

Nourritures terrestres et nourritures spirituelles dans *La Vie de saint Gilles* de Guillaume de Berneville^{1*}

Terrestrial and spiritual foods in the *La Vie de saint Gilles* of Guillaume de Berneville

M^a ÁNGELES LLORCA TONDA
Universitat d'Alacant
ma.llorca@ua.es

Abstract

La Vie de saint Gilles, an Anglo-Norman text from the late twelfth century written by Guillaume de Berneville, is a rewriting of a Latin *Vitae* from the tenth century. Guillaume de Berneville does not hesitate to alternate pagan literary motifs with traditional hagiographic motifs, to make Life more accessible to a lay public. The objective of this work is to analyse how the author uses the motive of food and fasting, one of the precepts of asceticism, when structuring and giving coherence to his hagiographic account.

Key-words

hagiography, rewriting, *Vie de saint Gilles*, food, narratives strategies.

Resumen

La Vie de saint Gilles, texto anglonormando de finales del siglo XII escrito por Guillaume de Berneville, es una reescritura de una *Vitae* latina del siglo X. Guillaume de Berneville no duda en alternar motivos literarios paganos, con motivos hagiográficos tradicionales, para hacer más accesible la Vida a un público laico. El objetivo de este trabajo es el de analizar cómo el autor utiliza el motivo de la comida y el ayuno, uno de los preceptos del ascetismo, a la hora de estructurar y dar coherencia a su relato hagiográfico.

Palabras clave

hagiografía, reescritura, *Vie de saint Gilles*, comida, estrategias narrativas.

Nourritures!

1 *Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación “La literatura hagiográfica catalana: fuentes, ediciones y estudios” (FFI2017-83950-P) (2018-2021) del Ministerio de Ciencia e Innovación (España), dirigido por la profesora Marinela Garcia Sempere (Universitat d’Alacant).

Je m'attends à vous, nourritures!
 Ma faim ne se posera pas à mi-route;
 Elle ne se taira que satisfaite;
 Des morales n'en sauraient venir à bout
 Et de privations je n'ai jamais pu nourrir que mon âme.
 (André Gide, *Les nourritures terrestres*)

1. Introduction

La richesse de la littérature hagiographique vernaculaire a été mise en valeur par Paul Meyer au début du XX^e siècle dans son répertoire des “Légendes hagiographiques en français” (Meyer, 1906: 328-458). Ce catalogue révèle à son tour le succès du genre en territoire anglo-normand aux XII^e et XIII^e siècles, à en juger le nombre de textes répertoriés.

La *Vie de saint Gilles* fait partie de ce groupe de textes issus du milieu culturel anglo-normand¹, très fécond en matière d’hagiographie (Laurent, 2013: 1), tout autant qu’en romans, lais ou fabliaux. Rédigée par Guillaume de Berneville² à la fin du XII^e siècle, *La Vie de saint Gilles*, conservée dans le manuscrit 99 du fond des couvents supprimés à la Bibliothèque Laurentienne de Florence, date de la première moitié du XIII^e siècle et a été décrite en détail par les premiers éditeurs du texte, Gaston Paris et Alphonse Bos (Paris & Bos, 1881: II-XIV).

Le texte de Guillaume de Berneville est une réécriture en vers octosyllabes d’une *Vitae sancti Aegidi* contenue dans un grand nombre de manuscrits du XI^e au XV^e siècle (Jones, 1914: 1). Toutes les rédactions conservées de cette vie latine dérivent directement ou indirectement d’une première version *P*, qui daterait du X^e siècle (Paris & Bos, 1881: XLVII; Jones, 1914: 2). Selon Jones, cette Vie latine aurait été écrite par les moines du monastère de saint Gilles, situé dans la vallée Flavienne, “dans un but tendancieux” afin de revendiquer leur choix de se placer sous l’autorité de Rome au détriment de celle de l’évêché de Nîmes (Jones, 1914: 32). Comme pour beaucoup d’autres saints, l’existence de saint Gilles ne repose sur aucune tradition biographique soutenue (Voragine, 2004: 1367) et son existence est légendaire. Si vérité historique il y a, il faut la chercher dans l’essor considérable que le culte

1 Voici le corpus établi par Françoise Laurent: *Vie de saint Nicolas* et *Vie de sainte Marguerite* (par Wace), *Vie de saint Laurent* (anonyme), *Vie de saint Édouard le Confesseur* (par une religieuse de Barking), *Vie de saint Édouard le Roi*, *Vie de saint Alban* (toutes deux par Matthieu Paris), *Vie de saint Thomas de Canterbury* (par Benoît de Saint-Alban), *Vie de saint Georges* (par Simon de Freine), *Vie de saint André* (anonyme), *Vies de saint Barlaam et saint Josaphat* et *Les Sept Dormants* (ces deux textes par Chardri), *Vie de saint Eustache* (par Guillaume de Ferrers), *Vie de saint Jean l’Aumônier* (anonyme), *Vie de saint Edmond archevêque de Canterbury* (deux textes, dont l’un par Denis Piramus), *Vie de saint Richard de Chichester* (par Pierre de Peekham), *Vie de sainte Audrée* (par la religieuse Marie), *Vie de sainte Thaïs* (anonyme), *Vie de sainte Catherine d’Alexandrie* (par Clémence de Barking), *Vie de sainte Osith* (anonyme), *Vie de sainte Foi* (par Simon de Walsingham), *Vie de sainte Modwenne* (anonyme), *Vie de sainte Marie-Madeleine* (par le clerc Guillaume) et *La Vie de saint Gilles* (par Guillaume de Berneville) (1998: 581-589).

2 Auteur rattaché au milieu culturel anglo-normand, il aurait été contemporain de Thomas d’Angleterre et de Marie de France, et le peu qu’on connaît sur lui est tiré du texte même (Laurent, 2003: XII-XV).

du saint connût dans toute l'Europe, notamment en France où sa vénération s'étend depuis le Midi jusqu'au Nord, sans oublier également sa popularité en Angleterre.

Poussé par le souci de vulgariser des vies de saints et de les faire connaître à un public peu féru de culture latine, le milieu clérical se penche vers la traduction des textes édifiants. Il faut souligner à cet égard que la traduction est une tâche très répandue en hagiographie: nombre de vies écrites originairement en grec furent traduites en latin pendant le Haut Moyen Âge et nombre de vies latines en langues vernaculaires à partir du IX^e siècle. La traduction devient une technique de réécriture qui, mise à part la transposition linguistique, implique aussi une réactualisation de l'hypotexte. Ainsi, le genre hagiographique délivré de sa dimension exclusivement liturgique et paraliturgique fait un pas décisif et entre de plein droit dans la littérature de fiction (Goullet, 2005: 146). Le texte hagiographique prend désormais une nouvelle dimension qui vient se joindre à celle de l'édification qui lui est inhérente: celle de plaire (Laurent, 1998).

