

## “Consommation ostentatoire” et mise en registre de biens et d’objets au haut Moyen Âge

Eliana MAGNANI

CNRS – ARTeHIS UMR 5594 – Auxerre/Dijon

### Résumé

À partir de quelques exemples d’inscriptions dédicatoires sur les bâtiments ecclésiastiques, d’inscriptions sur des objets liturgiques et de listes de pièces d’argenterie courante issues de sources hagiographiques et historiographiques, il s’agit de comprendre la relation que les hommes entretiennent avec les « choses » dans l’Antiquité tardive et au haut Moyen Âge.

En faisant intervenir la relation entre les hommes et les choses, on veut déplacer le débat de la dichotomie du civique/religieux ou du civique/charitable à celui sur les modalités de transfert et les procédés d’enregistrement.

Le propos de cet essai est de tester sur des sources bien connues de l’Antiquité tardive et du haut Moyen Âge une lecture qui met en œuvre des concepts susceptibles de donner une plus grande intelligibilité à la relation que les hommes entretiennent avec les « choses » (*res*)[\[1\]](#) et, partant, d’éclairer leur rôle et leur usage comme des attributs socialement reconnus de la richesse, et des identifiants pour les classes élevées. En désirant se démarquer de son voisin et tenir son rang, l’élite gaspille du temps (loisir) et des biens, et émet ainsi des « signifiants de puissance », comme le rappelle le concept sociologique de la « consommation ostentatoire » (*conspicuous consumption*), dégagé par Thorstein B. Veblen (1857-1929) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle[\[2\]](#). Dans une société inégalitaire, les conduites ostentatoires, ou « d’apparat », répondent à une attente générale, et ne sont socialement opératoires que dans la mesure où l’on reconnaît que la richesse confère une supériorité à son possesseur[\[3\]](#).

Dans le système de chrétienté haut médiéval, la richesse ne se justifie, cependant, que dans la mesure où l’intention eschatologique préside à son utilisation : le bon usage des biens, le fait de les donner à Dieu, à l’Église et aux pauvres, garantirait leur passage dans l’au-delà et la constitution d’un « trésor dans le ciel », d’après l’expression reprise des Évangiles[\[4\]](#). On conditionne ainsi la circulation des biens de la terre au ciel à la façon dont ils circulent sur terre et, par conséquent, on privilégie le don comme forme de transfert propre à instaurer cette circulation. Le passage des hommes et des biens d’un registre à l’autre, de l’ici-bas vers l’au-delà, amène à penser la continuité qui s’établit entre les acteurs et les choses sur lesquelles ils agissent, et par lesquelles ils sont agis, et

aux correspondances qui s'instaurent ainsi entre eux, notamment au moyen des différentes formes d'enregistrement par l'écrit.

La doctrine de l'aumône et de la charité en vue du salut qui sous-tend les relations entre les hommes et les choses possédées pose le problème de ce que Jack Goody a appelé l'« ambivalence cognitive » : comment résoudre le paradoxe de rendre visible l'invisible. Comment résoudre le paradoxe des richesses reçues de Dieu, qui marquent la distance sociale, et sur lesquelles il faut agir, s'en dessaisir, pour les retrouver ensuite dans l'au-delà ? C'est cette tension qui pèse sur les choses, la manière dont elle détermine les rapports au monde qu'il s'agit de comprendre au mieux.

Pour cela, on envisagera, d'une part, les inscriptions épigraphiques : dédicaces, épigrammes et monogrammes apposés sur des objets et sur des édifices ecclésiastiques, ou sur une partie d'un édifice ou d'un décor ; d'autre part, les listes ou les mentions de biens et d'objets (liturgiques ou vaisselle courante de valeur) insérées dans des compositions historiographiques et hagiographiques. Le statut de ces sources, bien entendu, n'est pas le même et chacune pose des problèmes particuliers de transmission, de transformation, de recomposition, qui renvoient à une superposition de sens historiquement déterminés. Sans entrer dans ce niveau de considération, pourtant indispensable, mais qui relèverait d'une approche trop longue à développer, nous proposons de lire ces sources en faisant intervenir la notion d'« existants » empruntée à Philippe Descola, ainsi que l'idée de « mise en registre » (ou d'enregistrement), qui ramène, entre autres, aux travaux de Jack Goody sur la « raison graphique », la « littératie » et ses réflexions sur la re-présentation<sup>[5]</sup>.

Les existants est la notion que Philippe Descola<sup>[6]</sup> retient pour désigner l'ensemble des humains et des non-humains (objets, plantes, animaux) dont les différentes formes d'identification et de regroupement constitueraient quatre principales ontologies ou systèmes de « distribution de propriétés » (animisme, totémisme, analogisme et naturalisme), fondées sur le contraste, qui semble universel, entre « intériorité et physicalité » (esprit-corps). Il s'agit alors de comprendre les « collectifs », d'après l'expression de Bruno Latour<sup>[7]</sup>, en termes de continuités et de discontinuités entre les existants. Dans la perspective holiste qui est celle de la société médiévale, le pari est de prendre les choses (biens, objets, « richesses ») en tant qu'éléments constitutifs non seulement de la vie en société, mais aussi opérant au sein des collectifs. Cela implique de considérer l'écrit « sur la chose », à la fois apposé sur elle-même, comme dans les inscriptions, ou se référant à elle, comme dans les listes et les mentions, comme l'une des modalités de mise en registre de cette relation, à partir notamment de ce que Jack Goody observait déjà sur les procédés graphiques d'écriture qu'il lisait comme des dispositifs spatiaux de triage de l'information et de stockage visuel, dans un ensemble plus large, celui de la « littératie », un « système structuré et structurant de rapports au

monde »[8]. On entend alors par mise en registre le procédé d'écriture qui retient l'action grâce à laquelle s'instaure une continuité entre l'acteur et les choses qu'il possède, utilise ou façonne.

