dans la *Vita evangelico-apostolica* (B 2). De même le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (A 4) s'inspire de la *Vita apostolico-eremitica* (B 4), et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (A 5), du second récit de la translation (B 5). Joinville lui-même (A 3) ne parle du tombeau de la Madeleine que par ce que

(1) « Et ideo amodo cessant contentiones et contrarietates et cavillationes et abusiones et falsitates, que de corpore beate Marie Magdalene dicebantur. Nam et illi de Senogallia dicebant, se illud habere, et illi de Verceiaco, quod est castrum in Burgundia populosum, habebant illud similiter, ut dicebant, et inde etiam habebant legendam. Manifestum est autem, quod in tribus locis idem mulieris corpus esse non potest » (SALIMBENE DE ADAM. *Chronica*, ad annum 1283, dans *M.G.H., Script.*, t. XXXII, 1908 in-fol., p. 520).

lui en ont appris les textes hagiographiques (1). Tous ces témoignages ne prouvent donc pas en faveur de la célébrité du sarcophage de Saint-Maximin, mais de la popularité des différents textes de la légende issue de Vézelay. Cela est l'évidence même.

La légende de Vézelay elle-même, à ne l'envisager que dans ses lignes de force importantes pour l'histoire littéraire du sarcophage de la Madeleine, se développe presque dès l'origine en deux directions différentes. L'une conduisait à localiser le tombeau dans la ville d'Aix, l'autre dans la bourgade de Saint-Maximin. Sur ces deux itinéraires le cheminement de la légende était complexe. Sur la route d'Aix, les légendes de la vie de sainte Marie-Madeleine, en se développant elles-mêmes, enrichissaient de panneaux toujours nouveaux le sarcophage de la pénitente, alors que la légende de la translation, avait, dès l'abord, atteint la perfection de son développement iconographique. Sur le chemin de Saint-Maximin au contraire, l'interprétation du sarcophage magdalénien était toujours restée relativement simple.

On ne peut donc prétendre qu'en changeant la localisation du tombeau, l'hagiographe ait favorisé l'enrichissement de son interprétation. Les deux développements sont restés indépendants l'un de l'autre. On ne peut même pas dire que les progrès de localisation et d'interprétation aient résulté d'une connaissance plus approfondie du sarcophage. Localisation et description semblent avoir été faites par quelqu'un qui n'a jamais visité Saint-Maximin ni vu les antiques de sa crypte. Sinon, s'expliquerait-on les variantes des légendes hagiographiques sur la géographie et l'iconographie du tombeau de la Madeleine ? Tout au plus peut-on imaginer que les récits sont l'œuvre de voyageurs pressés et d'observateurs hâtifs. A moins qu'ils ne soient le fait de gens qui regardaient la Provence depuis les brumeux pays du Nord : avec l'éloignement les distances se réduisent, les détails s'effacent, Saint-Maximin peut se confondre avec Aix, le nombre des scènes sculptées sur le sarcophage se brouiller dans la fantaisie de l'hagiographe.

Tout à fait révélatrice, en ce qui concerne au XIII^e siècle

(1) Voyez ci-dessus p. 199, 215.

l'histoire littéraire des sarcophages de Saint-Maximin, est l'attitude d'un de ces hommes de langue d'oïl, je veux parler du sire de Joinville. En compagnie de saint Louis, il débarque à Hyères à la fin du mois de juillet de l'an 1254, il visite Aix et la Sainte-Baume, et le chroniqueur note expressément que la légende magdalénienne s'était attachée à ces deux lieux. Or, d'Hyères à Aix, la route normale passe par Saint-Maximin. Il est probable que le roi de France et son compagnon l'avaient suivie. Pourtant, ils ne semblent pas avoir soupçonné qu'à cette date il y eût un tombeau de la Madeleine à Saint-Maximin. J'imagine que le roi, qui paraît avoir eu à cœur de pèleriner aux lieux saints magdaléniens, n'aurait pas manqué de s'arrêter à celui qui se serait trouvé sur son chemin. Bien plus, quand Joinville, qui écrivait longtemps après les événements et qui dans l'intervalle pouvait avoir appris l'« invention » de 1279, écrit ses souvenirs sur son passage en Provence, il ne parle pas de Saint-Maximin, alors qu'il se réfère explicitement à Aix et à la Sainte-Baume. Le silence sur Saint-Maximin peut s'expliquer ainsi : si Joinville avait su qu'il existait en 1254 un tombeau de sainte Marie-Madeleine à Saint-Maximin, il l'aurait mentionné ; inversement, s'il ne l'a pas fait, c'est que la notoriété n'en était certainement pas encore parvenue à ses oreilles ; peut-être même faut-il dire qu'à cette date les gens de Saint-Maximin eux-mêmes ne savaient pas qu'un de leurs sarcophages renfermait les restes précieux de la pénitente évangélique. Ce serait donc entre 1254 et 1279 que l'idée en serait venue à un dévot de la sainte.