La Vie de saint Gilles en est un vif exemple, comme l'a largement démontré Françoise Laurent (Laurent, 1998; 2003). Voué à ce double dessein d'instruire et de divertir, le texte de Guillaume de Berneville conjugue les stratégies narratives et discursives propres aux vies de saints avec celles propres aux genres profanes.

Le texte présente, à son tour, une structure narrative parfaitement conçue et agencée qui fait progresser le récit et en même temps lui octroie une cohérence. C'est de cet aspect que nous allons nous occuper tout au long de cet article, dont l'objectif est de mettre en relief le motif de la nourriture en tant que noyau structurel de l'œuvre et générateur de sens.

2. Argument, interférences et structure du récit

Avant d'entrer dans l'analyse du motif de la nourriture, objet de ce travail, il nous semble pertinent de donner un résumé de l'histoire, afin de mieux saisir par la suite les références aux différentes parties du récit, ainsi que de rappeler les techniques narratologiques utilisées par l'auteur.

Le texte est structuré en neuf parties:

– I^{ère} partie (vv.1-762³): Origines du saint, prédestination à la sainteté, miracle de la cotte, miracle du malade piqué par un serpent et départ d'Athènes.

L'auteur, au tout début, exhorte le public à entendre son récit, puis Guillaume de Berneville raconte l'histoire d'un beau et pieux jeune homme d'Athènes, d'origine noble, élevé dans l'adoration et le service à Dieu par ses parents, Pélagie et Théodore. Élu de Dieu, Gilles accomplit ses premiers miracles lorsque, encore enfant, il guérit un miséreux atteint de graves maladies et sauve un homme mordu par un serpent.

3 L'édition de référence de la *Vie de saint Gilles* que nous utilisons dans ce travail est celle établie par Françoise Laurent en 2003, citée dans la bibliographie. Par la suite, nous indiquons les numéros de vers au lieu des numéros de page.

Après la mort de ses parents, il décide de distribuer ses richesses entre les pauvres et les malades et de quitter Athènes pour se rendre à Rome, malgré l'insistance de ses barons pour qu'il prenne épouse et se consacre à son fief.

– II^e partie (vv. 763-1038): Miracle de la tempête, traversée de la mer, arrivée sur l'île et rencontre avec l'ermite.

Gilles traverse la mer en compagnie de marchands provençaux qu'il sauve d'un naufrage. Il arrive sur une île habitée par un ermite.

– III^e partie (1039-1225): Arrivée à Marseille, rencontre avec Césaire à Arles, miracle de la mère de Theocrita et rencontre avec l'évêque.

Après avoir quitté l'île, ils arrivent finalement à Marseille. Saint Gilles rend visite à Césaire, évêque d'Arles et après rencontre Theocrita, une veuve qui l'accueille chez elle et dont la mère est très malade. Gilles intervient encore une fois, malgré lui, en intercédant auprès du Seigneur pour guérir la femme. Il demeure dans la ville de Provence pendant deux ans, auprès de l'évêque et guérit beaucoup de malades.

– IV^e partie (vv. 1225-1454): Départ pour la forêt, rencontre avec Vérédème, miracle de la guérison d'un malade.

Un jour il décide d'entreprendre une deuxième traversée qui le mène à travers le Rhône dans une large forêt où il rencontre Vérédème, un ermite avec qui il demeure deux ans. Un jour, des visiteurs se rendent au rocher où habitent les deux ermites, ils cherchent Gilles, celui qui guérit les malades, pour qu'il sauve de la mort leur seigneur. Malgré l'humilité de Gilles et le refus à être considéré un élu de Dieu, il cède finalement aux demandes des chevaliers et rend la santé à leur seigneur.

– V^e partie (vv. 1455-2177): Isolement définitif dans la forêt, rencontre avec la biche, blessure et rencontre avec Flovent.

Il décide de s'isoler pour se consacrer exclusivement à Dieu et cherche, avec l'aide de saint Martin, de se mettre à l'écart des hommes dans la forêt profonde. Il se cherche alors un refuge dans une fosse presque inaccessible et se fait nourrir par une biche, sa seule compagnie jusqu'à ce que le roi Flovent, grand amateur de chasse, pénètre dans les bois pour donner chasse à la biche. Celle-ci réussit, à plusieurs reprises, à échapper aux chasseurs, mais, en les fuyant, l'animal leur découvre la demeure naturelle de Gilles. En protégeant la biche des chasseurs, le saint homme est blessé par la flèche issue de l'arc du roi Flovent et commence à saigner. Il prend alors la décision de ne pas guérir de cette blessure par amour de Dieu et prie le roi Flovent, désormais devenu son ami, de garder son anonymat et le lieu exact de sa demeure.

– VI^e partie (vv. 2178-2323): Construction du monastère.

Devant l'insistance du roi de vouloir combler Gilles de richesses, que celui-ci refuse, le saint cède finalement aux desseins du roi et lui propose d'investir tous ces biens dans la construction d'une abbaye. Le roi lui demande en échange qu'il devienne le pasteur de cette

communauté, pétition à laquelle le saint homme accède à condition qu'il soit logé dans un modeste logis pour poursuivre sa vie de jeûne, de prière et de veillée.

– VII^e partie (vv. 2323-3196): Rencontre avec Charlemagne. Miracle du possédé, et miracle du péché de Charlemagne.

La conduite de Gilles et sa renommée s'étendent dans toute la France et particulièrement à la cour du roi franc Charles qui demande au saint de le rejoindre, car il veut lui confesser ses péchés. C'est à Orléans que cette rencontre a lieu. Saint Gilles y reste pendant vingt-cinq jours et accomplit deux miracles importants: il chasse le démon du corps d'un possédé et, le plus important, réussit à découvrir, de la main d'un ange qui lui apporte une lettre, quel est le péché que le roi Charles refuse de lui avouer en confession, de peur que Dieu ne puisse pas le pardonner. C'est ainsi que le roi expie finalement toutes ses fautes et offre en échange à Gilles des richesses qui ne sont pas acceptées par celui-ci.

– VIII^e partie (vv. 3197-3492): Retour en Septimanie, voyage à Rome et miracle des portes.

L'abbé Gilles rentre finalement en Septimanie à côté de ses frères. Une fois revenu dans l'abbaye, Gilles, préoccupé de l'avenir du couvent et voyant sa mort proche, décide de se rendre à Rome pour demander un privilège au Pape, afin d'assurer la protection de l'abbaye. Il y réussit et le Pape, avant son départ, lui offre des belles portes taillées en bois sur lesquelles sont représentés les douze apôtres. Devant l'impossibilité de les faire transporter par terre par saint Gilles, car les portes sont extrêmement lourdes, le saint propose au Pape de les jeter dans le Tibre et qu'elles soient guidées par Dieu jusqu'au monastère, où elles sont fixées sur les chambranles, signe que l'abbaye est placée sous l'autorité de Rome.

