

Cardinal Paul Poupard
Bernard Ardura



ABBAYES ET
MONASTÈRES
AUX RACINES
DE L'EUROPE

Sous la direction de
PAUL POUPARD
BERNARD ARDURA

ABBAYES ET MONASTÈRES AUX RACINES DE L'EUROPE

Identité et créativité :
un dynamisme pour le III^e millénaire

Colloque international du
Conseil pontifical de la culture
pour la campagne européenne
« L'Europe : un patrimoine commun »

6. 95644/2004

Histoire



LES ÉDITIONS DU CERF

www.editionsducerf.fr
PARIS

2004



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Les Éditions du Cerf, 2004
www.editionsducerf.fr

(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-06828-4
ISSN 0769-2633

LE PATRIMOINE CULTUREL EUROPÉEN DES ABBAYES ET DES MONASTÈRES

*Paul Poupard**

C'est toujours avec un vif plaisir que je revois en pensée le cadre merveilleux de Conques, connu dans le monde entier par la célèbre abbaye Sainte-Foy et son pèlerinage millénaire, but de milliers de pèlerins venus vénérer les reliques de la jeune martyre d'Agen, avant de poursuivre leur chemin vers Saint-Jacques-de-Compostelle. Lors du Grand Jubilé de l'An deux mille, le pape Jean-Paul II a inscrit les thèmes du pèlerinage, du sanctuaire, de la mémoire des martyrs et des témoins de la foi parmi les thèmes centraux de l'Année sainte, à Rome et à Jérusalem et dans toute l'Église, pour célébrer les deux mille ans de l'Incarnation du Christ. Cette publication scientifique s'inscrit dans la foulée du Grand Jubilé, pour honorer deux éléments essentiels du patrimoine européen, la foi chrétienne et la culture. Cela explique les motivations de fond qui ont conduit le Conseil pontifical de la culture à prendre cette initiative.

Le Saint-Siège réaffirme son profond intérêt pour le patrimoine culturel religieux et sa volonté de le protéger, de le mettre en valeur et de le rendre accessible au plus grand nombre, confirmant ainsi la mission de l'Église envers la culture et les arts.

Sous le titre : « Abbayes et monastères aux racines de l'Europe. Identité et créativité : un dynamisme pour le

* Le cardinal PAUL POUPARD est président du Conseil pontifical de la culture.

III^e millénaire », le présent ouvrage est une invitation à redécouvrir la valeur et l'importance des abbayes et des monastères dans la formation de l'Europe. Moines et moniales, chanoines réguliers et mendiants ont exercé, depuis le Moyen Âge, leur activité pluriforme, notamment dans le domaine de la culture et ils ont jeté les bases de l'actuelle civilisation européenne. Les différentes contributions touchant ce domaine mettent en lumière l'œuvre maîtresse des abbayes et des monastères dans la formation et la structuration du territoire, dans la gestion des ressources naturelles, dans la création d'admirables œuvres d'art, dans la formation culturelle des peuples, et dans l'organisation de la vie sociale et économique.

Toutefois, ces pages ne se limitent pas à honorer la dimension historico-artistique du patrimoine. C'est avant tout une occasion de confrontation et de dialogue, pour saisir la valeur de ces Institutions religieuses pour le temps présent. Dans le contexte de la Nouvelle Évangélisation lancée par le pape Jean-Paul II, il s'agit pour l'Europe de comprendre comment et de quelle façon l'immense et riche patrimoine culturel lié à l'activité des abbayes et des monastères peut parler à nos contemporains, porter témoignage des valeurs qui l'ont inspiré et communiquer à notre génération la même créativité et la même énergie spirituelle qui en sont la source, afin de les proposer de façon adaptée à notre culture contemporaine, pour revivifier notre civilisation européenne et donner une âme à notre continent. Dans le document publié en 1999 par le Conseil pontifical de la culture, sous le titre *Pour une pastorale de la culture*, la dimension éducative et évangélisatrice du patrimoine culturel de l'Église est maintes fois soulignée, car celui-ci « témoigne d'une féconde symbiose de culture et de foi. Il constitue une ressource permanente pour une éducation culturelle et catéchétique, qui unit la vérité de la foi à l'authentique beauté de l'art. Fruits d'une communauté chrétienne qui a vécu et vit intensément sa foi dans l'espérance et la charité, ces biens culturels et culturels de l'Église sont à même d'inspirer l'existence humaine et chrétienne à l'aube du III^e millénaire » (n. 17).

À l'étude scientifique, nous unissons la démarche pastorale. À travers un dialogue fécond entre les différentes compétences, nous pouvons parvenir à une pleine mise en valeur du patrimoine culturel, considéré non point simplement comme

objet de muséologie, mais comme richesse stimulante d'une action culturelle pleinement insérée dans le temps présent.

Dans cette perspective, les contributions proposées dans ces pages offrent des points de vue multiples, orientés vers une façon nouvelle de concevoir la mise en valeur et la jouissance du patrimoine culturel, la création artistique, les modalités à travers lesquelles les Européens et en particulier les chrétiens deviendront toujours plus conscients du patrimoine reçu, qui ne saurait être dispersé, ni oublié.

Je voudrais enfin souligner un aspect caractéristique de cet ouvrage, fruit d'une réflexion commune et de la fructueuse collaboration entre des institutions comme le Conseil pontifical de la culture et le Centre européen d'art et de civilisation médiévale de Conques. Les personnalités qui ont accepté de participer à cette initiative proviennent, elles aussi, d'institutions très diverses : enseignants universitaires, chercheurs, responsables d'établissements publics et d'institutions culturelles, religieux, originaires de divers pays, unis non seulement par un thème fascinant, mais surtout par la fascination que le patrimoine culturel religieux exerce aujourd'hui. Je les remercie tous pour leur collaboration. J'exprime ma vive gratitude aux Éditions du Cerf, dont l'ouverture aux grandes questions culturelles et religieuses de notre temps caractérise l'engagement dans les moyens de communication sociale de l'Église de France. Je souhaite que ces pages suscitent un intérêt croissant pour le patrimoine culturel lié aux abbayes et aux monastères. Puissent-elles délivrer un message de confiance et d'enthousiasme, de créativité et de volonté de coopérer à la construction de l'Europe du III^e millénaire.

Campagne intitulée : « L'Europe, notre patrimoine commun », destinée à marquer le passage au III^e millénaire, sous le signe de la mémoire des racines, de la connaissance, réciprocité, du respect des libertés et de la coopération culturelle internationale, afin de créer sur l'ensemble du continent européen un vaste espace de liberté et de démocratie, de développement social et culturel. En sa qualité de membre de la Convention de coopération culturelle du Conseil de l'Europe, le Saint-Siège s'est associé à cette campagne par une série d'initiatives.

L'EUROPE, NOTRE PATRIMOINE COMMUN

Bernard Ardura *

Le patrimoine culturel qui caractérise le continent européen se distingue par sa singulière unité et sa mosaïque de diversités. Il est tout à la fois mémoire collective et héritage du continent, partie intégrante de notre histoire et gage de respect et de compréhension entre les personnes comme entre les nations. À l'aube du nouveau millénaire, la conscience du patrimoine culturel est vive, en Europe : la connaissance et le respect mutuels des communautés culturelles et politiques en dépendent. Ce patrimoine de biens meubles et immeubles, de valeurs et de coutumes, enraciné dans la religion et la spiritualité, dans l'art et les traditions, dans la philosophie et l'éthique, loin de diviser les Européens, leur fait prendre conscience de la complexité et de la richesse des liens qui les unissent.

Dans cette optique, le Conseil de l'Europe a lancé une campagne intitulée : « L'Europe, notre patrimoine commun », destinée à marquer le passage au III^e millénaire, sous le signe de la mémoire des racines, de la connaissance réciproque, du respect des identités et de la coopération culturelle internationale, afin de créer sur l'ensemble du continent européen un vaste espace de liberté et de démocratie, de développement social et culturel. En sa qualité de membre de la Convention de coopération culturelle du Conseil de l'Europe, le Saint-Siège s'est associé à cette campagne par une série d'initiatives

* Le Père BERNARD ARDURA est secrétaire du Conseil pontifical de la culture.

culturelles dont la présente publication consacrée au thème : « Abbayes et monastères aux racines de l'Europe ». À cette initiative ont bien voulu prendre part des spécialistes du patrimoine culturel européen, qui s'est constitué, au long des siècles, à partir de communautés religieuses particulièrement significatives.

Le patrimoine culturel, dans ses composantes les plus diverses, a commencé à susciter un réel intérêt et à faire l'objet de soins particuliers, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Mais encore s'agissait-il surtout du patrimoine artistique, monumental et mobilier, sauvé de la Révolution et des destructions opérées, au début du XIX^e siècle, par nombre de propriétaires de biens nationaux, comme en témoignent les chefs-d'œuvre sauvegardés de Sainte-Foy de Conques, Saint-Sernin de Toulouse, ou de la Cité de Carcassonne. Il fallut attendre les dernières décennies du siècle de Lacordaire, Chateaubriand et dom Guéranger, pour assister à la prise de conscience d'un autre type de patrimoine, celui qu'il est devenu courant de qualifier de « patrimoine immatériel », héritage de foi et de valeurs, aussi fragile que les sons et les harmonies d'une symphonie dont le seul et unique support était naguère la feuille de papier de la partition musicale.

Le concept même de patrimoine a pris, au cours des plus récentes décennies, une importance croissante, jusqu'à devenir central dans le projet de construction de l'Europe. Les sociétés d'Europe occidentale, longtemps fixées sur le progrès technique et la rentabilité économique, ont redécouvert la puissance de suggestion du patrimoine et ses immenses potentialités dans les domaines les plus divers. Les sociétés d'Europe centrale et orientale, de leur côté, ont une tout autre expérience de relation avec leur patrimoine culturel. Sous l'emprise des régimes autoritaires, comme le fut le communisme, l'unique espace de liberté encore accessible était souvent la liberté intérieure, liberté d'être soi-même, conscient de sa propre identité nationale, religieuse, culturelle. Un fait est certain : le patrimoine culturel joua un rôle essentiel dans la conservation et la croissance de cette liberté consciente de son identité. Dans un système fondé sur la force et la crainte, combien d'êtres ne se sont-ils pas accrochés à l'église ou au château de leur village, comme des naufragés à leur planche de salut, afin de pouvoir se rassurer en préservant et défendant leur propre identité ? Le patrimoine culturel

monumental et mobilier est tellement important qu'il se transforme vite en cible de choix au cœur des conflits. Porter atteinte au patrimoine d'un peuple, c'est porter atteinte aux racines nourricières de tout son corps. La folle destruction du pont romain de Mostar, transmise par toutes les télévisions du monde, est sans doute l'un des épisodes les plus cruels de notre temps sur le plan de la culture. Détruire le pont romain, c'était blesser à mort l'autre, l'ennemi, en le frappant au cœur, au plus intime de son être, dans son identité. Mais l'homme est plus grand que son patrimoine architectural et artistique. Il possède un patrimoine encore plus précieux, fait de croyances, fêtes et rites populaires, traditions et coutumes de la vie quotidienne, qui sont autant d'expressions immatérielles de son identité profonde. Hors d'atteinte des intempéries et des guerres, ce patrimoine immatériel n'en est pas moins extrêmement fragile et vulnérable, surtout en ce début de millénaire profondément marqué par le phénomène de la mondialisation et le nivellement sinon la banalisation des spécificités culturelles, qu'elle entraîne sur le plan local et régional.

De toute évidence, le patrimoine culturel européen, objet de multiples attentions et de nombreux soins, n'est pas seulement un héritage précieux, ni même un lien entre les personnes et les communautés culturelles d'Europe. C'est une source de valeurs indispensables à la construction de l'Europe et à un humanisme renouvelé, vraiment digne de la personne humaine. Dans cette perspective, la participation du Saint-Siège prend tout son sens, notamment lorsque le Conseil pontifical de la culture propose une lecture approfondie du patrimoine, pour en faire découvrir les racines profondes et, en particulier, mettre en lumière la contribution des abbayes et des monastères au lent façonnage de l'Europe, de son paysage naturel et humain, agricole et industriel, artistique et architectural, économique et politique, culturel et religieux.

Pratiquer le patrimoine ? Mais si le pont romain peut légitimement proposer un modèle, le simple hercule à qui revient la tâche d'évoquer la place de l'institution monastique dans la

* FRANCIS-XAVIER LORANT, en dialogue avec le cardinal de l'École française de Rome.

— L'Esprit du Monde, 28-29 mai 2003, p. 4, col. 1.

LES ABBAYES MÉDIÉVALES AUX SOURCES DE L'EUROPE

*François-Charles Uginet**

La proposition du comité d'organisation de ce colloque international de parler sur « Les abbayes médiévales aux sources de l'Europe » m'a quelque peu embarrassé dès le moment où j'ai commencé à y regarder de plus près. Les pièges que dissimulait un tel énoncé se sont peu à peu dessinés, alors que se multiplient, particulièrement en France, les colloques sur l'Europe. N'est-ce pas au cours d'une de ces récentes réunions que la sociologue Dominique Schnapper déclarait, d'après le quotidien *Le Monde*, que « l'Europe ne se fera pas sur la nostalgie de forêts germaniques ni sur les souvenirs du christianisme médiéval (puisque'il y a vingt millions de musulmans sur le continent) [mais] naîtra de la réflexion des intellectuels, s'ils en sont capables ¹ ». Faute d'être véritablement un encouragement pour les historiens, cette citation, dont je ne connais d'ailleurs pas le contexte, peut être relevée comme une sollicitation pressante à reprendre l'examen de certaines idées reçues sur les éléments constitutifs de l'identité européenne. Que les moines aient été mis au premier plan dans la réflexion de nos journées n'a rien d'étonnant : n'était-ce pas le pape Paul VI qui, le 24 octobre 1964, proclamait saint Benoît de Nursie patron principal de l'Europe ? Mais si le pontife romain peut légitimement proposer un modèle, le simple historien à qui revient la tâche d'évoquer la place de l'institution monastique dans la

* FRANÇOIS-CHARLES UGINET est directeur des publications à l'École française de Rome.

1. *Le Monde*, 28-29 mai 2000, p. 8, col 3.

longue gestation de ce III^e millénaire est plus embarrassé pour poser ses jalons. De quel monachisme veut-on parler et de quelle Europe ? C'est autour de ces deux grands axes que je vais essayer de retenir pendant quelques instants votre attention.

De quels moines parle-t-on lorsque l'on indique l'institution cénobitique comme l'un des éléments ayant pu contribuer, avec bien d'autres, à infléchir dans la longue durée la construction de ce monde occidental où nous vivons ? C'est au V^e siècle que s'amplifie en Occident l'opération de réinsertion à l'intérieur des cadres de la discipline ecclésiastique des formes désordonnées et convulsives d'ascétisme individualiste qui, de l'Égypte à la Syrie et à la Mésopotamie, avait caractérisé la première floraison d'anachorètes. Fondé sur le principe d'un retour à la primitive Église de Jérusalem où les fidèles mettaient tout en commun, l'idéal des moines se pose très tôt comme une doctrine ecclésiologique qui réduit au choix monastique la possibilité de la perfection chrétienne. Très tôt également, entre le IV^e et le V^e siècle, se définit à travers les biographies monastiques – une des plus célèbres est celle de saint Antoine – le lien étroit entre la figure du moine, la « sainteté » personnelle et des pouvoirs charismatiques et surnaturels. Dans le monde médiéval qui concentre autour des tombes et des sanctuaires des martyrs une immense charge d'attente et d'espérance, les moines sont des hommes vivants qui, en raison de leur choix de vie extraordinaire, peuvent être perçus et se manifester dans toute leur puissance de régénération et de salut. Cet aspect religieux et salvifique soutient, et justifie, la multiplication des fondations monastiques par les rois et puissants de l'Europe barbare des VI^e et VII^e siècles. Le contrecoup en est une situation paradoxale qui fait du monastère une propriété privée des potentats laïcs. En fait, bien souvent, par exemple dans le soutien que les rois et ducs lombards apportent à l'expansion monastique après leur conversion au catholicisme, on observe une imbrication complexe entre considérations politiques et motivations religieuses. Par la fondation de monastères, les souverains et les grands ont la possibilité de donner à leur territoire une forme d'organisation moins précaire tout en espérant obtenir des avantages spirituels. Les « missions » des moines irlandais et anglo-saxons qui, entre la fin du VI^e siècle et le VIII^e siècle envahirent le continent, trouvent un très puissant appui local auprès des souverains francs et de Rome. En un peu plus d'un

siècle et demi, sous l'égide de personnages comme Colomban et Boniface, les fondations se comptent par centaines avec des noms aussi prestigieux que Luxeuil (590), Bobbio (613), Saint-Denis (650), Jumièges (654), San Vincenzo al Volturno (703), Reichenau (724), Fulda (742), Saint-Gall (750)... Le souci de donner aux moines une discipline commune fit imposer par Charlemagne et ses successeurs la règle de saint Benoît à l'ensemble des monastères. Inspirée par un autre Benoît, Benoît d'Aniane celui-ci, cette uniformisation de la vie quotidienne monastique, imposée officiellement à tout l'Empire en 817, fait que dans sa presque totalité le monachisme occidental est devenu un monachisme bénédictin, même si, localement, subsistaient de notables différences. Affaiblis par la dissolution de l'Empire, brisés par les destructions des envahisseurs sarrasins, hongrois ou normands, les établissements monastiques se relevèrent lentement du milieu de leurs ruines. Mais la mémoire n'était pas interrompue ni la logique qui favorisait les fondations. Entre le ^x^e et le ^{xi}^e siècle, alors que progresse l'œuvre de reconstruction qui confère à l'Europe un nouveau visage, le monastère occupe une place centrale, démesurément amplifiée par l'extrême faiblesse du pouvoir civil. La disparition des autorités centrales et l'effacement de l'épiscopat, le déclin ou la ruine des écoles cathédrales mettent en évidence l'attrayante alternative qu'offre le monastère face au désordre général. C'est ce monachisme, héritier de ses prédécesseurs mais lui-même beaucoup plus organisé et compact, que l'on peut considérer comme l'une des composantes majeures de l'Europe qui aborde le ⁱⁱ^e millénaire.

Lui-même engagé dans des rapports souvent conflictuels avec les pouvoirs mêmes qui le font exister mais n'en sont pas moins menaçants pour son autonomie et la régularité de sa vie, le monachisme doit se défendre des intrusions et des ambitions des potentats locaux. Les monastères tendent alors à se coaliser autour d'un centre principal unique et à constituer de grandes congrégations qui aspirent à obtenir de Rome d'être exemptés de la juridiction de l'évêque local. En attirant à elle de nouveaux monastères, la congrégation renforce son importance et donc son influence dans les affaires politiques et religieuses. L'exemple le plus célèbre est celui de l'abbaye de Cluny mais non moins vastes dans leur extension sont Cîteaux, né lui-même d'une réforme de Cluny, et l'ordre des

Prémontrés qui, bien que généralement classé parmi les ordres de chanoines réguliers, ne répond pas moins à la même logique d'existence et d'organisation que celle des grandes congrégations monastiques de la famille bénédictine. La cartographie de l'implantation de ces congrégations recouvre toute la chrétienté, de l'Espagne à la Scandinavie, de l'Irlande à la Pologne. Cette floraison d'établissements dont la présence finit par devenir massive dans l'Europe entière correspond à un puissant effort d'infléchissement de la société. Cela est d'autant plus paradoxal que, statutairement, le moine est exclu des tâches pastorales et confiné à prier dans l'isolement du cloître pour le salut collectif. Mais ce parcours spirituel et existentiel distinct, est fondateur d'une élite, consciente de soi, sûre de remplir une fonction essentielle à l'ordre social et qui, en tension permanente avec sa vocation originale de fuite du monde, ne peut s'empêcher de revendiquer une position de prééminence, de jugement, d'orientation, sinon de direction de la réalité qui l'entoure. Si nous délaissions l'aspect proprement politique, bien connu par ailleurs, du rôle des grands abbés dans l'histoire européenne des XI^e et XII^e siècles et dont il serait hasardeux de vouloir mesurer l'influence sur la longue durée, nous pouvons toutefois nous interroger sur quelques conséquences, de portée plus ou moins durable, qu'a pu engendrer cette singulière attitude du moine d'Occident.

Toute réflexion sur l'influence généralisée du monachisme sur la réalité contemporaine médiévale doit tenir compte de l'émergence, au cours du IX^e siècle, de la notion englobante de chrétienté qui n'implique plus simplement une communauté spirituelle mais désigne aussi une structure à caractère social et temporel. L'Église, comme une montagne destinée à remplir l'espace de toute la terre, ne cesse de s'approprier progressivement le monde pour le confondre avec elle-même. La chrétienté se présente donc en même temps comme une institution affirmant graduellement ses différences avec l'extérieur – le monde grec orthodoxe, le judaïsme et l'islam – et une *Weltanschauung* universaliste accompagnant et encourageant l'expansion de l'Occident latin aux XI^e et XII^e siècles.

À Cluny, comme l'a souligné dans une récente étude Dominique Iogna-Prat, le monastère – où plutôt l'*Ecclesia Cluniacensis* ainsi qu'il aime à se nommer – confond son propre destin avec celui de l'Église. La conscience de sa

vocation universelle amène l'un des grands abbés, Pierre le Vénérable, à exprimer dans divers traités des prises de position nettement tranchées vers ceux qui s'opposent à cette vue des choses : les ennemis de l'intérieur, hérétiques et déviants divers, et les ennemis de l'extérieur. Laissons le combat contre les hérétiques qui n'a pas sa place ici. En revanche les prises de position de Pierre le Vénérable contre les ennemis de l'extérieur permettent d'appréhender les règles qui organisent la chrétienté à l'âge féodal et d'entrevoir, dans l'étrangeté lointaine de nos origines, au prix de quelle intolérance s'est élaborée la construction identitaire de la société des XII^e - XIII^e siècles. Car tout en se structurant dans un lent travail d'identification et d'élimination des dissidences, cette société cherche à s'étendre dans l'affrontement avec les deux autres religions du Livre, le judaïsme et l'islam.

Le problème des juifs est complexe. Quelle place leur attribuer alors qu'ils sont dans la société mais hors de l'Église, à une époque où il est impossible de donner une définition laïque de la société. Les écrits de Pierre le Vénérable trahissent de façon exemplaire le malaise du clerc latin face à un autre impossible soi-même et les stéréotypes qui se forment alors dominant encore largement nos représentations. Pour se tirer de cet épineux problème – comment supporter parmi nous des gens qui ne sont pas comme nous ? –, Pierre le Vénérable, abbé et grand seigneur foncier, n'admet que la conversion ou la réduction au servage. Ne produisant aucun bien propre et vivant en parasites, les juifs sont exclus du circuit de l'échange, sauf à être eux-mêmes, comme serfs, réduits au statut de biens meubles. Que feraient-ils du reste dans une économie ancrée dans l'eschatologie. Rejeté, puis différencié en nature, le juif des intellectuels du Moyen Âge prend par touches successives les contours de l'Autre radical.

L'autre ennemi, l'autre infidèle, est le Sarrasin. Pierre le Vénérable s'inquiète de la puissance du prosélytisme musulman qui soumet les hommes par les armes ou les attire par les facilités du sexe. Dans un ensemble d'écrits, il tente de dresser un barrage de mots contre le déferlement islamique. Cluny n'a sans doute pas eu la place prépondérante qu'on lui a longtemps attribuée dans la préhistoire de l'idée de croisade. Cluny est en retrait de la première croisade : la libération des Lieux saints est l'affaire du pape et celle de l'ordre des guerriers, non pas celle des moines. Le rôle de ceux-ci est le

combat d'idées, quitte à diaboliser ses adversaires faute de pouvoir les convaincre. Guettant les signes de l'avancée de l'Antéchrist, Pierre le Vénérable manifeste à plusieurs reprises son inquiétude face aux gains de l'islam qui domine déjà la moitié de la terre. Le christianisme étant une religion universelle, la guerre d'idées menée par l'abbé de Cluny contre l'islam revient à opposer un prosélytisme à un autre. Mais sa tentative d'une approche discursive et raisonnée de l'islam (il s'était procuré une traduction plus ou moins fidèle du Coran) tourne court. Sa démarche procède apparemment sous une forme d'échange avec l'adversaire mais, à l'opposé de l'irénique déclaration d'intention – la parole plutôt que les armes, la raison et non pas la force, l'amour et non pas la haine – Pierre se voit contraint à faire la guerre, celle qu'un moine du XII^e siècle est capable de faire contre le diable. Avec des moyens plus élaborés que ceux de nombre de ses contemporains, l'abbé de Cluny finit par alimenter lui aussi les stéréotypes d'un islam empire du diable.

On s'étonnera sans doute de ce que j'ai choisi ces deux exemples pour mettre en évidence une attitude où s'est distinguée l'une des grandes voix du monachisme médiéval. Mais, d'une part, il était tentant de faire allusion, même de manière elliptique, à des débats qui n'ont pas perdu de leur actualité alors que les abbayes n'occupent plus dans l'Europe d'aujourd'hui la place qui fut la leur. D'autre part, cette attitude de Pierre le Vénérable exprime avec force la prétention du système monastique des siècles d'or d'incarner dans sa manière d'être la perfection chrétienne et de représenter dans l'histoire la réalisation de la *sequela Christi*. En dépit des réformes qui tendent au renforcement des pratiques ascétiques et pénitentiellles et à un esprit de fidélité renouvelée à la lettre et à l'esprit de la règle, on ne voit pas pour autant diminuer l'exclusivisme ni remettre en question l'hégémonie culturelle et sociale qui avait une de leurs caractéristiques les plus voyantes. La congrégation cistercienne, un demi-siècle après sa constitution, tend déjà à s'organiser selon un mode de vie et une abondance de biens qu'elle avait âprement reprochés à Cluny. Mais, déjà, la vie de pauvre parmi les pauvres se dessine comme une voie de témoignage évangélique plus authentique et plus fidèle. La parole passe alors à saint François d'Assise et à ses premiers compagnons.

L'Europe. Nous y arrivons et je serai bref. Moines et monastères ont cessé depuis longtemps de faire partie de l'expérience commune des habitants de l'Europe. Ils n'ont pas cessé d'exister mais ils ne figurent plus dans le paysage historique familier. Les vestiges imposants qu'ils ont laissés, de l'Espagne à la Baltique, sont souvent des ruines ou bien ont changé de destination. Les ordres monastiques avaient cependant façonné dans son ensemble l'Occident du début du II^e millénaire : « dans une incessante dialectique entre la fuite du monde et l'action sur le monde, ils ont formé un phénomène total » (Jacques Berlioz). Si la tradition monastique a continué à exercer une profonde influence, c'est sur les termes de la présence chrétienne dans les sociétés de culture occidentale par la persistance, pour les différentes formes de vie religieuse, de l'exigence de les organiser selon une règle construite sur un modèle d'obéissance, d'angélisme, de stabilité conventuelle, d'une nette séparation avec les autres hommes, d'une communauté de biens et d'un ascétisme discipliné. « Ce besoin de dépassement, tellement ressenti aujourd'hui, redonne de nos jours aux monastères cette valeur de signe prophétique et eschatologique clairement défini mais libéré de toute prétention totalisante ou exemplaire, selon une inspiration qui peut se réclamer elle aussi d'une veine profonde de la tradition antique. »

différentes familles religieuses qui, en cette époque, s'y

Cela peut être analysé, soit à partir de l'appréciation du type de travail à accomplir, non seulement intellectuel, mais aussi spécifiquement manuel, soit dans l'équilibre trouvé entre prière et travail dans le cadre de la vie du moine, c'est-à-dire dans cet *ora et labora* qui, bien que n'étant pas une formule de saint Benoît, exprime précisément l'essence de sa pensée et de son projet de vie monastique.

Dans le cours du Moyen Âge, le balancier oscillant entre l'*ora* et le *labora*, apparaît en certains cas déséquilibré dans le sens d'une plus intense application du moine dans la vie contemplative, tandis que d'autres s'orientent vers un équilibre qui est cependant souvent très précaire.

* M. Jean-Marie Tournier, professeur d'histoire de l'art médiéval à l'université La Sorbonne de Paris.

ENTRE PRIÈRE ET TRAVAIL : ABBAYES ET STRUCTURES DE PRODUCTION DANS L'HISTOIRE DE L'ARCHITECTURE MÉDIÉVALE

*Marina Righetti Tosti-Croce**

Le rapport entre la prière et le travail a toujours joué, même avec des acceptions diverses, un rôle déterminant dans l'organisation de la vie monastique occidentale, rôle cependant sujet à de multiples variations, allant des aléas de l'histoire, aux déterminations fixées à partir de la fin du XI^e siècle, en fonction des diverses approches du problème propres aux différentes familles religieuses qui, en cette époque, s'y sont signalées.

Cela peut être analysé, soit à partir de l'appréciation du type de travail à accomplir, non seulement intellectuel, mais aussi spécifiquement manuel, soit dans l'équilibre trouvé entre prière et travail dans le cadre de la vie du moine, c'est-à-dire dans cet *ora et labora* qui, bien que n'étant pas une formule de saint Benoît, exprime précisément l'essence de sa pensée et de son projet de vie monastique.

Dans le cours du Moyen Âge, le balancier oscillant entre l'*ora* et le *labora*, apparaît en certains cas déséquilibré dans le sens d'une plus intense implication du moine dans la vie contemplative, tandis que d'autres s'orientent vers un équilibre qui est cependant souvent très précaire.

* MARINA RIGHETTI TOSTI-CROCE est professeur d'histoire de l'art médiéval à l'université La Sapienza de Rome.

Différents textes, surtout du XII^e siècle, témoignent amplement de la difficulté de ce rapport qui, avec des intonations fortes et polémiques, voit s'opposer en particulier les Cisterciens et les Clunisiens. Les textes de saint Bernard sont aussi en ce cas une précieuse mine de réflexion.

L'abbé de Clairvaux fut en fait parmi les premiers à entrer dans la discussion de ce thème, en soutenant comment cela avait été programmé et explicitement affirmé, en 1098, dans les Statuts des fondateurs de l'ordre de Cîteaux : *Monachis nostri ordinis debet provenire victus de labore manuum, de cultu terrarum, de nutrimento pecorum*.

Le rôle premier du travail dans la vie monastique est abordé, en 1119, dans la *Lettre au neveu Robert*, entré chez les Clunisiens, puis à nouveau en 1223-1224 avec l'*Apologia ad Guillelmum*. Pour vivre la vie monastique dans son intégralité, le travail manuel a, selon Bernard, la même valeur que le silence, le chant des psaumes, les jeûnes et la pureté de la chair. Pour mieux préciser sa pensée, il fait référence à la figure des deux sœurs de Lazare, Marthe et Marie. Celles-ci sont prises comme modèles de l'amour contemplatif et de l'amour actif, et donc des deux états de vie. De l'harmonie des deux modèles de vie naît l'équilibre de la vie monastique cistercienne. La perfection est réalisée seulement dans l'unification du type Marthe avec le type Marie, sur la base d'une synthèse de ces modèles que sont la Vierge – elle sert, comme « Marthe », la vieille Élisabeth et, comme « Marie », elle garda dans son cœur toutes les paroles du Christ – et les Apôtres.

De fait, Bernard est le protagoniste d'un dualisme semblable, vécu personnellement presque avec angoisse – « *Et quietus, neglecti operis et occupatus, perturbatae quietis me arguo* » – sans réussir à présenter une solution efficace à mettre en pratique sans difficulté.

Dans les Sermons sur le Psaume 90, les biens invisibles sont, par exemple, désignés comme les biens les plus précieux ; par conséquent, les moines ne doivent pas se concentrer sur la vie matérielle, mais, en vivant dans la pauvreté, ils doivent s'abandonner à la Providence divine sans se laisser aller à la recherche des biens matériels. Dans l'éloge funèbre du frère Gérard, Bernard décrit cependant avec une admiration sincère la personnalité d'un moine expert, pourvu de réelles compétences dans différents secteurs du travail : *cellerarius* de Clairvaux, « *utilis in parvis et in magnis, in privatis*

et publicis, foris et intus », expert « *in aedificiis, in agris, in hortis, aquis* », ainsi que « *caementariis, fabris, agricolis, hortulanis, sutoribus atque testoribus facile magister erat* ».