En choisissant ces termes d'analyse anthropologique, on cherche à franchir l'impasse interprétative autour de la notion d'évergétisme pour rendre compte des transformations des pratiques élitaires marquées par la christianisation de l'Empire, à partir du V<sup>e</sup> siècle. En effet, d'un côté, des historiens de l'Antiquité tardive ont soutenu l'idée d'un évergétisme chrétien pour expliquer le basculement des dépenses des élites d'un cadre civique vers un cadre « religieux » (construction d'églises, secours aux pauvres[9]...), en mettant l'accent sur la continuité des comportements traditionnels de l'élite[10]. D'un autre côté, Paul Veyne, principal historien de l'évergétisme gréco-romain, considère que tout sépare l'évergétisme et ce qu'il désigne sous l'expression de « charité chrétienne », leur seul point en commun restant « l'attitude responsable et ostentatoire de la classe dirigeante ; c'est-à-dire le fait que la société antique était inégale ». « Dans une société inégalitaire, la classe élevée a du prestige et ne le conserve que si elle dépense et donne »[11]. En faisant intervenir la relation entre les hommes et les choses, on veut déplacer le débat de la dichotomie du civique/religieux ou du civique/charitable à celui sur les modalités de transfert[12] et les procédés d'enregistrement.

Selon ces perspectives, quels rapports s'établissent entre les élites et les choses qu'elles possèdent ? Sans prétendre répondre à la question, nous voudrions amorcer la réflexion en parcourant quelques exemples d'inscriptions dédicatoires sur les bâtiments ecclésiastiques, d'inscriptions sur des objets liturgiques et de listes de pièces d'argenterie courante.

#### *Inscriptions, listes, tableaux*

Plusieurs inscriptions des IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, aussi bien en Italie, en Gaule que dans la Péninsule ibérique et en Afrique du Nord, enregistrent le nom du donateur, ecclésiastique ou laïc, parfois sa qualité ou sa fonction, ainsi que la somme en argent donnée pour la réalisation d'un édifice ecclésiastique ou d'un décor, comme dans l'exemple des pavements de mosaïque en Italie et sur ses marges, étudiés notamment par Jean-Pierre Caillet[13]. Le dossier épigraphique relatif à l'évêque Rusticus de Narbonne (427-461), daté du milieu du V<sup>e</sup> siècle, contient deux inscriptions de ce type. La première a été gravée sur le linteau de la porte de la cathédrale Saint-Just (3,50m de longueur ; 0,10m et 0,42m de hauteur), la deuxième sur le linteau de la porte de l'église Saint-Félix (2m de longueur ; 0,55m de hauteur, en deux fragments)[14].

L'inscription de Saint-Just débute par l'invocation à « la miséricorde de Dieu et du Christ », suivie des éléments de datation (le consulat de Valentinien Auguste et l'épiscopat de Rusticus) pour la

pose du linteau de porte (445)[15]. Elle dresse ensuite un bref éloge de Rusticus – fils et neveu d'évêque, moine à Marseille avec l'évêque Venerius (431-451), prêtre de l'église de Marseille – responsable, avec le prêtre Ursus, le diacre Hermès et leurs assistants, des travaux de reconstruction de la cathédrale. Suivent les différentes phases de l'entreprise : démolition de la muraille de l'église qui avait brûlé, pose de la première pierre[16], achèvement des travaux dans l'abside par le sous-diacre Montanus (le 9 octobre 442[17]). Le financement de la construction est ensuite noté avec soin dans une sorte de tableau organisant les noms et disposant en face les sommes attribuées : d'abord, l'engagement de Marcellus, préfet du Prétoire des Gaules « dévoué au culte de Dieu », dont l'administration paie pendant deux ans aux ouvriers une somme de 600 sous, plus 1500 sous pour les travaux[18] ; puis, une série d'offrandes (*oblaciones*) : l'évêque Venerius 100 sous ; l'évêque Dynamius 50 sous ; Oresus 200 sous ; sans oublier les sommes offertes par Agroecius et celles réunies par la collecte, qui ne sont plus visibles aujourd'hui.

L'inscription de dédicace de Saint-Félix (455), plus fragmentaire, porte des éléments de datation, par rapport à l'épiscopat de Rusticus, et une liste ordonnée en « tableau » comme la précédente, qu'on peut supposer être celle d'offrandes[19] : une collecte a réuni 56 sous ; le prêtre Projectus a attribué 2 sous ; le diacre Venantius 1 sou ; deux donateurs, dont les noms ont disparu, ont affecté respectivement 1 sou et 1000 sous. Les sommes allouées par d'autres – dont le sous-diacre Innocentius, le *vir clarissimus* Lympidius – ont également disparu.