– IX^e partie (3493-3794): mort de saint Gilles et miracle final.

Voyant le jour de sa mort s'approcher, Gilles annonce aux moines qu'il va bientôt partir, ce qui cause une énorme peine à la communauté bénédictine. Lorsqu'il expire, son âme est emportée au ciel par des anges et un dernier miracle s'accomplit: la nuit de sa mort deux moines, grands dévots, peuvent voir les anges qui sont venus dans l'abbaye accueillir Gilles. L'abbaye de saint Gilles devient dès lors un lieu de pèlerinage pour le monde chrétien. L'auteur intervient pour clôturer le récit.

Le texte de Guillaume de Berneville suit à la lettre l'argument de la version latine dont il s'inspire. Mais, comme le signale Françoise Laurent dans son intéressante étude sur la *Vie de saint Gilles*, s'il y a bien un souci de fidélité à l'hypotexte latin qui inspire l'auteur anglo-normand, "[...] la traduction de Guillaume de Berneville n'est jamais servile: le texte source fait l'objet d'une savante réécriture qui, tout en respectant la trame d'ensemble, se permet quelques retouches et annexe un certain nombre de motifs narratifs et descriptifs" (Laurent, 2004: XXXIII). Ces motifs narratifs sont puisés évidemment dans la littérature hagiographique, mais aussi dans la littérature profane, se produisant ainsi des interférences entre matières littéraires (Trachsler, 2000: 10).

D'un côté, le personnage du saint marque les frontières du genre et ancre le récit dans la matière hagiographique. En ce sens, chez saint Gilles convergent des motifs caractéristiques d'autres vies: comme saint Alexis, Gilles est de sang noble et s'impose un exil; comme d'autres saints provençaux, à savoir Sainte Marthe, saint Lazare et sainte Marie Madeleine, il est venu d'outre-mer dans le Midi; comme Saint Nicolas, un saint grec lui aussi, il est capable de freiner une tempête; comme saint Martin, il guérit un malade avec sa tunique et comme saint Eleuthère, évêque de Tournai, qui confessa Clovis, il donne l'absolution d'un péché très grave à un roi. Saint Gilles est à son tour un anachorète comme les Pères du désert et, en même temps, il représente le modèle de sainteté post-carolingienne:

Les saints [post-carolingiens] sont donc essentiellement sacralisés par la perception qu'à Dieu de leurs vertus, et une seule catégorie se distingue vraiment: celle des ermites qui, face à la vie de plus en plus trépidante dans les villes et sur les routes, mettent en valeur ces espaces plus ou moins sacrés que sont les forêts. Ces ermites sont rarement des exclus, mais reçoivent de nombreux visiteurs ou sortent eux-mêmes souvent de leurs ermitages (Le Goff, 2014: 515⁴).

D'un autre côté, dans la construction du cheminement de saint Gilles vers la conquête du salut, l'auteur anglo-normand fait appel à des motifs propres à la littérature profane, déjà repérés par Françoise Laurent dans son étude sur la *Vie de saint Gilles* (2003: XXXVI-XLIII) et que nous rappelons brièvement ci-après. La tradition romanesque et particulièrement tristanienne est vivement présente dans le récit hagiographique. Des motifs tels "la vraie fausse parole" dans Tristan⁵ se font écho dans le passage du discours de saint Gilles à ses barons, à propos du mariage qu'ils lui réclament, où le saint en déclarant aimer une jeune vierge –en réalité il fait une louange de son amour pour la Vierge Marie– réveille l'espoir chez ses vassaux d'un mariage selon les normes courtoises; ou encore le motif du "vin herbé" qui provoque que, pendant la fête que le saint organise la veille de son départ, les barons de sa cour, ivres, s'abandonnent au sommeil et n'empêchent pas le départ du saint. Le breuvage est la cause du manque à l'honneur de Tristan qui, en oubliant ses devoirs, est condamné à l'exil. Le vin herbé agit de la même manière sur les barons de Gilles qui, en manquant à leur devoir, consentent sa fuite et sont condamnés à se chercher d'autres fiefs, comme est évoqué par le chambellan de Gilles après le départ de celui-ci:

Mal ait l'ure ke cel vin crut,
Si eit mis cors ke tant en but!
Ke frunt ore vos chevalers,
vos vallez e vos esquiers,
ki ben quidouent a estrus

4 Il s'agit d'une publication en format Kindle, nous indiquons le numéro de position, faute de numéro de page.

5 Illustré par le serment ambigu d'Iseut lors de l'épreuve judiciaire du Gué Périlleux et par les aveux de Tristan, qui profitant de l'identité des prénoms, peut exprimer son amour pour Iseut en abusant Kaherdin et la cour de Bretagne.

grantz heritez aver par vus?
Meis failli unt a lur espeir,
kar après vus ne remaint heir
ki ja lur doinst plein pé de terre:
augent aillurs honur conquere:
failli unt a vus, ço m'est vis;
egarés sunt, povres, mendis,
e jo sur tuz i ai perdu. (vv. 689-701).

D'autres traditions romanesques sont aussi évoquées. Par exemple, lors de la description de la tempête et de la traversée maritime, c'est la tradition de Wace, des romanciers antiques et de Thomas d'Angleterre qui est mise en place. Les motifs de la chasse à la biche blanche, la flèche et le verger font écho à la tradition arthurienne et aux Lais. L'épisode de la découverte par le roi Flovent de la fosse où habite saint Gilles dans la forêt, par médiation de la biche blanche, ainsi que la blessure du saint –motifs récurrents dans le *Lais* de Marie de France– provoque la rencontre de deux hommes et marque une nouvelle étape dans la transition à la sainteté.

La deuxième des traditions sollicitée par l'auteur de la *Vie de saint Gilles* est la matière épique. C'est à travers deux noms propres⁶, ceux de Charlemagne et de Roland, introduits dans la dernière partie de la *Vie*, lorsque saint Gilles est appelé par le roi franc à la cour d'Orléans, que nous sommes transposés dans l'univers épique de la *Chanson de Roland*:

Si vus conquerrez les grant terres
e vus prengue ben de voz gueres,
ço est par Deu e nent par vus.
Ne seies ja si orguillus:
la vus mustra il grant amur
quant pur vus fist de noit le jur,
en Rencenvals, as porz passant,
pur venger la mort Rollant (vv. 2887-2894).

Dans ce passage, le saint rappelle à Charlemagne son rôle de chef du christianisme militant et son dévouement à Dieu, en revendiquant ainsi la figure de l'empereur conforme à la tradition de la *Chanson de Roland*⁷. L'auteur anglo-normand emprunte aussi au genre

6 La notion a été théorisée et illustrée par Richard Trachsler qui souligne qu'on peut voir dans les noms propres l'élément le plus efficace pour reconnaître avec certitude un univers littéraire (Trachsler, 2000: 20). Ainsi, Charlemagne renvoie à la matière de France, à la chanson de geste, à l'univers rolandien et au code féodal.