Le dualisme entre Marthe et Marie a également été repris par d'autres écrivains cisterciens, comme Idung, Guerric d'Igny, Aelred de Rievaulx, et enfin, Isaac, abbé de l'Étoile, qui met en lumière le nœud problématique résultant de la combinaison entre la productivité issue de la très brillante économie cistercienne fondée sur l'engagement direct des membres de la société monastique, et le renoncement, dans le même temps, aux biens de consommation que la règle imposait. La solution réside, selon Isaac, dans l'octroi des bénéfices aux nécessiteux et à ceux qui souffrent, et il note aussi comment seul ce qui a été gagné par la sueur peut être donné avec amour. Une proposition donc, celle d'Isaac, capable de transformer le travail d'ascèse au bénéfice du moine en engagement social et caritatif.

De l'examen plus approfondi de cette problématique, on pourrait tirer d'importantes indications sur la naissance d'une économie européenne, à travers le développement des marchés et des monopoles, par exemple celui de la laine, solidement placé entre les mains des abbayes cisterciennes anglaises, entre le XII^e et XIII^e siècle.

Le discours pourrait être élargi ultérieurement à la mise au point dans le milieu cistercien de techniques de culture agraire, d'élevage, de pêche, d'exploitation des matières premières et du travail préindustriel, partagées rapidement d'abord dans toutes les abbayes cisterciennes et ensuite dans les territoires environnants, grâce à l'organisation particulière de la société monastique cistercienne : grâce à la rencontre périodique à Cîteaux des abbés de toute l'Europe, les différentes connaissances techniques et agricoles étaient immédiatement partagées entre toutes les abbayes cisterciennes et ensuite diffusées dans les territoires environnants.

L'économie agricole du monde médiéval a ensuite mis à profit l'acquisition de nouveaux territoires, soit grâce à la réduction des superficies boisées et à l'exploitation des richesses minières, soit grâce à l'exploitation de surfaces marécageuses étendues. C'est ici que la technique hydraulique cistercienne obtient ses plus brillants résultats.

On peut se souvenir des travaux accomplis sur l'estuaire de la Loire par les moines de Buzay, ceux du Marais poitevin par les moines de Charrou, La Grâce-Dieu, Moreilles et

Saint-Léonard, ou encore ceux accomplis par l'abbaye de Ter Doest aux Pays-Bas, ou de Walkenried dans les territoires marécageux de Thuringe, mais aussi en Italie ceux des moines de Fossanova et de Trois-Fontaines.

Dans le domaine architectural, la révolution économique et mentale imposée par les cisterciens est marquée par des édifices également nouveaux qui suivent pas à pas les étapes et les exigences de cette nouvelle conception du rapport commun entre prière et travail. À l'aube du XII^e siècle, on assiste ainsi à une valorisation positive de la dimension manuelle du travail et de sa réinsertion au cœur de la vie monastique.

Il ne faut certes pas oublier les précédents ou les cas contemporains, souvent à considérer parmi les étapes les plus remarquables de l'architecture monastique médiévale.

C'est le cas du projet de Saint-Gall, projet conçu vers le commencement du IX^e siècle dans le Reichenau, pour une authentique cité monastique ; le projet prévoyait des bâtiments religieux, des habitations, des résidences pour les hôtes, des structures médicales et des bâtiments de soutien à la vie de cette cité, du four à la brasserie, aux ateliers d'armurerie, d'argenterie, de tannerie, tous disposés autour du grand axe central partant de l'église.

Cluny, autre grande cité monastique, centre de la vie des moines et des laïcs préposés avec leurs familles au service de l'abbaye, possédait sur le flanc droit, à l'extérieur, la grande grange, le moulin, la boulangerie et le cellier. Il s'agissait de bâtiments nécessaires à la vie quotidienne de la grande communauté monastique, qui n'était cependant pas totalement impliquée dans les travaux qui s'y accomplissaient. L'imposant bâtiment du farinier, construit en plein XIII^e siècle sur le modèle des structures de production cisterciennes, est le témoignage monumental qui a survécu de ces bâtiments de service rattachés à l'abbaye de Cluny.

La *domus inferior* est en revanche semblable dans ses formes architecturales, mais absolument originale dans sa structure, et elle se rattache à l'installation cartusienne de Trisulti.

Dans la vie des Chartreux le travail manuel était confié aux *fratres* laïcs qui accomplissaient leur vie de travail, mais aussi de prière, bien qu'avec un temps réduit en comparaison avec celui des moines, dans la *domus inferior*, ou *correrie*.

Leur présence dans la *domus superior*, c'est-à-dire dans la

Chartreuse, était limitée au nombre réduit de *fratres* chargés de s'acquitter des charges pratiques ; cela pour permettre aux moines de mener une vie dans l'isolement de la prière et d'exercer un travail intellectuel dans leurs cellules, avec peu de moments de rassemblements communautaires, si l'on exclut celui de la prière commune dans l'église.

La *domus inferior* de Trisulti est articulée sur deux niveaux : au niveau supérieur est située la chapelle, espace d'un seul volume couvert par une voûte en berceau ogival, et, au niveau inférieur, des espaces destinés aux habitations et au travail.

Les formes architecturales du bâtiment, construit au XIII^e siècle, semblent tributaires des formes élaborées dans les chantiers cisterciens ; l'explication doit être recherchée dans le phénomène complexe et structuré de diffusion des caractéristiques cisterciennes qui atteint, à partir des premières décennies du XIII^e siècle, toute l'architecture du Latium méridional et dont Angiola Maria Romanini a retrouvé les racines dans les chantiers-écoles cisterciens. Il s'agit du langage architectural, parlé dans les chantiers des abbayes cisterciennes et qui s'est diffusé ensuite sur le territoire environnant grâce à ces mêmes convers cisterciens, appelés par des clients étrangers à l'Ordre pour des constructions religieuses, mais aussi et surtout pour des constructions civiles et militaires, soit encore grâce aux ouvriers civils, les *mercenarii*, appelés à collaborer dans les mêmes chantiers.

La *domus inferior* se présentait, en comparaison avec la Chartreuse, comme une unité entièrement autonome où les *fratres* laïcs passaient toute leur vie : pour cela, elle comportait aussi des lieux destinés à la liturgie. D'analogues considérations peuvent aussi être faites pour la *correrie* de la Chartreuse de Lugny en Bourgogne, qui présente elle aussi un corps de bâtiment à deux niveaux, une chapelle au niveau supérieur et des lieux de service au niveau inférieur, en plus d'autres édifices ruraux et d'habitation.

En revanche, le cas est totalement différent pour les convers cisterciens ; selon les normes de l'*Usus conversorum*, ceux-ci devaient rentrer à l'abbaye les jours de fête ; la distance maximum des granges de l'abbaye était pour cela fixée à un jour de marche, mais cette norme a bien vite cessé d'être observée avec la rapide expansion des propriétés foncières qui virent des granges construites à plus de cent

kilomètres de l'abbaye – c'est le cas, par exemple, de Clairvaux.

L'interdiction de construire des autels dans les granges fut continuellement réitérée ; les Chapitres généraux insistent continuellement sur le sujet, et en condamnent la présence au moins jusqu'aux premières décennies du XIII^e siècle. Ce n'est qu'en 1225 qu'un privilège d'Alexandre IV autorisa la célébration de messes dans les granges distantes des abbayes, légitimant ainsi la présence d'autels consacrés. La découverte de structures de chapelles à l'intérieur de quelques granges atteste cependant comment, une fois encore, la pratique a précédé la norme. Cela se voit par exemple dans le cas de Saint-Pierre de Sindia, chapelle de la grange de Cabuabbas, érigée au commencement du XIII^e siècle.

Progressivement alors, beaucoup de granges, distantes des abbayes mères et autonomes d'un point de vue religieux, ont perdu progressivement, au cours du XIII^e siècle, leur connotation de structures insérées dans un projet de la vie monastique, se transformant en villages ruraux : c'est le cas, par exemple, de certaines structures du Midi, dépendantes de Fontfroide, comme Masse ou Gaussan, qui apparaissent aujourd'hui comme de petits centres ruraux renfermés à l'intérieur de fortifications.

À propos de Fontfroide et des fortifications, la pensée va tout de suite à l'extraordinaire grange de Fontcalvy, un vrai château fort, ou à celle de Poujols, un donjon qui renferme au niveau supérieur une chapelle dont la nef était à fine voûte en berceau.

Le milieu cistercien est donc certainement le plus riche en documents, pour analyser, dans le cadre des structures architecturales, le rapport entre prière et travail.

Dans le cercle de l'organisation des abbayes cisterciennes, les édifices de prière, de vie et de repos communautaire s'entrecroisent avec ceux du travail des moines et des convers : les *fratres barbati* vivent dans le secteur occidental de l'abbaye, assistent tous les jours aux célébrations liturgiques, en s'installant dans la partie occidentale de la nef et ils participent, peut-être seulement comme auditeurs, aux réunions qui se déroulent dans la salle du chapitre, en se tenant dans le bras du cloître oriental, en ayant vue sur la salle capitulaire. Les grandes ouvertures par lesquelles, dans les abbayes cisterciennes, les salles

capitulaires donnent sur le cloître, existent en fonction de cette rudimentaire forme de démocratie.

Le cloître représente le nœud central plurifonctionnel de l'urbanisme monastique, parce qu'il est le lieu de passage obligé pour se rendre aux lieux essentiels de la vie monastique, mais aussi un lieu réservé à la lecture des moines qui trouvent et laissent leurs livres dans la niche de l'*armarium*, qui du cloître ont accès à l'église, mais aussi à leur salle de travail et au chauffoir, unique lieu chauffé du monastère, au réfectoire, et, par un escalier, à l'étage du dortoir commun. Cet environnement, à partir duquel il est possible d'entrer directement à l'église, s'articule de diverses manières, du simple passage unique de Fontenay, à celui architecturalement plus complexe du Thoronet et de Silvacane, à celui d'Eberbach, réalisation du milieu du XIII^e siècle, articulé sur plusieurs travées scandées par des supports centraux.

Dans le cloître s'ouvrait aussi le passage pour se rendre aux travaux des champs, mais aussi vers les bâtiments des convers, le réfectoire, la cave à vin, le dortoir qui, comme cela se produit par exemple à Fossanova et à Fontfroide, sont souvent séparés du cloître par un étroit passage, la *ruelle des convers* ; celle-ci arrive jusqu'à la porte dite justement des convers, ouverte dans le flanc de l'église à proximité de l'entrée.

Autour de l'ensemble vital du cloître et des édifices plus strictement monastiques l'organisation des abbayes prévoit ensuite, outre les structures d'assistance, différents bâtiments de travail : c'est là le domaine où l'architecture cistercienne révèle pleinement ses potentialités et ses capacités.

En dénouant en fait les liens des schémas iconographiques substantiellement fixes, l'esthétique modulaire se subordonne aux seules exigences spécifiques du travail auquel le bâtiment est destiné : ce sont les étables, les granges, les forges, les caves, les colombiers, les moulins qui prennent vie dans des formes et avec de très hautes qualités de construction, qui atteste toujours l'absolue permanence du « projet-architecture » à l'intérieur de l'Ordre.

La *Descriptio monasterii Claraevallensis* est un témoignage remarquable de cette parité absolue : en décrivant en fait la grange d'Outre-Aube, le texte relève comment « *grangias has non conversorum esse habitacula, sed claustra monachorum crederes, nisi vel juga boum, vel aratra, vel instrumenta rusticanis*

apta laboribus, habitatores suos proderent et nisi quod in eis libri non explicantur. Nam quantum ad aedificia spectat ea magno monachorum conventui diceret et situ convenire et decere venustate et capacitate sufficere ».

Mais l'architecture des granges était aussi objet de dures critiques : Pierre le Chantre (1130-1197) remarque comment *grangiae eorum* (les Cisterciens) *pro munimine saepe incastellantur*, pour défendre les *divitiis grangiarum et agrorum suorum*. Nous pouvons identifier dans des structures comme celles que nous avons déjà rappelées de Fontcalvy et Pujols les granges fortifiées dont parle Pierre le Chantre ; ces structures étaient destinées à conserver le sel, produit de grande valeur au Moyen Âge, extrait par l'abbaye de Fontfroide des marais salants de la Méditerranée.

Jusque dans les détails les plus infimes, il est possible de remarquer le soin apporté aux structures de production : parmi tant d'exemples possibles, je citerai la clef de voûte en bois de la grange de Le Pau, œuvre totalement comparable avec la meilleure *Bauplastik* de l'architecture gothique.

Quelques-unes de ces structures de production sont bien connues ; c'est le cas des forges de Fontenay, une longue construction, fruit de l'adjonction, à partir de la moitié du XII^e siècle, de blocs de construction différents. Le minerai de fer extrait des mines proches de l'abbaye fut utilisé dans cette structure ; cela se fit en exploitant l'énergie hydraulique produite par l'acheminement de l'eau dans une canalisation adossée au côté Sud du bâtiment, aujourd'hui moderne, mais reprend avec une grande probabilité les anciens tracés. Avec un système de barrages, l'eau tombait sur une roue à aubes, actionnant, par le moyen d'un arbre à cames, le grand maillet de la fabrique. Une autre canalisation coule encore sous le pavement des différents bâtiments, couverte de plaques amovibles, pour permettre aussi un accès direct à l'eau courante pendant les phases de la fabrication qui s'accomplissait à l'intérieur.

Le second local des forges, presque superposable dans l'articulation des piliers et des voûtes en croisée d'ogives avec celles de la salle des moines, constitue un des meilleurs commentaires imagés des paroles de la *Descriptio monasterii Claraevallensis*.

Il y a aussi la très célèbre grange de Chaalis, Vaulerent, étudiée pour son économie par Higounet et plus récemment

par Blary. Il s'agit d'un bâtiment gigantesque, de 72 mètres de longueur et de plus de 20 de hauteur, réalisé entre la seconde et la troisième décennie du XIII^e siècle, pour recueillir les céréales cultivées sur les vastes domaines de Chaalis. La disposition est à trois nefs séparées par de très grands piliers sur lesquels est posée la complexe couverture en bois.

Le plan, bien qu'avec des dimensions plus réduites, est repris à Fourcheret ; ailleurs, les structures des piliers en maçonnerie sont remplacées par des entrelacements en bois complexes, comme dans le cas de la grange de Froidmont ou de la grange de l'abbaye de Ter Doest, aux Pays-Bas, dont la façade, faite en brique ornée d'arcatures légères, est un exemple mesuré et standardisé de la terre cuite gothique nord-européenne.

En d'autres cas, les structures voûtées de l'église abbatiale se répètent dans le local de la grange : au Thoronet, la voûte en berceau plein cintre qui couvre la nef, se retrouve en fait dans la grange et le moulin.

Il faut encore noter la variété des typologies que l'on rencontre dans les structures de production cisterciennes et qui est étroitement liée aux exigences du travail auquel elles étaient destinées : de la chaufferie de Commelles, un four à faïence à plan carré surmonté par une grande cheminée pyramidale, à la darse couverte, à l'intérieur de la *grange d'eau* de Hautecombe.

Cependant, un des cas les plus extraordinaires de bâtiment destiné à abriter les activités agricoles d'une abbaye est peut-être celui des grottes de Chiaravalle de Fiastra.

Un long réseau de galeries s'enfonce dans le sous-sol de l'abbaye, pénétrant au-dessous de l'église abbatiale ; l'œuvre a été commencée à la fin du XII^e siècle, pour conserver l'abondante production de vin de l'abbaye des Marches. Sur les côtés des galeries voûtées en berceau s'ouvrent des espaces quadrangulaires, également voûtés, destinés chacun à accueillir un tonneau en bois : on accédait au système souterrain par le passage qui conduisait du cloître aux champs. Les galeries s'engouffraient ensuite sous le chœur et les chapelles latérales de l'église puis refaisaient surface, presque en correspondance avec le transept gauche, avec un tournant prononcé afin d'éviter de déboucher dans l'espace destiné au cimetière des moines. Ce type de structure, bien qu'avec une moindre extension, se retrouve aussi dans d'autres granges dépendantes de

Fiastra, l'abbaye italienne qui conserve le patrimoine le plus intact de « structures de production ».

Dans la grange de Collalto, un espace quadrangulaire à voûte croisée est relié, par exemple, à une galerie qui s'ouvre à flanc de colline et aboutit à une pièce qui faisait fonction de glacière : là, la neige était conservée pendant tout l'été.

Fiastra conserve aussi d'importantes structures hydrauliques : autour du cylindre du puits du cloître est disposée, à environ 5 mètres sous le niveau du pavement, une galerie circulaire pavée de plaques d'argile ; des canalisations quadrangulaires y aboutissaient, en légère inclinaison, provenant des quatre côtés du cloître et pavées de cailloux, qui conduisaient les eaux de pluie recueillies sur les toits ; l'eau, passant dans ces conduites à travers les cailloux, perdait ses différentes impuretés et coulait ensuite à l'intérieur de la galerie circulaire. De là, en étant filtrée à travers le sol en argile de la galerie, l'eau tombait goutte à goutte désormais complètement décantée dans la citerne du puits.

Cela est une contribution postérieure à l'extraordinaire génie hydraulique des Cisterciens, occupés non seulement à construire les canaux d'adduction d'eau des abbayes, mais aussi à résoudre le problème de l'écoulement des eaux sales : le réseau de galeries d'égouts creusé sous les abbayes de Fountains et de Maubuisson est, en ce sens, exemplaire.

Pour l'Italie, cette même abbaye de Fiastra, celle de Fossanova et l'abbaye romaine de Trois-Fontaines fournissent également des données extrêmement intéressantes.

Le répertoire figuratif de l'ordre de Cîteaux atteste aussi l'équilibre entre prière et travail recherché dans l'organisation de la vie monastique cistercienne, sur la base de l'engagement programmé, puis en 1098, au moment de sa naissance dans la forêt de Cîteaux, et solennellement affirmé dans les Statuts. Comme images clefs de ce programme de vie, nous pouvons faire référence à deux documents italiens, de dates différentes, mais d'une grande évidence démonstrative ; le premier est un chapiteau du XII^e siècle de l'église de Chiara-valle de Fiastra, où dans le contexte d'un décor presque totalement sans représentations, en accord avec les prescriptions bernardines de l'*Apologia ad Guillelmum*, on n'hésite pas à insérer une petite bêche, admonitrice, pendant le temps de la prière, de la nécessité et de l'urgence du travail manuel des champs. L'autre est une fresque, du début du XIV^e, qui décore

l'église de l'abbaye du Saint-Esprit d'Ocre dans les Abruzzes, et qui représente un groupe de moines occupés au travail des champs : ici aussi, peut-être, ils rappellent, pendant les célébrations liturgiques, le travail à accomplir sur les montagnes environnantes. Distantes dans le temps, mais proches dans leur message, apparaissent encore les célèbres miniatures qui, autour de 1111, au temps du troisième abbé Étienne Harding, illustrent les gros volumes de la Bible et les manuscrits des *Moralia in Job*, exaltant pour la première fois dans le monde monastique médiéval le travail des moissonneurs, des bûcherons et des teinturiers ¹.

AU XII^E SIÈCLE

Antonio Cader*

Bien que nous terminerions en parlant d'architecture, permettez-moi de partir d'un objet d'orfèvrerie conservé dans l'antique et vénérable centre de spiritualité de Conques, et témoin de son passé : une petite croix staurotypique en laiton doré. Sa décoration simple est constituée d'un torsillon en filigrane qui court le contour et dessine en son intérieur des quadrilobes autour de chabots. Ceux-ci pouvaient contenir des pierres colorées ou être des alvéoles pour d'autres reliques, tandis que deux fentes cruciformes à l'intersection des bras assuraient la visibilité du bon sacré. Il ne s'agit pas parmi les pièces présentes dans le trésor de Conques, d'une des plus précieuses pour sa matière, ou des plus célèbres pour la qualité et la finesse de la manufacture ; elle n'en est pas pour autant moins significative, d'autant que, vers trois cents ans, on s'est rendu compte qu'elle faisait partie d'un groupe de croix dispersées dans toute l'Europe centre-occidentale, liées entre elles non seulement par leur fonction staurotypique et par leur forme – excepté un cas – à double traverse, mais aussi par des affinités stylistiques et techniques telles, qu'elles demandent à penser, à justifier, que elles sont les produits d'une

1. Le texte correspond à la rédaction présentée à l'occasion du colloque. Pour les citations, les références bibliographiques, les informations et les images autour des monuments cités, il est fait référence à M. RIGHETTI TOSTI-CROCE, *Architettura per il lavoro. Dal caso cistercense a un caso cistercense : Chiaravalle di Fiastra*, Rome, Viella, 1993.

LES ORDRES DE TERRE SAINTE ET LE CULTE DE LA VRAIE CROIX ET DU SAINT-SÉPULCRE EN EUROPE AU XII^e SIÈCLE

*Antonio Cadei**

Bien que nous terminerons en parlant d'architecture, permettez-moi de partir d'un objet d'orfèvrerie conservé dans l'antique et vénérable centre de spiritualité de Conques, et témoin de son passé : une petite croix staurothèque en laiton doré. Sa décoration simple est constituée d'un tortillon en filigrane qui ourle le contour et dessine en son intérieur des quadrilobes autour de chatons. Ceux-ci pouvaient contenir des pierres colorées ou être des alvéoles pour d'autres reliques, tandis que deux fentes cruciformes à l'intersection des bras assuraient la visibilité du bois sacré. Il ne s'agit pas, parmi les pièces présentes dans le trésor de Conques, d'une des plus précieuses pour sa matière, ou des plus célèbres pour la qualité et la finesse de la manufacture ; elle n'en est pas pour autant moins significative, d'autant que, voici vingt-cinq ans, on s'est rendu compte qu'elle faisait partie d'un groupe de croix dispersées dans toute l'Europe centre-occidentale, liées entre elles non seulement par leur fonction staurothèque et par leur forme – excepté un cas – à double traverse, mais aussi par des affinités stylistiques et techniques telles, qu'elles donnent à penser, à juste titre, qu'elles sont les produits d'une même fabrique¹. La croix de Conques, constituée, comme

* ANTONIO CADEI est professeur d'histoire de l'art médiéval à l'université La Sapienza de Rome.

1. H. MEURER, « Kreuzreliquiare aus Jerusalem », *Jahrbuch der Staatli-*

toutes les autres, de feuilles métalliques fixées sur une âme de bois, a perdu le revêtement du dos, mais il est possible d'avancer quelques hypothèses en les fondant sur une comparaison avec des pièces semblables.

Le dernier des membres du groupe jusqu'à présent identifié se trouve dans le trésor de la cathédrale de Gerace, en Calabre. Il a les mêmes dimensions, mais est plus trapu et aussi plus précieux que l'exemplaire de Conques, surtout la face antérieure, qui est couverte d'une lamelle d'or et ornée de nombreux cabochons colorés¹. Si nous enlevons les rangs de microperles qui appesantissent la disposition peu cohérente du schéma décoratif général et paraissent à première vue avoir été ajoutées postérieurement, nous obtenons une correspondance absolue des motifs et du dessin global avec la croix de Conques. Le revers de la croix de Gerace est formé d'une feuille d'argent travaillée en bosselage avec un disque contenant l'agneau crucifié à l'intersection des bras principaux, des motifs en « S » aux extrémités végétalisées, et des fleurs à huit pétales au contour carré qui, dans l'exacte reproduction en série, montrent qu'elles ont été gravées par des coups de poinçon.

La distinction entre la face antérieure richement décorée de filigranes et de cabochons colorés, et le revers en lamelles gravées, caractérise six des croix identifiées jusqu'à présent comme appartenant au groupe. Le programme iconographique du revers est enrichi en certains cas par des médaillons figurants les symboles des évangélistes et des anges situés aux extrémités des bras ; mais le recours à des coups de poinçon identiques, même pour des exemplaires différents, permet d'obtenir un répertoire étroit et répétitif de tours simples et doubles, de fleurs et de motifs végétaux schématiques et, aussi, des parties figuratives comme le disque avec l'agneau ; celui-ci confirme sans équivoque que les croix proviennent d'une même fabrique.

chen Kunstsammlungen in Baden Württemberg, 13, 1976, p. 7-17 ; ID., « Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 48, 1985, p. 65-76 ; B. KUHNEL, *Crusader Art of the Twelfth Century*, Berlin, 1994, p. 125-153 ; J. FOLDA, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge University Press, 1995, p. 97-100, 166-169, 290-294.

1. S. GEMELLI, « Il Tesoro », *La Cattedrale di Gerace. Il monumento, le funzioni, i corredi*, Cosenza, 1986, p. 238-249.

Trois autres croix, qui ne sont vraisemblablement pas beaucoup plus tardives que la série, ont l'une et l'autre face travaillée au poinçon, et reprennent aussi, sur la face antérieure, les motifs simples frappés au poinçon et une partie du programme iconographique, à savoir les symboles des évangélistes et, éventuellement, les anges. C'est ce qu'il advint dans l'exemplaire d'origine inconnue, conservé aujourd'hui au Louvre, et qui a été inséré, probablement en Italie méridionale, dans une pièce de bois. Elle aussi est travaillée en bosselage, avec les figures d'Hélène et Constantin et des bustes d'anges. On y découvre aussi un couvercle décoré avec la scène de la Crucifixion qui, en s'insérant dans la partie inférieure, court dans la rainure des trois autres côtés de l'encadrement, suivant un modèle de staurothèque bien connu dans le milieu byzantin à partir du XI^e siècle.

Avec une simplification décorative radicale qui a probablement éliminé les cabochons et réduit à l'essentiel la décoration filigrane de la face antérieure, la croix de Conques semble constituer, avec un autre exemplaire semblable, mais beaucoup plus petit, du trésor de la cathédrale de Tournai, une sorte de charnière chronologique entre les deux groupes ou, tout du moins, une variante.

La capacité de diffusion dans tout l'Occident chrétien, dont témoignent les onze pièces jusqu'à présent recensées, ne fut manifestement pas due à leur valeur matérielle ou artistique, surtout à une époque où l'art de travailler les métaux précieux avait atteint, en Europe, des niveaux d'excellence difficilement comparables à ceux des objets que nous sommes en train d'examiner. Il y avait une raison plus élevée – au moins dans la mentalité du temps – pour promouvoir la réputation de la fabrique qui les a produites : son lien évident avec un centre majeur de distribution des reliques de la Vraie Croix.

Un tel centre a été facilement localisé à Jérusalem en se fondant sur des récits ou des vraisemblances historiques à propos de quelques-unes des croix du groupe. Celle que nous pouvons considérer comme étant la première dans l'ordre chronologique est aujourd'hui au Württembergisches Landesmuseum de Stuttgart. Elle fut en fait donnée par le patriarche Warmond de Jérusalem au prieuré de Saint-Pélage des Chanoines du Saint-Sépulcre, à Denkendorf, au moment de sa fondation, en 1128. Il est vraisemblable que la croix presque identique, qui est encore conservée dans l'église du

Saint-Sépulcre de Barletta, y soit parvenue dans des circonstances analogues et, par conséquent, autour de 1138, quand Innocent II confirma la possession de l'église aux Chanoines de Jérusalem, ou, au plus tard, en 1144, quand leur fondation des Pouilles a été formellement reconnue. De 1155 doit dater la croix que le Chanoine Conrad apporta avec lui en Allemagne du Sud, sur mandat du patriarche Fulcher de Jérusalem, afin de recueillir des fonds pour sa propre institution. La croix fut soustraite au chanoine par le duc Conrad II de Dachau Meranien, qui la déposa dans l'abbaye de famille, à Scheyern en Bavière. Elle y est désormais conservée, privée du revêtement en métaux précieux et en pierres signalé par des gravures du XVIII^e siècle, ce qui la rend très semblable aux croix de Denkendorf et Barletta. Par contre, le coffre de la custode de la croix de Scheyern est curieusement conservé dans son intégralité. Il reproduit la silhouette cruciforme à double traverse et est revêtu de feuilles d'argent doré, travaillées avec le même poinçon utilisé pour le revers de la croix de Barletta. Une transmission encore plus aventureuse à partir de la Terre sainte est racontée par la longue inscription métrique gravée sur le bord du bois du reliquaire dans lequel la croix a été insérée, une fois l'Europe atteinte¹. La date de 1214 de la planchette de bois est le *terminus ante quem* pour la croix.

Nous obtenons ainsi un cadre chronologique qui, de la troisième décennie du XII^e siècle, s'étend aux premières décennies du siècle suivant. Cela devrait valoir aussi pour les autres exemplaires du groupe, peut-être avec un léger retard pour les exemplaires qui, comme celui de Paris ou celui qui se trouve aujourd'hui à Saint-Jacques-de-Compostelle et qui provient de l'abbaye de Carboeiro, ne distinguent pas entre face et revers dans la typologie de la décoration. Nous observons aussi une dynamique significative dans la diffusion de ces objets qui, de l'usage, pour ainsi dire, interne à l'ordre des Chanoines du Saint-Sépulcre – dont témoignent deux exemplaires vraisemblablement plus anciens que ceux de Denkendorf et Barletta –, s'étend à d'autres institutions religieuses de l'Occident chrétien : réguliers, comme les abbayes de Kaisheim, Carboeiro et Conques ; séculiers, comme les

1. La croix, qui était autrefois dans la collection Chalandon à Paris, est aujourd'hui au musée d'Art de Cleveland.

cathédrales de Gerace, Agrigente ou Tournai. Il s'agit vraisemblablement de donations qui avaient pour but de soutenir politiquement et financièrement la cause de la croisade, ainsi que cela est amplement confirmé par la documentation qui a survécu. C'était l'habitude des rois et des patriarches de Jérusalem, et même des simples membres du chapitre du Saint-Sépulcre, d'envoyer des fragments de la Vraie Croix insérés au moins dans des coffres précieux, à des institutions religieuses, des souverains ou des membres de la haute noblesse d'Occident, par imitation d'une pratique traditionnelle et caractéristique de la cour byzantine. La fonction de propagande est alors explicite pour la croix qui aboutit à l'abbaye bavaroise de Scheyern.

On peut attribuer à la distribution des reliques de la Vraie Croix, un rôle presque institutionnel pour les Chanoines du Saint-Sépulcre, gardiens de la basilique commémorative de la sépulture du Seigneur, mais dépositaires aussi de fragments consistants de la Vraie Croix. Celles-ci ont été rapportées par les croisés, dans des circonstances peu claires, une semaine après la conquête de Jérusalem. On comprend alors comment la charge leur revint de solliciter un orfèvre pour préparer les staurothèques, afin d'y insérer les fragments sacrés quand le rang de la personne ou de l'institution destinataire l'exigeait. À la comparaison concrète des croix en question, s'ajoute le témoignage des documents : entre 1133 et 1160, les noms de neuf *aurifabri*¹ reviennent parmi les témoins des actes du Saint-Sépulcre. Il est également très vraisemblable que, selon la nécessité, l'atelier a travaillé pour le patriarche, mais aussi pour le roi de Jérusalem et peut-être pour d'autres personnages et institutions du royaume.

Dans cette circulation des croix s'insérèrent, d'une manière autonome et par la force, les ordres militaires. Les témoignages abondent surtout pour les Templiers. Il est difficile de dire si cette donnée est la conséquence d'un rôle prééminent effectivement exercé par eux dans cette circulation des croix, ou si elle résulte du vif intérêt que les historiens et les chercheurs leur ont toujours réservé en raison de leur fin tragique². C'est un fait que les informations recueillies

1. FOLDA, p. 99.

2. A. FROLOW, *La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961, p. 68-70, 85-89 ; F. TOMMASI, « I Templari e il culto

mentionnent le troisième maître général de l'ordre, Évrard de Barres, lequel, en entrant à Clairvaux en 1174, après s'être démis de sa charge en 1152, fit don à l'abbaye bourguignonne d'un fragment du bois sacré pour lequel avait été réalisé un reliquaire en argent, en 1217¹. Un autre templier, le chevalier Artaud, se retira à Clairvaux autour de 1205, apportant avec lui un important trésor de reliques reçues, au moins en partie, du comte croisé Louis de Blois, et provenant selon toute vraisemblance du sac de Constantinople. Il y avait parmi eux différents fragments de la Vraie Croix et au moins trois staurothèques de type byzantin à planchette². Un an à peine auparavant, le templier Barozzi, ancien maître de l'ordre en Lombardie, était porteur d'une donation de reliques parmi lesquelles figuraient des staurothèques envoyées au pape par l'empereur latin de Constantinople, Baudouin de Flandre. Le bateau sur lequel il voyageait fut pillé par des pirates génois dans le port de Modon, dans le Péloponnèse. En dépit des protestations d'Innocent III, le précieux chargement échoua dans des églises de Gênes³. En 1272, le maître du Temple, Thomas Berard, envoya en Angleterre un autre chargement de reliques, dont des fragments de la Vraie Croix⁴.