Ces inscriptions enregistrent des dépenses dont l'écart peut être très important entre elles[20] (mais on peut considérer, comme on le verra ensuite, que l'intention prévaut sur le montant). L'inscription de Saint-Just insiste aussi sur les actions menées, en notant le nom des responsables : le prêtre Ursus, le diacre Hermès et leurs assistants pour démolition de la muraille de l'ancienne église brûlée ; le sous-diacre Montanus pour l'achèvement de l'abside. Plutôt qu'une inscription à fonction juridique, affichage d'un droit, comme ces inscriptions sont interprétées en général, par opposition aux panégyriques, on peut voir dans ces dispositifs une mise en registre graphique, où les noms et les sommes sont disposés comme dans un tableau, créant une continuité entre chacun des agents, pris individuellement et collectivement, et l'ouvrage réalisé : collectivement, car il s'agit d'un ensemble d'actions qui donnent corps au bâtiment ; individuellement, car on prend le soin de distinguer et de classer les acteurs, par leur origine, leur fonction, et ainsi, de les associer aux sommes dépensées.

On peut supposer que ce même type de mise en relation entre les choses, les agents et les valeurs – somme d'argent ou éclat des matières et des réalisations – se trouve dans les multiples dédicaces qui présentent le nom du donateur/fondateur/constructeur d'églises ou d'objets liturgiques en

l'associant au nom de Dieu ou d'un saint[21]. On peut citer, parmi d'autres, l'exemple des inscriptions ibériques du VII<sup>e</sup> siècle, dont celles liées au roi wisigothique Recesvint (653-672). L'inscription asturienne rapportant la construction de l'église Saint-Jean Baptiste de Baños (Palencia) énonce : « Précurseur du Seigneur, Jean Baptiste martyr, possédez cette église construite comme don éternel, que moi, le dévot roi Recesvint, pour l'amour de ton nom, te dédie de mon propre droit... »[22]. À partir du VI<sup>e</sup> siècle, la plupart des inscriptions sur des objets liturgiques, en général très concises, portent le nom des donateurs et l'action entreprise, comme sur les couronnes votives des trésors ibériques de Torredonjimeno (Jaén) et de Guarrazar[23]. Sur ces couronnes, de pierres précieuses et d'or, étaient suspendues les lettres qui composaient l'inscription : « *Recesuinthus rex offeret* », ou « + *offeret munusculum sco Stephano Theodosius abba* »[24]. Dans ces exemples, la mise en œuvre graphique des mots n'est pas seulement gravée sur l'objet, mais participe aussi de sa forme, travaillée avec soin dans des matières éclatantes utilisées pour la fabrication.

La relation entre l'intention de l'action, la splendeur des matières, et celle de la fabrication apparaît davantage développée dans une inscription versifiée au VI<sup>e</sup> siècle et composée par Venance Fortunat (ca. 530-609) pour l'évêque Félix de Bourges (ca. 573-ca. 581/83)[25]. Le poème pourrait avoir été gravé sur un récipient servant à apporter les espèces eucharistiques à l'autel (*turris*, ciboire en forme de tour ? [26]), au moment de l'oblation. L'inscription loue la richesse de l'objet, provenant des « dons en or », propre à contenir le « corps sacré de l'Agneau ». Le vase de Félix surpasse les « vases en chrysolite de Salomon », par l'art et par la foi dont il est investi. L'évêque demande ainsi que ses dons soient considérés comme le sacrifice offert par Abel ; que le Christ lise dans son cœur la piété avec laquelle son offrande est faite et lui accorde le même mérite qu'à la pauvre veuve de l'Évangile (confondue ici avec la veuve de Sarepta), qui en donnant deux piécettes au Temple s'était défaite du nécessaire à sa subsistance (Mc 12, 42-44 ; Lc 21, 1-4). Le récipient offert par l'évêque de Bourges est indissociable de ce qu'il contient et de son usage : le corps du Christ étant présenté par Félix à Dieu à chaque célébration eucharistique. L'évêque est prolongé par la *turris* et l'enchaînement des actions qu'elle polarise : de la fabrication à l'utilisation, en passant par la réunion des fonds et par sa donation.

Le poème de Fortunat, en insistant sur l'intention du donateur, rappelle par ailleurs qu'en matière de dons à Dieu tous les fidèles, sans exception, sont appelés à donner dans la mesure de leurs possibilités. C'est sans doute de ce point de vue qu'il faudrait lire les écarts des sommes inscrites dans les inscriptions de Narbonne mentionnées ci-dessus ou le témoignage des offrandes des membres les plus humbles de la population dans l'effort d'édification et de décor des

sanctuaires[27]. Par conséquent, les donations ne sont pas seulement le fait des élites, même si leurs initiatives sont les mieux documentées ou encore si ce sont elles, principalement les évêques, qui cherchent à centraliser l'ensemble des dons des fidèles autour d'une œuvre commune. Selon cette perspective, les élites occuperaient une place particulière dans le groupe des donateurs, cette particularité résidant dans un statut social fondé sur la détention et l'ostentation des biens. Par rapport à l'époque ancienne, on observe un double mouvement : les élites christianisées qui, dans l'exercice de leur domination, continuent à reproduire des pratiques propres à les identifier socialement, et l'élargissement de ces pratiques, du moins théoriquement, à l'ensemble des fidèles, quel que soit leur rang.