7 Il est intéressant de souligner, afin d'illustrer l'importance de l'interférence littéraire au Moyen Âge, que saint Gilles, à son tour, apparaît en tant que personnage dans la *Chanson de Roland* et dans une des chansons de la geste de Nanteuil, une des branches du cycle épique Doon de Mayence: le *Tristan de Nanteuil*. Pour en savoir plus sur saint Gilles et la *Chanson de Roland* cf., BÉDIER, Joseph. 1908-1913. *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste*. T. III, Paris, Champion et MANDACH, André de. 1993. *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe. VI: Chanson de Roland. Transferts de mythe dans le monde occidental et oriental*, Genève, Droz, (coll. Publications romanes et françaises). Sur le *Tristan de Nanteuil*, cf., SINCLAIR, Keith Val. 1983. *Tristan de Nanteuil: Thematic Infrastructure and Literary Crea-*

épiques des motifs d'expression⁸, comme le *planctus* utilisé, par exemple, dans le passage de l'intervention du chambellan qui regrette, avec douleur, le départ de Gilles d'Athènes (vv. 676-701), dans les scènes de lamentation des nobles pour cette même raison (vv. 727-750) et dans la plainte des moines à cause de la perte de leur abbé (vv. 3563-3572), et les *Credo*, comme par exemple celui introduit dans la scène où saint Gilles, blessé grièvement par la flèche, récite l'action divine en énumérant la Nativité, l'Épiphanie, la Passion, la Résurrection du Seigneur et l'Ascension de la vierge Marie (vv. 2083-2151) ou encore le long passage de la prière de saint Gilles mourant où sont remémorés de nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament (vv. 3592-3702).

Guillaume de Berneville dessine ainsi une figure de saint plus accessible au public laïc auquel il s'adresse, capable de déchiffrer et de s'identifier à l'univers féodal et courtois évoqué dans la *Vie*.

Du point de vue narratologique, le parcours vers la sainteté de saint Gilles présente aussi une originalité particulière par rapport à d'autres vies. Loin de lui être inhérente, comme dans le cas de la *Vitae* latine qui inspire Guillaume de Berneville, elle se dessine au long du récit et connaît différentes étapes ordonnées et progressives (Laurent, 2003: XLIII), car l'auteur anglo-normand fait évoluer le personnage de manière graduelle. C'est justement cette quête de la perfection absolue et du salut qui fait progresser le récit. Ainsi, Gilles n'est pas à priori un être d'exception, mais un être humain qui éprouve des sentiments⁹: peur, insécurité, joie, humilité. Cette humanisation du saint ne découle pas seulement de la volonté de l'auteur, mais aussi du contexte idéologique et de la transformation des mentalités qui s'opère à partir du XII^e siècle vis-à-vis de l'image du Christ qui "ouvre plus largement ses bras à l'humanité [...] et devient la porte par laquelle on accède à la Révélation et au salut" (Le Goff, 2008: 2409¹⁰) et de l'hagiographie du bas Moyen Âge qui "mettrait l'accent sur ce que [les saints] avaient de commun avec l'humanité moyenne" (Vauchez, 1999: 57).

3. Nourritures terrestres et nourritures spirituelles

Guillaume de Berneville met en place un réseau de liens entre les différents épisodes qui marquent le parcours vers la sainteté de Gilles, en octroyant ainsi une cohérence interne au récit. Le motif de la nourriture joue, selon nous, un rôle de premier ordre dans l'agencement du récit et dans la construction de l'image de la sainteté de Gilles, comme nous allons l'argumenter par la suite.

tion, Tübingen, Niemeyer (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 195) et GEORGES, Alban. 2006. *Tristan de Nanteuil. Écriture et imaginaire épiques au XIV^e siècle*, Paris, Champion (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 80).

8 Cf., MARTIN, Jean-Pierre. 2017. *Les Motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (Discours de l'épopée Médiévale 1)*, Paris, Champion, "coll. Essais sur le Moyen Âge 65".

9 À différence des ascètes du Haut Moyen Âge, dont l'impassibilité est l'une des vertus fondamentales (NOUAILHAT, 1988: 65).

10 Il s'agit d'une publication en format Kindle, nous indiquons le numéro de position, faute de numéro de page.

En effet, le thème de la nourriture apparaît à chaque fois que s’opère un changement important concernant l’acheminement vers le salut du saint. Il en est ainsi, dans la première partie de la vie, moment où il décide de quitter Athènes et son puissant fief. C’est alors qu’il ordonne à ses serviteurs de préparer un banquet où tous ses hommes sont invités:

Gires s’en veit lez e joianz
e commandè a ses servanz
ke sun conrei seit apresté,
beivre e manger a grant plenté (vv. 579-582).

Il est intéressant de souligner l’importance qu’acquiert la description de détails concernant l’abondance de mets et de vin: “mult en unt fait apariller” (v. 585), “le vin aportent a estrif / tuit li celer furent overt / bons fud li vins dunt hom le sert/e cil burent haiteement” (vv. 590-593). L’auteur anglo-normand nous montre Gilles, heureux et content de partager ces nourritures terrestres avec ses barons: “Gires s’est assis al manger / grant semblant fait d’estre heité” (vv. 586-587). Cet épisode n’est pas sans rappeler la dernière Cène de Jésus avec les apôtres. Comme ceux-ci, les barons assoupis après avoir bu abondamment, ne se rendent pas compte que saint Gilles reste éveillé en prière et est prêt à partir, de la même façon qu’après la Cène le Christ se consacre à l’oraison. Comme le souligne Françoise Laurent, Guillaume de Berneville “élève la figure de saint Gilles à la hauteur de celle de Jésus-Christ, et de manière si positive qu’il évacue la souffrance du Christ au profit de l’espoir de la Résurrection et de la victoire sur la mort” (2003: XLIV). En même temps, ce banquet rappelle aussi la fonction de la nourriture comme forme d’intégration sociale évoquée à plusieurs reprises dans les Évangiles: c’est l’image du Christ qui partage la nourriture et le vin avec les autres, amis, riches, pauvres, justes et injustes, et qui préfigure le Royaume de Dieu (Noce, 2011: 60-61).

Cette réunion où Gilles partage le repas avec ses barons marque la première étape de la rupture avec le monde de saint Gilles: libéré de ses charges, il décide définitivement de se consacrer à Dieu. L’aventure ascétique commence, et elle sera longue.