Mais l'aspiration de l'ordre à une sorte de monopole dans la diffusion de parcelles de la Vraie Croix est surtout démontrée par deux épisodes. D'après un usage emprunté lui aussi aux empereurs de Byzance, le grand fragment de la Croix conservé à Jérusalem, le *vexillum crucis*, était porté pendant la bataille, escorté par des chevaliers templiers et hospitaliers. Après qu'il fut lui aussi perdu dans la défaite désastreuse de 1187, à Hattin, un templier déclara l'avoir enterré de ses propres mains dans le champ de bataille. Mais les recherches faites à la suite de ce témoignage furent infructueuses⁵. Les Templiers parvinrent presque au but en prêtant une forte somme à l'empereur Baudouin II de Constantinople, qui était dans le besoin. Ils obtinrent en gage le grand fragment de la

delle reliquie », *I Templari : Mito e Storia. Atti del Convegno Internazionale di Studi alla Magione Templare di Poggibonsi-Sienne*, Sienne, 1989, p. 191-210.

1. FROLOW, *La Relique*, n. 497, p. 410.

2. Id., n. 464, 512, p. 389-391, 418-419.

3. Id., n. 448, p. 381.

4. TOMMASI, p. 202.

5. FROLOW, *La Relique*, n. 377, p. 348 ; TOMMASI, p. 195.

Croix dont les empereurs détachaient les parcelles distribuées en dons. Ce ne fut pas non plus chose facile pour Louis IX de France de l'arracher des griffes de l'ordre quand, en 1241, il l'acquitt avec d'autres reliques prestigieuses venant du trésor impérial byzantin¹. Il est aisé d'imaginer qu'au cours de la période pendant laquelle la relique, accompagnée d'une certaine tradition d'authenticité, est restée chez les Templiers de Syrie, une pluie de fragments est tombée sur l'Europe avec, comme destination privilégiée, les maisons de l'ordre. Pour onze d'entre elles, la présence d'une staurothèque² est sûrement, ou très probablement, attestée, ce qui constitue un nombre remarquable si l'on considère la pénurie et le caractère fragmentaire des archives conservées sur l'ensemble de l'ordre.

Malgré la dispersion du patrimoine du Temple et l'abrogation de sa mémoire, qui fit suite au procès et à sa suppression, quelques objets confirment ce que les documents laissent entrevoir. L'un d'entre eux est justement la staurothèque conservée aujourd'hui à Cleveland. D'après l'histoire racontée sur son reliquaire, elle fut volée, vraisemblablement à Jérusalem, par un ecclésiastique contaminé par la peste qui se déclencha à bord du bateau pendant le retour. Sur le point de mourir, il eut une vision de la Vierge qui l'exhorta à rendre ce qu'il avait mal acquis pour le salut de son âme. Aussi donna-t-il la relique à un templier et, quand son corps fut jeté à la mer, la maladie disparut et tous débarquèrent sains et saufs à Brindes³. Que l'objet soit resté dans une fondation templière, peut-être en Italie, est une théorie rendue probable par le reliquaire dans lequel il a été inséré, avec trente autres reliques, non tant en raison de sa manufacture, sur laquelle les avis des experts sont discordants, qu'à cause des orifices

1. L. DELISLE, « Mémoire sur les opérations financières des Templiers », *Mémoires de l'Institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXXIII, 2, p. 17 ; FROLOW, *La Relique*, n. 530, p. 427-430.

2. FROLOW, *La Relique*, n. 598, p. 458 (Corbins en Catalogne) ; TOMMASI, p. 196-200 (Venise, Limaye en Provence, Monzon en Aragon, Perpignan, Gardeny près de Lérida, Mas Deu en Roussillon, Biais en Bretagne, Lecce et Perticano au diocèse de Nocera Umbra).

3. DELISLE, p. 27-28 ; FROLOW, *La Relique*, n. 494, p. 407-408 ; MEURER, « ru den Staurotheken », p. 71-72 ; M. M. GAUTHIER, *Les Routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg, 1983, p. 96.

percés qui permettaient de voir les reliques secondaires tout en faisant apparaître, en positif, la croix potencée¹.

Il y a ensuite la croix staurothèque du musée de la cathédrale d'Astorga qui, d'après des documents que je n'ai pas eu l'occasion de vérifier, proviendrait du château fort des Templiers de Ponferrada². Il s'agit sûrement, dans ce cas, d'orfèvrerie occidentale du début du XIII^e siècle. On a remarqué ses affinités avec la croix du couvent des Sœurs de Notre-Dame à Namur, dont le style gravite dans l'orbite d'Hugues d'Oignies. Bien que les motifs cynégétiques soient caractéristiques du répertoire décoratif de cet artiste, il n'est pas exclu que les trois chiens, qui forment le motif principal du pied, soient une autre représentation métaphorique de l'ordre du Temple, gardien de la croix du Christ.

Le cas de la croix staurothèque transférée au XVII^e siècle de l'église de la *Vera Cruz* de Ségovie à l'église paroissiale de Zamarramala est en fin de compte particulièrement complexe. D'après un document dont l'authenticité est fortement controversée, la relique qu'elle contient, insérée dans une croix en or, aurait été donnée par Honorius III, en 1224, aux Templiers bâtisseurs de l'église. Mais, comme pour la *Vera Cruz* de Ségovie, sur laquelle nous reviendrons, qui semble aujourd'hui devoir être attribuée aux Chanoines du Saint-Sépulcre, il en est ainsi de l'imposante croix en argent partiellement doré. C'est une œuvre réalisée autour de 1520 par l'orfèvre ségovien Diego del Valle³. En dépit du maintien, comme pour les deux précédentes, de la forme orientale à double traverse, et bien qu'elle ait donné lieu à un culte local en vertu de sa présumée origine miraculeuse, il ne semble pas que la croix de Caravaca⁴ ait eu une fonction staurothèque. L'objet a malheureusement été perdu pendant la guerre civile espagnole.

L'histoire médiévale de l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem a été beaucoup moins étudiée de ce point de vue particulier.

1. Les ordres militaires étaient autorisés à porter la croix potencée sur leur habit : pour les Templiers elle était rouge sur une cape blanche.

2. FROLOW, *La Relique*, n. 619, p. 467.

3. E. ARNAEZ, « Oreficeria sacra a Zamarramala », *Zamarramala, su historia, su arte y su vida*, s. 1., 1981, p. 177-198 (178-181).

4. Le château de Caravaca fut au centre d'un vaste fief templier de Nouvelle-Castille. Voir A. FROLOW, *Les Reliquaires de la Vraie Croix*, Paris, 1965, p. 128.

Cependant, un reliquaire exceptionnel, ayant probablement appartenu au siège central de l'ordre, est conservé au patriarchat orthodoxe du Saint-Sépulcre de Jérusalem : fait de cristal de roche, de cuivre et d'argent, il contient, autour de fragments de la Vraie Croix, des reliques des Apôtres, des saints Jean-Baptiste, Laurent, Vital, Stéphane et Oswald, et de quelques lieux saints¹.

Nous savons bien que le culte de la relique de la Vraie Croix, comme des objets et des lieux témoins de la vie terrestre du Seigneur, ne fut pas une nouveauté introduite par les croisades, mais a commencé peu après l'Invention de la Croix par sainte Hélène². Si on peut établir un rapport entre les deux ordres de phénomènes, ce fut certainement l'aspiration au contrôle des lieux saints et des reliques du Seigneur qui fut l'une des premières causes de l'événement des croisades. Pendant les deux siècles qu'elles durèrent, la vénération pour la Vraie Croix et le flux vers l'Occident des parcelles sacrées n'ont pas seulement connu une accélération vertigineuse, atteignant son sommet dans les décennies qui ont suivi la conquête de Constantinople par les croisés, mais ont aussi contribué à la propagation de cette vénération. La participation au flux des reliques de la part des ordres de Jérusalem, y compris les ordres militaires qui trouvèrent leur origine dans la croisade et continuèrent à y trouver la raison même de leur existence, en est la preuve la plus évidente.

À partir au moins du haut Moyen Âge, le phénomène est parallèle à celui des répliques dévotionnelles du Saint-Sépulcre, et en est complémentaire. Ces dernières commencent à se répandre en Europe au IX^e siècle, si nous nous référons au premier exemplaire monumental conservé, sûrement daté et certifié comme copie de l'*Anastasis* de Jérusalem, à Saint-Michel de Fulda. Des témoignages comme le modèle réduit en marbre du musée des Pierres de Narbonne, antérieur au VIII^e siècle³, ou les dessins du *De locis sanctis*

1. FROLOW, *La Relique*, n. 404, p. 361-362 ; S. DE SANDOLI, *Corpus Inscriptionum Crucesignatorum Terrae Sanctae*, Jérusalem, 1974, n. 103-107, p. 87-90.

2. La mémoire et la figure de sainte Hélène, unie à celle de son fils Constantin, bâtisseur de la rotonde commémorative du Saint-Sépulcre, ont toujours accompagné d'une manière spécifique la vénération du bois sacré.

3. J. LAUFFRAY, « *La memoria Sancti Sepulchri* du Musée de Narbonne et

d'Arculfo¹, font penser que la rotonde de l'abbé Eigil de Fulda pourrait éventuellement être la première, ou l'une des premières expressions architecturales à grande échelle d'une forme dévotionnelle déjà bien établie. L'histoire postérieure des copies européennes du Saint-Sépulcre, de leurs variantes et de leurs applications typologiques est un sujet trop connu pour qu'il soit nécessaire de la reprendre ici. Elle est en même temps trop imprécise dans ses limites, et problématique dans sa teneur, pour qu'il soit véritablement possible de la résumer en quelques mots². Cependant, il est universellement reconnu que sa phase d'intensité maximale correspond au premier siècle de l'histoire des croisés, et qu'elle est en lien avec le mouvement des guerriers et des pèlerins, qui se développa alors vers la Terre sainte. La participation des ordres de Jérusalem paraît encore intense, pour ne pas dire confuse, dans la phase ultime des répliques médiévales du Saint-Sépulcre³.

Cette contribution des ordres de Jérusalem fut probablement d'une certaine consistance. Toutefois, il est difficile d'en faire une évaluation quantitative et qualitative exacte au milieu de l'exubérante renaissance de cette forme dévotionnelle, qui investit alors l'Europe, notamment en raison des méprises dans lesquelles s'est engluée l'historiographie de l'architecture entre le XIX^e et le XX^e siècle.

La principale et la plus nuisible de ces méprises est la théorie selon laquelle les bâtiments à plan central furent la norme pour les églises et les chapelles incorporées aux constructions des Templiers. Il s'est ensuivi l'attribution à

le Temple Ron de Baalbeck : essai de restitution du Saint-Sépulcre costantinien », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 38, 1962, p. 199-217 ; J. WILKINSON, « The Tomb of Christ » ; *An Outline of Its Structural History, Levant*, 4, 1972, p. 83-97.

1. M. C. ROSSINI, « Arculfo », *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, con bibliografia anteriore, II, Rome, 1991, p. 419.

2. Des synthèses qui résument la question se trouvent en W. GOTZ, *Zentralbau und Zentralbautendenz in der gotischen Architektur*, Berlin, 1968, p. 219-298 ; G. BRESC-BAUTIER, « Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IX^e-XV^e siècle). Archéologie d'une dévotion », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 50, 1974, p. 319-342 ; M. UNTERMANN, *Der Zentralbau im Mittelalter*, Darmstadt, 1982, p. 53-77 ; ID., « Santo Sepolcro », *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, X, Rome, 1999.

3. Celle-ci fut brusquement tronquée, à la suite de la reconquête musulmane, en 1187, par la perte du contrôle des chrétiens sur l'insigne modèle.

cet ordre d'un nombre important d'édifices qui n'eurent rien à voir avec lui, mais il est aujourd'hui encore difficile de le contester.

En second lieu, les motifs de ce choix architectural de la part du Temple ont été supposés provenir d'hypothétiques doctrines numérogiques, à la source de significations symboliques occultes et liées aux gnosés d'origine orientale. Ce fut au point que le modèle de référence, dès lors, n'a plus été attribué au Saint-Sépulcre, mais à la mosquée d'Omar, et cela du fait que c'est près de ce monument, sur le Haram al-Sharif, que les Templiers eurent leur quartier général jusqu'à la chute de Jérusalem, et qu'ils le reproduisirent aussi sur quelques-uns de leurs sceaux.

La réfutation de cette théorie a été entreprise dans les années cinquante¹, mais elle est loin d'être terminée, et encore moins d'être intégrée dans le cadre plus général des études². Elle a cependant donné ses premiers fruits qui semblent modifier les perspectives de la recherche à venir. En effet, les vérifications historico-documentaires ont réduit considérablement le catalogue des édifices sacrés des Templiers à plan central, mais ont surtout montré que ceux qui restent attribués à l'ordre pour des évidences documentaires intrinsèques, ou par vraisemblance historique, sont une infime minorité par rapport au nombre d'églises et de chapelles des commanderies des Templiers. Identifiées entre-temps, celles-ci correspondent en revanche à la typologie de la salle unique rectangulaire. Cela ne diminue pas l'importance de l'ensemble encore consistant des églises à plan central des Templiers, mais en déplace radicalement la signification : il ne s'agit plus de la norme réglant la construction des édifices sacrés de l'ordre, mais de réalisations isolées et, dans une certaine mesure, exceptionnelles.

La seconde donnée intéressante vient du classement historique des églises à plan central qu'il a fallu enlever aux Templiers. Quelques-unes, comme la rotonde de Lanleff, en Grande-Bretagne, se sont révélées trop anciennes pour que

1. E. LAMBERT, *L'Architecture des Templiers*, Paris, 1955.

2. A. CADEI, « Architettura Sacra Templare », *Monaci in Armi. L'Architettura Sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo*, Certosa di Firenze, 1995, p. 15-173 ; ID., « Templari », *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, XI, Rome, 2000, p. 86-110 (103 s.).

l'ordre ait pu les construire. Pour d'autres, il s'agit de fondations nobles à caractère privé ; ce sont surtout des chapelles castrales, comme celles des châteaux forts de Vianden, au Luxembourg, et Kogern, sur la Meuse. Cependant, dans la majeure partie, ces églises demeurent liées à la croisade, parce que patronnées par des guerriers ou des pèlerins de Terre sainte, comme les chapelles de Montmorillon, Asti, Augsbourg, Cambridge et Northampton. Par ailleurs ces églises sont passées parfois des Templiers à un autre des trois grands ordres de Jérusalem. Dans l'état actuel des vérifications, il est possible de rapprocher ces ordres, à partir de leur rôle de constructeurs ou de propriétaires d'églises qui furent des répliques du Saint-Sépulcre. En les comparant, la nette majorité de ces églises relève encore des Templiers, dont quatre exemplaires subsistent toujours : le Nouveau Temple de Londres et les chapelles de Tomar, Laon et Metz. Sept autres sont signalées par des documents écrits et figuratifs, et par le résultat de fouilles pour le moins fortuites du siècle dernier : le Temple de Paris et cinq temples, en Angleterre, à Douvres, Aslackby, Bristol, Garway et Temple Bruer. À ces exemples largement discutés dans les écrits spécialisés, ont été récemment ajoutées la chapelle ronde retrouvée, voici peu, au cours de fouilles dans la vieille ville de Prague¹, et la chapelle de la commanderie castillane de Ceinos de Campos, dédiée par ailleurs à la Vierge. Cette dernière est détruite, mais connue par des documents graphiques et littéraires. Sa forme typologique diffère de toutes les autres, car elle est construite selon une structure turriforme carrée qui se rétrécit en octogone dans la coupole².

Il faut attribuer à l'initiative des Hospitaliers la construction de Saint-Jean-de-Jérusalem à Londres³, et les constructions

1. L. JAN, V. JESENSKI, « Hospitaller and Templar Commanderies in Bohemia and Moravia : their Structure and Architectural Forms », *The Military Orders. II Welfare and Warfare*, Aldershot, 1998, p. 235-249.

2. C. NIETO, « Descripción de la iglesia que con la Advocación de Nuestra Señora del Temple Poseyeron los Caballeros Templarios en la Villa de Ceinos de Campos », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXVI, 1920, p. 268-274 ; J. CASTAN LANASPA, « Aportaciones al Estudio de la Orden del Temple en Valladolid », *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLVIII, 1982, p. 195-206.

3. Elle devait être très semblable à l'église des Templiers de la même

des églises encore existantes du Saint-Sépulcre de Pise¹ et de Little Maplestead, dans l'Essex. Récemment, la célèbre chapelle très controversée de S. Maria de Eunata, en Navarre², a été attribuée à cet ordre de manière convaincante. C'est probablement en vertu de leur vocation hospitalière originelle que des églises déjà existantes, annexées à des hôpitaux, furent transférées aux Hospitaliers, comme dans le cas, peut-être, du Saint-Sépulcre de Pise et de l'octogone de Montmorillon. Par contre, le fait est certain pour San Pietro in Consavia, à Asti, fondé et construit au commencement du XII^e siècle par l'évêque du lieu, Landolfo di Varigliate, à son retour de Terre sainte, et passé aux Hospitaliers en 1169³.

Ce phénomène a également concerné les Chanoines du Saint-Sépulcre. Un de leurs prieurés a été fondé au XII^e siècle près de la petite rotonde d'Olérdola en Espagne tarragonaise, construite en 1061 par un noble Catalan ; c'est peut-être à eux qu'était destiné le Saint-Sépulcre de Cambridge, fondé dans la deuxième ou la troisième décennie du XII^e siècle par une communauté de pèlerins à leur retour de Terre sainte. Il faut cependant attribuer la construction du Saint-Sépulcre de Torres del Rio et celui de S. Giovanni al Sepolcro à Brindes, à l'initiative directe de l'ordre⁴. Enfin, les rapports documentaires les plus récents semblent leur attribuer la Vera Cruz de Ségovie, qui fut consacrée, en 1208, sous le titre du Saint-Sépulcre⁵.

Même si des doutes persistent encore sur le patronage et le commanditaire de quelques-unes des églises et chapelles passées en revue, celles-ci forment, dans l'ensemble, un cadre qui reflète avec une remarquable cohérence ce que nous avons vérifié précédemment à propos de la diffusion en

ville, mais dotée d'une crypte, la seule aujourd'hui partiellement conservée.

1. V. ASCANI, « L'Architettura Religiosa degli Ordini Militari in Toscana », *Monaci in Armi*, p. 187-245.

2. T. I. C. BECKER, *Eunata (Navarra) : Zwischen Santiago und Compostella*, Tübingen, 1995.

3. S. CASARTELLI NOVELLI, « La chiesa del Santo Sepolcro di Asti », *Arte Lombarda*, X, 1965, p. 29-36.

4. G. BRESCH-BAUTIER, « Les possessions des églises de Terre sainte en Italie du Sud (Pouille, Calabre, Sicile) », *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Atti de Convegno Internazionale*, Rome, 1975, p. 13-34.

5. G. BRESCH-BAUTIER, *Le Cartulaire du Chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, Paris, 1984, p. 39-44, 63-67.

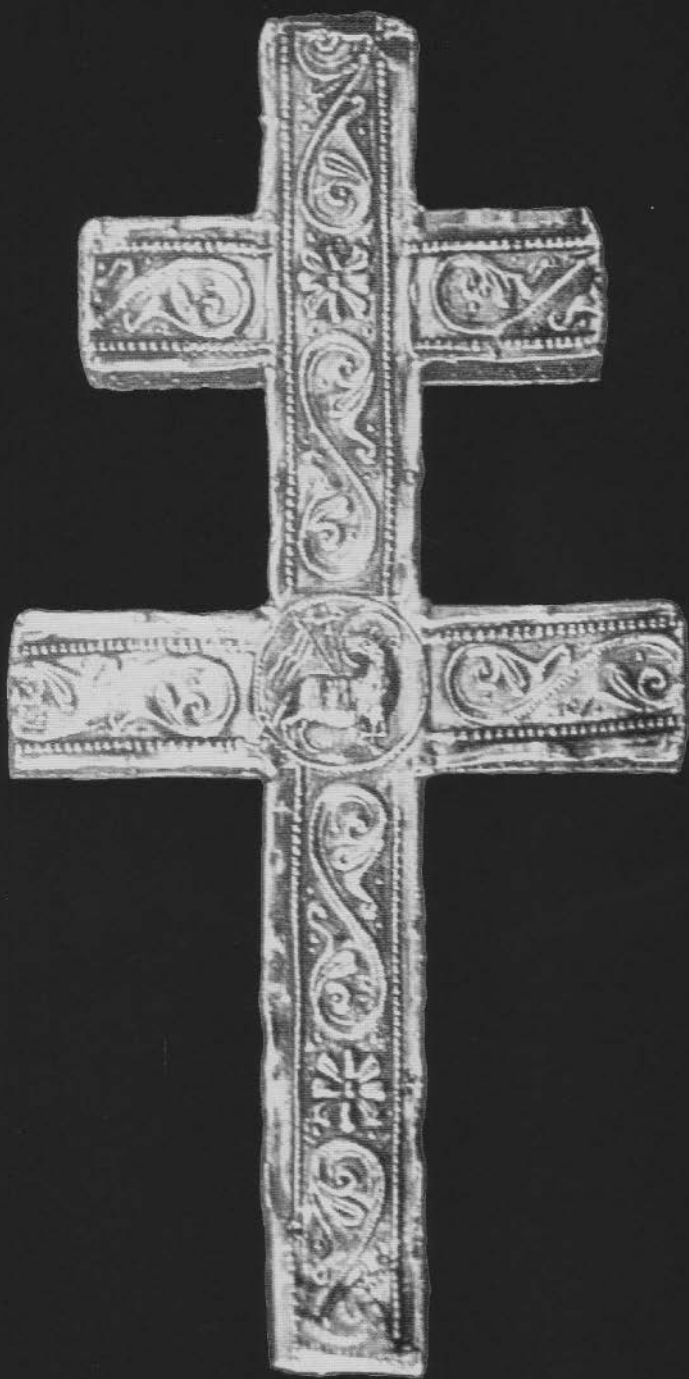
Europe, au cours de la même période, des reliques et reliquaires de la Vraie Croix. Les ordres militaires se sont positionnés en protagonistes d'un phénomène plus général, qui connut une forte croissance en raison des croisades. Leurs églises, souvent rattachées à des hôpitaux et à des abris de pèlerins, ou dotées du droit de sépulture, évoquaient dans leur structure architecturale la grande basilique qui protégeait, à Jérusalem, le Saint-Sépulcre. Celles qui pouvaient présenter la plus sacrée des reliques du Seigneur, insérée dans des croix et des pièces de bois étincelantes d'or et de pierres précieuses, devaient être des lieux propres à tenir éveillée, chez les laïcs, la ferveur pour la croisade, à favoriser le recrutement de moines guerriers, et à attirer des donations et des legs pour financer la mission en Orient.

Il est évident que la redistribution, évoquée plus haut, d'églises et de chapelles polygonales attribuées dans le passé aux seuls Templiers, relance la possibilité de soutenir que ces monuments évoquent ou représentent quelque chose d'autre que le Saint-Sépulcre. Il est bien difficile de prêter aux Hospitaliers et aux Chanoines du Saint-Sépulcre, à de nobles croisés ou à de simples pèlerins de Terre sainte, des intentions symboliques et numérologiques gnostiques qui, avec les exagérations du roman gothique, ont pu être attribuées aux Templiers. Cela est démontré par l'univocité des choix typologiques, et mis en évidence par comparaison avec la multiplicité des variantes auxquelles le modèle sacré avait donné lieu dans les siècles précédents¹. Nous avons essentiellement deux solutions : la version réduite de la chapelle à pièce unique, avec coupole et périmètre polygonal, le plus souvent octogonal ; ou celle, plus ample et plus conforme à la réalité du modèle, plus fréquente aussi, qui entoure l'ouverture de la coupole d'un déambulatoire rythmé de volutes et de membrures, selon la géométrie de l'hexagone, de l'octogone ou de leurs multiples. L'observation vaut aussi, si nous élargissons notre regard, pour les répliques du Saint-Sépulcre, agrandies ou restructurées au XII^e siècle indépendamment de tout rapport avec les ordres de Jérusalem. Je les évoque avec les exemples bien connus de Neuvy Saint-Sépulcre et S. Stefano de Bologne.

1. À cette époque, les copies suivaient souvent des tracés quadrangulaires ou cruciformes.



Croix reliquaire (staurothèque), trésor de la basilique Sainte-Foy,
Conques-en-Rouergue (Aveyron).

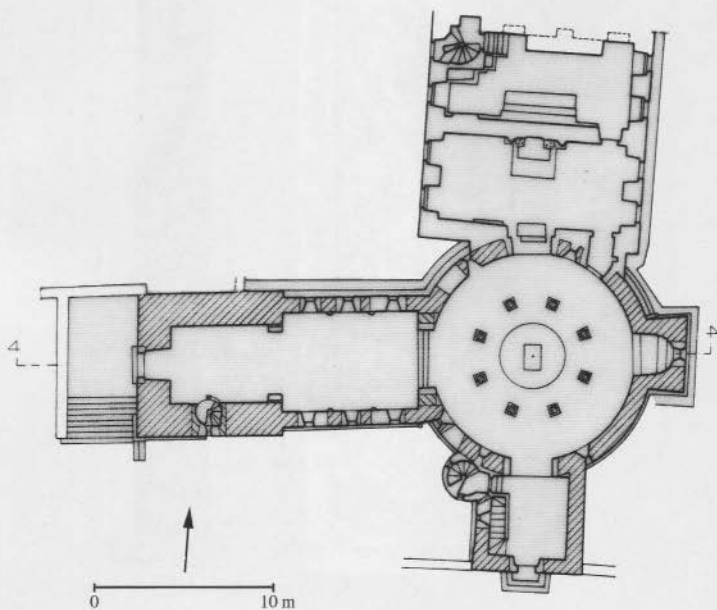
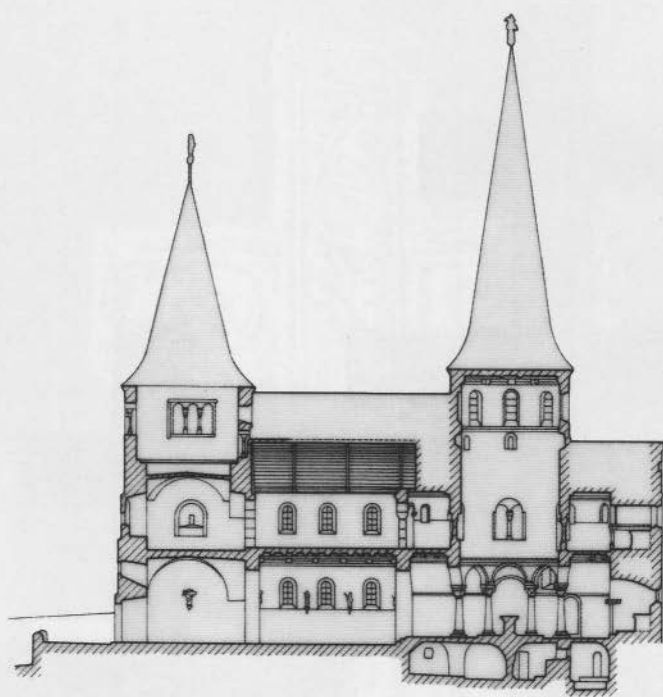


Croix reliquaire, revers, trésor de la cathédrale de Gerace (Calabre).



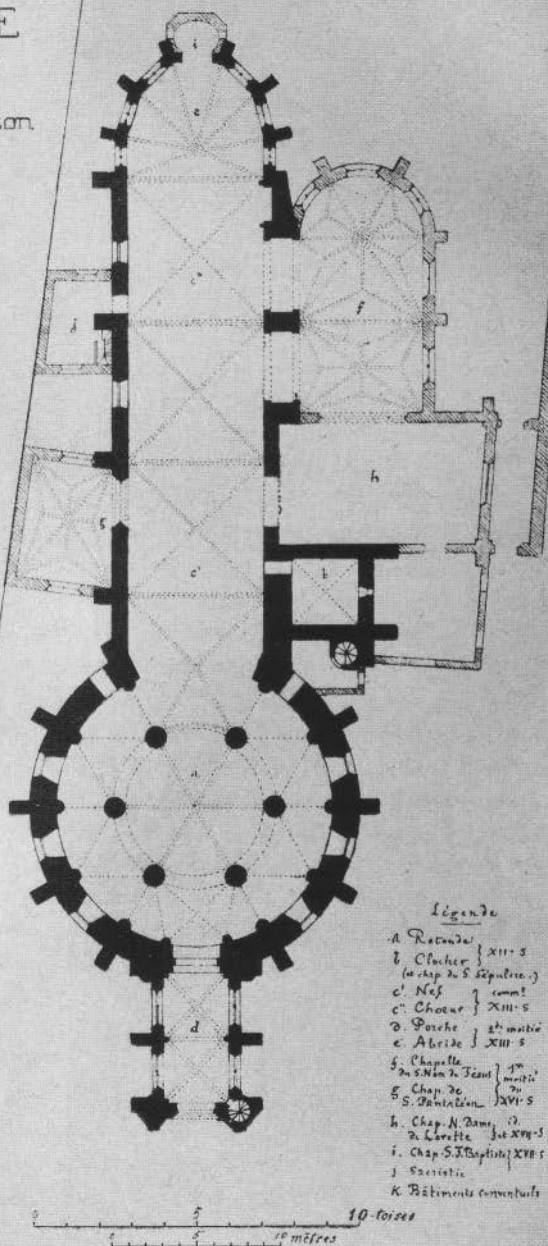
Croix reliquaire provenant de l'abbaye de Carboeiro,
cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle, avers et revers.

© Institut Amatller d'art hispanique.



Chapelle funéraire de Saint-Michel de Fulda, coupe verticale et plan.

Eglise
du
TEMPLE
DE PARIS
restaurée par
Henri de Curzon.
1886



Plan de l'église du Temple, à Paris.

(© Ph. G. Fabrizi).



Chapelle du château de Tomar (Portugal).

© Mas.

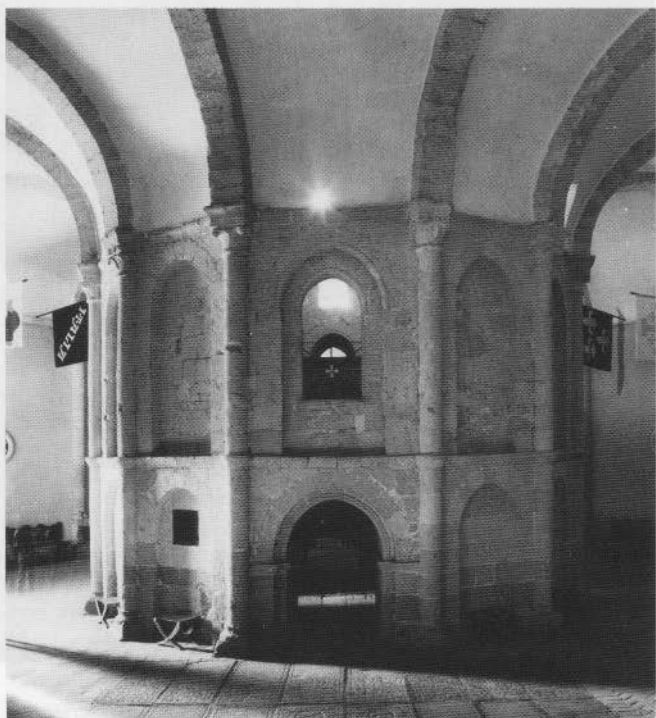


Chapelle du château de Tomar, vue intérieure.