Une autre forme de mise en registre des dépenses se retrouve dans les récits hagiographiques. Le *topos* du saint en tant que notable et consacrant ses richesses à la construction des églises, et au secours des pauvres, apparaît déjà dans les Passions des martyrs romains d'avant Constantin, rédigées entre le V<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle[28]. Suivant cette tradition, l'auteur de la *Vie* de Didier de Cahors (630-655)[29], au IX<sup>e</sup> siècle, énumère (ch. 17) les constructions civiles et ecclésiastiques réalisées par l'évêque, ainsi que les nombreux objets liturgiques, en or et en pierres précieuses, qu'il a offerts (calices, tours, couronnes, candélabres, patènes, croix, *coli* et *recentarii*). Ce sont les « petits cadeaux » (*munilia*) qu'il fait à son épouse, l'Église de Cahors[30]. À la fin de la *Vie* (ch. 54), l'hagiographe rappelle le don de ces récipients (*dominica vasa*) magnifiquement exécutés, et précise que l'évêque avait fait graver de brèves inscriptions dont il cite le texte : *Desiderii uita Christus* (« le Christ est la vie de Didier ») ; *Desiderii tu, pius Christe, suscipe munus* (« Toi, Christ saint, de Didier accepte le présent ») ; *Suscipe, sanctae Deus (sic), quod fert Desiderius munus ; ut maiora ferat uiribus adde suis* (« Accepte, Dieu saint, le présent que t'apporte Didier ; pour qu'il t'en apporte de plus grands, accrois ses forces ») ; *Accipe, Christe, munera de tuis donis oblata* (« Reçois, Christ, les présents qui te sont offerts, issus de tes dons »)[31]. Les objets ayant reçu ces *tituli* ne sont pas identifiés, ce qui compte ce sont les inscriptions elles-mêmes et la façon dont les objets ont été exécutés. Ces inscriptions, cependant, s'inspirent beaucoup des prières *super oblata* ou des secrètes de l'offertoire, et peuvent donc indiquer que les objets concernés sont aussi des contenants pour les espèces eucharistiques. À l'intérieur du récit hagiographique, la dissociation entre l'objet gravé et son inscription, ou plutôt la singularisation de chacune des inscriptions à l'intérieur d'un ensemble générique de récipients – *dominica vasa* –, semble attester que ce sont les actions dont ils sont les vecteurs qu'il importe d'enregistrer, plutôt que la chose elle-même. Il y a une continuité qui s'établit de fait entre l'agent et l'objet, dans la mesure où celui-ci est agi, pendant son exécution, ensuite au cours de la donation et de l'utilisation qui en est faite.

Ces mentions d'objets précieux et la mise en exergue des *tituli* doivent être mises en relation avec la longue liste des biens immeubles donnés par Didier aux églises et monastères de Cahors (ch. 30), ainsi qu'avec son *testamentum*, transcrit par l'hagiographe (ch. 34)[32]. Ces autres formes d'enregistrement qui vont de la liste détaillée des *villae* données, sorte d'« inventaire » de l'étendue des possessions du saint, à l'acte générique de distribution des richesses (*de praesidio*), paraissent relever du même principe de continuité liant l'agent à ses biens, par le moyen des actions entreprises et mises par écrit.

Ces mêmes éléments se retrouvaient au VI<sup>e</sup> siècle dans la composition du *Liber Pontificalis*[33], sous les mentions de l'activité édilitaire de l'empereur et des évêques de Rome, ainsi que des donations faites aux églises, devenues l'un des aspects structurants, repris ensuite dans les *gesta episcoporum* et les *gesta abbatum*. Ces récits présentent des listes plus ou moins développées des dons octroyés aux églises, qui s'appuient vraisemblablement sur d'autres documents (actes, registres, inventaires...). La notice consacrée à l'évêque Didier (605-623) dans la geste des évêques d'Auxerre, composée au IX<sup>e</sup> siècle, cite une longue énumération d'objets et de domaines offerts par cet évêque au début du VII<sup>e</sup> siècle, à l'église Saint-Étienne d'Auxerre et à Saint-Germain, entre autres[34]. Les objets d'argenterie sont présentés par leur type, leur matériel, leur poids en métal, leur nombre, ainsi que par les figurations et les inscriptions qu'ils supportent[35]. Ces listes dénombrent pour Saint-Étienne : 15 plats, 7 vases à vin, 4 coupes, 6 salières, 17 jattes, 9 vases à verser le vin, 34 cuillères, 1 hanap, 1 pique, 2 aiguières et 2 aquamaniles, 2 brocs, 1 conque, 1 plateau, 1 coupelle, 1 rafraîchissoir, 2 passoires ; et pour Saint-Germain : 4 plats, 2 vases à vin, 2 jattes, 1 aiguière, 1 aquamanile.

La liste relative aux dons (*dona*) faits à Saint-Étienne commence en citant : « un grand plat d'argent doré, pesant 50 livres, comportant sept figures d'hommes avec un taureau et des lettres grecques » (*missorium anacleum deauratum pesantem libras L, habentem in se septem personas hominum, cum tauro et litteris grecis*) ; « il donna aussi un autre grand plat, également d'argent, à granulations, pesant 40 livres et demie : il comporte en son milieu une roue avec une petite couronne et, sur le pourtour, des hommes et des animaux sauvages » (*dedit et alium missorium similiter anacleum granellatum, pensantem libras XL et dimidiam, qui habet in medio rotam cum stephadio, et in giro homines et feras*). Et plus loin dans l'énumération, on mentionne, entre autres, « une jatte d'argent, de taille moyenne, pesant 3 livres et demie, comportant sur le fond quatre poinçons et, sur le pourtour, des prunelles ; des petites coupes décorées de têtes, pesant 6 livres et demie » (*item gabatam I medianam anacleam, pesantem libras III et semis, habet in fundo sigillos III et in giro prunellas, caucellos decoratos cum capitellis, pesantes libras VI et semis*) ; « une