Lors de la traversée maritime qui le mène en Provence, les marins provençaux qui l’accueillent dans le bateau, décident de faire halte dans une île inhabitée. C’est ici que Gilles et les marins qui débarquent avec lui découvrent un anachorète. Lors de leur rencontre, saint Gilles le prend à part et l’accable des questions:

Gires le prent a esgarder,
a une part tut suls le meine,
de sa vie enquere se paine.
Fait Gires: “Di mei verité:
cumben as tu ici esté?
De quei sustens tu ci ta vie,
quant il n’i ad ici guarie?”

Coment poz tu vivre sanz pain?
Ja n'i vei jo de blé un grein
dunt tu puisses ici guarrir
par laburer ne par foïr". (vv. 974-984)

Les demandes de saint Gilles, concernant principalement les sources d'alimentation de l'ermite, ne sont pas gratuites et dévoilent les intentions de Guillaume de Berneville de rappeler les fonctions du jeûne dans la tradition chrétienne. Lorsque le saint demande à l'ermite comment il peut vivre sans pain, c'est le jeûne de Jésus au désert qui est remémoré, ainsi que la réponse de Jésus au démon: "Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra" (Lc, 4, 1-4). Jésus annonce que l'humain est invité à découvrir la part divine en lui, à se nourrir non seulement de pain, "mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu" (Mt 4, 4).

La réponse de l'ermite ne fait que réaffirmer la volonté de l'auteur de placer saint Gilles dans la voie des moines et des ascètes des premiers temps de la chrétienté:

Dous anz ad ben ke vinc ici;
unkes fors vus home ne vi,
e faz ici ma penitence
en jeunes e en abstinence.
Jo ne manjuz mie de pain,
nepurquant sui haité e sain;
a la fiee truis peissun
entre le roche et le sablun.
Ke vus irreie jo cuntant?
Tant ai jo ke plus ne demant.
En cest ysle sui loin de gent;
diables m'essaie sovent,
mult me sui a lui combatu,
meis Nostre Sire m'est escu. (vv. 987-1000)

En effet, dans la tradition des Pères du désert l'un de préceptes de la vie ascétique est de se soumettre à la rigueur du jeûne (Nouailhat, 1988: 94). La signification du jeûne des moines et des ascètes chrétiens ne se comprend qu'en référence à celui du Christ rédempteur: le jeûne assume une fonction pédagogique vis-à-vis du corps (Ollivry-Dumairieh, 2015: 11). Il devient un instrument de domination des passions et permet au chrétien d'expérimenter de manière tangible la transformation que le Christ opère en lui (Noce, 2011: 159). La majorité des traditions ascétiques chrétiennes des premiers siècles sont traversées par une idée commune: le rôle fondamental assigné au corps dans la réalisation du salut (Noce, 2011: 162). D'autres éléments dans le discours de l'ermite renforcent cette revendication de l'ascétisme primitif: l'isolement dans cette île traduit le désir de chercher la rédemption hors du monde¹¹

11 Rappelons en ce sens que vers la fin du IV^e et le début du V^e siècle, les chrétiens font des îles des lieux d'asiles et elles deviennent l'équivalent occidental du désert, si cher aux premiers moines d'Orient (Dessi & Lauwers, 2009: 232; Le Goff, 1985: 64-65).

et, en ce sens, l'ermite représente l'esprit du chrétien combattant cher à la tradition monastique depuis Cassien (Nouailhat, 1988: 16).

Ce passage de la rencontre de l'ermite dans l'île désigne la première étape vers la sainteté de saint Gilles, inaugurant ainsi le parcours initiatique du saint, une fois lui sont révélés par l'ermite les préceptes inhérents à l'anachorétisme, dont le jeûne.

Un long chemin vers le salut lui reste encore à parcourir lorsqu'il quitte l'île. Arrivé à Marseille, où il se voit d'abord réduit à mendier comme saint Alexis, il est confronté à nouveau à la sociabilité. Tout d'abord, il rencontre "sun seigneur [...]ki volontiers l'ad conreïé/ tant cum il fud en la cité" (vv. 1053-1056); après, il se rend à Arles pour rencontrer l'évêque Césaire et est accueilli dans cette ville par Theocrita, une dame qui lui offre son hospitalité et, signale l'auteur anglo-normand, "si lui appareille a manger" (v. 1079). L'intérêt porté par Guillaume de Berneville à transmettre dans le récit le fait que saint Gilles partage la table avec ces deux laïcs, n'est pas gratuit. En effet, nous percevons ici une volonté de mettre en valeur l'humanité du saint en le rapprochant des fidèles, inspirée de l'image de convivialité prônée dans les Évangiles à propos du Christ, évoquée précédemment. Comme Jésus, saint Gilles accomplit des miracles se rapportant à des maux d'ordre physique –guérison de la mère de Theocrita (v. 1154) et d'autres infirmes et paralytiques (v.1233)–, qui lui procurent une renommée et qui annoncent sa prédisposition à la sainteté et au salut.

Le séjour marseillais et arlésien, deux années durant, devient dans le récit une étape de transition entre la vie en société et la retraite dans la forêt.

Dans la description des conditions dans lesquelles Gilles fait son entrée dans ce désert, métamorphosé en forêt –de nouveau par voie aquatique, car il traverse le Rhône– l'allusion à la nourriture occupe encore une place remarquable:

Se il n'en prent de lui conrei,
ne mangera, car il n'at quei:
ne porte od sei ne pain ne vin
dunt il se digne a cel matin,
ne tant que vaille un hanetun,
entre vitaille e guarisun. (vv. 1245-1250)

Le saint se présente démuné de nourritures terrestres et de nourritures spirituelles: n'oublions pas, comme le rappelle Françoise Laurent dans une des annotations à l'édition du texte, que le mot "vitaille" en ancien français "désigne les vivres, les provisions de bouche ainsi que la nourriture spirituelle" (2003: 79). Guillaume de Berneville veut sans doute exprimer dans ce passage que le long chemin vers l'ascétisme de saint Gilles, ne fait que commencer. C'est Vérédème, un deuxième ermite qui habite sur un rocher abrupte, qui va lui montrer la vraie voie vers le salut¹²:

12 Comme saint Martin et saint Honorat, modèles d'érémisme pour la Gaule, saint Gilles vit son premier isolement avec le secours d'un compagnon, *cf.*, (Nouailhat, 1988: 138-139).

Li bons hom ki en sun maneit
ne laburout ne ne fuieit,
kar ço esteit roche naïve:
il n'i creisseit poret ne chive,
ne eschaluine ne oignun,
cerfoill, laitue ne kersun,
ne ren k'ume en pushed user
tant dunt il eit un sul digner.
Nepurquant n'aveit faim ne sei:
Deu li trovot assez conrei. (vv. 1261-1270)

Une fois de plus, comme lors de la rencontre avec l'ermite de l'île, Guillaume de Berneville tient à souligner l'importance du jeûne, un des trois principes fondamentaux de la vie érémitique, avec l'austérité et l'abstinence¹³, dans le cheminement vers la sainteté de saint Gilles. La vie que mène Vérédème émule celle des Pères du désert à qui Dieu procure largement de quoi vivre, conforme à la parole du Christ (Laurent, 2003: 81): "Observez les corbeaux: ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni cellier ni grenier; et Dieu le nourrit. Combien plus valez-vous que les oiseaux!" (Luc, 12, 24). Si la nourriture terrestre est frugale dans ce lieu infertile, la nourriture spirituelle est copieuse et féconde.