Église de la Vera Cruz, Ségovie.
© Mas.

Église de la Vera Cruz, vue intérieure.
© Alessio Giorgetti.



Nous avons tous mis à profit la leçon donnée par Richard Krautheimer sur ce sujet, dans le célèbre traité où il reposait la question de l'iconographie architecturale au Moyen Âge : la copie architecturale médiévale se réalise non pas tant dans une réplique formellement fidèle au modèle, que dans l'utilisation de nombres et de figures géométriques, vecteurs de significations symboliques. Ainsi, en ce qui concerne le Saint-Sépulcre, il y aurait avant tout le huit et le douze qui reprendraient le nombre des piliers ou des colonnes de l'archétype, ou bien les polygones réguliers avec ce même nombre de côtés, ou enfin le cercle qui les contient tous en tant qu'harmonie suprême¹. Mais nous ne pouvons pas ne pas constater que, dans la masse des innombrables citations et références faites à un tel traité depuis pratiquement soixante ans, les formulations pourtant lumineuses du chercheur risquent fortement de se réduire à un lieu commun. Je veux dire par là que l'évident rapprochement avec l'architecture réelle de l'*Anastasis* de Jérusalem, qui s'est imposée dans ses copies du XII^e siècle, est aussi un phénomène d'ordre formel, fruit d'une circonstance historique spécifique : les conditions favorables à l'usage de l'archétype que le contrôle chrétien avait permis, et la connaissance directe du monument répandue à travers l'Europe par les foules de pèlerins et les corps d'expédition. Nous en trouvons une confirmation significative dans la fidélité aux valeurs et aux qualités proprement architecturales des descriptions du Saint-Sépulcre et d'autres monuments de Terre sainte, qui sont enregistrées dans les *itinera* vers Jérusalem à partir de l'époque des croisades². Il est permis de penser que, pour susciter une telle qualité d'œuvres comme la *Descriptio Terrae sanctae* de Jean de Würzburg (vers 1162), ou le *Libellus de locis sanctis* du pèlerin Théodoric (vers 1175), il y eut aussi les attentes du public des lecteurs européens, sensibles désormais à la dimension monumentale des sanctuaires de la vie terrestre du Christ. Les vecteurs principaux ont dû être, en ce sens, les ordres de Jérusalem et, d'une

1. R. KRAUTHEIMER, « Introduction to an Iconography of Medieval Architecture », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, 1942, p. 1-33.

2. A. ARNULF, « Mittelalterliche Beschreibungen der Grabeskirche in Jerusalem », *Colloquia Academica. Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mayence, 1998, p. 7-43.

manière particulière, les ordres militaires, agents d'échanges réciproques, massifs et continuels, entre l'Occident chrétien et la croisade d'outre-mer.

C'est à cela qu'il faut imputer l'uniformité typologique des Saints-Sépulcres du XII^e siècle. En étant de vraies copies de dévotion, ils correspondaient formellement et structurellement à l'archétype de Jérusalem. Parmi eux a pu surgir, vers le milieu du siècle, celle qui, au moins dans le projet original, doit être considérée comme une copie conforme de l'*Anastasis*. Je me réfère évidemment au baptistère de Pise qui reprend concrètement, et non pas seulement d'une manière symbolique – Krautheimer lui-même le reconnaissait –, tous les traits caractéristiques du modèle : la forme de rotonde, les deux galeries à arcades superposées autour du plan central, la couverture trochoïde ouverte au sommet de l'*opaion*, l'alternance entre les colonnes et les piliers dans les supports intérieurs¹. La contemporanéité entre le commencement du baptistère de Pise et la construction du Saint-Sépulcre de la ville, œuvres du même architecte, est bien connue, et les échanges techniques et stylistiques entre le chantier de la place des Miracles et celui de l'église de l'hôpital sont démontrables².

Pour ce qui concerne la correspondance entre les copies et leur modèle, un aspect a toujours désorienté les chercheurs et ouvert la voie aux spéculations sur les numérolgies déjà évoquées. Les temples de Paris et de Londres, en particulier, présentent six piliers comme supports de la coupole du plan central. Il s'agit d'un nombre qui n'a de correspondance dans aucun des types de supports du Saint-Sépulcre, ni même, à dire vrai, de la mosquée d'Omar ou du Dôme du Rocher. J'ai déjà avancé une explication plausible, et je la propose de nouveau ici, en me référant à l'édicule qui couronnait la partie postérieure du Saint-Sépulcre au centre de l'*Anastasis*³. Nous ne sommes pas sûrs qu'il ait existé à l'origine, et nous ne savons pas non plus la forme qu'il a pu éventuellement avoir dans la construction constantinienne. Il a cependant

1. U. BOECK, « Das Baptisterium zu Pisa und die Jerusalemer Anastasis », *Bonner Jahrbucher*, 1964, p. 7-43.

2. Voir p. 45, n. 1.

3. Cet édicule est diversement dénommé *tegurium*, tour ou ciboire, dans les sources médiévales. Voir CADEI, « Architettura Sacra », p. 66-71.

certainement existé après la restauration de Constantin IV Monomaque, au milieu du XI^e siècle, qui faisait suite aux destructions du calife Al-Hakim, et il est décrit par des pèlerins comme l'higoumène russe Daniel, en 1106, ou, en termes peu différents, par l'Allemand Théodoric, soixante-dix ans plus tard. Les témoignages figuratifs qui précèdent le remaniement entrepris peu après la moitié du XVI^e siècle, notamment le croquis de la moitié du XIV^e siècle de la Bibliothèque apostolique vaticane¹, le représentent comme une petite coupole légèrement enflée et pointue, posée sur des arcades soutenues par six colonnes. Les descriptions en complètent la représentation avec, en particulier, l'imbrication dorée de la croix, de la figure du Christ ou celle d'une colombe qui la couronnait. Évidemment, elle a été retouchée plusieurs fois, sans que sa structure architecturale ait toutefois été altérée².

Cela semble être, en définitive, une suggestion iconographique ou, si nous voulons, numérologique, reprise des deux rotondes des Templiers, mais aussi de celle des Hospitaliers de Little Maplestead et, avec quelques probabilités, de Saint-Jean de Londres. Ici, le plan principal a donc été configuré en référence au Saint-Sépulcre.

Une confirmation semble provenir des nombreux ustensiles liturgiques dont les formes architecturales sont élaborées à partir de la géométrie de l'hexagone. Ils servirent à enfermer et à montrer les espèces consacrées : calices, pyxides, ciboires eucharistiques, ostensoirs et reliquaires, tous fidèles au modèle original, qui renfermaient des objets témoins de la vie et de la passion du Christ. Un des exemplaires de cette deuxième catégorie d'objets, les reliquaires, qui illustre plus clairement cette parenté architecturale, se trouve dans le trésor de Sainte-Foy de Conques : la Lanterne de Bégon, en forme d'édicule surmonté d'une coupole imbriquée,

1. Celui-ci représente, avec une notable fidélité, pour ce qu'il est encore possible de vérifier, l'extérieur de la basilique du Saint-Sépulcre et, au-dessous, le Saint-Sépulcre lui-même.

2. Une synthèse des problématiques relatives aux transformations subies par le Sépulcre, des témoignages figurés et littéraires utiles pour le reconstruire, et de la très vaste littérature qui les a examinés, se trouve dans le récent livre de M. BIDDLE, *Il Mistero della Tomba di Cristo*, Rome, 2000.

légèrement enflée et pointue, soutenue par six colonnes¹. Elle ne contient pas de reliques du Seigneur, mais de prophètes et de personnages vétérotestamentaires, par conséquent palestiniens, ce qui peut être la raison d'une référence si explicite au Saint-Sépulcre.

L'idée de la fusion, dans la structure de la rotonde, de la référence au reliquaire monumental que constitue l'*Anastasis*, et de la relique du Sépulcre qu'elle contient, semble avoir guidé la conception d'une autre réplique de dévotion due à un ordre militaire : la célèbre chapelle ou *charola* du château fort de Tomar, centre de l'ordre du Temple au Portugal². En se développant toutefois suivant la géométrie de l'octogone, elle renverse le rapport dimensionnel habituel entre le déambulatoire et la pièce centrale. Cette dernière se contracte sur l'axe central comme un petit temple qui, dans la zone fermée au-dessus du plan des arcades, prend pratiquement l'aspect d'une tour.

Un précédent possible de cette solution a déjà été signalé dans l'église protoromane de l'abbaye bénédictine de Charroux, en forme d'édifice basilical, dans lequel le chœur à déambulatoire et les chapelles radiales, les transepts absidaux et le système des nefs, rayonnaient à partir d'une structure circulaire à trois déambulatoires autour d'un noyau creux à double ordre d'ouvertures et à grande lanterne. Unique partie conservée en projection verticale, cette dernière s'élève comme un pinacle saisissant et gigantesque dans lequel les arcades, reposant sur des piliers quadrilobés grâce à des demi-colonnes adossées au noyau carré, constituent une réplique singulièrement précise du niveau inférieur du petit temple de Tomar. L'énorme rotonde de Charroux, remontant à la première moitié du XI^e siècle, constitue certainement une des répliques les plus grandioses, mais aussi des plus éloignées quant à la forme du modèle, parmi celles qui précéderent la normalisation survenue au siècle suivant. Toutefois, qu'il s'agisse justement d'une copie de dévotion de l'*Anastasis* de Jérusalem, est confirmé par le fait que l'abbaye possédait un patrimoine considérable de reliques de la Vraie

1. M. M. GAUTHIER, « Le Trésor de Conques », *Rouergue*, 1963, p. 98-145.

2. CADEI, « Architettura Sacra », p. 75-97.

Croix, parmi lesquelles une d'un prestige absolu. D'après un témoin de l'époque de la construction de l'église, le moine Adémar de Chabannes, elle aurait été donnée en 807 par le patriarche de Jérusalem, Thomas, à Charlemagne, et celui-ci l'aurait cédée à Roger, comte de Limoges, pour le monastère fondé à Charroux¹.

Des cas comme celui-ci, ou comme la Lanterne de Bégon et les reliquaires et vases sacrés de forme analogue, montrent en fin de compte comment les deux formes de culte parallèles et distinctes peuvent finir par s'entremêler, même si elles sont complémentaires².

Les croix staurothèques de l'atelier du Saint-Sépulcre, décrites précédemment, offrent une même réflexion. Huit d'entre elles reproduisent, sur la partie inférieure de l'axe vertical, des représentations sommaires du Saint-Sépulcre. Les fonctions et le sens de cet élément décoratif furent multiples. Dans certains exemplaires, il correspond à une alvéole de l'âme en bois, qui contenait un fragment de la roche du Sépulcre. Plus généralement, il peut être considéré comme une marque de fabrique de l'atelier de Jérusalem et, par conséquent, comme une sorte de preuve d'authenticité pour la relique contenue dans la staurothèque. Mais il est aussi significatif que tout cela advienne dans l'évocation visuelle du monument qui fut l'objet, à son tour, de répliques de dévotion. Ainsi, dans la conscience des temps, les deux formes de culte étaient liées entre elles.

Parmi les églises à plan central édifiées en Europe par les ordres de Jérusalem, comme reproductions du Saint-Sépulcre, une seule, la Vera Cruz de Ségovie, semble avoir eu dès le commencement le caractère de sanctuaire. Une parcelle du bois sacré y était vénérée. Comme nous l'avons déjà observé à maintes reprises, elle est cependant accompagnée de traditions et même d'une documentation apparemment contradictoires, soit sur les premiers propriétaires et les éventuels bâtisseurs de l'édifice, soit sur l'ancienneté et l'authenticité de la relique qui y était conservée.

1. UNTERMANN, *Der Zentralbau*, p. 62-64, 74-76.

2. Qu'il s'agisse de la reproduction du Saint-Sépulcre ou de la diffusion des reliques de la Vraie Croix et, plus généralement, des reliques provenant de Terre sainte.

Je n'entends pas reprendre l'ensemble de cette question complexe ; il n'existe pas, pour autant que je sache, d'éléments qui soient apparus et qui puissent, je ne dis pas la résoudre, mais tout du moins en modifier la problématique¹. J'entends seulement réaffirmer comment la Vera Cruz de Ségovie, parmi les édifices les plus exceptionnels de l'histoire de l'architecture du Moyen Âge tardif, semble aboutir à la représentation la plus conforme des rapports de signification que les églises à six supports et la rotonde de Tomar avaient progressivement recherchés. L'enveloppe externe à douze côtés, avec trois absides à l'orient – la quatrième est un ajout postérieur –, comporte un noyau fermé et compact, dans lequel les ouvertures sur le déambulatoire ne sont pas seulement relativement petites et réparties en alternance, mais visuellement subordonnées à des éléments qui soulignent la fermeture : le double ordre d'arcades aveugles séparé par une corniche *marcapiano* qui creuse les faces du prisme, et les petites colonnes qui en arrondissent et en soulignent les angles ; et la texture murée en appareil lisse, destinée à rester visible dans une pièce où toutes les autres surfaces murées étaient plâtrées. Des deux niveaux qui subdivisent ce groupe, le supérieur est plus haut et il émerge à l'extérieur au-dessus des toits du déambulatoire. Il est recouvert d'une calotte décorée d'arcs croisés, selon le goût et la technique *mudeja*. Il s'apparente à la coupole du Saint-Sépulcre de Torres del Rio, mais, à la différence de celle-ci, il assume une profonde signification en dessinant une grande croix potencée. Peut-être s'agit-il à nouveau d'une allusion héraldique, mais sa position dominant la partie haute et resserrée désigne cette pièce comme le vrai sanctuaire de l'église. L'autel qui y apparaît au centre fait partie de la disposition originelle.

Le type architectural de la rotonde, copie de dévotion du Saint-Sépulcre, est ici comme traversé et interprété par des formes et des images de l'architecture militaire. Il s'agit d'un fait purement figuratif. La Vera Cruz n'est pas une église fortifiée, elle n'a jamais fait partie d'une forteresse. Mais l'image de la tour, qui apparaît déjà à l'extérieur et se retrouve si fortement à l'intérieur qu'elle devient, finalement, le thème spatial dominant, assume une valeur de métaphore : la tour

1. J'en ai exposé la problématique dans CADEI, « Architettura Sacra », p. 97-137.

représente le Saint-Sépulcre à l'intérieur de la tour qui le défend. C'est la métaphore transparente de la mission des ordres militaires à Jérusalem, l'illustration architecturale de l'éthique du chevalier chrétien.

ABBAYES, MONASTERES ET ROUTES DE PELERINAGE

*Renato Stopani**

Le *Corpus iustorum*, en vigueur dans les années 528 et 529, compte déjà, parmi d'autres institutions ecclésiastiques, le *xenodochium* dont la signification littérale est « abri pour les étrangers »¹. Les premières institutions hospitalières liées à l'Eglise semblent donc s'être formées dans l'Antiquité tardive, suivant la diffusion du christianisme. Le message évangélique requiert de fait un engagement concret envers le prochain, et, parmi les premières devoirs des chrétiens, celui de créer ce que, par la suite, la tradition ecclésiastique appellera les « œuvres de miséricorde ». Ainsi s'imposa l'exigence de l'hospitalité : « Dans la *Regula Pastoralis* du pape Grégoire I^{er}, l'assistance envers les indigents et les étrangers est considérée, avec les œuvres de charité corporelle, comme partie intégrante de la vie religieuse, d'où la multiplication précoce de *xenodochia* pour accueillir les pauvres, les voyageurs et les pèlerins »².

Dans ce contexte, on comprend comment le monachisme occidental a pratiqué dès ses origines avec l'Ordre bénédictin un vrai culte de l'hospitalité, conséquence d'un devoir religieux absolu exprimé dans la *Regula Monasteriorum*, au Chapitre 53, où il est dit : « Tous les hôtes arrivant au monastère seront accueillis comme le Christ. Le soin des hôtes s'accompagne de l'assistance aux malades, elle-même

* Renato Stopani est président du Centro Studi Roma et directeur de la revue *Lo Strada Italiana*.

1. *Corpus Iustorum Clavorum*, I, 2, 12 et 22.

2. V. Zaccaria, *Gregorio Magno et la pastorale sociale*, Rome, 1978, p. 126-129. La *Regula Pastoralis* est dans *Parole et Sacrament*, 71.

ABBAYES, MONASTÈRES ET ROUTES DE PÈLERINAGE

Renato Stopani*

Le *Codex justinien*, en vigueur dans les années 528 et 529, compte déjà, parmi d'autres institutions ecclésiastiques, le *xenodochium* dont la signification littérale est « abri pour les étrangers »¹. Les premières institutions hospitalières liées à l'Église semblent donc s'être formées dans l'Antiquité tardive, suivant la diffusion du christianisme. Le message évangélique requiert de fait un engagement concret envers le prochain, et, parmi les premiers devoirs des chrétiens, celui de créer ce que, par la suite, la tradition ecclésiastique appellera les « œuvres de miséricorde ». Ainsi s'imposa l'exigence de l'« hospitalité ». Dans la *Regula Pastoralis* du pape Grégoire I^{er}, l'assistance envers les indigents et les étrangers est considérée, avec les œuvres de charité corporelle, comme partie intégrante de la vie religieuse, d'où la multiplication précoce de *xenodochia* pour accueillir les pauvres, les voyageurs et les pèlerins².

Dans ce contexte, on comprend comment le monachisme occidental a pratiqué dès ses origines avec l'ordre bénédictin un vrai culte de l'hospitalité, conséquence d'un devoir religieux absolu exprimé dans la *Regula Monasteriorum*, au chapitre 53, où il est dit : « Tous les hôtes arrivant au monastère seront accueillis comme le Christ. » Le soin des hôtes s'accompagnait de l'assistance aux malades, elle-même

* RENATO STOPANI est président du Centro Studi Romei et directeur de la revue *De Strada Francigena*.

1. *Corpus Iuris Civilis*, 1.2, 19 et 22.

2. V. RECCHIA, *Gregorio Magno et la società agricola*, Rome, 1978, p. 126-129 (la *Regula Pastoralis* est dans *Patrologie latine*, 77.

particulièrement recommandée par la *Regula*, au chapitre 36, là où il est précisé : « avant tout et par-dessus tout on prendra soin des malades »¹.

Dans le cadre de ce phénomène généralisé de simplification de tous les aspects de la vie qui caractérisait le premier Moyen Âge, les institutions hospitalières assumèrent ensuite une plus ample gamme de tâches, élargissant leurs fonctions à l'accueil des pauvres, des malades indigents et, en général, des nécessiteux². De même, le mot « hospital », dérivé du latin *hospitalis*, terme qui dans le cours du Moyen Âge se substituera à celui de *xenodochium*, indiquera un concept qui évoque l'idée d'accueillir et d'aider les nécessiteux, en particulier les étrangers et les pèlerins fatigués par leurs longs et harassants voyages.

De fait, il n'était pas facile de voyager au Moyen Âge, et le voyageur était exposé à une série de risques qui rendaient périlleux tout déplacement : routes dévastées par des catastrophes naturelles, et de toutes les façons toujours en mauvais état, gués de cours d'eau et régions infestées de paludisme, rencontre avec des animaux sauvages et, surtout, embuscades des « bandits des grands chemins » comme étaient appelés les voleurs de profession qui, sans crainte des graves peines prévues pour qui maltraitait les voyageurs et surtout les pèlerins, les attaquaient et les dépouillaient.

À l'origine, l'hôpital n'était pas conçu comme une véritable construction indépendante, mais représentait une fonction liée à des institutions ecclésiastiques déterminées. Leur distribution, d'autre part, constitue aujourd'hui un précieux point de référence pour reconstruire le réseau des routes les plus fréquentées au Moyen Âge, les institutions hospitalières ayant privilégié pour leurs emplacements les principales voies de communication.

Étant donné la « vocation » à l'hospitalité des abbayes et des monastères, on comprend comment leur présence documentée le long de certains parcours, outre le fait de témoigner de l'étroit rapport entre les installations monastiques et la viabilité, représente aussi une sorte de « détecteur de mensonges » pour l'identification des itinéraires de pèlerinage.

1. Saint BENOÎT, *Regula Monachorum*, Abbaye de Viboldone, 1942.

2. Voir L. A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, Dissertationes XXXVII.

En Italie, le phénomène est ponctuellement vérifiable depuis l'époque des Lombards jusqu'à la fondation desdites « abbayes royales » par la cour de Pavie, dans le cadre de ce qui deviendra une vraie « politique des communications » mise en œuvre par les souverains lombards à partir du VII^e siècle. Du côté des peuples germaniques, en fait, l'assistance aux pauvres et aux pèlerins était considérée comme un devoir du prince, et donc il lui revenait en ultime instance de pourvoir à l'*hospitalitas*, comme un devoir de nature publique. De là la création d'« abbayes royales » sur des territoires de propriété domaniale, selon un dessein politique précis voué à constituer les bases stratégiques d'un système de contrôle de la viabilité, étant donné que, au-delà de leur finalité plus proprement religieuse, les institutions monastiques faisaient fonction d'hôpital pour l'accueil des voyageurs, lieux de halte et points d'appui sûrs, le long des principaux itinéraires du *Regnum*¹.

Bobbio, qui peut être considérée comme la première des abbayes royales, est née en 612, après qu'Agilulf eut consenti à saint Colomban et à son détachement de moines irlandais de fonder un monastère sur des terres domaniales². Bobbio fut bâtie sur l'itinéraire probablement le plus antique utilisé par les Lombards pour relier la plaine du Pô à l'ancienne Toscane et, de là, poursuivre vers Rome : un tracé fatigant et chaotique qui, depuis l'outre-Pô pavésan, rejoignait le Val de Taro, pour franchir les Apennins au col du Bratello. La formation du parcours fut contemporaine de la reprise des communications à dimensions suprarégionales, qui apparurent dans le *Regnum*, causée par les flux de transit toujours plus importants en direction des deux principaux lieux saints de l'Occident chrétien du haut Moyen Âge : Rome et Saint-Michel-Archange sur le mont Gargan.

C'est aux considérables manifestations du pèlerinage romain, dans la seconde moitié du VII^e siècle, à la suite de l'évangélisation de l'Angleterre promue par le pontife

1. Z. KURZE, « La via Francigena nel periodo longobardo », dans *Passent la terre, Toscane, Montbardon... I persorsi della via Francigena in Toscana*, dans *De strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio del medioevo*, VI/1, 1998, p. 29-38.

2. V. POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'età carolingia*, Gênes, 1962.

Vitalien II, qu'il faut en définitive attribuer le succès d'un autre ancien itinéraire « romipète », transitant par le Val d'Arda et aboutissant lui aussi au col du Bratello, le long duquel s'élevèrent, successivement, les abbayes royales de Fiorenzuola, Tolla et Gravago, existant déjà toutes les trois en 744, mais fondées, selon toute probabilité, au siècle précédent¹.

À partir du VIII^e siècle, la route qui passait par le col des Apennins du mont Bardone (celle qui sera, par la suite, appelée la *Via Francigena*) tendra à devenir l'itinéraire le plus utilisé pour aller de la plaine du Pô à l'ancienne Toscane et conduire ainsi les pèlerins directement à Rome : la création programmée d'abbayes royales le long du parcours de Pavie jusqu'aux limites de la Toscane l'atteste. L'intérêt des souverains lombards (Liutprand, Ratchis, Aistulf) se concentrera sur la « nouvelle » route romipète, dans le but d'organiser le parcours. Et le phénomène accentuera sa dimension politique avec Ratchis et Aistulf, lesquels, à la différence de Liutprand qui s'était servi de personnages de grand prestige religieux pour diriger les monastères, choisirent comme abbés des ressortissants de familles nobles friuliens.

En inventoriant les mérites de Liutprand, Paul Diacre rappelle que le souverain « construisit au sommet du mont Bardonne un monastère appelé Berceto² », en confiant la direction à l'évêque de Reims, Moderan, qui a transité par le mont Bardone à l'occasion de son pèlerinage à Rome³. Précédemment le même souverain avait fondé le monastère de Corteolona, au centre d'un ensemble considérable de biens domaniaux, à l'est de Pavie⁴.

1. P. M. CAMPI, *Historia Ecclesiastica di Piacenza*, Plaisance, 1651, I^{re} partie, p. 453.

2. P. DIACRE, *Historia Langobardorum*, L. VI, 58, 8-9.

3. Sur les rapports entre Berceto et Moderan voir FLODOARDUS, *Historia Remensis Ecclesiae*, éd. J. HELLER et G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Scriptores XIII*, L. I, cap. 20, p. 4343 s., ainsi que HINC-MARO DE REIMS, *Vita Remigii Episcopi remensis*, MGH, *Passiones vitaeque sanctorum*, p. 257 s.

4. G. GRASSHOF, *Longobardisch-frankisch Klosterwesen in Italien*, Göttingen 1907 ; K. VOIGT, *Die königlichen Eingensfloster in Langobardenreiche*, Gotha 1909 ; G. CATINO WATAGHIN, *Monasteri d'età longobarda : spunti per una ricerca*, Seminario Internazionale di Studi sul tema « Ravenna e l'Italia tra Goti et Longobardi », Ravenna 14-22 avril 1989, Ravenna 1991, p. 10-73.

Ratchis et Aistulf ont poursuivi la politique de Liutprand tendant à faire organiser et administrer les propriétés royales par les monastères : sous le règne de Ratchis (744-749), l'abbaye du Saint-Sauveur fut fondée sur le mont Amiata, en Toscane du Sud, par Erf, un noble lombard du Frioul, qui avait obtenu d'établir le couvent sur les pentes du massif du Mont Amiata, sur un terrain de propriété domaniale, constitué en majeure partie de bois et de pâturages de montagnes, dotant ainsi richement le monastère¹. Dans tous ces cas, et dans d'autres encore, nous le verrons, l'emplacement des abbayes démontre par lui-même l'existence d'un dessein politique précis des rois lombards, en vue de constituer des bases dans le système de contrôle de ce qui était désormais devenu la principale voie de communication de leur royaume.

Nous trouverons d'autres abbayes royales, sûrement ou vraisemblablement fondées à l'époque lombarde, en correspondance ou dans la proximité des principaux points nodaux de la route de Rome. Au nord-ouest de Luni, à proximité du lieu où confluent la Vara et la Magra, s'établit l'« abbaye de Valeriana » dont, cependant, nous savons bien peu de choses : elle a disparu, et il n'en reste seulement qu'un témoignage toponomastique dans la localité « Valeriano »².

Il y avait plus d'abbayes royales à Lucques et dans les alentours immédiats de la ville (San Pier Somaldi, San Frediano, San Ponziano, San Silvestro, San Salvatore Bresciano), même si, par souci de vérité, il convient de préciser que leur fondation à l'époque lombarde n'est pas toujours documentée. Il est cependant certain que le « *monasterium Domini et Salvatoris qui dicitur Brisciano* » a été fondé par le duc Allone dans le dernier quart du VIII^e siècle. Nous savons aussi que le monastère de San Frediano était doté, en 688, par l'un des premiers souverains catholiques, le roi Cunipert qui, même si c'était encore sous une forme embryonnaire, a développé une

1. W. KURZE, « *Monasterium Erfonis. I primi tre secoli della storia del monastero e la loro tradizione documentaria* », in *950^e della consacrazione della nuova chiesa dell'abbazia di San Salvatore al Monte Amiata 1035-1985*, Abadia San Salvatore 1988.

2. F. SCHNEIDER, *L'ordinamento pubblico nella Toscana medievale* (trad. italienne), Florence 1975, p. 303.

politique de la route, qui prévoyait la fondation de monastères¹.

Au sud-est de Lucques, aux frontières du lac marécageux de Sesto et par conséquent à proximité du tracé de la route de Rome, qui transitait par les hauteurs de la Cerbaie, s'élevait l'abbaye de San Salvatore de Sesto, une des plus riches fondations monastiques de Toscane au haut Moyen Âge, dont les propriétés s'étendaient au-delà du col de mont Bardone, jusqu'à Fornovo Val de Taro. Elle fut sûrement fondée avant le IX^e siècle (sa documentation la plus ancienne remonte à 796), et il semble qu'elle doit être aussi attribuée à Cunipert².

Sur ce qui deviendra un des principaux carrefours de la *Via Francigena*, Marturi (dénomination ancienne des Poggibonsi), où la route croisait la *Via Volterrana* et d'autres importantes routes transversales de l'intérieur de la Toscane, se trouvait l'abbaye de Saint-Michel-Archange, dont la refondation en 998 est documentée, œuvre du marquis Ugo de Toscane, qui reconstitua l'abbaye dans le cadre de la réorganisation des biens domaniaux locaux, érodés par des siècles de donations et d'usurpations. Il est cependant permis de supposer que le monastère, déchu par la suite, fut fondé bien avant la fin du X^e siècle et qu'il ait même pu être rétabli, comme cela a été proposé, grâce à la politique de la route voulue par le roi Ratchis³.

En 730, au temps de Liutprand, Warnefrid, fonctionnaire royal de Sienne, fonda aussi l'abbaye de Saint-Eugène de Pilosano, située immédiatement au sud de la ville : on sait que le monastère était doté, au moins en partie, de biens domaniaux organisés en *curtes*⁴.

Enfin, entre Sienne et le mont Amiata, dans le Val d'Orcia, il y avait une autre fondation royale : l'abbaye de Sant'Antimo. Bien que traditionnellement liée à Charlemagne – sa première

1. *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, éd. G. BRUHL, Rome, 1973, *Fonti per la Storia d'Italia*, p. 26 s., n. 7.

2. W. KURZE, *Die Gründung des Salvatorklosters Sesto am Lago di Bientina und die Klostergeschichte des Fra Benigno von 1578, Späte Überlieferung als methodisches Problem*, « Studi Medievali », 3^e série, XXXII, II (1991), p. 685-718.

3. W. KURZE, « Gli albori dell'abbazia di Marturi », dans *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana meridionale*, Sienne, 1989, p. 156 s.

4. *Codice Diplomatico Longobardo*, II, éd. L. SCHIAPARELLI, Rome, 1933, *Fonti per la Storia d'Italia*, I, p. 50.

documentation écrite remonte cependant à 813 –, il est assez probable qu'elle aussi soit liée à l'époque des institutions monastiques encouragées sous Ratchis et Aistulf¹.

Le rapport étroit entre établissements monastiques et viabilité qui, nous l'avons vu, s'est établi pendant le Regnum lombard, caractérise aussi le monde transalpin où, pour les mêmes années, il existe une documentation sur chaque monastère important placé sur un parcours suffisamment fréquenté, et sur l'existence d'une *domus hospitalis* pour les voyageurs. Ces prémisses étant posées, on comprend comment par la suite, avec la reconstitution du Saint Empire romain, le devoir de l'assistance aux pauvres et aux pèlerins incombait aux 650 monastères éparpillés sur le territoire entier, et fut aussi considéré par les Carolingiens comme un devoir des souverains².

La fondation d'abbayes situées le long des voies principales de communication continua même après la dissolution de l'Empire, non plus à la charge des souverains, mais plutôt à celle de ressortissants de familles de marquis ou de comtes, qui, dans l'« anarchie féodale » diffuse, sont toujours restés les représentants du pouvoir central. Ainsi, en 884, le marquis de Toscane Adalbert I^{er}, appelé le « marquis *Tuscorum prepotentissimus* », fonda un monastère, dédié par la suite à saint Coprais, à Aulla dans le Val de Magra, localité située au terme du tracé apennin de la Francigena, au point de convergence avec d'autres parcours conduisant à d'autres cols que celui du mont Bardone³.

Ensuite, à l'époque ottonienne, prédominera la fondation des *ingenkloster*, monastères de famille voulus par les puissantes dynasties féodales avec la claire intention de contrôler les routes, grâce à des communautés religieuses de confiance. C'est ainsi qu'avant 982 eut lieu la fondation de l'oratoire du Saint-Sauveur à Borgonuovo (Fucecchio), près l'Arno, qui se transformerait quelques années plus tard en abbaye.