pique couverte d'inscriptions, à tête de lion : elle pèse 3 livres » (*item fuscina unam perscriptam, habet caput leonis, pesant libras III*) ; « il donna aussi un grand plat lisse, pesant 8 livres et demie : il comporte, en son milieu, une roue et, dans la roue, un monogramme » (*dedit item missorium planum pensantem libras VIII et semis, habet in medio rotam et in rota monogramma*). À la fin, on note le poids total, 420 livres 7 onces (*sunt in summa libre CCCCXX uncie VII*). La liste concernant l'argenterie offerte par l'évêque Didier à Saint-Germain est précédée par la mention de la donation d'un calice en onyx et en or « d'une merveilleuse beauté » (*mire pulchritudinis*) par la reine Brunehaut. L'énumération commence, ensuite, avec « un grand plat d'argent, sur lequel est inscrit le nom de Thorsomodus : il pèse 37 livres et comporte l'histoire d'Énée, avec des lettres grecques (*missorium argenteum, quid Thorsomodi nomen scriptum habet, pesant libras XXXVII, habet in se historiam Eneae, cum litteris grecis*). Elle se termine avec le poids total : 119 livres 5 onces (*sunt in summa libras CXIX et uncias V*), précédé de la mention de la donation de cent sous d'or en prévision de l'ornementation de la sépulture de l'évêque[36].

Ramenés, *in fine*, à un ensemble désigné par son poids en argent, les objets consignés dans la notice de l'évêque Didier d'Auxerre sont dénombrés en faisant ressortir certaines de leurs propriétés. Cette série de caractères les singularise – type, matériaux, poids, figurations, inscriptions – dans une succession qui les met en rapport entre eux, au moyen de leur valeur/poids à l'intérieur de l'ensemble. En fait, il est difficile de savoir si un ordre précis a été adopté pour l'énumération, malgré quelques regroupements observables, mais pas systématiquement, par type d'objet. Ce qui ressort, cependant, est que les pièces les plus lourdes sont citées en tête de liste, par ordre décroissant. L'enregistrement des objets suit donc une gradation qui met en avant les articles contenant en eux plus de métal.

Ces listes d'argenterie sont l'un des aspects de l'énumération plus large des biens de Didier d'Auxerre. En fait, comme dans la *Vie* de Didier de Cahors, la notice consacrée à l'évêque d'Auxerre détaille un très grand nombre de biens immeubles que Didier a offerts à plusieurs églises. L'étalage impressionnant de sa fortune, qui vise en effet à impressionner, se déploie dans un cadre précis, celui des dons effectués. On pourrait multiplier les exemples où l'ostentation de la richesse passe par sa dispersion. La mise par écrit, l'enregistrement, intervient justement pour rendre compte des modalités de cette séparation, mais aussi pour conserver réunis l'agent à ses biens.

À partir des exemples parcourus, nous avons essayé de dégager des éléments récurrents propres à

fonder l'analyse du phénomène de la « consommation ostentatoire » des richesses entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. Il nous est apparu que les différents procédés d'écriture présentés peuvent se résumer dans deux manières de marquer les choses : en écrivant directement sur elles ou en se rapportant à elles dans un écrit. Dans ces manières distinctes on peut relever une forme commune de discours, qui remet à l'action dont les choses sont le vecteur. Cette action établit une continuité entre l'agent et les choses sur lesquelles il agit, et qui agissent sur lui, dans une perspective eschatologique et/ou de mise à distance sociale. Nous avons employé la notion de mise en registre pour rendre compte des pratiques d'écriture qui retiennent ces actions, et, partant, la relation qui s'instaure entre l'agent et les choses possédées, utilisées ou façonnées. Cette relation s'inscrit dans un cadre cinétique, dans le mouvement d'un transfert de bien, transcrit en termes de don.

En effet, dans une société référée au divin, où la diffusion de la doctrine de l'aumône cherche à orienter les élites à faire « un bon usage de leurs biens », à les donner aux églises, à Dieu, aux saints, aux pauvres en vue de l'au-delà, s'instaure un nouveau principe de l'ostentation. Ce principe relève d'une autre cosmologie par rapport à l'Antiquité païenne. Elle conduit à une façon nouvelle de concevoir les existants, car il s'agit désormais de les retrouver, hommes et choses, dans l'au-delà. Ce basculement, et la tension qui s'établit entre les biens terrestres éphémères et les biens célestes promis à un avenir éternel est le paradoxe sur lequel se bâtissent les relations entre les hommes et leurs biens, dans la mesure où ce sont les actions accomplies avec (et par) ces biens qui déterminent leur devenir<sup>[37]</sup>.

---

[1] Sur la notion de *res*, voir D. Russo, E. Magnani, *De relectures en transformations d'objets. Entre exégèse biblique et codex reliés à l'époque carolingienne*, à paraître en 2009 dans la *Revue de l'Art*.

[2] T. B. Veblen, *Theory of the Leisure Class*, New York, 1899 (*Théorie de la classe de loisir*, trad. franç. de L. Evrard, Paris, 1970).

[3] R. Ruyer, *Éloge de la société de consommation*, Paris, 1969 ; P. Bourdieu, *La Distinction : critique sociale du jugement*, Paris, 1979.