Mais, bientôt, l'harmonie de la vie d'anachorète sera rompue par l'arrivée de visiteurs, qui ayant appris les prodiges miraculeux de saint Gilles, le prient de guérir un malade. Cette incursion du monde terrestre devient un dérangement dans le parcours spirituel de saint Gilles et lui fait prendre la décision de s'enfoncer dans les bois pour se trouver un ermitage où vivre à l'écart des hommes (vv. 1457-1460).

Ce havre de paix il va le trouver au plus profond de la forêt, où il aménage une fosse¹⁴ profonde, pour y habiter. Après la description du verger, l'auteur anglo-normand précise que saint Gilles "Tute noit ad iloc jeü/k'il nen ad mangé ne beü" (vv. 1477.1478), et un peu plus loin dans le poème, il informe qu'il y vécut pendant trois ans isolé et consacré à prier et à adorer Dieu. Il détaille en quoi consiste l'alimentation de Gilles:

13 Il faut signaler à ce sujet que saint Gilles se plie à ces deux préceptes de l'ascétisme dès avant son départ d'Athènes: il se débarrasse de ses biens matériels et refuse le mariage. S'il est vrai que dans certains passages du texte ces deux règles sont rappelées, c'est surtout le jeûne qui est davantage mis en valeur au long du texte de manière récurrente. Comme le fait remarquer Albert, en rappelant le traité de l'*Abstinence* de Porphyre, de la même façon que les excès de la nourriture, (et en particulier de nourriture carnée) sont rattachés au renforcement des passions "animales", nous retrouvons chez les vies des saints l'équivalence entre abstinence sexuelle et végétarisme (Albert, 1995: 7).

14 Pour en savoir plus sur les connotations et significations de cette fosse cf., LAURENT, Françoise. 2002. "Du *locus amœnus* au *locus sanctus*: la 'fosse bien cavee' dans la *Vie de saint Gilles* de Guillaume de Berneville" in VENTRESQUE, Renée (dir.) *Le locus amœnus. Variations autour du paysage idéal* in *Cartes Blanches*, n° 2, 152-172.

De ces treis anz ke il i fud
ne ne ad hume oï ne veud,
ne ne mangat mie de pain,
ne nule ren ki fust de grein,
ne il ne vit char ne peissun;
de racines e de kerssun
enz el desert vesqui meint jur. (vv. 1489-1495)

Les parallélismes syntaxiques utilisés dans la construction de ces vers rendent évidente l’analogie qui existe entre sainteté et nourriture. La rupture avec la société se fait par le biais de l’isolement et par celui de l’absence de nourritures terrestres. Le régime est strict: ni pain, ni grains, ni viande, ni poisson. En revanche, seules sont tolérées dans cet espace de retraite et de solitude les nourritures spirituelles. L’allusion au cresson, plante qui fait partie, à son tour, de la diète de l’ermite rencontré sur l’île, dans la deuxième partie du poème, traduit ici la volonté d’établir une “analogie entre la vie menée par Gilles et celle du premier ermite” (Laurent, 2003: 93) et de tisser des liens dans le texte qui octroient cohérence au poème.

L’escalade vers le salut atteint le summum dans cet épisode de la forêt profonde, lorsque la biche nourricière entre en scène –à tel point que cet animal est devenu un des attributs spécifiques de l’iconographie de saint Gilles:

Seigneurs, oez un bel miracle:
iloc u ert en s’abitacle,
en sa logë u il urout
e Nostre Seigneur depreiout,
si vit une bisse sauvage
tut dreit errante a l’hermitage.
La bisse fud mut durment bele
e vint tut dreit a la venele
[...] (vv. 1503-1510)
Gros out le piz e plein de leit:
as pez Gire se veit gesir,
presente sei de lui servir
[...] (vv. 1514-1516)
De tel conrei cum jo vus di
s’est li sers Deu vescu meint di:
quant il ad pris tant cum li haite,
nen ad messaise ne suffreite. (vv. 1537-1540)

Le duo saint-animal est très répandu en hagiographie (Zink, 1984; Albert, 1995; Voisenet, 2000). L'animal possède dans le christianisme une valeur symbolique très riche (Voisenet, 2000: 353-370) et les vies de saints, en particulier, lui attribuent un comportement édifiant: l'animal obéit aux hommes de Dieu, respecte, voire vénère les lieux et les objets sacrés et fait preuve de vertus (Baratay, 2011: 127-128). Dans cet épisode de la *Vie de saint Gilles*, convergent plusieurs motifs récurrents dans les vies de saints (Albert, 1995: 2): celui de l'harmonie entre le règne animal et la sainteté, qui se traduit dans le cas de la biche par une attirance manifeste de l'animal pour saint Gilles; celui de l'amour du saint pour les animaux et de son refus de les faire mourir, qui dans le cas de saint Gilles se reflète dans son souci de sauver la biche des flèches des chasseurs (vv. 1864-1892), ainsi que celui de l'animal nourricier venant seul au secours de saints abandonnés ou isolés volontairement, comme saint Gilles. N'oublions pas que le cerf a une fonction protectrice et qu'il est le symbole des sources vives du sacré (Laurant & Zarcone, 2017: 179). En effet, la biche obéit à Dieu à ce moment essentiel de la vie terrestre de saint Gilles, en assurant au saint une nourriture spirituelle par le biais du liquide qui émane de ses pis et qui possède des vertus thérapeutiques. Mais elle a aussi une fonction essentielle dans le récit: celle de permettre la découverte du saint par un autre personnage. (Laurent, 2003: 95). En effet, c'est un motif païen, celui de la chasse à la biche blanche¹⁵ qui articule la rencontre entre Gilles et le roi Flovent.

Remarquons, comment le thème de la nourriture revient à nouveau et agit de lien dans cette séquence de la *Vie*:

Flovens esteit a Munpeller,
 e fait sumundre ses tenanz,
 ke ne eit ne petiz ne granz
 ki nel venge al Noel servir,
 kar il voldrad feste tenir
 haute e bele, si cum il dit.
 Li termes est assez petit:
 mut s'entremettent li servant,
 chascuns a ço k'ilest tenant;
 assez i atraient conrei
 encontre le feste del rei.
 Li veneres ki de ço sert
 chascun jor veit enz el desert;
 des bisses k'il trovè el bois
 prent les plus beles a sun chois. (vv. 1568-1582)

15 Comme nous l'avons déjà signalé auparavant, le motif romanesque de la chasse à la biche blanche des récits arthuriens résonne avec force dans cet épisode.