1. W. KURZE, « Sulla storia dell'abbazia toscana di Sant'Antimo nella valle dello Starcia », dans *Monasteri e nobiltà*, p. 319 s.

2. E. BOSHOF, « Untersuchungen zur armenfürsorge in Frankischen Reich des 9. Jahrhunderts », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 58 (1976), p. 265-339.

3. G. RICCI, *Aulla e il suo territorio attraverso i secoli*, Comune di Aulla, 1989, note 1, p. 51.

L'institution du monastère, documentée à partir de 1001, rentre dans la politique des comtes carolingiens qui, dans ces années, transférèrent leurs propres intérêts de Pistoia au Valdarno inférieur, dans le but de contrôler le nœud de la route de Borgonuovo où la Francigena traversait l'Arno et croisait la voie, terrestre et fluviale, qui conduisait à Pise¹.

C'est de 1001 que date la fondation, en Valdelsa, de la Badia a Isola, des soi-disant « lombards » de Staggia, qui avec leur monastère entendirent contrôler le point de rencontre du plus ancien parcours de la Francigena avec une variante accidentée, celle répertoriée dans le mémoire de l'archevêque de Canterbury, Sigeric, qui précisément affirme être allé à l'abbaye au cours de ces mêmes années².

Dans un même but a été fondée et richement dotée, en 1029, l'abbaye de San Giusto à Suse, œuvre des membres de la dynastie des marquis de Turin, descendants d'Ardouin qui voulaient établir de cette manière leur hégémonie sur le Val de Suse et, par conséquent, sur la route qui conduisait au col du mont Cenis³.

Au cours du II^e millénaire, les congrégations qui observèrent le devoir de l'hospitalité décrété par la Règle sont nées de la réforme du monachisme bénédictin. Ainsi, en accentuant la dimension sociale de l'idéal monastique, les ordres réformés s'engagèrent principalement dans l'assistance aux pauvres et aux pèlerins. Cela est démontré d'une manière non équivoque par l'emplacement des nouvelles fondations monastiques qui, encore une fois, ont privilégié des sites liés aux voies de communication.

Particulièrement significatif est l'exemple des Camaldules, en Casentino. Les disciples de saint Romuald, en 1037, obtinrent de l'évêque d'Arezzo d'être investis de la vaste circonscription ecclésiastique de la paroisse de Sainte-Marie-de-Partina, qui comptait vingt-sept églises suffragantes (parmi lesquelles il y avait aussi une fondation de l'ordre,

1. A. MALVOLTI, « L'abbazia di San Salvatore di Fucecchio nell'età dei Carolingi », dans *La Val di Nievole tra Lucca e Pistoia nel primo medioevo*, Fucecchio 19 mai 1985, Pistoia, 1986, p. 35-64.

2. W. KURZE, « La nobiltà e il monastero di San Salvatore all'Isola nei secoli XI e XII, Regestum Isolanum », dans *Monasteri e nobiltà*, p. 98.

3. F. SAVIO, « I monasteri antichi del Piemonte, I, Il Monastero di San Giusto di Susa », *Rivista Benedettina*, 2 (1907), p. 205-220.

l'abbaye de Prataglia), et sur le territoire de laquelle se trouvait la maison mère des Camaldules¹. Il leur était ainsi possible de « contrôler » la viabilité de toutes les crêtes des Apennins placées sous la juridiction du diocèse arétin, et qui comprenait l'important col de l'Alpe de Serre utilisé par la voie en provenance de Bagno di Romagna, que les *Annales Stadenses*, unanimement considérées comme le guide le plus complet pour la Rome du XIII^e siècle, considérait comme le meilleur itinéraire romipète².

Il faut situer sur la même place les fondations vallombrosiennes, dont les plus anciennes s'érigèrent souvent en correspondance avec les cols de montagne qu'utilisaient les voies de communication de première importance. En Toscane, pays de la nouvelle congrégation, de nombreux monastères fondés ou réformés pendant le XI^e siècle ou au début du XII^e se trouvaient à proximité des cols des Apennins, sur des voies qui conduisaient en Émilie ou en Romagne et qui étaient toujours plus utilisées par les pèlerins romipètes comme alternative au parcours de la Francigena. Ainsi, l'abbaye de Montepiano, sur le col du même nom, dans le val de Bisenzio ; l'abbaye de Fonte Taona, dans la vallée de la Limentra, en amont de Pistoia ; l'abbaye de Moscheta, près du col du Giogo utilisé par la Voie (de Florence à Bologne) qui, au XIII^e siècle, remplacera la Francigena comme axe principal traversant les Apennins ; les abbayes de Razzuolo et Marradi, sur la Via Faentina³.

Mais l'exemple qui atteste, peut-être plus que tout autre, le lien étroit entre emplacements monastiques et viabilité, est celui de la diffusion en Italie des fondations cisterciennes. En fait, si nous analysons la distribution des abbayes filles de la nouvelle congrégation fondée à Cîteaux et la comparons aux grandes lignes directrices des passages du pèlerinage médiéval, nous constatons un accord absolu entre les deux phénomènes.

La Francigena, par son tracé, fait ressortir les étapes de la

1. Voir E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, Florence 1832-1843, vol. IV, p. 63.

2. Voir *Annales Stadenses auctore Alberto*, MGH, Scriptores, vol. XVI, p. 335-341, Hanovre, 1858.

3. J. R. GABORIT, *Les Plus Anciens Monastères de l'ordre de Vallombreuse (1037-1115). Étude archéologique*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, École française de Rome, année 1964 - 2, p. 451-490.

diffusion de l'ordre. Ainsi naîtra l'abbaye de Lucedio, près de Trino Vercellese, sur la ligne de la voie entre le Val de Suse et Vercelli ; les abbayes de Chiaravalle de la Colomba et de Fontevivo, après avoir traversé le Pô, où le tracé de la route coïncidait avec celui de la via Emilia ; l'abbaye de San Martino à Cimino dans les environs de Viterbe, sur le tronçon latial de la voie avant Rome ; les abbayes de Casamari et Santa Maria Maggiore à Ferentino, sur le prolongement méridional vers Saint-Michel-Archange sur le Gargan et les ports des Pouilles¹.

Cependant les Cisterciens ne se sont pas limités à s'installer le long de la voie qui, encore au XII^e siècle, continuait à être l'axe principal du système médiéval des chemins de pèlerinage. En raison d'une meilleure articulation que la viabilité était en train d'acquérir en Italie en dépassant le cadre des régions, les fondations cisterciennes s'établirent sur des itinéraires dont l'importance allait sans cesse croissant. Ainsi fut créée l'abbaye de Tiglieto sur la route qui, de Gênes, conduisait à Tortone ; l'abbaye de Morimondo, sur la voie qui joignait Vercelli, Novare et Milan ; les abbayes de Chiaravalle Milanese et Cerreto de Lodi, sur la voie Milan-Plaisance, un parcours qui, après la réouverture des cols des Alpes centrales, a été toujours plus utilisé par les pèlerins transalpins².

Au cours de la période de la plus grande floraison des pèlerinages (XI^e-XII^e siècle), la demande croissante d'hospitalité de la part des masses de pèlerins qui se sont déversées sur les artères principales fut à l'origine de la naissance de nouveaux instituts religieux qui se caractérisèrent par leur dévouement particulier à l'assistance aux pieux voyageurs qui se rendaient aux « lieux sacrés » de la chrétienté. Quelques-uns de ces instituts considéraient l'hospitalité comme leur activité essentielle et dans un sens toujours plus ample, comme les frères du Tau d'Altopascio, qui se spécialisèrent aussi dans la

1. R. STOPANI, *La via Francigena. Storia di una strada medievale*, *Le Lettere*, Florence, 1998, p. 136-150.

2. G. PENCO, *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Jaca Book, Milan, 1994 ; ID., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Jaca Book, Milan, 1995 ; G. PEZZA, « I cistercensi in Lombardia », dans *La via Francigena in Lombardia. Storia e cultura di una strada medievale*, Centro Studi Romei, Florence, 1997, p. 73-74.

construction et l'entretien de ponts et de bacs. Étant donné que la traversée d'une rivière représentait certainement le principal obstacle que les pèlerins pouvaient rencontrer sur leur chemin, il est compréhensible que la sphère d'intervention d'un ordre justement né pour aider les voyageurs en un point particulièrement difficile de la Francigena, se soit développée pour faciliter la traversée de la région marécageuse située entre Lucques et l'Arno¹.

Les autres instituts hospitaliers se distingueront par un type d'aide plus ponctuel : c'est le cas de l'ordre de Saint-Antoine de Vienne, qui conférait à ses hôpitaux une caractéristique plus prononcée de soulagement des malades, spécialement de ceux qui étaient frappés dudit « feu sacré », l'ergotisme gangreneux répandu sous forme épidémique au Moyen Âge. En aucun cas, cependant, on ne pourra parler d'une spécialisation excluant les formes les plus communes de l'hospitalité, réalisées par les nombreuses congrégations hospitalières qui surgiront dans tout l'Occident chrétien (l'ordre du Saint-Esprit de Sassia, l'ordre de la Sainte-Croix ; les Bethléémites, les Lazarites ; etc.), « maisons » qui privilégieront les centres de la circulation routière de l'époque.

Encore plus étroitement attachés à la viabilité, et surtout aux itinéraires qui conduisaient aux destinations des trois *peregrinationes maiores* du milieu du Moyen Âge (Rome, Jérusalem et Saint-Jacques-de-Compostelle), il y aura les ordres chevaleresques à but hospitalier, natifs de Terre sainte après la conquête de Jérusalem, dans le but de protéger matériellement les pèlerins, et très vite répandus dans toute l'Europe. Les Templiers, les Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem et les chevaliers Teutoniques conjugueront l'enthousiasme religieux des pèlerins et l'esprit courtois des croisés, devenant les interprètes les plus sincères et les mieux informés des exigences de la société de leur temps. Cela explique la fortune de ces ordres qui, grâce aussi à leur capacité d'organisation et à l'efficacité de leur base économique, se sont diffusés avec rapidité à travers l'Occident et seront particulièrement présents avec leurs *magioni* le long de l'itinéraire de la Via Francigena, des Alpes aux ports des Pouilles, comme sur l'autre voie romaine (de la Via Flaminia à la Via de l'Alpe de

1. F. MUCIACCIA, « I cavalieri di Altopascio », dans *Studi Storici*, année VI (1897), p. 36 s.

Serre), aussi bien que sur les différentes ramifications du « chemin de Compostelle »¹.

Dans le cadre du renouveau monastico-clérical général des XI^e-XIII^e siècles, un apport notable à la création d'institutions hospitalières sera ensuite donné par les chanoines réformés, ce qui explique la fréquence des églises canoniales le long des principales artères du Moyen Âge. Assimilables, sous plusieurs aspects, aux fondations monastiques, les chanoines étaient l'expression d'un mouvement qui connut son intensité maximale entre 1070 et 1125, et qui fut concomitant avec la forte reprise des pèlerinages et avec le développement des voies de communication. La réforme canoniale a donné vie à de petites communautés de prêtres séculiers qui vivaient communautairement, à la manière des moines, vouant aux formes d'assistance le renouveau de leur engagement évangélique².

De tels phénomènes, l'accumulation ou bien la succession ordonnée de ce type de corps ecclésiastique diocésain, démontrent sans équivoque la présence d'un nœud routier et d'un parcours d'importance remarquable, à cause de l'inspiration « routière » des fondations des chanoines³. En rendent compte les listes des *Rationes Decimarum Italiae* des XIII^e et XIV^e siècles, publiées à partir de 1932 par la Bibliothèque apostolique vaticane dans sa collection « Études et Textes ». Ainsi en Toscane, zone de forte présence d'églises canoniales, à cause de la participation d'une large partie du clergé de la région à la Réforme de l'Église, dont le mouvement canonial était l'expression, nous trouvons des alignements significatifs d'abbayes et prieurés en correspondance des voies principales de communication utilisées par les pèlerins :

1. Pour un rapide regard d'ensemble sur la présence en Italie des ordres de chevalerie en question, se référer à l'essai de A. LUTRELL, « Templari e ospitalieri in Italia », dans *Templari e ospitalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia*, Electa Perugia, 1987. Pour les « commanderies » de ces mêmes, le long du parcours de la *Via Francigena*, des Alpes aux ports des Pouilles, voir R. STOPANI, *La via Francigena*, p. 90-96.

2. C. D. FONSECA, *Canoniche e ospedali, 1° Congresso europeo di storia ospedaliera*, Reggio Emilia, 1960 ; ID., « Le canoniche regolari riformate nell'Italia nord-occidentale », dans *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare*, Pinerolo 6-9 septembre 1964, Turin, 1966.

3. R. STOPANI, « Canoniche e viabilità nel medioevo », dans *Rivista Geografica Italiana*, 92 (1985), p. 217-224.

l'ensemble des itinéraires constituant la Francigena, la voie de l'Alpe de Serre, les routes qui servirent à relier le port de Pise à Florence et à Sienne, etc.¹. Également les *Rationes Decimarum* autorisent l'identification de ceux qui furent les « carrefours » de la circulation routière dans la Toscane médiévale, grâce au nombre élevé des fondations canoniales que l'on trouve dans certaines localités. Le cas des Marturi (Poggibonsi) est caractéristique : sur l'ancien habitat situé le long de la Francigena, au point où la route croisait une série de voies transversales qui la reliait aux centres principaux toscans, gravitaient huit abbayes ou prieurés canoniaux².

Quelques fondations canoniales, par l'ampleur de l'activité d'assistance qu'elles créèrent, acquirent un tel prestige qu'elles se transformèrent en congrégations hospitalières autonomes. C'est ce qui s'est passé dans le cas des chanoines de Mortara où fleurit, vers la fin du XI^e siècle, une communauté de chanoines, selon le témoignage du chroniqueur Godefroy de Viterbe citant la localité, halte importante sur la Via Francigena. Le soin accordé par les chanoines de Mortara à l'accueil, leur ferveur spirituelle et charitable et leurs indubitables capacités d'organisation en ont fait un modèle d'efficacité. Ce furent autant de facteurs qui rendirent possible le rayonnement de l'ordre, avec cures, prieurés et *hospitalia* reliés à la maison mère de Sainte-Croix de Mortara et répartis sur le tracé lombardo-piémontais de la Via Francigena et sur les routes qui, de la Lomellina, se dirigeaient vers la région de Gênes³.

Dans les derniers siècles du Moyen Âge, bien que la portée du phénomène des pèlerinages s'atténuaît, et en dépit de la place toujours plus grande prise par l'hospitalité à des fins commerciales (hôtels, auberges, tavernes), les nouvelles congrégations religieuses naissantes prévoyaient dans leurs couvents un espace (les « hôtelleries ») pour accueillir les voyageurs et les pèlerins, puisque (et nous parlons ici des ordres mendiants : Franciscains, Dominicains, Carmes,

1. P. GUIDI, *Rationes Decimarum Italiae nel secoli XIII e XIV*, T. I, *La Decima degli anni 1274-1285*, Cité du Vatican, 1932 ; M. GIUSTI, P. GUIDI, *Rationes Decimarum Italiae nel secoli XIII e XIV*, Tuscia II, *La Decima degli anni 1295-1304*, Cité du Vatican, 1942.

2. P. GUIDI, *ibid.* ; M. GIUSTI et P. GUIDI, *ibid.*

3. G. PEZZA, *L'Ordine Mortariense. Un baluardo della fede tra via Francigena e Camino compostellano*, Novare, 1996.

Servites, Augustins, etc.) les nouvelles installations religieuses, privilégiant les villes et les plus grandes agglomérations urbaines, ne pouvaient pas ne pas être en rapport avec la viabilité et avec les flux de passage qui reliaient les villes et les centres les plus peuplés.

LES RÉSEAUX BÉNÉDICTINS, PREMIÈRE STRUCTURE D'ORGANISATION ET DE RELATION EN EUROPE

Jean-Loup Lemaître *

L'appellation aujourd'hui si commune de « bénédictins » n'est pas si ancienne qu'il puisse paraître. Dans son *Historia Occidentalis*, où il dresse un vaste tableau des religieux de son temps, Jacques de Vitry († 1240) ne parle pas des « bénédictins », mais seulement des « moines noirs »¹. Lorsqu'en 1215 et en 1217, le pape Grégoire IX tente de réformer les moines de l'ancienne observance, il promulgue des statuts ou constitutions, où le mot « bénédictins » n'apparaît pas non plus : *De statutis monachorum et monialium nigri ordinis* (rédaction A), *Ordinationes monachorum nigrorum* (rédaction B)². La rédaction B est plus explicite quant à la définition : *Omnes monachi constituti infra abbatiam, secundum regulam beati Benedicti...* Le rédacteur précise, « tous les moines établis dans une abbaye, selon la règle de saint Benoît... ». L'appellation de « bénédictins » n'apparaît guère avant le XIV^e siècle, avec la bulle *Summi magistri* de

* JEAN-LOUP LEMAÎTRE est directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Paris.

1. J. Fr. HINNEBUSCH, o. p., *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*, éd. critique, Fribourg, 1972 (Spicilegium Friburgense, 17), p. 108 s. Voir J. DUBOIS, « Les ordres religieux au XII^e siècle selon la Curie romaine », *Revue bénédictine*, t. 78 (1968), p. 283-309 ; réimpr. ID., *Histoire monastique en France au XII^e siècle. Les institutions monastiques et leur évolution*, Londres, 1982 [I].

2. *Les Registres de Grégoire IX...*, L. AUVRAY, t. II, *Texte. Années IX à XII (1235-1239)*, Genève-Paris, 1907, col. 317-322, n^{os} 3045-e 3045 bis.

Benoît XII (20 juin 1331), par laquelle le pape organise les provinces bénédictines. Nos religieux sont donc caractérisés par deux critères : ils portent un habit noir (plus ou moins noir), et ils suivent la règle de saint Benoît.

Il ne faut pas oublier qu'avant la réforme carolingienne entreprise sous l'impulsion de Benoît d'Aniane, une multiplicité de règles était suivie par les religieux pratiquant le cénobitisme. Certains monastères suivaient même deux règles, les « règles mixtes » (le plus souvent Benoît et Colomban), parfois même trois comme le monastère de Chamalières, en Auvergne, où les moniales suivaient à la fois les règles de Benoît, Colomban et Césaire, ou encore Groseau, au diocèse de Vaison, où l'on suivait les règles de Benoît, Macaire et Colomban¹... Une des grandes œuvres de Benoît d'Aniane a été de réunir le texte de ces règles, encore conservées dans un précieux recueil du premier quart du IX^e siècle provenant de Saint-Maximin de Trèves, le *Codex regularum*, maintenant à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (Clm 28 118), le ms. C des éditeurs de la règle de saint Benoît (R. Hanslik comme le P. A. de Vogüé). L'ensemble de ces textes fut publié pour la première fois en 1653, à Paris, par Lucas Holstenius, chanoine de Saint-Pierre et préfet de la Bibliothèque Vaticane, en un gros volume in-8° à pagination multiple².

Un des aspects fondamentaux de la réforme mise en place par Benoît d'Aniane, codifiée lors des synodes d'Aix-la-Chapelle de 816 et 817, a été de mettre fin à cette situation en limitant le nombre de règle à trois, pour les moines à la règle de saint Benoît déjà largement répandue, pour les chanoines à celle de saint Augustin, le *Preceptum*, et pour les moines grecs encore présents en Italie méridionale, mais aussi centrale, jusqu'à Rome, à celle de saint Basile. Cette situation a encore été confirmée lors du quatrième concile du Latran, en 1215, dans son canon 13³. Comme le rappelait dom

1. Voir G. MOYSE, « Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane », dans *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, 1982 (Hautes études médiévales et modernes, 47), p. 3-19.

2. *Codex regularum quas sancti patres monachis et virginibus sanctimonialibus servandas prescribere, collectus olim a s. Benedicto Anianensi abbate*, Lucas HOLSTENIUS Vatic. basilic. canonicus... prodit nunc primum in Galliis..., Paris, Louis Billaine, 1663.

3. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossa-*

Jacques Dubois, lors du colloque commémoratif organisé à l'abbaye Sainte-Marie de Paris pour l'anniversaire de la naissance de saint Benoît, en octobre 1980, dans la discussion qui suivit la communication de Gérard Moyse sur « Monachisme et réglementation en Gaule avant Benoît d'Aniane », « la diffusion de l'observance bénédictine est celle de la règle et non celle d'un Ordre ».

À partir du IX^e siècle, le monde monastique occidental est désormais fait de moines et de moniales suivant la règle de saint Benoît, mais l'on reste en présence d'une majorité de monastères autonomes, que l'apparition et le développement du système centralisateur clunisien – Cluny est fondé en 909/910 – essentiellement linéaire ne perturbèrent pas outre mesure. Rappelons que de nombreuses abbayes réformées par Cluny et ses premiers abbés, Odon et Odilon notamment, ne s'intégrèrent pas à l'*Ecclesia cluniacensis*¹. On ne peut parler de « réseau » pour un ensemble de communautés monastiques subordonnées à un chef d'ordre. C'est dans une autre direction qu'il faut chercher la naissance et la formation de réseaux monastiques, du côté des confraternités, domaine de recherche dont l'exploration commença dans les années 1970, en Italie avec le P. Gilles Gérard Meersseman et son ouvrage monumental *Ordo Fraternitatis*², et en Allemagne avec les travaux de Karl Schmid et Joachim Wollasch, inaugurés par la courte mais suggestive étude *Societas et Fraternitas*³.

torum, éd. A. GARCÍA Y GARCÍA, Cité du Vatican, 1981 (Monumenta iuris canonici. Ser. A. Corpus Glossatorum, vol. II), p. 62. « ...Similiter qui uoluerit religiosam domum de nouo fundare, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. »

1. Sur l'*Ecclesia Cluniacensis*, voir J. WOLLASCH, *Cluny – « Licht der Welt ». Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Düsseldorf, 1996. D. W. POECK, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, Munich, 1998 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 71).

2. G. G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e Pieta' dei laici nel medioevo*, Rome, 1977 (Italia Sacra, 24-26).

3. K. SCHMID et J. WOLLASCH, *Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, Berlin-New York, 1975.

Naissance et développement des confraternités.

C'est lors d'un synode épiscopal tenu en 762 à Attigny, dans les Ardennes, qu'est apparue une des premières manifestations du désir d'unir les morts dans une prière collective, quarante-quatre religieux pour la plupart neustriens, vingt-deux évêques, cinq évêques-abbés et dix-sept abbés décidèrent, chaque fois que l'un d'entre eux trépasserait, de réciter cent psautiers et de faire chanter cent messes par leurs prêtres, les évêques et les abbés disant pour leur part trente messes ; le premier signataire de cette association n'était autre que l'évêque de Metz Chrodegang¹. En 770, un autre synode, tenu à Dingolfing (au nord-est de Munich), réunissant dix-neuf évêques et abbés bavaois, prit une décision similaire, mais qui cette fois ne se limitait pas aux seuls supérieurs : on associait dans la confraternité les simples prêtres et les moines. On voit ainsi se mettre en place, à côté d'une commémoration individuelle, celle de groupes, d'abord de supérieurs, évêques et abbés, qui associent leurs prêtres et leurs moines à leur propre commémoration, puis surtout, à Dingolfing, une véritable commémoration collective de la communauté, même si, géographiquement parlant, elle est ici plus restreinte. Mais dans aucun cas on ne précise quand auront lieu ces commémorations, sinon à la mort de l'un des associés. Faut-il encore qu'elle soit connue des autres associés. La commémoration aura-t-elle lieu seulement à cette seule occasion, ou deviendra-t-elle dès lors annuelle ? Les exemples conservés à travers les nécrologes montrent que ces commémorations se faisaient à un jour déterminé, pouvant être avancé en cas d'occurrence liturgique.

1. Voir O. G. ØXLE, « Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny », *Francia*, t. II (1974), p. 71-122. Voir aussi K. SCHMID et J. WOLLASCH, « Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, t. I (1967), p. 365-405. O. G. ØXLE, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im Westfränkischen Bereich*, Munich, 1978 (*Münsterche Mittelalter-Schriften*, 31). On se reportera à l'ensemble des travaux élaborés au sein du Quellenwerkes *Societas et fraternitas* de l'université de Münster, les plus récents étant ceux de R. RAPPMANN, A. ZETTLER, *Die Reichenauer Mönschgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter*, Sigmaringen, 1998 (Archäologie und Geschichte, 5) et A. DECKER-HEUER, *Studien zur Memorialüberlieferung im frühmittelalterlichen Paris*, Sigmaringen, 1998 (Beihefte der Francia, 40).

On ne peut dire comment la pratique s'est progressivement développée, mais il est manifeste que des réseaux de confraternités se sont mis en place un peu partout entre abbayes dès l'époque carolingienne – nous pensons par exemple à l'association triangulaire conclue en février 942 par les abbayes de Saint-Martial de Limoges, Fleury et Solignac, dont l'acte constitutif est conservé¹ – et que ces abbayes se sont communiqué réciproquement les noms de leurs frères, vivants et morts, noms qui ont été inscrits dans des livres spécifiques, en séparant les vivants des morts, puis qui ont été vite tenus de façon manifestement irrégulière, les vivants disparaissant rapidement au seul profit des morts. Les archives de la cathédrale de Cantorbéry conservent ainsi un bref envoyé au début du XII^e siècle par le monastère de Siegburg donnant la liste de vingt-huit défunts, pour la plupart des frères du monastère, avec leur jour de décès, *ut ab presens in exordio conventionis mutue apud uos pro testimonio recitentur...*².

Il existe encore, en comptant celui d'Hirsau, connu seulement par des mentions, vingt et un *Libri memoriales* (ou *Libri vitae*), qui permettent d'appréhender ces réseaux. Ils datent pour la plupart de l'époque carolingienne, mais la pratique s'en est perpétuée jusqu'au XII^e siècle³. On ignore, comme c'est le cas pour la majorité des livres liturgiques, la part des manuscrits perdus, mais on ne peut affirmer – comme il est légitime de le faire par exemple pour certains autres livres

1. BNF lat. 5 (2), f. 219v°. Voir J.-L. LEMAITRE, *Les Documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac*, Paris, 1984 (Recueil des historiens de la France, Obituaires, sér. in-8°, vol. 1), p. 55-56.

2. Canterbury, The Cathedral Archives and Library, Christ Church Letters, vol. 2, n° 5, fac-sim. et bibliogr. dans *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter*, Cologne, 1975, p. 72, n° A 28.

3. On en trouvera une première liste dans J.-L. LEMAITRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges, du XI^e au XIII^e siècle*, Paris, 1989, p. 46-56 ; et une liste plus complète, également dressée par nos soins, avec bibliographie, dans le *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, t. VII. *Fontes, L-M, Rome*, 1997, s. « Liber Memorialis... Audomarensis... Thornegiensis », p. 270-276. La liste ne retient pas celui d'Hirsau (ms. perdu), et ajoute trois « *Libri memoriales* », qui ne sont pas des livres de confraternités malgré leur titre : ceux de Saint-Martin de Cologne (chronique), de Lund (martyrologe-nécrologe, avec renvoi au *Liber daticus Lundensis*), et de Stalsund (chronique de la cité et sermons).

indispensables à la célébration du culte, tel le sacramentaire, l'Évangélaire ou le lectionnaire –, que chaque abbaye possédait un *Liber memorialis*. Trois d'entre eux ne sont en outre connus que par des épaves : un feuillet pour Saint-Amand et Deutz, deux feuillets pour Saint-Remi de Reims. Sur les vingt manuscrits ou fragments de manuscrits conservés, sept sont du IX^e siècle (Saint-Omer, Reichenau, Brescia, Pfäfers, Remiremont, Saint-Pierre de Salzbourg, Saint-Gall ; un du IX^e-X^e siècle (Saint-Remi de Reims) ; deux du X^e siècle (Durham et Saint-Amand) ; deux du XI^e siècle (Hyde Abbey, à Winchester, et Subiaco) ; sept du XII^e siècle (Bénévent, Corvey, Polirone, Rastede, Seckau, Thorney, Deutz). Si l'on fait abstraction du *Liber memorialis* tardif de S. Spirito de Bénévent, du XII^e siècle, une église collégiale, et qui s'apparente tout autant à un « registre des affiliés » à la confrérie du Saint-Esprit, pour reprendre l'expression de dom Mallet et de dom Thibaut¹, ils proviennent tous de communautés monastiques, car c'est bien en milieu monastique que s'est mise en place la commémoration des défunts et que se sont développés ces réseaux de prière.

Comment se présentent ces manuscrits, qui ne sont pas, malgré quelques apparences, des manuscrits de luxe, même si certains, tels ceux de Remiremont, Saint-Gall, Corvey dont le texte s'inscrit pour partie dans une architecture de colonnes peintes semblable à celles qui renferment les canons des plus beaux évangélistes carolingiens², offrent une belle apparence. Mais ici, à la place des canons d'Eusèbe, nous avons les noms des vivants et des morts, introduits par un titre, généralement en capitales :

1. J. MALLET, A. THIBAUT, *Les Manuscrits en écriture bénéventaine de la bibliothèque capitulaire de Bénévent*, t. II..., Paris-Turnhout, 1997 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes), p. 126-136.

2. Voir les fac-similés : E. HLAWITSCHKA, K. SCHMID, G. TELLENBACH, *Der Liber Memorialis von Remiremont*, Dublin-Zurich, 1970 (MGH, *Libri memoriales*, 1) ; M. BORGOLTE, D. GEUENICH, K. SCHMID, *Subsidia Sangalensis*, I, *Materien und Untersuchungen zu den Verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St Gallen*, Saint-Gall, 1986, p. 1-283 (St. Gallen Kultur und Geschichte, 16) ; K. SCHMID, J. WOLLASCH, éd., *Der Liber Vitae der Abtei Corvey, Ms I, n° 133 des Staatsarchivs Münster Westfalen, Einleitung, Register, Faksimile*, Wiesbaden, 1983 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, 40/2, 1 = Westfälische Gedenkbücher und Nekrologien, 2).

NOMINA FRATRUM COENOBII SANCTI PETRI SANCTORUMQUE CONFESSORUM OTMARI ATQUE BERTINI (*Saint-Gall*, p. 19, Saint Bertin à Saint-Omer),

titre qui peut courir même sur deux pages en vis-à-vis :

NOMINA FRATRUM DE CONGREGATIONE SANCTI BONIFACII DE MONASTERIO QUOD FULTA NOMINATUR (*Reichenau*, p. 36-37, Fulda).

Ces listes, souvent quatre par page, avec parfois une liste additionnelle dans les grands fonds, ne se présentent pas toujours aussi somptueusement, et remplissent bien souvent une page dépourvue de toute architecture ornementale ; c'est par exemple le cas du *Liber memorialis* de Reichenau¹. On peut même distinguer explicitement les vivants et les morts, mais sans que cette pratique soit systématique à l'intérieur d'un même manuscrit. Ainsi à Reichenau, pour les moines de Corbie :

p. 112 : NOMINA FRATRUM CHORBEIA (5 col. de 32 | 40 | 40 | 40 noms) p. 113 :

NOMINA VIVORUM

NOMINA DEFUNCTORUM

1 col. 44 noms (+ add.)

3 col. de 39 | 43 | 41 noms (+ add.)

Le nombre de noms par colonne peut varier, selon la mise en pages, disons en moyenne quarante à cinquante noms, sans compter les additions, qui parfois doublent certaines colonnes, lorsque celles-ci sont assez espacées. Quand on sait qu'un *Liber memorialis* comme celui de Reichenau – le plus important sans doute – compte 162 pages (environ 25 000 noms), on peut imaginer quels trésors onomastiques représentent ces livres. Trésors paléographiques aussi, puisque l'on dispose de manuscrits dont la provenance est certaine, qu'il s'agisse du fonds de première main (*Anlage* pour reprendre l'expression allemande) et des additions.