[4] Mt 6, 19-21 et 19, 21 ; Mc 10, 21 ; Lc 12, 33-34 et 18, 22. J'ai traité de ces questions dans différents articles, auxquels je me permets de renvoyer, E. Magnani, *Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique*, dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, dir. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris, 2009, vol. II, p. 1021- 1042 (*Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes*, 46) ; Id., 'Un trésor dans le ciel'. *De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, dans *Le Trésor au Moyen Âge, Colloque Bâle-Neuchâtel, novembre 2006*, dir. L. Burkart, Ph. Cordez, P.-A. Mariaux, Y. Pottin (Micrologus - à paraître).

[5] Pour la définition de la « littératie » et un rappel de la série d'ouvrages de J. Goody sur la question, voir J. M. Privat, *Présentation*, dans J. Goody, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, trad. C. Maniez, coord. J.-M. Privat, Paris, 2007, p. 9-15 (traduction franç. de J. Goody, *The Power of the Written Tradition*, Washington/Londres, 2000). Pour une mise au point

sur la question de la re-présentation, voir D. Russo, *Anthropologie et Iconologie. Réflexions sur les apports de Jack Goody à l'analyse de la notion de 'représentation'*, dans *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, Études (2008), <http://cem.revues.org/document4242.html>.

[6] Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005.

[7] B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes - essai d'anthropologie symétrique*, Paris, 1991 ; Id., *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Paris, 1999.

[8] J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. et présentation de J. Bazin et A. Bensa, Paris, 1979 (*The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977).

[9] Sur la création de la catégorie sociale des « pauvres » et le rôle des évêques, voir P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanovre-Londres, 2002 (The Menahem Stern Jerusalem Lectures).

[10] Ch. Pietri, *Roma christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III, 311-440*, Rome, École française de Rome, 1976, p. 97, 398, 558-573 ; Id., *Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV<sup>e</sup> à la fin du V<sup>e</sup> siècle : l'exemple romain*, dans *Ktéma*, III, 1978, p. 317-337 ; J.-P. Caillet, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges, d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, Rome, École française de Rome, 1993 ; Y. Duval, L. Pietri, *Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien*, dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 1992*, éd. M. Christol et O. Masson, Paris, 1997, p. 371-396.

[11] P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris, 1976, p. 47, 73, 105 (selon l'auteur, l'évergétisme et la charité chrétienne « diffèrent par leur idéologie, leurs bénéficiaires, leurs agents, les motivations de ces agents, ainsi que leurs conduites ; l'évergétisme n'a pas de rapport avec la religion » et la seule chose qui les rapproche sont « les quantités considérables de biens offerts aux cités ou à l'Église »). Voir aussi, Id., *L'Empire gréco-romain*, Paris, 2005, ch. 1, 3, 9.

[12] Nous préférons ici la notion de « transfert » à celle d'« échange », trop connotée (cf. A. Testart, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, 2007, ch. 2 : *Les trois modes de transfert*).

[13] J.-P. Caillet, *L'évergétisme monumental chrétien...* cité n. 11. Voir aussi pour la Péninsule ibérique, J. Vives, *Inscripciones cristianas de España romana y visigoda*, Barcelone, 1942, n° 69 (VI<sup>e</sup> s.).

[14] Sur ces deux édifices, leurs inscriptions et les dernières fouilles archéologiques, voir *Carte archéologique de la Gaule*, 11/1 : *Narbonne et le Narbonnais*, par E. Dellong, avec la collab. de D. Moulis et de J. Farré, Paris, 2002, n° 62-64 (p. 319-322, fig. 359 a,b – linteau dédicatoire de Saint-Félix) ; n° 213-219 (p. 420-425, fig. 517 p. 423 – linteau dédicatoire de Saint-Just). Sur le dossier épigraphique de Rusticus de Narbonne, voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 12, 1935, c. 846-854 (H. Leclercq) ; H.-I. Marrou, *Le dossier épigraphique de l'évêque Rusticus de Narbonne*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, 3-4, 1970, p. 331-349 ; M. Chalon, *À propos des inscriptions dédicatoires de l'évêque Rusticus*, dans *Narbonne, archéologie et histoire, Actes du XLV<sup>e</sup> Congrès de la Fédération Historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon tenu à Narbonne les 14, 15 et 16 avril 1972*, vol. I : *Montlaurès et les origines de Narbonne*, Montpellier, 1973, p. 223-232 ; H. Atsma, *Die christlichen Inschriften Galliens als Quelle für Klöster und Klosterbewohner bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, dans *Francia*, 4, 1976, p. 1-57 (ici p. 10-17). Voir aussi les éditions classiques de ces inscriptions, Ed. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle*, II, Paris, 1865, n° 617 (Saint-Just) ; O. Hirschfeld, *Corpus inscriptionum latinarum (CIL). Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae*, Berlin, 1888 (rééd. 1962 et 1996), t. 12, n° 5336 (Saint-Just) ; E. Espérandieu, *Inscriptions latines de Gaule Narbonnaise*, Paris, 1929 (suppl. au CIL, 12), n° 604 (Saint-Félix).