C'est parce que Noël approche et que le roi veut célébrer un banquet, que le maître veneur est envoyé dans les bois chasser la biche. La nourriture carnée, convoitée par le roi et ses nobles, contraste avec le végétarisme réservé au saint (Albert, 1995: 7). Mais, la biche ne se transforme pas finalement en proie. Elle prend ici la dimension de guide spirituel, souvent attribué au cerf dans la symbologie chrétienne (Laurant & Zarcone, 2017: 179) et provoque la rencontre entre le roi Flovent et saint Gilles. C'est Dieu qui se manifeste à travers la biche et qui empêche le saint de mourir à cause de la blessure provoquée par la flèche adressée à l'animal.

Cette rencontre du roi avec le saint est assez prospère pour Flovent, mais risque d'éloigner saint Gilles de l'harmonie et de l'ascétisme, car Flovent insiste, d'abord, sur le fait de lui procurer des nourritures terrestres pour le guérir de sa blessure: "pain e vin e charn e peissun" (v. 2027), que saint Gilles refuse argumentant que sa diète spirituelle lui suffit: "jo ai viande a mun talent" (v. 2040); et plus tard, sur le don d'argent et de richesses que le saint refuse également, en proposant au roi Flovent de les consacrer aux pauvres et à la construction d'un monastère. Le roi accepte cette initiative à condition que saint Gilles devienne l'abbé du monastère, que le roi fait construire dans la forêt, entouré de deux églises et, d'un modeste bâtiment où saint Gilles demeurera "en jeunes e en oreisuns" (v. 2271) à l'écart des moines¹⁶. Voici le saint consacré totalement à Dieu dans la double enceinte de son monastère en poursuivant, en ascète, sa quête personnelle du salut, selon le modèle cénobite prôné et pratiqué par saint Martin (Nouailhat, 1988: 151). Mais à la différence des saints du V^e siècle, Gilles représente le modèle d'ermite qui se permet de sortir de sa réclusion lorsqu'il est réclamé (cf., Le Goff, 2014: 515¹⁷). Voilà pourquoi saint Gilles se prête, avec certaines réticences, à accepter l'invitation du roi Charles qui, connaisseur des mérites du saint, le prie de venir à sa cour de France (vv. 2463-2482).

Nous sommes ici dans l'un des passages le plus célèbres de la Vie où saint Gilles accomplit son principal miracle: celui de la révélation par Dieu du péché inavoué de Charlemagne et de son absolution. Pendant plus de vingt jours il demeure dans la cour du roi et s'entretient avec lui à plusieurs reprises. Deux fois le saint est présenté à table avec le roi Charles.

Lors de sa première rencontre à Orléans et après avoir discuté longuement sur la vie de sainteté de Gilles, le roi Charles lui offre un dîner qui suscite une réflexion sur l'attitude vis-à-vis de la nourriture, assez significative:

La noit aprisme e le jur fine:
li reis enveit en la cusine
saver si ses mangers seit prest,

16 Nombreux sont les exemples d'ermites membres d'une communauté qui sentent la nécessité de fuir la grande activité de la vie communautaire et décident de s'installer seuls à l'extérieur du monastère. La Règle bénédictine, par exemple, semble autoriser cette mode de vie cénobitique (Tudor, 2006: 50).

17 Il s'agit d'une publication en format Kindle, nous indiquons le numéro de position, faute de numéro de page.

e cil li dient ke si est:
quant lui plerra, si pot manger.
Cil fait venir un despenser
e un butiller sulement
pur eus servir prieveement.
Li reis fait l'eve demander,
après sunt assis al manger.
Vit les mes k'um li aporta,
lungement sist, si esgarda;
n'ert pas a us tel viande.
Charles le vit, si li demande:
"Bel sire duz cher, fait li rei,
dunc ne vus heite cest conrei?
-Si fait, dit l'abés, veirement,
ço e ben a nostre talent.
-Kar mangez dunc par charité
iço k'um vus ad aporté,
par nun de saint obedience,
iço k'est en vostre presence.
Dunc ne trovez vus en escrit
ço ke seinte escripture dit,
ke Nostre Sire comanda
a ses apostres e ruva,
kant il alouent prehescahnt,
ço k'um lur mettereit devant
receüssent par charité?"
(vv. 2687-2715)

Nous constatons, d'après cette séquence du premier dîner du saint avec le roi, que le thème de l'alimentation est utilisé par l'auteur avec un double but. D'un côté, en soulignant que saint Gilles n'est plus habitué aux nourritures terrestres, il l'élève à la catégorie d'être exceptionnel; d'un autre côté, en acceptant de partager les mets avec le roi Charles, l'auteur anglo-normand lui octroie un caractère humain sans précédent. Cette scène renvoie encore une fois à celle du Christ convivial partageant la table avec les fidèles. Mais, nous pouvons voir ici également une allusion au relâchement des règlements sur les usages relatifs à la nourriture imposés par saint Benoît, très sévères dans les commencements des monastères cisterciens et qui furent supprimés vers la fin du XIII^e (Arbois de Jubainville, 1858). Comme les cisterciens, dans son étape orléanaise, Gilles redevient aux nourritures terrestres. Mais,

chez lui, il n'est pas question d'une négligence ou un abandon, comme nous le découvrirons par la suite.

Lors du deuxième repas avec le roi franc –dans le cadre d'un banquet où assistent des nobles et des chevaliers venus de toutes les contrées–, l'auteur anglo-normand ne s'arrête pas sur les détails des mets servis à table, auxquels il nous a habitués, mais dit simplement: "n'ai ke fere de mes cunter, /kar ne me voill tant desturber" (vv. 2863-2864). Guillaume de Berneville laisse entendre, qu'une fois de plus, le saint s'alimente de cette nourriture mondaine, ce qui ne se traduit aucunement par un relâchement de la part du saint. En effet, le côté divin de saint Gilles est mis en valeur à travers deux miracles, accomplis à la cour du roi Charles, qui prouvent les grandes vertus de saint Gilles: il chasse le diable du corps d'un démoniaque dans l'église de Sainte-Croix (vv. 2946-2952) et réussit à prendre connaissance du péché que Charlemagne lui cache par orgueil, à travers un ange (vv. 3041-3170).

Cette visite à la cour du roi, nous découvre aussi un saint Gilles qui revient à la vie mondaine, pour régler des affaires qui possèdent une portée divine: le secours spirituel de Charlemagne. Mais, c'est sans doute la visite au Pape qui marque dans le récit la dernière étape de sa quête du salut. Le miracle des portes offertes par le Pape, jetées dans le Tibre et arrivées miraculeusement à l'abbaye, a une double fonction: celle de montrer que le monastère est désormais sous la protection de Rome et celle "plus essentielle, de sceller l'alliance définitive entre Dieu et Gilles, qui voit dans ce miracle une manifestation de son amour" (Laurent, 2003: LI). Il peut alors mourir en paix et atteindre définitivement le statut de saint (Laurent, 2003: 231), car son âme est emportée au ciel par les anges.