On comprend, devant de tels textes, dont on peut parfois se demander à qui et à quoi ils servaient, l'exclamation de Gerd Tellenbach à propos du *Liber memorialis* de Remiremont :

1. J. AUTENRIETH, D. GEUENICH, K. SCHMID, *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, Hanovre, 1979 (MGH, *Libri memoriales et necrologia*, NS I).

« Un des livres les plus singuliers du monde ¹ ! » Il faut dire aussi que la composition de celui-ci n'est pas des plus limpides, car trois nécrologes ont été insérés à l'intérieur du *Liber memorialis* (f° 10v°-19r°), (f° 32r°-34v°) (43v°-47r°), et que, passé les belles ordonnances architecturales des folios 4v°-10r°, 21r°, 22v°-26v°, 58v°-64v°, on est en présence d'un mélange de noms, écrits de toutes sortes de mains – ses éditeurs, Gerd Tellenbach et Karl Schmid en ont analysé cinquante-huit –, et parfois dans tous les sens, certains noms ayant manifestement été écrits par des personnes peu habituées à manier la plume. Si l'érudit reste perplexe devant ce livre – et Gerd Tellenbach n'est pas des moindres – quelle pouvait être la réaction du moine carolingien ? Que pouvait-il faire d'un tel livre ? Et quelle a pu être, plus tard, lorsqu'ils n'étaient plus utilisés, celle des moines face à de tels livres trouvés dans la salle capitulaire ou dans la bibliothèque de leur abbaye, face à ces pages présentant un enchevêtrement de noms quasiment illisibles ; pensons par exemples aux *Libri vitae* de Polirone ou de San Savino de Plaisance... ! Au fil du temps, on est passé à une expression plus sommaire, en procédant à une commémoration globale des frères défunts, sans les énumérer... Le formulaire est dès lors souvent très réduit : *Commemoratio fratrum*... suivi du nom de la communauté :

[06.11] VIII ID. NOV. *Commemoratio fratrum defunctorum Sancte Marie Silve Majoris*, commémoration des frères défunts la Sauve-Majeure, au diocèse de Bordeaux, dans le nécrologe de Solignac ² ;
 [05.11] NON. NOV. ... *Et commemoratio fratrum defunctorum Solemiacensis monasterii ; missa festive et vigilia et tribus pauperibus prae-benda est danda*, commémoration des frères défunts de Solignac dans le nécrologe de la Sauve-Majeure ³.

1. G. TELLENBACH, « Uno dei piu' singolari libri del mondo : il manoscritto 10 della Biblioteca Angelica in Roma (*Liber memorialis di Remiremont*) », *Archivio della Società Romana di Storia patria*, t. 91 (1968), p. 29-43.

2. *Les Documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac*, p. 76

3. J.-L. LEMAITRE, « Les confraternités de la Sauve-Majeure », *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, NS, t. 28 (1981), p. 5-43, cit. p. 27.

Les nombreuses commémorations de la grande abbaye de l'Entre-deux-Mers sont suivies pour la plupart de la mention de la liturgie à célébrer, et parfois même des prébendes à distribuer aux pauvres, comme ici. Si, dans l'exemple cité, la célébration réciproque se fait pratiquement au même jour (6/5 novembre), ce n'est pas toujours le cas.

Rappelons aussi que la concession de la confraternité allait souvent au-delà de la commémoration des vivants et des morts, et que celui qui en bénéficiait, soit parce qu'il appartenait à une communauté associée, soit à titre personnel, pouvait, s'il le désirait, être reçu à son rang dans la communauté associée. Ce n'était pas une vaine clause de style, et les moines de Saint-Martial de Limoges en firent même une au moins une fois la cruelle expérience. Ils avaient en effet accordé lors de son passage à Limoges, au début du XIII^e siècle, la confraternité de l'abbaye à un certain Alelme (*Alelmus*), un intrigant qui était alors chapelain du roi d'Angleterre Jean sans Terre. Cet Alelme se mit en tête de devenir abbé de Saint-Martial, puisqu'il était désormais moine de ce monastère, et il faillit même le devenir, en usant de simonie qui plus est¹.

Saint-Martial de Limoges est l'abbaye qui a laissé, pour la France, le plus grand nombre connu d'actes de confraternité, deux cent quatre-vingt-seize, comptant bon nombre de confraternités personnelles². On citera celle qui fut passée entre 1063 et 1079 entre l'abbé Adémar, de Saint-Martial, et l'abbé Raimond, de Saint-Pierre de Bourgueil :

Notum sit omnibus tam presentibus quam et futuris quod dominus abbas Raimundus Sancti Petri Burguliensis venerit in isto loco Sancti Marcialis tempore domni Ademari abbatis, accipiensque societatem sibi et omnibus monachis suis, similiterque dans omnibus senioribus loci istius. Decretum in capitulo fuerit ut quan | do obitum fratris istius loci cognoverint pro eo conventus fratrum vigiliam et missam cantent et pro abbate unusquisque sacerdotum | missam unam, et in tricesimo quem ter in annum faciunt, memor | ia nostrorum specialius fit, similiterque et nos pro eis faciemus³.

Sachent tous présents et à venir que le seigneur abbé de Saint-Pierre de Bourgueil Raimond est venu en ce lieu de Saint-Martial au

1. Sur cette affaire, voir J.-L. LEMAITRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 363.

2. Voir J.-L. LEMAITRE, *ibid.*, p. 521-646.

3. BNF, ms. lat. 5257, f° 1 ; voir J.-L. LEMAITRE, *ibid.*, p. 523, n° 2.

temps du seigneur abbé Adémar, recevant la confraternité pour lui et pour tous ses moines, et accordant pareillement celle de son abbaye à tous les profès de ce lieu. Il fut décrété en chapitre que, lorsqu'ils auraient connaissance de la mort d'un frère de ce lieu, la communauté des frères [de Bourgueil] chanterait pour lui la vigile et la messe, et que pour un abbé chaque prêtre dirait une messe, et que lors du trentain qui est fait trois fois dans l'année, on ferait spécialement mémoire de nos frères ; et nous ferons la même chose pour eux.

De passage à Limoges, l'abbé de Bourgueil, Raymond, est reçu par celui de Saint-Martial, Adémar, qui lui donne la *societas* de l'abbaye tant pour lui que pour tous ses moines. Il est décidé en chapitre – le lieu où se confère la confraternité – que lorsque le décès d'un frère sera connu, on chantera pour lui une messe avec vigile, et que pour un abbé chaque prêtre célébrera une messe et on fera spécialement sa commémoration dans le trentain célébré trois fois par an, la mesure étant réciproque.

Le cérémonial est plus ou moins détaillé selon les actes, mais l'on ne donne jamais les motivations de la concession lorsqu'il s'agit de confraternités passées entre abbayes. On trouve ces motivations dans quelques actes concédés à des particuliers, comme le chantre de Cluny, « qui avait beaucoup travaillé sur place à la correction des livres ¹ » – il était en effet venu adapter les pièces liturgiques limousines à l'usage clunisien, lorsque l'abbaye passa en 1063 dans la dépendance de la grande abbaye bourguignone –, ou à des nobles siciliens et calabrais venus à Limoges en pèlerinage au tombeau de saint Martial ²... La confraternité est parfois accordée aussi en remerciement d'un don :

Item domnus abbas A<demarus dedit> societatem in capitulo cuidam presbitero nomine Gaufredo de la Maisa, pro amore Girardi presbiteri suprascripti, et ipse presbiter Gaufredus donavit ad presens duos modios frumenti et in futuro se et omnia quecumque habuerit ³.

De même, le seigneur abbé Adémar a donné en chapitre la confraternité à un certain prêtre nommé Geoffroy de La Meyze, pour l'amour du prêtre Girard susdit, et le prêtre Geoffroy a donné

1. *Ibid.*, f° 44 ; *ibid.*, p. 529, n° 16.

2. *Ibid.*, f° 69v° ; *ibid.*, p. 531, n° 21.

3. *Ibid.*, f° 69v° ; *ibid.*, p. 531, n° 23.

pour le présent deux muids de froment, et pour l'avenir il se donnera lui-même avec tous les biens qu'il possédera alors.

Il s'agit dans tous les cas d'un acte volontaire, décidé d'un commun accord pour les parties, en chapitre par l'abbé (ou le prieur en cas de maladie ou d'absence de celui-ci), avec le consentement du couvent, car l'acte engage la communauté tout entière.

C'est ce qui fait la différence entre ces réseaux et certaines formes de centralisations monastiques, comme Cluny, qui contrôle directement ses prieurés et supervise certaines abbayes entrées dans sa dépendance, comme Saint-Martial de Limoges à partir de 1062/1063, Moissac, etc., imposant à côté de la règle de saint Benoît des coutumes communes (celles de Bernard et surtout d'Udalrich étant les plus répandues), coutumes qui font d'ailleurs l'objet d'adaptations locales, comme à Saint-Martial ou à Maillezais, et qu'il faut par la suite amender par ses statuts particuliers. C'est la même chose avec Cîteaux et son système d'abbayes mères-filles, suivant elles aussi la règle de saint Benoît et une réglementation disciplinaire commune, la *Carta caritatis* ; chez les Camaldules, fondés par saint Romuald en 1012, régis par la règle et des séries successives de constitutions (1188, 1253, 1271, etc.), réunies en 1328 dans le *De moribus eremitarum libri V*... Cette pratique n'est toutefois pas un monopole monastique. On retrouve la même chose chez les chanoines réguliers de Prémontré ou chez les chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, régis par la règle de saint Augustin et des statuts particuliers pour les uns, le *Liber ordinis* pour les autres, chez les chanoines d'Arrouaise¹... Il y a là dans tous les cas un lien de dépendance direct et étroit, et surtout hiérarchisé, ce qui n'est pas le cas des réseaux de confraternités, où toutes les maisons unies dans ces réseaux sont égales entre elles, sans aucun prédominance ni aucun lien de sujétion. Il s'agit là d'un véritable réseau monastique.

1. Voir P.-R. GAUSSIN, *L'Europe des ordres et des congrégations. Des Bénédictins aux Mendiants (VI-XVI siècle)*, Saint-Étienne [1984]. Voir aussi dom J. HOURLIER, *L'Âge classique (1140-1378. Les religieux)*, Paris, 1974 (*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, G. LE BRAS éd., t. X).

Cartographie des réseaux de confraternités.

Si l'on peut sans trop de difficulté appréhender les réseaux de confraternités monastiques à partir des *Libri memoriales*, ceux-ci ayant été pour la plupart édités, la chose est plus difficile pour les confraternités plus tardives, disons des XII^e-XIII^e siècles, transmises par les nécrologes, en raison même de l'absence d'éditions de ces textes essentiels tant pour l'histoire de la *Memoria* que pour celle de l'histoire monastique et canoniale.

Le nombre de confraternités transmises par les nécrologes est très variable et reflète par là même l'importance relative des réseaux entretenus par la communauté concernée. Prenons trois exemples français et aquitains, sur lesquels nous avons eu l'occasion de travailler : la Sauve-Majeure, au diocèse de Bordeaux : quatre-vingt-deux communautés associées ; Solignac, au diocèse de Limoges : trente-sept communautés associées ; Saint-Martial de Limoges : également trente-sept communautés associées¹. Le record est atteint par Cluny : le rôle des églises associées, dressé sous l'abbatiat de Jean, cardinal de Lorraine, abbé de 1529 à 1550, au demeurant incomplet, ne compte pas moins de quatre cent quarante-cinq églises, chapitres cathédraux, monastères et couvents, qui sont tous loin d'appartenir à la *Cluniacensis Ecclesia*². Mais on n'en compte guère qu'une douzaine à San Savino de Plaisance ou à Hyde Abbey (Winchester).

L'étude de ces confraternités passe nécessairement par leur cartographie et par la confrontation des cartes. Quelques exemples suffiront à montrer l'ampleur de ces réseaux, dont l'aire d'extension est variable, assez limitée à Plaisance, ou Winchester où elle est strictement anglo-saxonne, mais souvent européenne, allant de Bayeux à Altaich et de Liège à Novalesse pour Attigny, de Lincoln au Mont-Cassin, de Borcette (Burtscheid) à Pampelune et Saragosse pour la Sauve-Majeure...

1. J.-L. LEMAITRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 355-386.

2. *Obituaires de la province de Lyon*, t. II, Diocèse de Lyon, deuxième partie, diocèses de Mâcon et Chalon-sur-Saône, J. LAURENT et P. GRAS éd., Paris, 1965 (Recueil des historiens de la France, Obituaires, t. VI), p. 472-481.

Prenons la plus ancienne connue, celle qui fut mise en place à Attigny en 762¹. Ses membres étaient les suivants :

Abbayes : Altaich, « *Busbrunno*² », Corbie, Flavigny, Jumièges, Moustiers-Saint-Jean, Nesle-la-Repote, Novalaise, Pfäfers, Rebaix, Saint-Denis, Saint-Cloud, Sainte-Colombe de Sens, Saint-Évroult, Saint-Germain-des-Prés à Paris Saint-Riquier, Saint-Wandrille.

Abbayes-évêchés : Hornbach, Lobbes, Saint-Claude, Saint-Maurice d'Agaune.

Évêchés : Angers, Autun, Bâle, Besançon, Coire, Constance, Eichstätt, Évreux, Bayeux, Laon, Le Mans, Mayence, Meaux, Metz, Noyon, Rouen, Strasbourg, Tongres/Liège, Tours, Verdun, Würzburg.

Si les capitules du *Liber memorialis* de l'abbaye de Reichenau énumèrent cinquante-six confraternités³, elles sont en réalité plus nombreuses dans le manuscrit, quatre-vingt-neuf, auxquelles on ajoutera la confraternité accordée aux prêtres de Carinthie⁴.

Elles se présentent ainsi dans le manuscrit (en italique : les abbayes absentes des capitules) :

abbayes de *Faremoutiers* (moniales), Reichenau, *Zurich* (moniales), *Spire*, Saint-Gall, Pfäfers, Disentis, Münstair, Leno, *Saint-Cloud*, Nonantola, Niederaltaich, Mondsee, Salzbουργ, Mattsee, Metten, Chiemsee, Herrieden, Feuchtwangen, Fulda, Manglieu, *chanoines de Paris*, Kempten, Murbach, Wissembourg, Ettenheimmünster,

1. Voir la carte dressée par O.G. OEXLE, « Voraussetzungen und Wirkug des Gebetsbundes von Attigny », Reproduite dans l'article de J. WOLLASCH, « Ein cluniacensisches Totenbuch aus der Zeit Abt Hugos von Cluny », *Frühmittelalterlichen Studien*, t. 1 (1967), face p. 407, et reproduite à nouveau dans *Atlas zur Kirchengeschichte...*, H. JEDIN, K. SCOTT LATOURETTE, J. MARTIN éd., Fribourg-Bâle-Vienne-Rome, 1988, n° 34 A [éd. fs. : *Atlas d'histoire de l'Église*, Turnhout, 1989].

2. Monastère disparu, que l'on retrouve dans les confraternités de Reichenau, n° XXXVIII. Les éditeurs de la nouvelle édition proposent dans l'index, p. 225, avec un point d'interrogation « Buschborn, Bouche-porn », qui ne correspond pas à une abbaye connue.

3. Voir P. PIPER éd., *Libri confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Faba-riensis*, Berlin, 1884 (MGH, *Necrologia Germaniae, Supplementum*) ; J. AUTENRIETH, D. GEUENICH, K. SCHMID, *Das Verbrüderungsbuch*.

4. Voir la carte dans WOLLASCH, reproduite dans l'*Atlas zur Kirchengeschichte...*, n° 34 B.

Schuttern, Gegenbach, Schwarzach, Klingenmünster, Luxeuil, Lorsch, Münster im Gregoriental, Haslach, Suraburg, Ebermünster, Neuweiler, Hornbach, Flavigny, *Prüm [*la liste manque, voir in fine*], Conques (*Colticas*), Mosbach, Senones, Moyenmoutier, chanoines d'Augsbourg, Gorze, « Buxbrunno », Rebais, Saint-Faron de Meaux, Jumièges, Saint-Germain-des-Prés (deux fois), Saint-Mihiel, Saint-Denis, Monteverde, « Sanctus Bibianus¹ », Maursmünster, chanoines de Constance, de Bâle, de Strasbourg, « monasterium Beati Modesti² », Schienen, Metz, Hornbach, Charroux, Saint-Denis, chanoines de Saint-Étienne de Lyon, de Saint-Just, de Saint-Paul, de Saint-Nizier, moines de l'Ile-Barbe, de Saint-Regnobert, moniales de Saint-Pierre, chanoines de Langres et de Dijon, de Saint-Geosmes, moines de Molosme, Bèze, Freising, Zurszach, Saint-Étienne de Strasbourg (moniales), Ellwangen, Leno, Corbie, Brescia, Ottobeuren, Brescia (S. Faustini), La Croix-Saint-Ouen, prêtres de Carinthie, Prüm, S. Antimo.

Elles sont moins nombreuses à Saint-Gall, vingt-quatre³ :

Schönenwert, Saint-Martin de Tours, Saint-Pierre de Langres, Bèze, *Heogensis*?, Klingenmünster, Gengenbach, Münsterthal, Pfäfers, Schienen, Kempten, Strasbourg, Hornbach, Schennis, Ellwangen, Rheinau, Saint-Bertin, Kempten, Wissembourg, Weride, Prüm, Katzis, Hornbach, Bâle.

Mais une liste copiée dans le ms. Saint Gall, Stiftbibl. 453, fait connaître les noms de trente-neuf communautés liées à Saint-Gall par une confraternité, qui ne recoupent pas tous les noms inscrits dans le *Liber memorialis* : On y trouve les chanoines de Bâle, de Coire, d'Aoste, de Constance, les moines de Saint-Emmeran de Rastibonne, de Reichenau, de Disentis, de Bobbio, Murbach, de Lorsch, de Saint-Trudbert (dans la Forêt-Noire), de Saint-Georges (*ibid.*), de Spire, les chanoines de Worms, les moniales de Sainte-Marie de Lindau et de Zurich, de *Buchavia* au diocèse de Constance, de Seckingen, de *Monasteriolum*, à côté de Constance, d'Erstein en Alsace, de Waldchilka, près d'Ettenheim, en Brisgau, de Strasbourg, d'Essen et d'*Impidines*⁴.

1. Non identifié.

2. *Ibid.*

3. Voir PIPER éd., *Libri*; M. BORGOLTE, D. GEUENICH, K. SCHMID, *Subsidia Sangallensia I*.

4. Non identifié.

Et encore moins à Pfäfers, sept¹ : les moines de Reichenau, les chanoines de Constance, les moines de Saint-Gall, les prêtres de Biasca, les moines de Disentis, de Schienlen, Tuverasca.

Ce chiffre nous ramène à d'autres confraternités, comme celles de Hyde Abbey à Winchester ou San Savino de Plaisance.

Le réseau des confraternités de Hyde Abbey, tel qu'il est connu à travers le *Liber vitae*, composé dans les années 1031-1032 est assez restreint et privilégie les évêques² : chapitres cathédraux de Cantorbéry, Londres, Rochester, Winchester, Selsey, Sherborne, Ramsbury, Crediton, Wells, frères de Hyde Abbey, Abingdon, Ely, moniales de Romsey.

À San Savino de Plaisance, les confraternités sont également peu nombreuses et pour certaines d'identification délicate, car nous sommes parfois en présence de groupes de moines, sans qu'il soit dit explicitement qu'il existait une confraternité entre les deux communautés³ :

Saint-Anastase d'Asti (moniales), Saint-Odolric (moniales), Saint-Jean-l'Évangéliste de Borgo San Donnino [auj. Fidenza], Saint-Bercaire de Montier-en Der (divisée en trois paragraphes : *Nomina abbatum...*, *Nomina seniorum...*, *Nomina vivorum...*), San Savino, la *congregatio ecclesie Sancte Marie* (moniales), Saint-Pierre-au-Ciel-d'Or, à Pavie, Saint-Jean (moniales, où ?), Tiron, Kitzigen (moniales)⁴, Saint-Pierre de Cluny, Sainte-Foy de Conques⁵...

À cela s'ajoute un certain nombre de religieux dont on doit se demander s'ils sont inscrits dans le *Liber vitae* exceptionnellement ou en raison d'une confraternité, ce qui en élargirait encore le cercle :

1. Voir PIPER éd., *Libri*, p. 353-394.

2. London, British Library, Stowe 994 ; voir J. GERCHOW éd., *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen, mit einem Katalog der Libri vitae und Necrologien*, Berlin-New York, 1988 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 20), p. 155-185, et éd. p. 320-326.

3. Ms. Piacenza, Bibl. communale, Fondo Pallastrelli, Cod. 16. Voir T. FRANK, *Studien zu Italienischen Memorialzeugnissen des XI. und XII. Jahrhunderts*, Berlin-New York, 1991 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 21), p. 23-72, éd. p. 188-226.

4. *Sorores Kikizingensis ecclesie*, éd. p. 211 (en Bavière).

5. *Monachi Sancti Fidis de Chonchis*, p. 212.

f. 41 : Ø Bofa... [Bonifacius ?] monachi Sancti Marci. – non. nai Ø Albericus mo. Sancti Marci. – f. 41v : Ø Albertus mo. Sancti Marci. – f. 42v : Ø Ansaldus mo. Sancti Marci.

f. 43 : III non aug. Ø Stephanus nai Sanctus Benedictus (*sic*). – kal. jul. Ø Adigerius mon. et conv. Sancti Silvestrij de Nonantula. – III id. mart. Ø Uuitterus mo. Sancti Benigni Divionensis. – II non. aug. Ø Constancius mo. Sancti Petri Senoniensis. – XVIII kal. dec. Ø Petrus mo. Sancti Martini Tutelensis.

Le groupe de noms copiés à la 31^e ligne du folio 43r^o est intéressant à relever car il accole à ces noms le qualificatif de *confratres* : X kal. jun. Ø *Alaardus mo.* – VI kal. sep. Ø *Giraudus mo. Sancti Maxentii confratres.* Mais faut-il l'appliquer à tous les autres noms ?

On retiendra le paragraphe consacré aux moines de Conques :

f. 43r : Monachi sancti Fidis de Chonchis. 1) XI kal. feb. Pontius. 2) Adentarius s. [sacrista ?]. 3) IIIIX kal. oct. (*sic*) Bernardus. 4) V kal. aug. Guidamus (?). 5) IIII kal. aug. Gauzbertus. 6) II kal. oct. Angelbertus. 7) Rainaldus. 8) Benedicta. 9) kal. jun. Stephanus. 10) Robertus. 11) V kal. maii Deusdet. 12) IIII kal. dec. Gerberga. 13) V kal. jun. Abbo.

Ni le cartulaire de Conques ni le livre des miracles de sainte Foy ne sont, hélas, d'une quelconque utilité pour l'identification de ces noms, et ne font aucune allusion à l'existence d'une confraternité avec San Savino¹. Mais les quelques exemples évoqués montrent que l'abbaye rouergate entretenait un réseau de confraternités avec Reichenau, San Savino de Plaisance, avec Solignac, avec la Sauve-Majeure...

Les réseaux de confraternités transmis par les nécrologes.

S'il ne subsiste guère qu'une vingtaine de *Libri memoriales*, il n'en va pas de même pour les nécrologes, et leur

1. *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, G. DESJARDINS éd., Paris, 1879 (Documents historiques publiés par la Société de l'école des Chartes) ; *Liber miraculorum sancte Fidis*, éd. L. ROBERTINI, Spolète, 1994 (Biblioteca di « Medioevo latino », 10).

dénombrement reste à faire, car, s'ils sont connus pour la France grâce au mémoire d'Auguste Molinier (1890)¹ et à notre *Répertoire* (1980-1992), en partie pour la Belgique grâce au catalogue très partiel de dom Berlière (1899)², il n'y a rien pour les autres pays de la chrétienté occidentale. Nous renvoyons pour la bibliographie générale et les travaux parus depuis 1972 à l'article « Necrologium » du *Repertorium Fontium Medii Ævi*³. Les réseaux de confraternités connus par les commémorations inscrites dans les nécrologes sont tout aussi vastes et n'ont pratiquement jamais été étudiés. Nous avons évoqué ceux de la Sauve-Majeure, de Saint-Martial de Limoges et de Solignac ; à eux trois, ils ne regroupent pas moins de cent vingt et un monastères ou chapitres, dont vingt-quatre sont communs à deux ou trois de ces abbayes :

<i>Établissement</i>	<i>type</i>	<i>diocèse</i>	<i>en confraternité avec</i>
Agen	chap. cath.	dioc.	La Sauve
—, S. Caprais	collégiale	dioc.	La Sauve
Aire	chap. cath.	dioc.	La Sauve
Anchin	moines noirs	Arras.	La Sauve
Artige (L')	chan. rég.	Limoges	Solignac
Auch	chap. cath.	dioc.	La Sauve
AURILLAC, S. GÉRAUD	moines noirs	Clermont	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
BAIGNES, S. PIERRE	moines noirs	Saintes	Solignac
—			La Sauve
—			Saint-Martial
Bardney	chan. rég.	Lincoln	La Sauve
Bayonne	chap. cath.	dioc.	La Sauve
BEAULIEU-SUR-DORDOGNE	moines noirs	Limoges	La Sauve
—			Solignac
Bénévent, pr.	chan. rég.	Limoges	Solignac
BLAYE, S. ROMAIN	chan. rég.	Bordeaux	La Sauve
—			Saint-Martial

1. A. MOLINIER, *Les Obituaires français au Moyen Âge*, Paris, 1890.

2. Dom U. BERLIÈRE, « Inventaire des obituaires belges. Collégiales et maisons religieuses », *Bulletin de la Commission royale d'histoire, Annexe*, 1899.

3. *Repertorium Fontium Medii Ævi*, t. VIII/2, Fontes, N. Rome, 1998, p. 147-167.

Blaye, S. Sauveur	moines noirs	Bordeaux	Saint-Martial
Blois, S. Laumer	moines noirs	Chartres	La Sauve
Borcette	moines noirs	Liège	La Sauve
Bourg	chan. rég.	Bordeaux	La Sauve
Bourgueil, S. Pierre	moines noirs	Angers	Saint-Martial
Bouteville (pr.)	moines noirs	Saintes	Saint-Martial
Brantôme	moines noirs	Périgueux	La Sauve
Brioude, S. Julien	chan. rég.	Clermont	Solignac
Brive, S. Martin	chan. rég.	Limoges	Saint-Martial
CHAISE-DIEU (LA)	moines noirs	Clermont	La Sauve
—			Solignac
Chalais (pr.)	moines noirs	Saintes	Saint-Martial
Saint-Martial			
Chalard (Le), (pr.)	chan. rég.	Limoges	Solignac
Châlons-sur-Marne	chap. cath.	dioc.	La Sauve
CHANCELADE	chan. rég.	Périgueux	La Sauve
—			Solignac
CHARROUX	moines noirs	Poitiers	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
Chartres, S. Père	moines noirs	Chartres	La Sauve
Châtelliers (Les), (pr.)	chan. rég.	Poitiers	Saint-Martial
Châtres	chan. rég.	Périgueux	La Sauve
Chiusa (La)	moines noirs	Turin	Solignac
CLUNY	moines noirs	Mâcon	La Sauve
—			Saint-Martial
CONQUES	moines noirs	Rodez	Solignac
—			La Sauve
Corbie	moines noirs	Amiens	La Sauve
Cormery	moines noirs	Tours	La Sauve
Cour-Dieu (La)	cisterciens	Orléans	Solignac
COURONNE (LA)	chan. rég.	Angoulême	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
Dax	chap. cath.	dioc.	La Sauve
DÉOLS	moines noirs	Bourges	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
Dorat (Le)	collégiale	Limoges	Solignac
Ébreuil	moines noirs	Clermont	Saint-Martial
Eymoutiers	collégiale	Limoges	Solignac
Eysses	moines noirs	Agen	La Sauve
Ferrières-en-Gâtinais	moines noirs	Sens	La Sauve
FIGEAC, S. SAUVEUR	moines noirs	Cahors	La Sauve
—			Solignac
FLEURY	moines noirs	Orléans	Solignac

—			Saint-Martial
Grâce-Dieu (La)	cisterciens	Saintes	La Sauve
GRANDMONT	chan. rég.	Limoges	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
Grasse (La)	moines noirs	Carcassonne	Saint-Martial
Grosbois	chan. rég.	Angoulême	Solignac
Guitres	moines noirs	Bordeaux	La Sauve
LAON	chap. cath.	dioc.	La Sauve
—, S. Martin	chan. rég.		La Sauve
—, S. Vincent	moines noirs		La Sauve
Ligueux	moniales	Périgueux	Solignac
Limoges	chap. cath.	dioc.	La Sauve
Limoges	fr. mineurs		Solignac
LIMOGES, S. MARTIAL	moines noirs		Solignac
—			La Sauve
—, S. Martin	moines noirs		Saint-Martial
Lincoln	chap. cath.	dioc.	La Sauve
Luçon	moines noirs	Poitiers	La Sauve
MAILLEZAIS, S. PIERRE	moines noirs	Poitiers	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
Marmoutier	moines noirs	Tours	La Sauve
Marseille, S. Victor	moines noirs	Marseille	Saint-Martial
Meaux, S. Faron	moines noirs	Meaux	La Sauve
Moissac	moines noirs	Cahors	Saint-Martial
Mont-Cassin	dioc.		La Sauve
Mortagne-sur-Gironde	chan. rég.	Saintes	La Sauve
Mozac	dioc. mn	Clermont	Saint-Martial
NANTEUIL-EN-VALLÉE	dioc.	Poitiers	La Sauve
—			Solignac
—			Saint-Martial
NOYON, S. ÉLOI	moines noirs	dioc.	La Sauve
—			Solignac
Orléans	chap. cath.	dioc.	La Sauve
Palais (Le)-Notre-Dame	cisterciens.	Limoges	Saint-Martial
Pampelune	chap. cath.	dioc.	La Sauve
Paris, S. Martin-des-Champs	dioc.	Paris	La Sauve
Pavie, S. Pierre	dioc.	Pavie	La Sauve
Poitiers, Montierneuf	moines noirsclun	Poitiers	La Sauve
PONTIGNY	cisterciens	Auxerre	Solignac
—			Saint-Martial
Prémontré	chan. rég.	Laon	La Sauve

Quimperlé	dioc.	Quimper	La Sauve
Reims, S. Remi	moines noirs.	dioc.	La Sauve
Rome, S. Paul-hors- les Murs	moines noirs	Rome	La Sauve
Roncevaux	chan. rég.	Pampelune	La Sauve
Sablonceaux	chan. rég.	Saintes	La Sauve
Saint-Amand-de-Coly	chan. rég.	Périgueux	La Sauve
Saint-Amand-les-Eaux	moines noirs	Tournai	Solignac
Saint-Astier	moines noirs	Périgueux	La Sauve
Saint-Bertin	moines noirs	Thérouanne	Saint-Martial
Saint-Denis	moines noirs	Paris	Solignac
Saint-Denis-en- Brocqueroie	moines noirs	Cambrai	La Sauve
Saint-Émilien	chan. rég.	Bordeaux	La Sauve
Saint-Évroul	moines noirs	Lisieux	La Sauve
SAINT-FLORENT	moines noirs	Angers	La Sauve
—			Saint-Martial
Saint-Guilhem-du- Désert	moines noirs	Lodève	Saint-Martial
Saint-Jean-d'Angély	moines noirs	Saintes	Saint-Martial
SAINT-LÉONARD- DES-CHAUMES	cisterciens	Saintes	Solignac
—			Saint-Martial
Saint-Martin-aux- Bois	chan. rég.	Beauvais	La Sauve
Saint-Maurin	moines noirs	Agen	La Sauve
SAINT-MICHEL-EN- L'HERM	moines noirs	Poitiers	Solignac
—			La Sauve
—			Saint-Martial
Saint-Pé de Générès	moines noirs	Tarbes	La Sauve
Saint-Sever	moines noirs	Aire	La Sauve
Saint-Sever-de-Rustan	moines noirs	Tarbes	La Sauve
Saint-Yrieix	collégiale	Limoges	Solignac
Saintes, Notre-Dame	moniales	Saintes	Saint-Martial
SARAGOSSE	chap. cath.	dioc.	La Sauve
—, Notre-Dame	chan. rég.	Saragosse	La Sauve
Sarlat, S. Sauveur	moines noirs	Périgueux	La Sauve
Sauve-Majeure (La)	moines noirs	Bordeaux	Solignac
Soissons, S. Médard,	moines noirs	Soissons	La Sauve
SOLIGNAC	moines noirs	Limoges	La Sauve
—			Saint-Martial
Souillac	moines noirs	Cahors	Solignac
Soulac	moines noirs	Bordeaux	La Sauve
Souigny,	moines noirs	Clermont	Saint-Martial

Stavelot, S. Remacle	moines noirs	Liège	Solignac
Terrasson	moines noirs	Périgueux	Solignac
Tourtoirac	moines noirs	Périgueux	La Sauve
UZERCHE	moines noirs	Limoges	La Sauve
—			Saint-Martial
Valence,	chap. cath.	Valence	Saint-Martial
Valenciennes,	chan. rég.	Cambrai	La Sauve
S. J. Bapt.			
VIGEOIS	moines noirs	Limoges	La Sauve
—			Saint-Martial

Le nécrologe de l'abbaye de Monte Cassino nous fournira un exemple, tout à fait significatif, de l'extension de ces réseaux : il étend ses ramifications d'Aversa en Campanie, à Odense au Danemark, de la Sauve-Majeure en Bordelais, à Pannonhalma en Hongrie¹. Trente-cinq confraternités sont inscrites dans ce nécrologe copié en bénéventaine, auxquelles on ajoutera celles des frères de la communauté cassinienne le 4 décembre (*Et commemoratio omnium fratrum nostrorum Casinensium monachorum*), celle des parents le 3 octobre (*Et commemoratio omnium consanguineorum nostrorum*), et la commémoration générale des défunts du 2 novembre. Une de ces commémorations concerne en outre un ordre, les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (*Et commemoratio fratrum hospitalis Sancti Johannis in Ierusalem*), le 24 septembre :

Saint-Étienne de Verceil (2 janvier), Hildesheim (4 janvier), Pannonhalma (25 janvier), Monopoli, en Pouille (1^{er} février), Castelli, dans les Abruzzes (3 février), Salem, au diocèse de Constance (25 février), Rheinhausen, au diocèse de Mayence (1^{er} mars), Saint-Cyriaque d'Altorf (ou Altdorf), au diocèse de Strasbourg (2 mars), la Chiusa (3 mars), Sainte-Sophie de Bénévent (12 mars), Garsten, au diocèse de Passau (13 mars), Weingarten, au diocèse de Constance (16 mars), Santa Maria in Cellis, dépendance de Monte Cassino non localisée² (17 mars), Saint-Jean-de-Latran (18 mars), la Grâce-Dieu (20 mars), — abbaye cistercienne française non localisée, soit au diocèse de Poitiers, soit au diocèse de Besançon, soit encore au diocèse de Cahors (Leyme),

1. Ms. Monte Cassino, 47. Voir Dom Mauro INGUANEZ éd., *I Necrologi Cassinesi* ; I ; *Il necrologio del cod. Cassinense* 47, Rome, 1941 (Fonti per la storia d'Italia, 83), p. 72-75.