[15] † *D(e)o et Chr(ist)o miserante lim(em) hoc c(ol)l(o)k(a)t(um) e(st) anno IIII, c(on)s(ule) Valentiniano Aug(usto) VI III K(a)l(endas) D(ecembres) XVIII anno ep(iscop)atus Rustic[i- -] / Rusticus ep(iscopu)s ep(iscop)i Bonosi filius / ep(iscop)i Aratoris de sorore nepus / ep(iscop)i Veneri soci(us) in monasterio / compr(es)b(yster) eccle(siae) Massiliens(is) / anno XV ep(iscop)atus sui d(ie) ann(i) V III Id(us) Oct(o)b(res) / c(urantibus) Vrso pr(es)b(yster)o Hermete diac(ono) et eor(um) seq(uen)tib(us) / coep(it) depon(ere) pariet(em) eccl(esiae) dud(um) exustae / XXXVII d(ie) quad(rata) in fundam(enti)s poni coepi(t) / anno II VII Id(us) Oct(o)b(res) absid(em) p(er)ff(ecit) Montanus subd(iaconus) / Marcellus Gall(iarum) pr(a)efectus d(e)i cultor prece / exigit ep(iscopu)m hoc on(us) suscip(ere) inpendia / necessar(ia) repromittens quae per / bienn(ium) administ(rationis) / suae pr(a)ebu(it) artifi(ci)b(us) merced(em) sol(idos) DC / ad opera et ceter(a) sol(idos) I(mille?)D / hinc oblat(iones) s(an)c(t)i / ep(iscop)i Veneri sol(idi) C[- -] / ep(iscop)i Dynami L[- -] / Oresi CC[- -] / Agroeci T[- -] / et Deconia[ni] ?- -] / Saluti[ani] ?* (d'après *Carte archéologique de la Gaule*, 11/1... cité n. 15, p. 423 et fig. 517).

[16] Sur la pose de la première pierre, voir D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, (v. 800—v. 1200)*, Paris, 2006, p. 549-564 (notamment p. 552-553).

[17] Il s'agit du jour anniversaire de l'ordination de Rusticus (le 9 octobre 427). Sur la datation des inscriptions de

Rusticus d'après son épiscopat, voir M. Chalon, *À propos des inscriptions dédicatoires...* cité n. 15, p. 223-224.

[18] Sur le rôle de Marcellus en tant qu'« ordonnateur des dépenses publiques », voir J. Durliat, *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889)*, Sigmaringen, 1990 (*Beihefte der Francia*, 21), p. 60-61, n. 172.

[19] a) - -] anno XXVIII ep(i)s(copa)tus Rusticu(s) [- - -] / [- - -]ne longitudinis et al(titudinis) / sacro s(an)c(t)a eccl(esia) sol(idi) LVI Innocentius sub[diac(onus)] / proiectus pr(es)b(yster) II vir in(lustris) Salutius / Venantius diac(onus) Iv(ir)c(larissimus) Lympidius / Avitian[- - -] / Senat[- - -] ; b) Martis [- - -] / nnius I Glismo(n)da Comitissa / nus M[- - -] / [- - -]n ec(c)l(esia) [- - -] / DSF s(an)c(tu)s e(piscopu)s (d'après *Carte archéologique de la Gaule*, 11/1... cité n. 15, p. 319 et fig. 359a,b).

[20] Sur la valeur relative de ces sommes, voir M. Chalon, *À propos des inscriptions dédicatoires...* cité n. 15, p. 231 (la solde d'un soldat étant estimée de 4 à 5 sous par an).

[21] Sur le rôle du culte des saints dans le renversement de la conception des liens entre ciel et terre, voir P. Brown, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, 1996 (1984) (*The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1982).

[22] J. Vives, *Inscripciones...* cité n. 14, n° 314 (661 ?) : † *Precursor Domini, martir Baptista Iohannes / posside constructam in eterno munere sede / quam deuotus ego Reccesuinthus amator / nominis ipse tui proprio iure dicaui / tertii post decem regni comes inclitus anno / sexcentum decies era nonagesima nobem*. D'après un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle, une inscription de contenu identique figurait dans l'église de San Román de Hornija (Valladolid), cf. M. del R. Hernando Sobrino, I. Velázquez Soriano, *Una noticia desconcertante sobre la inscripción de San Juan de Baños ofrecida por Álvaro Gómez de Castro*, dans *Archivo español de arqueología*, 73 (181-182), 2000, p. 295-308. Sur l'édifice et sa datation, voir L. Caballero Zoreda, S. Feijo Martínez, *La iglesia altomedieval de San Juan Bautista en Baños de Cerrato (Palencia)*, dans *Archivo español de arqueología*, 71 (177-178), 1998, p. 181-242.

[23] *Torredonjimeno, tesoro, monarquía y liturgia, Exposición* (Barcelona, Córdoba, Madrid, Jaén ; 2003-2005), éd. A. Casanovas, J. Rovira i Port, s.l., s. d. ; *El tesoro visigodo de Guarrazar*, éd. A. Perea, Madrid, 2001 ; J. A. Molina Gómez, *Las coronas de donación regia del tesoro de Guarrazar : la religiosidad de la monarquía visigoda y el uso de modelos bizantinos*, dans *Antigüedad y cristianismo : Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 21, 2004 (*Sacralidad y Arqueología : homenaje al profesor Thilo Ulbert al cumplir 65 años*, coord. J. M. Blázquez Martínez, A. González Blanco), p. 459-472.

[24] J. Vives, *Inscripciones...* cité n. 14, n° 376 (Museo arqueológico nacional - Madrid, n° 71202 – couronne de Recesvint), 377 (Real Biblioteca - Palacio Real – Madrid, n° 2639 – couronne de l'abbé Teodosio), et plus généralement p. 131-135.