4. Conclusions

Comme nous l'avons constaté au long du travail, la sainteté de saint Gilles, loin de lui être inhérente –comme c'est le cas dans d'autres Vies–, se dessine au long du récit et connaît différentes étapes ordonnées et progressives. L'auteur anglo-normand trace un parcours vers le salut de Gilles qui octroie au récit hagiographique une cohérence interne qui en même temps le fait progresser. La juxtaposition d'anecdotes, pour utiliser la terminologie d'Alain Boureau, est remplacée dans le texte de Guillaume de Berneville par un agencement du récit cohérent qui fait progresser les épisodes de manière vraisemblable. Ainsi, entre les trois grands étapes qui sont le départ d'Athènes, la rencontre avec le roi Flovent et le départ à la cour du roi Charlemagne "des transitions sont habilement ménagées et donnent lieu à des scènes bien conduites où l'auteur fait vivre ses personnages et motive leurs actions et leurs attitudes" (Laurent, 2003: XXXIV).

La *Vie* est donc structurée à partir des liens tissés entre les différents stades de l'évolution de Gilles vers la béatitude. Parmi le réseau des liens et des motifs que Guillaume de Berneville met en place pour raconter la conquête de la sainteté de Gilles, la nourriture

occupe une place importante. Mais, loin de représenter ici un simple attribut inhérent à la condition ascétique du saint, –rappelons à cet égard que le jeûne est le point névralgique de toute ascèse– elle devient un instrument générateur de sens. Le saint peint par l’auteur anglo-normand ne naît pas saint, il le devient. Sa trajectoire vitale lui permet d’atteindre le salut et la communion avec Dieu, sans pour autant être dénaturé de l’humanité qui le caractérise. Les nourritures spirituelles lui fournissent les nutriments nécessaires à la rédemption et les nourritures terrestres, loin de traduire l’image du péché, alimentent l’humanité de cet être divin qui deviendra saint Gilles.

Références bibliographiques

ALBERT, Jean-Pierre. 1995. “L’Ange et la Bête. Sur quelques motifs hagiographiques” in LIZET Bernadette & RAVIS-GIORDANI, Georges (dir.). *Des bêtes et des hommes*. Paris, CTHS, 245-253.

ARBOIS DE JUBAINVILLE, Henri d’. 1858. “De la nourriture des Cisterciens, principalement à Clairvaux, au XII^e et au XIII^e siècle” in *Bibliothèque de l’école des Chartes*, t. 19, 271-282.

BARATAY, Eric. 2011. “Le christianisme et l’animal, une histoire difficile” in *Ecozon@*, 2 (2), 120-138.

DESSI, Rosa Maria & LAUWERS, Michel. 2009. “Désert, Église, île sainte. Lérins et la sanctification des îles monastiques” in CODOU, Yves & LAUWERS, Michel (dir.). *Lérins, une île sainte de l’Antiquité au Moyen Âge*. Turnhout, Brepols (coll. d’études médiévales de Nice, 9), 231-279.

GOULLET, Monique. 2005. *Écriture et réécriture hagiographiques. Essais sur les réécritures de Vies de saints dans l’Occident latin médiéval (VIII^e-XII^e s.)*. Turnhout, Brepols.

JONES, Ethel C. 1914. *Saint Gilles. Essai d’histoire littéraire*. Paris, Champion.

LAURANT, Jean-Pierre & ZARCONI, Thierry. 2017. *Le cerf. Une symbolique chrétienne et musulmane*. Paris, Les belles lettres.

LAURENT, Françoise. 1998. *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*. Paris, Champion (coll. Champion classiques. Moyen Âge).

LAURENT, Françoise. 2003. “Introduction” in BERNEVILLE, Guillaume de. *La Vie de saint Gilles*, Paris, Champion (coll. Champion classiques. Moyen Âge), XI-LXV.

LAURENT, Françoise. 2013. “La précocité de l’écriture hagiographique et l’identité normande: les vies de saints composées par Wace” in GUERET-LAFERTE, Michèle &

LENOIR, Nicolas (eds.). *La Fabrique de la Normandie. Actes du colloque international organisé à l’Université de Rouen en décembre 2011, Publications numériques du CÉRÉdI*, n° 5, <<http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?la-precocite-de-l-ecriture.html>> [20/05/2020].

LE GOFF, Jacques. 1985. *L’imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard.

LE GOFF, Jacques. 2008. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Flammarion (coll. Champs histoire). Version Kindle.

LE GOFF, Jacques. 2014. *À la recherche du temps sacré. Jacques de Voragine et la Légende dorée*. Paris, Perrin. Version Kindle.

MEYER, Paul. 1906. "Légendes hagiographiques en français" in *Histoire littéraire de la France*, t. 33, 328-458.

NOCE, Carla. 2011. "Il digiuno nel cristianesimo antico" in DE FRANCESCO Ignazio;

NOCE, Carla & ARTIOLI, Maria Benedetta (éd.). *Il digiuno nella chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, Milano, Paoline, 49-174.

NOUAILHAT, René. 1988. *Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins*. Paris, Presses universitaires de Besançon (coll. Les Belles Lettres).

OLLIVRY-DUMAIRIEH, Florence. 2015. "Choisir l'absence de repas: le jeûne: implications théologiques d'une pratique dans le judaïsme, le christianisme et l'islam" in *Théologiques*, vol. 23, n° 1, 107-137.

PARIS, Gaston & Alphonse BOS. 1881. *La Vie de saint Gilles par Guillaume de Berneville. Poème du XII^e siècle. Publié d'après le manuscrit unique de Florence*. Paris, Librairie Firmin et Cie.

TRACHSLER, Richard. 2000. *Disjointures et conjointures. Étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*. Tübingen-Basel, A. Francke Verlag (coll. Romanica Helvetica).

TUDOR, Adrian P. 2006. "Érémisme et solitude dans la première *Vie des Pères*" in *Le Moyen Âge*, t. CXII, 43-61.

VOISENET, Jacques. 2000. *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*. Tournai, Brepols.

VAUCHEZ, André. 1999. *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel (coll. Bibliothèque Albin Michel Histoire).

VORAGINE, Jacques (de). 2004. *La Légende dorée*. Paris, Gallimard (coll. La Pléiade).

ZINK, Michel. 1984. "Le monde animal et ses représentations dans la littérature du Moyen Âge" in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 15^e congrès, Toulouse, 1984. Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (XI^e - XV^e siècles)*. Toulouse, 47-71.