2. Voir INGUANEZ, p. 73 et COTTINEAU, col. 645.

l'absence de nécrologe provenant de ces abbayes ne permettant pas de vérifier une éventuelle réciprocité –, Kremsmünster, au diocèse de Passau (2 avril), Ahausen, au diocèse d'Augsbourg (20 avril), Cluny (29 avril), Saint-Florian, au diocèse de Passau (6 mai), Metten (10 mai), Melk, (14 mai) Notre-Dame des Scots à Vienne, ces quatre abbayes au diocèse de Passau (21 mai), Magdebourg (30 mai), Lorch, au diocèse de Passau (26 juin), Wissembourg, au diocèse de Spire (11 juillet), Schöna, au diocèse de Trèves (7 août), Reichenau (1^{er} octobre), Saint-Laurent d'Aversa, en Campanie (4 octobre), Notre-Dame d'Assise (10 octobre), la Sauve-Majeure, au diocèse de Bordeaux (18 octobre), Odense, au Danemark (19 octobre), Saint-Paul-hors-les-Murs, à Rome (27 novembre), enfin Croma, dépendance non localisée du Mont-Cassin en Dalmatie (29 novembre) ¹.

On voit d'emblée la place tenue ici par les monastères des diocèses de Passau et de Constance, mais aussi la place modeste des monastères italiens, notamment la faible part des confraternités de voisinage, Saint-Jean-de-Latran et Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome, Sainte-Sophie de Bénévent, Saint-Laurent d'Aversa, ces trois dernières étant au demeurant des additions.

Si les plus anciens réseaux de confraternités, ceux qui furent mis en place à la fin du VIII^e siècle à Attigny (762) ou à Dingolfing (770), le furent simultanément, il n'en va pas de même de ceux qui furent établis par la suite entre les communautés monastiques ou canoniales. Ils se sont tressés au fil du temps, des rencontres, ils se sont défaits et refaits, des confraternités ont été renouvelées, d'autres sont tombées en désuétude, et il est souvent difficile de saisir l'état de ces réseaux à un moment précis. Ils sont semblables à une toile d'araignée.

Les réseaux de confraternités transmis par les nécrologues posent en effet un problème spécifique de critique car ils ne sont pas nécessairement transmis par un unique manuscrit original, comme les *Libri memoriales*. Le nécrologe qui les renferme n'est pas nécessairement le manuscrit primitif. Il peut avoir fait l'objet de rédactions successives, dans lesquelles les additions au texte primitif deviennent des textes de première main, et ainsi de suite, et nous n'avons pas toujours, tant s'en faut, la série des rédactions successives. Prenons les quelques cas examinés précédemment.

1. Voir INGUANEZ, p. 75 : « S. Maria della Croma in Dalmazia ? »

À Solignac, le livre du chapitre (Paris, BNF, NAL 214) est un manuscrit composite. Si le corps du volume, règle de saint Benoît et martyrologe d'Usuard, a été écrit au milieu du XII^e siècle, entre 1151 et 1157, le nécrologe, probablement saturé, a été refait entre 1273 et 1290 par un scribe qui a imité à la perfection l'écriture livresque de son lointain prédécesseur, au point de tromper cet éminent paléographe qu'était Léopold Delisle. Les confraternités sont toutes écrites de la main du même scribe, et l'on ne peut savoir, si l'on ne dispose pas d'une documentation parallèle, à quel moment elles ont été passées¹. Nous savons ainsi par d'autres sources que celle qui unit Solignac et la Chaise-Dieu fut passée entre 1105 et 1110, entre les abbés Audoin et Aimeric ; celle de Charroux fut renouvelée en 1155 par l'abbé Jourdain, en même temps que celle de Nanteuil ; celle avec Conques remonte aux abbatiats d'Adémar à Solignac et d'Izarn à Conques, soit aux années 1176-1178 ; celle avec Fleury et Saint-Martial de Limoges à l'année 942 ; celle avec l'abbaye de moniales Notre-Dame de Ligeux, au diocèse de Périgueux, fut renouvelée le jeudi 7 mai 1265, mais ne peut être antérieure à 1115 ; celle avec Saint-Martial, remontant à 942, fut renouvelée dans les années 1063-1087, sous l'abbatiate de Gui ; celle de Saint-Éloi de Noyon fut renouvelée vers 1214, puis en 1276 ; celle de Stavelot fut renouvelée le 16 mai 1238 à la demande du cellier de Solignac. Nous connaissons pour Solignac plus de dates de renouvellement de confraternités que de dates de fondation.

La situation est tout autre pour la Sauve-Majeure, cas extrême sinon désespéré. Le nécrologe est perdu et n'est connu qu'à travers des extraits pris par dom Du Laura en 1683 et dom Claude Estiennot pour les confraternités en 1679-1680 (Paris, BNF, lat. 12751, p. 513-517). Le manuscrit n'est de ce fait d'aucune utilité car Estiennot n'a daté, fût-ce approximativement, ni le manuscrit qui lui a servi ni les confraternités. On ignore donc si elles étaient toutes inscrites de première main, ou si certaines l'étaient en addition. On sait seulement que la confraternité entre la Sauve et Corbie fut renouvelée vers 1155-1158.

Mais même lorsque le manuscrit est conservé, les choses ne sont pas évidentes. C'est le cas pour Monte Cassino, dont le

1. Voir J.-L. LEMAÎTRE, *Les Documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac*, p. 59-80.

manuscrit (Cod. Cassinese 47) a été écrit *in bellissima scrittura beneventana*, dans les années 1159-1167, selon dom Mauro Inguanez. En raison de l'importance numérique des notices de première main, il s'agit vraisemblablement de la nouvelle rédaction d'un nécrologe antérieur. En ce qui concerne les confraternités, on peut distinguer grossièrement trois couches successives d'inscriptions :

1. de première main, à la fin du *laterculus* quotidien : Pannonhalma, Monopoli, Castelli, Reinhausen, Altorf, la Chiusa, Saint-Jean-de-Latran, Weingarten, la Sauve-Majeure, Croma et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem ;

2. une première série d'additions, en bénéventaine, d'une écriture de plus petit module, mises également plus ou moins à la fin du *laterculus* : la Grâce-Dieu, Magdebourg, Lorch, Aversa, Assise ;

3. une deuxième série d'additions, de diverses mains, non bénéventaine, livresques mais aussi cursives, ajoutées là où il y avait de la place, les plus nombreuses : Verceil, Hildesheim, Salem, Bénévent, Garsten, Cellis, Kremsmünster, Ahausen, Cluny, Saint-Florian, Metten, Melk, Vienne, Wissembourg, Saint-Paul-hors-les-Murs.

Il faudrait une analyse très poussée de l'écriture (qui n'a pas été faite par dom Mauro Inguanez) pour approfondir ces datations, mais aussi procéder à la recherche d'éventuels actes de confraternités dans les chartriers de Monte Cassino et des abbayes associées.

Autre cas : Saint-Martial de Limoges, où les confraternités sont pour l'essentiel connues par les actes mêmes, copiés sur les premier et deuxième livres du chapitre (Paris, BNF, lat. 5257 et 5243)¹. Il s'agit là en quelque sorte, même si le terme est diplomatiquement parlant inexact, de « minutes » prises lors de la concession de l'acte et directement copiées dans le livre servant à la pratique de la tradition commémorative à Prime. Les actes ne sont jamais datés, mais ils sont datables puisque dans la majorité des cas ils émanent de l'abbé de Saint-Martial et du couvent réunis au chapitre pour l'occasion, et que les confraternités entre abbayes sont passées par leurs abbés respectifs. À défaut de date précise, on peut le plus

1. Voir J.-L. LEMAITRE, *Mourir à Saint-Martial*, p. 355-386, et éd. des actes p. 521-627.

souvent proposer une fourchette de dates, et dès lors suivre la formation ou l'évolution du réseau.

Il est difficile d'énoncer des règles pour l'étude et l'analyse de ces réseaux ; il faut en fait procéder au cas par cas en fonction de la manière dont se présente la documentation conservée. Une chose est certaine, de véritables réseaux se sont tressés dès l'époque carolingienne entre les monastères de moines, mais aussi de chanoines de l'Occident chrétien, tissant des liens spirituels entre eux à travers la commémoration commune des frères défunts, mais aussi en établissant entre eux des pratiques d'accueil conformes à l'esprit et à la lettre de la règle de saint Benoît dans son chapitre LXI, *De monachis peregrinis, qualiter suscipiantur*.

*Si quis monachus peregrinus de longinquis provinciis superuenerit, si pro hospite uolerit habitare in monasterio et contentus est consuetudinem loci quam inuenerit, et non forte superfluitate sua perturbat monasterium sed simpliciter contentus est quod inuenerit, suscipiatur quanto tempore cupit*¹.

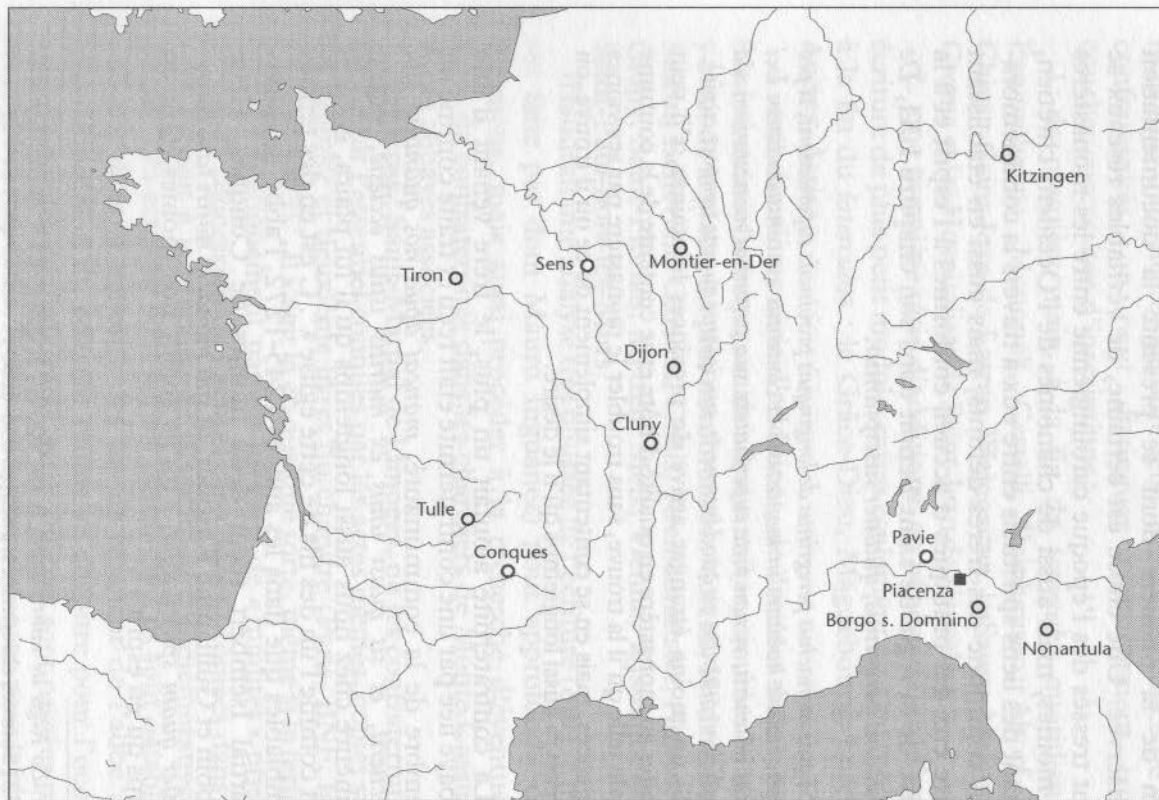
Si un moine étranger arrive de provinces lointaines, s'il veut habiter au monastère en qualité d'hôte et se contente de la coutume locale telle qu'il la trouve, sans troubler le monastère par ses vaines exigences, mais en se contentant simplement de ce qu'il trouve, on le recevra aussi longtemps qu'il le désire.

La confraternité ajoutait un plus, le frère venant d'une abbaye liée par une confraternité était reçu et traité comme un membre de la communauté, *maneant apud nos quantum sibi placuerit, et sit quasi unus ex nutritis istius ecclesie*, « qu'il demeure chez nous aussi longtemps qu'il lui plaira, et qu'il soit comme l'un des fils de cette église »². C'est en des termes semblables que dans les années 1245-1272, l'abbé de Saint-Martial Isembert reçut deux moines de Conques, Hélié Alboin et Guillaume Kasquer, *ut sint monachi nostri tam corporaliter quam spiritualiter*, « qu'ils soient nos moines, tant en corps qu'en esprit »³.

1. *La Règle de saint Benoît*, A DE VOGÜÉ, J. NEUFVILLE éd., t. II, Paris, 1972 (Sources chrétiennes, 182), p. 636-639.

2. Confraternité donnée par l'abbé de Saint-Martial, Albert, au moine de Charroux, Humbert de Verneuil, 1143-1156 (renouvelée entre 1174 et 1198 par l'abbé Isembert), BNF, lat. 5243, f° 43v°, J.-L. LEMAITRE éd., *Mourir à Saint-Martial*, p. 541, n° 46.

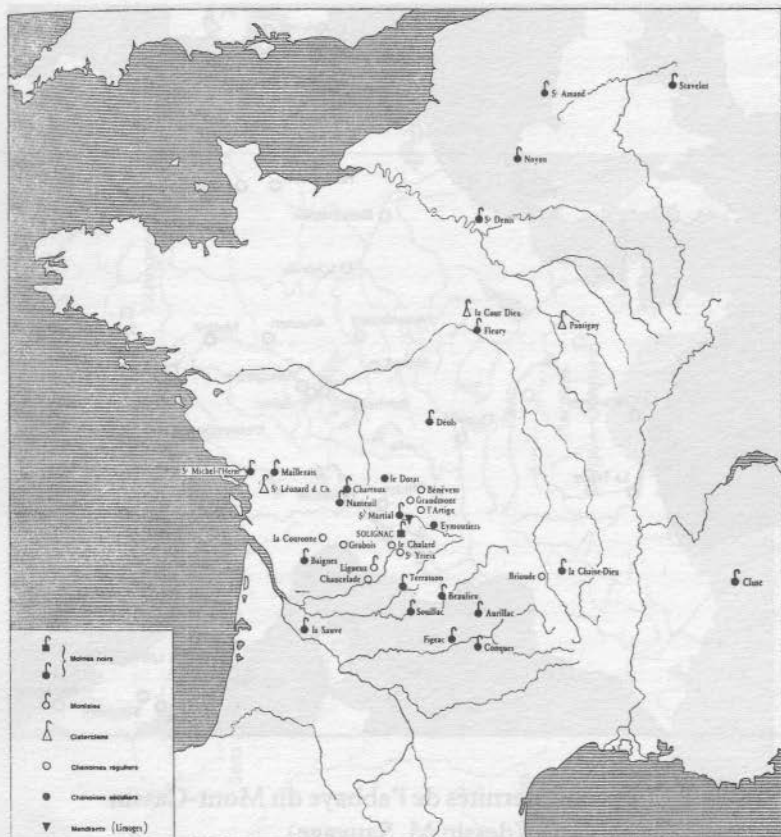
3. *Ibid.*, f° 94, éd. p. 568, n° 115.



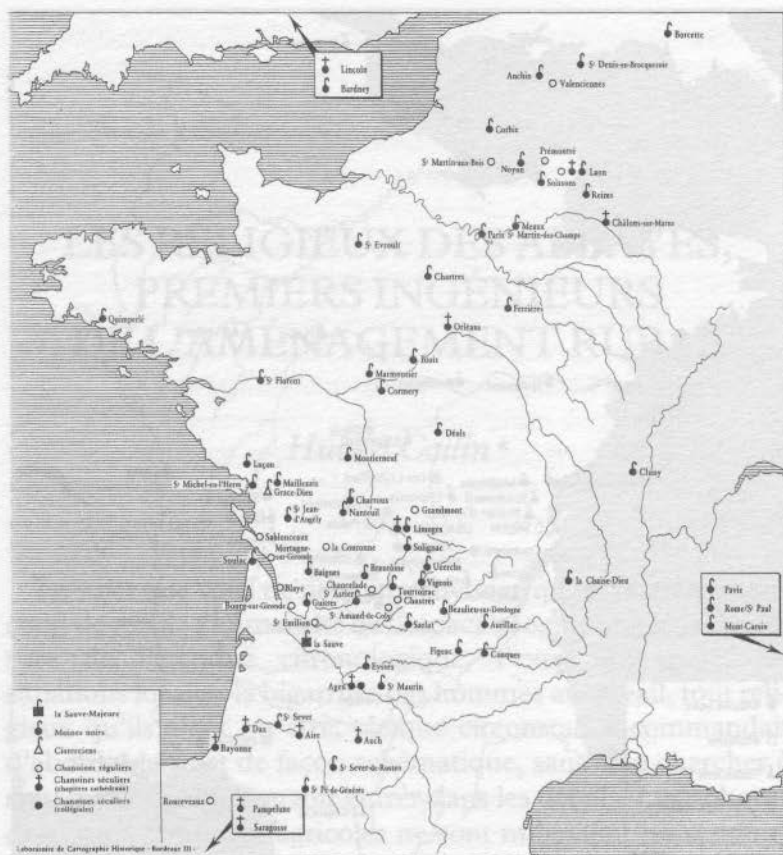
1. Les confraternités de l'abbaye San Savino de Plaisance (dessin M. Sauvage).



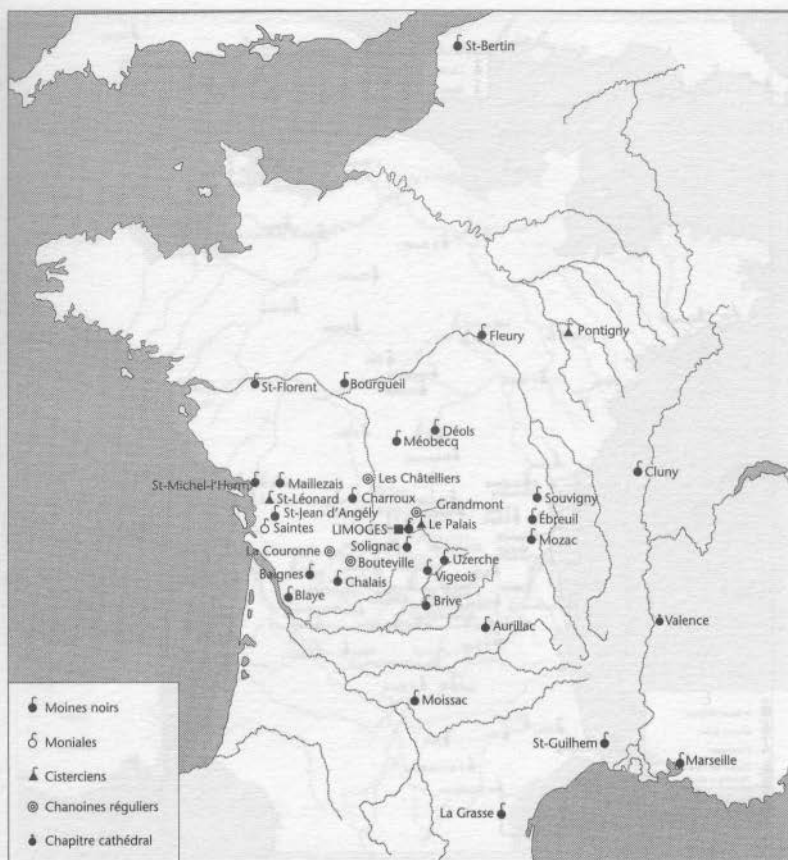
2. Les confraternités de l'abbaye du Mont-Cassin (dessin M. Sauvage).



3. Les confraternités de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac, d'après J.-L. LEMAITRE, *Les Documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac*, p. 81.



4. Les confraternités de l'abbaye de la Sauve-Majeure, d'après J.-L. LEMAITRE, « Les confraternités de la Sauve-Majeure », entre p. 32-33.



5. Les confraternités de l'abbaye Saint-Martial de Limoges, d'après J.-L. LEMAITRE, *Mourir à Saint-Martial*, Paris, 1989, p. 385 (dessin L. Garrigues).

LES RELIGIEUX DES ABBAYES, PREMIERS INGÉNIEURS DE L'AMÉNAGEMENT RURAL

*Hubert Collin **

Le sujet que voici ne peut être envisagé qu'en prenant beaucoup de recul : l'immensité de l'espace géographique, la démesure de l'étendue chronologique, l'extrême variété des situations locales, la bigarrure des hommes au travail, tout religieux qu'ils aient pu être, chaque circonstance commandait d'aborder le sujet de façon schématique, sans trop chercher à systématiser, sans pouvoir entrer dans les détails. Les abbayes dans leurs contextes agricoles ne sont nullement les résultats d'une volonté unique ni d'un seul mot d'ordre universel. Elles n'ont pas été édifiées pour une durée prévisible, elles ne sont pas le fruit d'une unité humaine ni même d'une continuité sociale. Mais par leur seule présence, d'une extrémité de l'Europe à l'autre, elles montrent des résultats concrets. Or ces résultats concrets révèlent, eux, une unanimité fondamentale.

Il n'existe aucun rapport entre l'Escorial des Hiéronymites d'Espagne et Marienburg, la forteresse des chevaliers Teutoniques de la Prusse. Il n'y a pas davantage de rapport entre la maison des Prémontrés d'Averbode et la chartreuse de Pavie, ni avec l'abbaye des Cisterciens de Weltenburg, au bord du Danube. Mais partout on admire des bâtiments magnifiques, une nature domestiquée, partout on contemple l'œuvre d'hommes probablement un peu fous qui ne reculèrent pas, au

* HUBERT COLLIN est directeur des archives départementales de Meurthe-et-Moselle, Nancy, et membre de la Société de l'École des chartes.

moment du travail, devant la brièveté prévisible de leur propre existence et la petitesse, plus redoutable encore, de leurs facultés. Il y a une grande leçon de philosophie dans l'unanimité du comportement des serviteurs de l'Église du Christ au travers de l'histoire humaine.

Quand on contemple, vus d'avion, les sites paysagers des grandes abbayes, le site alpin forestier de la Grande-Chartreuse de Grenoble, le site viticole de l'abbaye d'Eberbach, près de Mayence, l'abbaye de Maulbronn, dans son enclos monastique, et le chapelet d'étangs qui en dépendent ; quand on étudie sur une carte l'extraordinaire système d'irrigation de l'abbaye d'Alcobaça au Portugal ou le schéma des exploitations de Boxley Abbey ou de Bordesley en Angleterre ; quand on passe en revue les dix-neuf granges de Cîteaux, qu'on évoque ses vignobles renommés à Meursault, à Vosne-Romanée, à Nuits-Saint-Georges, au Clos-Vougeot quand on observe les granges subsistantes ayant appartenu aux abbayes de Chaalis ou de Pontigny ; quand on feuillette enfin, aux archives de la Haute-Marne, les merveilleuses planches de l'atlas des grands domaines de l'abbaye de Morimond au XVIII^e siècle, on éprouve la vive impression d'évoluer dans le monde de la grande richesse foncière et de se mouvoir au sein de l'opulence des grands de ce monde.

Mais toute cette richesse, qui l'a fait surgir du néant, quelles énergies a-t-elle mises en œuvre, quelles intelligences l'ont conçue, quels services a-t-elle rendus, quelle persévérance séculaire a-t-elle été nécessaire pour la créer et pour la faire durer ? Ce sont là des questions fondamentales. Pourtant, ces questions, les historiens de notre génération commencent seulement à se les poser. Pour les historiens des générations précédentes, ces questions étaient d'ordre ecclésiologique, apologétique, artistique ou relevaient de l'histoire du droit féodal ou de l'histoire des institutions.

L'état actuel de nos connaissances nous porte à observer ceci : au milieu du Moyen Âge, l'espace rural était cultivé par des populations immobiles et aux méthodes de travail figées. Les fruits de l'agriculture suffisaient, sauf accidents, aux besoins alimentaires des seigneuries. Mais le progrès était nul, ou du moins d'une lenteur extrême quand le progrès se montrait.

Soudain, en cinquante ans, dans la première partie du XII^e siècle, des compagnies de religieux nouveaux, des

Cisterciens, des chanoines réguliers, se mirent à proliférer. Ils s'adonnèrent à l'agriculture, et leur agriculture prospéra de façon spectaculaire.

Or ces religieux nouveaux venus, rien ne les prédisposait normalement à se mettre au travail. D'autre part, ils représentaient une population différente des populations rurales « normales ». Hommes sans femmes et sans enfants, hommes jeunes et instruits pour la plupart, mais pour la plupart aussi provenant de la société des « barons », ils n'avaient d'autres obligations que celles qu'ils s'étaient données à eux-mêmes. Ils échappaient presque entièrement au monde féodal parce qu'ils s'étaient installés volontairement sur ses franges. Petites sociétés masculines d'hommes indépendants du monde extérieur, sans obligations de résultats immédiats, sans autres bouches à nourrir que les leurs, ces sociétés allaient pouvoir faire du nouveau.

Nous avons dit : rien ne les prédisposait normalement au travail. Il était en effet admis depuis les Apôtres (Luc 8, 1-3 ; Matthieu 10, 7-10 ; Luc 10, 1-7) que celui qui était l'annonciateur de l'Évangile, devait vivre de l'Évangile, autrement dit qu'il devait être entretenu par les bénéficiaires de la Bonne Nouvelle. Les moines étaient-ils de ceux-là ? Non, répondait saint Augustin dans son *De opere monachorum*, parce que les moines ne sont pas les annonciateurs de l'Évangile. Ils n'exercent pas de ministère pastoral. Ils doivent donc travailler. La règle de saint Benoît était de même avis et recommandait le « *labor manuum* ». À la longue, chez les bénédictins, le travail des mains s'était réduit à des travaux de service, à l'hôtellerie, par exemple, ou à des travaux de plume, à des prestations de chancellerie, à des besognes de transmission du savoir. C'est l'exemple de saint Paul qu'il faut suivre, avait dit saint Augustin. Saint Paul travailla de ses mains à Corinthe comme couseur de tentes, tout en sachant qu'il aurait pu s'en dispenser. Or saint Paul redoutait de passer, auprès des « infirmes », pour un évangéliste vénal s'il ne gagnait pas sa vie en travaillant.

La recommandation d'exercer un travail « *vere corporale* », vraiment physique, était une recommandation très forte chez les religieux du XII^e siècle. Le travail corporel, dans le milieu monastique traditionnel, était une grande nouveauté parce qu'on avait pris l'habitude d'abandonner le travail servile à des domestiques. D'autre part, chez les nouveaux religieux, presque tous recrutés dans les milieux privilégiés, on n'avait

jamais travaillé de ses mains. S'astreindre volontairement au travail, c'était certes accepter une discipline, mais c'était aussi d'une certaine manière faire le choix d'un type de travail : le travail raisonné, celui qu'on n'accomplit pas ailleurs, celui que permet l'intégration personnelle dans une compagnie réglementée, en dehors du faire-valoir familial traditionnel.

Les nouvelles compagnies de religieux au travail avaient un avantage par rapport aux laboureurs existants : ces compagnies ne mouraient pas. Leurs biens n'étaient pas exposés aux aventures successorales, aux partages, aux cessations d'activité. Les biens acquis, les biens créés s'accumulaient. Les religieux tiraient de leur état de « gens de mainmorte » un avantage qui échappait aux agriculteurs vivants et mourants, et surtout possédant une autre famille qu'une famille spirituelle.

Les cisterciens et les chanoines réguliers ne tardèrent pas à retirer, de leurs succès, de leur prospérité nouvelle, une notable réputation d'utilité publique. Dans la geste des Lorrains, celle de Garin le Lorrain et de Gerbert de Metz, composée à la fin du XII^e siècle, « les moines noirs » de Cluny, de Saint-Vanne de Verdun ou de Saint-Germain-des-Prés de Paris étaient déjà désignés avec colère et avec mépris. Par rapport aux nouveaux religieux, les anciens bénédictins passaient désormais pour des êtres corrompus, des paresseux et des rentiers.

Les anciens historiens ont vu, dans l'apparition des ordres religieux nouveaux à l'époque de saint Bernard, l'émergence de nouvelles formes de chrétienté, se référant à des modèles de pureté, de pauvreté, de charité, d'obéissance un peu oubliés. Certains auteurs (G. Duby, R. Fossier) ont même cru pouvoir qualifier le mouvement de « réactionnaire ». Depuis quelques lustres, des historiens plus ouverts à l'archéologie du sol et moins réceptifs à la dialectique idéologique, se demandent si les nouveaux religieux du XII^e siècle, inventeurs d'un certain type de travail en entreprise, adeptes de méthodes nouvelles et explorateurs de ressources nouvelles, n'ont pas été aussi les précurseurs des entreprises d'agriculture industrielle qui sont devenues celles du XX^e siècle.