[25] Venance Fortunat, *Poèmes*, t. I, éd. et trad. M. Reydellet, Paris, 1994, III, 20, p. 118 : *Ad Felicem episcopum Biturigum scriptum in turrem eius / Quam bene iuncta decent, sacra ti ut corporis agni / margaritum ingens aurea dona ferant ! / Cedant chrysolitis Salomonis uasa metallis, / ista placere magis ars facit atque fides. / Quae data, Christe, tibi Felicis munera sic sint / qualia tunc tribuit de grege pastor Abel / et cuius tu corda uides, pietate coaeques / Siraptae merito quae dedit aera duo*. Voir *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne*, dir. de H.-I. Marrou, t. VIII. *Première Aquitaine*, par F. Prévot, éd. Paris, 1997, n° 5, p. 74-76 ; ainsi que l'édition et la traduction en italien, Venanzio Fortunato, *Opere*, 1, éd. et trad. S. di Brazzano, Rome/Gorizia, 2001, p. 226.

[26] Sur l'emploi du terme *turris*, d'un point de vue architectural et liturgique, voir M. Fixot, *Turris et reliques*, dans *Le pouvoir au Moyen Âge*, dir. C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence, 2005, p. 31-50.

[27] J.-P. Caillet, *L'évergétisme monumental chrétien...* cité n. 11, p. 422-23, 442, 448-50.

[28] Ch. Pietri, *Donateurs et pieux établissements d'après le légendier romain (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, dans *Hagiographie, cultures et sociétés IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s. Actes du colloque Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979*, Paris, 1981, p. 435-453 ; B. Beaujard, *Dons et piété à l'égard des saints dans la Gaule des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, dans *Haut Moyen Âge : culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 59-67.

[29] *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, éd. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum merovingicarum, IV*, Hanovre/Leipzig, 1902, p. 547-602, réimprimée dans *Corpus Christianorum. Series Latina, 117*, Turnhout, 1957) (BHL 2143). Voir aussi *La vie de saint Didier, évêque de Cahors (630-655)*, éd. R. Poupardin, Paris, 1900 (*Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire* ; 29) et *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule...*, t. VIII, cité n. 26, n° 58.

[30] *Vita Desiderii Cadurcae* ...cité n. 30, 17, p. 575-576 (*Quantus sit in calicibus, ex distinctione gemmarum nec ipsos intuentium obtutos facile diiudicare reor ; fulgent quidem gemmis auroque calices, praeminent turres, migant coronae, resplendent candelabra, nitet pumorum rotunditas, fulgit recentarii colique varietas nec desunt patenae sacris*

*propositionis panibus praeparatae, adsunt et stantarii magnis cereorum corporibus abtati. His omnibus crux alma ut preciosissima, varia simul et candida, arcibus adpensa sanctisque superiecta fulget. Haec sunt opera Desiderii, haec munilia eius sponsae, hoc studium pontificis nostri, hoc emolumentum pastoris aegregii ; in his vel maxima elaboravit, in his sedule studium in pendit, quod dum paravit, Deo quid honorem, sanctis autem venerationem et sibi providit mercedem perhennem).*

[31] *Vita Desiderii Cadurcae* ... cité n. 30, 54, p. 600-601 ; traductions d'après le *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*..., t. VIII, cité n. 26, n° 58, p. 195.

[32] *Vita Desiderii Cadurcae* ... cité n. 30 ; 30, p. 586-588 ; 34, p. 591.

[33] *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I. éd. L. Duchesne, Paris, 1955.

[34] *Les gestes des évêques d'Auxerre I*, dir. M. Sot, Paris, 2002, p. 84-110 (p. 88-95, pour ce qui concerne Saint-Étienne, et p. 100-101, pour la liste d'objets offerts à Saint-Germain). Cette notice a aussi circulé indépendamment en tant que *vita* dans des recueils hagiographiques (cf. *ibid.* p. XLII). Voir aussi J. Adhémar, *Un trésor d'argenterie donné par l'évêque Didier aux églises d'Auxerre*, dans *Revue archéologique*, 1934, p. 44-54.

[35] Sur l'argenterie liée aux cadeaux et aux distributions impériales, voir R. Delmaire, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, École française de Rome, 1989 (Collection de l'École française de Rome, 121), p. 471-494 (ch. XIII : « Les largesses impériales, l'argenterie et l'orfèvrerie »). Sur les plats en argent dans les contextes impérial, ecclésiastique et domestique, voir R. E. Leader-Newby, *Silver and Society in Late Antiquity. Functions and Meanings of Silver Plate in the Fourth to Seventh Centuries*, Aldershot, 2004. Plus généralement, pour les publications récentes sur le « trésor », voir M. Tomasi, *Des trésors au Moyen Âge : enjeux et pratiques entre réalités et imaginaire*, dans *Perspective : actualités de la recherche en histoire de l'art. La Revue de l'INHA*, 2009-1 (Antiquité et Moyen Âge) (à paraître).

[36] *Les gestes des évêques d'Auxerre*... cité n. 35, p. 88-89, 90-91, 94-95, 100-101.

[37] Je remercie vivement Daniel Russo pour sa lecture attentive de cet article et pour ses commentaires éclairants. Ce travail s'insère dans le cadre de l'enquête pluridisciplinaire collective « Autour de l'objet », menée au sein de l'équipe des médiévistes de l'ARTeHIS UMR 5594 (cf. E. Magnani, D. Russo, « Autour des objets au Moyen Âge : entre nature et culture », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 12 (2008), p. 305-306 [en ligne] <http://cem.revues.org/document7222.html>).