Ce dévot, les chroniqueurs les plus loquaces nous le désignent nommément : Charles d'Anjou, prince de Salerne. Ce n'est pas par simple déférence qu'ils lui accordent l'initiative et une part active dans les travaux de l'« invention ». Le prince avait envers la sainte évangélique une dévotion particulière : Bernard Gui la relève (1) ; Amauri d'Augier ajoute que Charles avait fait de grands frais (2) ; Philippe de Cabassole nous le montre même mettant la main à la pâte (3).

(1) « Tam sollicite quam devote » (FAILLON, *Mon. inéd.*, t. II, col. 777).

(2) « Cum magnis laboribus et expensis... ex magna devotione » (*Ibid.* col. 788).

(3) Voyez ci-dessus p. 221, note 2.

Le prince en personne, quand devenu roi des Deux-Siciles il rappelle les événements passés, en attribuait le mérite à une « inspiration du ciel » (1), formule qui, chez les successeurs de Charles II, semble devenir une véritable clause de style : *spirazione divina* ou *divinitus revelatum* (2).

Il ne fallait, semble-t-il, personne de moindre que le roi des Deux-Siciles et comte de Provence pour changer les destinées des pèlerinages magdaléniens et pour faire de l'insignifiant prieuré de Saint-Maximin un couvent de premier ordre. Certes, le prince n'innove pas, quand il explore la crypte de Saint-Maximin. C'est là que certaines légendes antérieures localisaient le tombeau de la Madeleine. Nous savons cependant que cette localisation ne résultait pas d'un consentement universel. C'est le prince qui le prouve.

Ne connaissait-il pas la tradition hagiographique concernant Aix, capitale du comté de Provence, qui pouvait sembler plus propre à un grand pèlerinage ? C'est peu probable. Avait-il des raisons particulières de s'attacher au pèlerinage de Saint-Maximin ? Peut-être. Depuis le XII^e siècle le souvenir des pénitences de sainte Marie-Madeleine s'était fixé à la Sainte-Baume, tout près de Saint-Maximin. Entre les deux lieux la *Vita apostolico-eremitica* (B 2) avait noué un lien : la Madeleine, après trente ans de pénitence à la Sainte-Baume, meurt et est enterrée à Saint-Maximin. De plus, bien qu'ils fussent de deux diocèses différents, les deux endroits appartenaient à la même abbaye marseillaise de Saint-Victor (3). C'étaient autant de chaînes qu'il était bon de ne pas rompre.

En définitive, si le tombeau provençal de la Madeleine ne semble guère avoir eu pendant longtemps d'autre existence que celle que lui prêtait une légende hésitante, ce fut le mérite de Charles d'Anjou de lui avoir donné corps et vie en l'identifiant solennellement avec l'un des sarcophages antiques de Saint-Maximin.

Abbé Victor SAXER.

(1) ROSTAN, *Cartulaire municipal de Saint-Maximin*, p. 9, 23.

(2) *Ibid.*, p. 32, 45.

(3) Sur l'appartenance de Saint-Maximin à Saint-Victor, voyez le petit article que j'ai fait paraître ici même t. IV, 1954, p. 75-81, sous le titre : *L'acquisition du domaine de Saint-Maximin par l'abbaye de Saint-Victor au XI^e siècle*.