Malheureusement, les sources d'archives et les textes narratifs n'entrent jamais dans les détails que nous aimerions connaître sur la genèse des grands aménagements ruraux

réalisés par les religieux. L'archéologie seule nous apporte quelques lumières, mais ces lumières sont difficilement datables : l'information est inscrite dans le sol, mais l'information a perdu la mémoire.

Le sol de l'espace rural se comporte comme un palimpseste, c'est-à-dire comme un feuillet de parchemin dont l'écriture a été lavée et brossée afin de permettre l'inscription d'un texte nouveau. Il arrive que le texte ancien reste assez lisible pour pouvoir être encore utilisable. Quand on l'examine dans certaines conditions, le sol révèle les traces d'une occupation ancienne. La photographie aérienne exécutée soit au moment du dégel, soit au moment des pluies, soit au moment de la première croissance végétale, met en évidence les constructions abolies, les fossés comblés, les étangs asséchés, les espaces déboisés et mis en culture. Quand on a le bonheur de posséder des cartes anciennes ou des plans de terroir bien repérés, le sol se met à nous livrer de précieux témoignages sur la manière dont il a été utilisé jadis, alors que les textes des chartes, habituellement si loquaces quand il s'agit des conditions d'accès à la propriété du sol, sont muets dès qu'il s'agit des conditions techniques de mise en valeur de celui-ci.

La lecture des photographies aériennes, l'utilisation des cartes et des plans anciens sont les moyens d'investigation de l'archéologie moderne. Les anciens historiens ne les ont pas assez utilisés. Dans leur négligence, ils ont passé sous silence ce qui a été le deuxième versant de la vie conventuelle, c'est-à-dire la *vie laborieuse*.

Le premier moteur mécanique de tous les temps fut le moulin à eau.

Le grand archéologue que fut Marcel Aubert répétait volontiers à ses élèves de l'école des Chartes et à ses auditeurs de la Société française d'archéologie : « *Benedictus colles, Bernardus valles amabat* », saint Benoît aimait les hauteurs, saint Bernard aimait les vallées. Et le commentaire suivait : les bénédictins recherchaient les hauteurs parce qu'ils y faisaient croître de la vigne en haut et du blé en bas. Les cisterciens recherchaient les vallées pour y faire tourner des moulins.

On n'a pas prêté assez attention au libellé des chartes

initiales des premières fondations cisterciennes. Les espaces concédés aux nouveaux arrivants y étaient décrits comme des zones forestières mauvaises, fréquentées par des bêtes sauvages, des zones marécageuses insalubres et des terres impropres à l'agriculture où ne croissaient que des épines. Il est facile de comprendre que les espaces concédés étaient des terres « hermes et vagues » qui n'intéressaient personne, les plus anciens occupants s'étant réservé les meilleurs emplacements et les bons emplacements étant tous occupés. Ces terres marginales et sans valeur, les religieux de la nouvelle génération se faisaient fort d'en tirer parti. Ils allaient drainer les terres, domestiquer les cours d'eau et surtout, chose nouvelle, les faire travailler en construisant des moulins.

Les moulins ne furent nullement une invention des religieux du XII^e siècle. Les Romains les connaissaient, leur usage s'en était transmis aux siècles futurs. L'invention s'était conservée, mais pas développée ni perfectionnée.

Vitruve, théoricien latin de l'architecture vivant au siècle d'Auguste, connaissait les moulins hydrauliques. Il décrit avec précision la roue dentée mise en mouvement par l'essieu principal et entraînant une autre roue dentée à angle droit. Cette dernière mettait en mouvement la meule tournante. Les archéologues du XX^e siècle font remonter au premier siècle avant notre ère l'invention des « *hydraletes* ». Strabon est le premier auteur qui en ait parlé. Après lui, Lucrèce, Pline, Palladius, Ausone, Jean Cassien, Grégoire de Nysse et bien d'autres ont évoqué le travail des moulins. Les auteurs ont montré les moulins existants sur tout le pourtour méditerranéen.

On a dit que la renaissance des moulins était venue de l'Orient. À l'époque des croisades, les Francs auraient trouvé des modèles et des idées en Terre sainte et aux confins du monde grec. C'est possible mais nous n'en possédons pas de preuves convaincantes. Toujours est-il qu'à partir du XII^e siècle, les moulins se multiplient et se perfectionnent grâce à plusieurs inventions capitales. Il importe, en définitive, assez peu que les inventions soient vraiment nouvelles ou qu'il s'agisse de « retrouvailles ». Ces inventions capitales sont les roues à auge, les cols-de-cygne ou vilebrequins, et les arbres à cames.

Les roues à auge ou à *hottes*, déjà connues de Vitruve, sont des roues de moulin où les palettes sont remplacées par des

réipients, sortes de godets quadrangulaires. L'eau agit par son poids et non par la force de son courant. Dans les roues à auges, l'eau est admise par le haut. Elle est amenée par un canal aérien en bois qui conduit l'eau par-dessus la roue. Ce système permet de tirer parti d'une eau peu abondante et d'une chute faible. Quand l'eau est rare, il faut la forcer à s'accumuler derrière une digue. La roue n'est mise en mouvement qu'au moment où l'on a besoin de la force motrice, autrement dit : l'eau s'accumule pendant la nuit ou pendant les temps morts. L'énergie hydraulique a la propriété de s'épargner elle-même. Dans les pays pluvieux, elle est intarissable et inusable, moyennant l'entretien des canaux et des réservoirs. L'eau d'amont peut être remployée en aval à condition que le terrain ait un peu de pente. De là sont nés les étangs en paliers successifs, si caractéristiques des sites « monastiques » où le génie des premiers installateurs a tiré parti des terrains les plus ingrats.

Ces moulins si nombreux et si divers font partie des paysages de la Vieille Europe. Ils disparaissent aujourd'hui les uns après les autres, dans l'indifférence générale. Un jour viendra où on ne pourra plus voir d'autres moulins en activité que ceux dont on trouve les modèles réduits dans les trop rares musées des Arts et Métiers. Pourtant ces moulins, notre civilisation leur doit une grande partie de son développement à l'époque proto-industrielle. Les moulins furent les moteurs, les seuls moteurs ne faisant pas appel à la force animale avant l'invention de la machine à vapeur de Newcomen.

Le *col-de-cygne* ou *vilebrequin* est une pièce de mécanique permettant de transformer un mouvement rotatif, celui d'un moulin, en un mouvement alternatif, celui d'une scie. Le vilebrequin n'est pas davantage une invention des religieux du XII^e siècle puisqu'on sait que les Romains utilisaient des scies hydrauliques pour toutes sortes d'usages, en particulier pour scier du marbre, ce marbre en grandes plaques ornant encore tant de monuments de l'Antiquité. Le poète bordelais Ausone, qui fut le maître d'études de l'empereur Gratien, occupa les importantes fonctions de préfet du prétoire des Gaules à Trèves, dans le dernier tiers du IV^e siècle. C'est là qu'il composa son célèbre poème sur *La Moselle* dans lequel il évoque les moulins qu'il vit en action sur le cours de deux affluents, le Celbis (la Kyll) et l'Erubis (la Ruwer). Un moulin écrasait du blé entre ses meules rapides, un autre moulin,

celui de la Ruwer, servait à scier du marbre : « *Stridentesque trahens per levia marmora serras* » et « tirait les scies stridentes au travers des marbres lisses ».

À quoi ressemblaient de semblables scies hydrauliques ? Nous n'en possédons pas la moindre représentation avant une époque tardive. C'est le fameux architecte et ingénieur Villard de Honnecourt qui a dessiné la première scie vers 1230-1235. Les meilleurs auteurs ont mis les scies hydrauliques en corrélation avec les religieux conventuels. « Villard a dû accroître son savoir technique auprès des cisterciens qui, pour mieux s'isoler du monde et rester indépendants d'une main-d'œuvre étrangère, s'efforçaient d'automatiser le plus grand nombre d'opérations qui précédemment avaient été faites à la main. On suppose que Villard a dû travailler pour les cisterciens puisqu'il a dessiné dans son carnet (conservé à la Bibl. nat. Fr., ms. fr. 19093) le plan du chœur de l'église cistercienne de Vaucelles, qui est environ à une heure de marche de Honnecourt... »

Honnecourt-sur-Escaut est une commune de l'arrondissement de Cambrai.

La première mention médiévale d'une scie hydraulique se trouve dans un document normand de 1204. Dix-huit ans auparavant, on avait dénombré 5 624 moulins en Angleterre, pays alors en voie de développement.

Les scies hydrauliques sont une des grandes avancées technologiques de l'ère proto-industrielle. Les scies ont permis une exploitation rationnelle des zones forestières parce qu'elles permettaient de débiter rapidement les arbres en pièces de charpente et en planches sans faire appel à des scieurs de long. On constate que les « scyes » hydrauliques se multiplièrent dans les massifs forestiers à partir de la fin du xv^e siècle. Pourquoi cette date tardive ? Parce que l'installation d'une « scie au fil de l'eau », avec l'aménagement d'une retenue d'eau, le creusement d'un canal, la construction de la machine elle-même, entraînait des dépenses élevées. Mais le commerce des bois sciés répondait à une attente : un essor des constructions urbaines au début du xvi^e siècle lié à un développement simultané de la prospérité et de la démographie expliquent les motifs de l'attente. Dans la montagne vosgienne, les scieries deviennent nombreuses vers 1525 dans la zone des abbayes : Senones, Moyenmoûtier, Etival, Haute-Seille, Domèvre, Remiremont, etc. Les bois, sciés ou non,

sont exportés par le flottage des rivières, qu'on aménage à cet effet, pour être vendus à Saint-Nicolas-de-Port, à Nancy, à Metz, à Trèves et bien au-delà. C'est aussi l'époque où la ville de Paris, qui se développe intensément, voit prospérer son « port aux planches » qui reçoit les bois de Bourgogne acheminés par l'Yonne et par la Seine.

L'*arbre à cames* est la dernière invention, ou ré-invention, qu'il est nécessaire de citer au nombre des grandes avancées techniques de la renaissance du XII^e siècle. L'arbre à cames permet de transformer un mouvement rotatif en un mouvement de levier. Le levier peut être unique ou multiple. Un arbre à cames peut mettre en mouvement une batterie de soufflets, les pilons d'un bocard ou d'un foulon, le fléau d'un martinet. L'arbre à cames est le mécanisme qui a permis de faire passer la métallurgie du fer de l'état primitif, celui du bas-fourneau à soufflet manuel, à celui du petit haut-fourneau à vent continu. Quelques explications techniques sont indispensables.

Nous parlons ici de la métallurgie du fer. Le bas-fourneau primitif est enterré ou demi-enterré, d'où ce nom. On y fait entrer du minerai de fer épuré et du charbon de bois. Après la mise à feu, un soufflet manuel permet d'atteindre la température de réduction. Au bout de longues heures d'incandescence, le minerai de fer combiné au carbone se transforme en fer. On obtient une masse spongieuse portée au rouge clair qu'on appelle la loupe. La loupe doit être plusieurs fois recuite et forgée par cinglage au marteau, afin d'éliminer les impuretés. De cette opération résulte le fer pur. Les Gaulois en produisaient au Camp de La Bure, près de Saint-Dié. Pour obtenir de l'acier, il faut recarburer partiellement le fer. Il existe diverses méthodes pour y parvenir. Le bas-fourneau a été seul utilisé jusqu'à la fin du Moyen Âge pour la production du fer.

Vers la fin du XV^e siècle apparut le haut-fourneau, qui s'élevait au-dessus de la surface du sol. Le mélange charbon-minerai était le même que précédemment mais le mélange était en plus grande quantité. La différence essentielle provenait de l'utilisation de plusieurs soufflets mécaniques en batterie, actionnés par un arbre à cames dont le livre IX du *De re metallica* d'Agricola, édité en 1556, nous a conservé la description. La soufflerie ainsi obtenue, puissante, constante et durable, permettait d'obtenir dans le haut-fourneau des

températures beaucoup plus élevées, un type de réduction différent et un produit nouveau : la fonte. Cette dernière n'était pas un produit rouge et pâteux comme la loupe du bas-fourneau mais un liquide incandescent, d'un blanc aveuglant qui se solidifiait après s'être écoulé à l'extérieur du haut-fourneau sous la forme d'une gueuse, de l'allemand *Guss-eisen*, fer de coulée. La gueuse de fonte, inutilisable à la forge, devait être affinée, c'est-à-dire décarburée, pour être transformée en fer ou en acier.

Les textes trouvés dans les archives des abbayes sont généralement muets sur les activités artisanales qui ont été celles des religieux et qui les ont conduits à aménager profondément, durablement l'espace rural pour le rendre propre à leurs activités. Mais les religieux ont exploité des forêts pour en tirer les quantités de charbon de bois qu'ils employaient ; ils ont tellement multiplié les moulins, les canaux, les étangs, les viviers et les « usines » de toutes sortes que les paysages s'en sont trouvés modelés pour des siècles. L'un de nos meilleurs historiens des technologies, Bertrand Gille, observant toutes ces réalisations, a été jusqu'à dire que l'Ordre cistercien avait été le moteur principal de l'innovation au Moyen Âge. Cela a été vrai, mais il faut nuancer le jugement. Les cisterciens n'ont pas été les seuls. Les chanoines réguliers et notamment les Prémontrés, en ont fait tout autant. D'autre part, les religieux ont été en effet des initiateurs et des démonstrateurs, mais dès le XIII^e siècle, des entrepreneurs séculiers se présentent pour leur succéder : les uns prennent leurs usines à bail, les autres en créent de nouvelles, avec d'autres moyens, c'est-à-dire d'autres capitaux, et d'autres buts : l'autosuffisance est dépassée. Cette fois les usines deviennent des usines marchandes. Le tournant est marqué par la multiplication des hauts-fourneaux à fonte et des « moulins à fer » : c'est l'époque de la Renaissance. À cette époque, les religieux laborieux sont en déclin. Quand viendra leur réforme, au XVII^e siècle, les religieux s'adonneront à d'autres activités et souvent se mettront à construire des bâtiments immenses pour l'enseignement, l'hébergement des pensionnaires, etc.

Les aménagements ruraux liés à l'agriculture : enclos, granges et celliers.

Les abbayes anciennes ou nées du mouvement du XII^e siècle ont provoqué l'apparition d'enclos abbatiaux. Les espaces habités, construits et cultivés étaient délimités par des murets, des murs et parfois des fortifications en bonne et due forme.

C'est dans le Royaume-Uni que « l'espace cistercien » a été le mieux étudié à cause de l'intérêt britannique bien connu pour l'archéologie du sol. Dans ce pays, la plupart des abbayes ne survécurent pas à la réforme anglicane, et les anciennes abbayes sont à présent à l'état fossile. Leur inventaire est très avancé et il en existe une vingtaine d'exemples remarquables étudiés par Roger H. Leech et Grahame Soffe. Le spécimen le plus achevé d'enclos est celui de Boxley Abbey. Il faut citer aussi celui de Bordesley. D'autres enclos abbatiaux du plus haut intérêt existe à Fountains Abbey et à Rievaulx dans le Yorkshire (Glyn Coppack ; C. James Bond).

En France, l'attention des chercheurs a été depuis longtemps attirée par la structure et la délimitation des granges abbayes. Cîteaux est connue pour ses dix-neuf « granges » proches ou lointaines, les unes étant des maisons destinées à l'« engrangement » des sacs de blé, les autres étant des établissements spécialisés : moulins à fer, forges, minières ou places à sel. Le fameux « atlas » de Morimond, conservé aux archives de la Haute-Marne, décrit les nombreuses granges ou fermes distantes que possédait au XVIII^e siècle la quatrième fille de Cîteaux. Le patrimoine de Chaalis comportait huit granges céréalières, dont celle de Vaulerent, belle comme un château, cinq granges agropastorales et forestières, parfois munies de dispositifs hydrauliques complexes, et trois celliers, celui de Thorigny étant conservé (François Blary).

Les celliers sont naturellement propres aux abbayes viticoles. Il en existait de fort remarquables par leur ampleur. On peut citer celui de l'abbaye du Thoronet, ceux de l'abbaye d'Eberbach sur le Rhin ou ceux de l'abbaye d'Orval au Luxembourg belge. Marina Righetti Tosti-Croce a appelé l'attention des archéologues sur les « grottes » de l'abbaye de Fiastra, en Italie centrale. De semblables celliers souterrains n'étaient pas rares autrefois. La Champagne les utilise encore largement, à Reims et à Épernay. Comment ne pas évoquer ici les celliers de l'abbaye d'Hautvillers et la célèbre « cave

Thomas » creusée dans la craie en 1673 au temps de l'immortel dom Pierre Pérignon, cellérier et procureur de la célèbre abbaye où naquit le champagne ?

Pontigny, la deuxième fille de Cîteaux, a possédé des granges très spectaculaires, aujourd'hui transformées en fermes et en châteaux. Terryl N. Kinder a remis en évidence les granges de Crécy, de Duchy, de Villiers-la-Grange, de Beugnon et de Sainte-Procaire.

A-t-on suffisamment prêté attention aux *hôtels* que les abbayes durent édifier ou acquérir dans des villes proches ? Ces hôtels nous font souvenir que la vie à la campagne a forcément un caractère instable dans une société évoluée. Tôt ou tard le religieux doit se rendre en ville pour y vendre ses produits, acheter de l'outillage ou des livres, soutenir un procès, se faire soigner par un médecin, voire trouver refuge en temps de guerre. Orval avait sa maison de refuge à Montmédy, Echternach la sienne à Luxembourg, la Chartreuse de Bosserville, l'abbaye de Clairlieu possédaient des hôtels à l'abri des fortifications de Nancy. La seule ville de Cologne abritait les maisons de refuge des abbayes de Kamp, Eberbach, Wörschweiler, Altenberg, Himmerode, Marienstadt et de Heisterbach. À l'inverse, une même abbaye pouvait posséder des maisons dans plusieurs villes différentes. Ainsi Salem avait les siennes à Esslingen, à Ulm, à Pfüllendorf, à Überlingen et à Constance (David H. Williams).

On a observé qu'en Gascogne, des granges monastiques avaient remplacé des villages abandonnés et que ces granges avaient été transformées en bastides (Constance H. Berman). Ainsi, ces granges n'étaient pas des restructurations mais des organisations nouvelles.

Cette observation mériterait d'être tentée ailleurs qu'en Gascogne. Pour notre part, il nous a été donné de constater qu'en Lorraine, le mouvement des chartes de franchises, mouvement qui fut actif au XIII^e siècle et jusqu'en 1350, fut en fait un mouvement de modernisation agricole. Partant d'un village préexistant, la charte de franchises y créait une « ville-neuve » sur le plan juridique. Ce mouvement fut accompli en dehors de tout contexte religieux, encore que des religieux s'y trouvèrent souvent associés, mais pour leurs compétences techniques, comme on le verra.

Ce qui vient d'être dit à propos des Cisterciens ou des bénédictins doit être étendu à d'autres ordres ou « religions ». Les

chanoines réguliers, quelle que soit leur obédience : Saint-Ruf d'Avignon, Arrouaise, de Picardie, Saint-Pierremont, de Lorraine, ou Prémontré, de Picardie encore, Saint-Victor de Paris, mouvements exactement parallèles aux cisterciens, exercèrent une mise en valeur de l'espace rural en tous points semblables. Tout au plus peut-on observer que quand les cisterciens ont des granges, les Prémontrés ont des *courts*, en latin *curtis* ou *curia* (Robert-Henri Bautier), et dans le domaine germanophone, des *Hof*. Les ordres militaires développèrent des actions toutes semblables. Les Templiers, les Hospitaliers, dans l'exploitation de leurs commanderies ou de leurs prieurés, appliquèrent les mêmes méthodes, mais sans la moindre prétention apostolique. En Normandie, où les a observés Michel Miguet, ces chevaliers sous la croix agirent avec opiniâtreté, avec avidité même, sans perdre de vue leur but avoué qui était de créer, en forme de villes-neuves, des colonies de peuplement. De leur action, le point positif fut la mise en œuvre de techniques agricoles pionnières.

Les religieux des ordres militaires, qui voyageaient beaucoup, surent s'inspirer de modèles extérieurs et utiliser des méthodes appropriées aux pays qu'ils voulaient développer. L'exemple des marches du Brandebourg et de la Prusse est incontestablement à mettre à l'actif des aménagements ruraux réussis par des religieux réguliers, ceux de l'ordre Teutonique. Que la Prusse ait été érigée en duché, après la sécularisation de 1525 et que ce duché ait été par la suite accaparé par l'électeur de Brandebourg, Albert de Hohenzollern, le dernier grand maître de l'ordre Teutonique devenu protestant, cela ne change rien au fait que la mise en culture des grands espaces sablonneux et parsemés de bouleaux ait été une des grandes réussites des ordres religieux à la fin du Moyen Âge.

Les autres pays nordiques eux aussi ont bénéficié de l'œuvre et du savoir-faire des nouveaux religieux. Au Danemark et en Suède, vingt abbayes furent fondées et restèrent actives jusqu'à la Réforme. Les abbayes ne furent pas des colonies de terres désertes mais elles récupérèrent des terroirs marginaux comme ce fut le cas en France. Les religieux surent s'adapter à des conditions locales difficiles. Des réussites notables doivent être signalées, en Jütland à Øm et, en Zealand, à Sorø (James France).

Le cas de la Bohême, pays beaucoup plus méridional,

présente des comparaisons concordantes. Dix maisons masculines y virent le jour entre 1142 et 1347. Les abbayes, là non plus, ne furent nullement des centres de colonisation, mais elles accompagnèrent les peuplements récents. Les défrichements proprement dits furent accomplis par les rois de Bohême et les grands feudataires. Des réussites notables doivent être signalées à Zlatá-Koruna, alias Goldenkron, où le roi Ottokar II concéda de vastes forêts difficiles à défricher. À Plasy, au nord de Pilsen, le domaine abbatial fut transformé dès 1250 en une vaste seigneurie (Katarina Charvátová).

En Pologne même, les nouveaux ordres religieux ont possédé des domaines agricoles intéressants à Mogila, à Szczyrzyc, à Wachok, à Krzeszów et dans une dizaine d'autres localités (André Marc Wyrwa).

Les aménagements ruraux liés aux eaux courantes et aux eaux stagnantes.

Captages de sources, irrigations, drainages de cours d'eau, constructions de digues et pose de vannes, aménagements d'aqueducs : telles furent les installations hydrauliques dans lesquelles les religieux excellèrent et par lesquelles ils montrèrent aux seigneurs séculiers comment il fallait s'y prendre pour rendre salubres les zones infestées de moustiques, pour rendre poissonneuses les eaux stériles et pour procurer aux industries naissantes des moteurs dociles et très puissants.

On n'en finirait pas d'énumérer, dans les divers pays d'Europe, les grandes réalisations qui trouvent leur origine dans l'ingéniosité des religieux. Quand on contemple, sur les planches de dom Milley (1708), le parcours que les religieux imposèrent au cours de l'Aube depuis son entrée dans l'enceinte de Clairvaux, et les services qu'ils demandèrent à la rivière, on est admiratif. On le devient plus encore quand on visite l'abbaye de Fontenay où les installations sont conservées : digues, drainages, réservoirs, canaux, aqueduc aérien, étangs en série, jusqu'aux trous d'eau où l'on mettait à rouir le chanvre, jusqu'à l'ancienne forge à eau, transformée en papeterie au moment de la Révolution. Ailleurs, beaucoup d'installations hydrauliques monastiques ont été entretenues et conservées. D'autres ont été transformées. Le grand étang de Jonquières, appartenant à l'abbaye de Fontfroide près de

Narbonne, était une vaste doline. La doline fut asséchée dès 1200. L'emplacement est aujourd'hui cultivé en vigne (Pierre Aussel). Un plan aquarellé de 1684, conservé au Staatsarchiv de Stuttgart, nous montre le domaine de l'abbaye de Maulbronn, près de Pforzheim, avec un chapelet de cinq étangs successifs. L'abbaye de Blaubeuren, près d'Ulm, est encore visitée pour son captage de la très romantique source du Blau. L'abbaye de Salem, proche de la rive nord du lac de Constance, est aujourd'hui plus connue pour sa splendide abbatale et les richesses architecturales de son enceinte monastique, mais l'attention de l'archéologue est appelée par les étangs nombreux et développés qu'il rencontre à proximité, vers Mühlhofen. Parfois, c'est une région tout entière qui a été irriguée par le savoir-faire des religieux. Nous avons, à cet égard, déjà cité le travail considérable exécuté au Portugal par les moines d'Alcobaça (étudié par Mascarenhas, Barbosa et Jorge).

L'histoire des régions riches en étangs mériterait d'être réétudiée. On sait maintenant qu'en dehors des lacs naturels d'origine glaciaire ou volcanique, les étangs sont tous artificiels. Comment sont-ils apparus, quand et pourquoi ? Autant de questions qui trouvent facilement des réponses dans les archives pour peu qu'on pose les questions adéquates.

Le Moyen Âge aimait le poisson. Les grands étangs servaient à la pisciculture. Le *Roman de Renart* est plein des récits de larcins commis par Renart et par Tybert le chat, au détriment des lamproies, des carpes et des anguilles appartenant au « clergé ». Tout possesseur d'étangs excitait les convoitises.

En Lorraine, entre les Côtes de Meuse et les Côtes de Moselle, le pays appelé « la Woëvre » représente une sorte de *limagne* où les étangs sont encore nombreux. Les quelques recherches que nous avons faites à ce sujet nous ont procuré deux exemples intéressants où sont mis en cause le comte de Bar, principal feudataire du pays, et plusieurs abbayes.

Dans le troisième tiers du XIII^e siècle, le comte Thiébaud de Bar créa, à son profit, un vaste domaine piscicole au détriment de trois abbayes : deux vieilles abbayes bénédictines, celles de Saint-Mihiel et de Saint-Vanne de Verdun et une récente, cistercienne, celle-là, celle de Saint-Benoît-en-Woëvre. Elle était une des premières filiales de Morimond et de La Crête. Sa fondation remontait à 1129. Le domaine

piscicole se composait de trois grands étangs : les étangs de Bouconville, de Girondel et de Wargévaulx. Il y en avait aussi une série de petits. Les étangs furent créés en association : le comte de Bar accordait le consentement, son bailli de Saint-Mihiel aplanissait les difficultés de propriété, le chef de l'abbaye faisait exécuter le travail. Le travail consistait essentiellement à élever une « chaussée », c'est-à-dire une digue. Le produit de la pêche, on le partageait en deux. À la fin de l'automne, les pisciculteurs organisaient une pêche : ils vidaient les étangs, retenaient les poissons au moyen d'un filet, puis triaient les poissons. Les plus gros étaient gardés pour la consommation. On rejetait les autres dans les petits étangs. Les pêcheurs réservaient certains petits étangs, « les froissières » à la reproduction (« le frai »), après quoi « le levain », c'est-à-dire *les alevins*, se voyaient déversés dans les grands étangs.

L'abbaye cistercienne de Saint-Benoît-en-Woëvre, située à mi-distance de Saint-Mihiel et de Metz, fut par vocation géographique locale une abbaye piscicole. En 1680, elle possédait encore vingt-trois étangs, dont dix-huit situés à proximité immédiate. Le paysage est demeuré caractéristique, bien que la plupart des étangs aient été asséchés, mis en culture ou transformés en pâturages. L'un des étangs, celui de Champfontaine, possédait une superficie de 80 hectares. En l'espace de trois ans, en 1277-1279, le comte de Bar Thiébaud fit créer par les cisterciens un grand étang nouveau de 325 hectares, accompagné d'un village de colons, doté d'une charte de franchises, le village de Lachaussée. L'étang du même nom existe encore. Il est toujours en exploitation. La pêche de l'étang et la vente du poisson : carpes miroirs, brochets, perches, les plus recherchés, ont lieu chaque année dans les premiers jours de novembre. Au XIV^e siècle, le sceau de la prévôté de La chaussée représentait une nasse armoriée entre deux tours (Hubert Collin).

À une vingtaine de kilomètres au sud de Saint-Benoît-en-Woëvre, l'abbaye de Rangéval, de l'ordre de Prémontré, fondée vers 1138, accomplit une semblable œuvre de création d'étangs dans les solitudes forestières proches de Toul et de Commercy. Ces étangs apparurent eux aussi dans le courant du XIII^e siècle. Le peuplement monastique de la Woëvre fut complété en 1142 par la fondation de l'abbaye cistercienne de Châtillon-en-Woëvre près de Longuyon.

Cette abbaye s'adonna à la métallurgie. Elle est devenue responsable de la création de l'étang du Haut-Fourneau à Billy-sous-Mangiennes. Un véritable haut-fourneau du XIX^e siècle y est toujours visible, juché sur une extrémité de la digue.

La réputation de compétence des cisterciens en matière d'aménagement hydraulique était si bien assise dès le XIII^e siècle que le duc de Lorraine Mathieu II fit appel à eux, en 1247, lorsqu'il voulut doter sa ville-neuve de Nancy d'un moulin sur la Meurthe. Ce sont les cisterciens de Clairlieu, abbaye fondée cent ans auparavant au milieu de la forêt de Haye, qui reçurent la commande. Dix ans plus tard, en juin 1258, le duc Ferri III manifestement satisfait des services reçus, transforma le contrat de moulin en concession perpétuelle. La concession se trouva augmentée d'un monopole d'usage du ou des moulins de Nancy imposé aux habitants de quinze villages des alentours. Pour les cisterciens du modeste Clairlieu, le « contrat d'ingénierie » initial s'était transformé en une fructueuse rente de situation. Le privilège dura des siècles et s'augmenta d'autres concessions chemin faisant (Christian Pfister).

Les aménagements ruraux liés à la métallurgie et aux mines.

Nous avons dit précédemment comment la propagation des nouveautés techniques telles que les roues de moulin à auge et les arbres à cames avait permis la multiplication des « moulins à fer ». Ces moulins à fer étaient essentiellement de petits hauts-fourneaux associés à des batteries de soufflets hydrauliques, d'une part, et à des forges à martinets également hydrauliques, d'autre part.

On constate que dès les origines, dans les années 1165-1170, des usines à fer existent à Clairvaux, à Igny, à Fontenay, à Cherlieu, à tel point que Robert Fossier n'a pas hésité à écrire que l'ordre cistercien, au début du XIV^e siècle, était devenu la première *puissance* métallurgique d'Occident. Il est certain que Clairvaux a possédé des forges à Clairvaux même, et des exploitations un peu plus loin, à La Chaume, à Wassy. En Bourgogne, en Champagne méridionale, en Lorraine, le minerai de fer « fort », c'est-à-dire à haute teneur

en hydroxyde de fer, est extrêmement abondant. On le trouve sous forme de dépôts dans les rivières, dans les anfractuosités karstiques, dans des fractures ou diaclases géologiques. Les dépôts, nombreux mais peu abondants, se prêtaient à l'exploitation artisanale du fer. L'industrie lourde, qui nécessite des quantités « industrielles », a dû se résoudre à les abandonner comme trop peu productifs.

Si l'on voulait se donner la peine d'explorer les abords restés incultes des anciennes abbayes exploitatrices, comme cela a été fait à Clairlieu, près de Nancy, on trouverait des sous-bois au sol chaotique, des franges forestières ou agricoles défoncées par de petites minières aujourd'hui envahies par les ronces : tels sont les vestiges des mines de surface où les ouvriers du XIII^e siècle, munis de paniers et de hottes, armés de pics et de pelles, allaient recueillir les rognons d'hématite ferrière : petit travail, mais produisant un fer d'excellente qualité, aux propriétés mécaniques insurpassables.

De telles usines à fer proto-industrielles se sont répandues dans l'Europe entière. On en a repéré partout, jusqu'à l'abbaye de Pilis, en Hongrie (Llona Valter).

Citons ici l'exemple, choisi parmi des dizaines d'autres, de l'usine à fer de l'ancienne abbaye cistercienne d'Écurey-en-Ornois, aux confins de la Champagne et du Barrois dans la vallée de la Saulx. L'abbaye avait été fondée en 1144. En 1188, un seigneur de Commercy lui donna les moyens de créer la forge de Froillet et de « tirer la mine » tout autour. En 1529, Claude de Lorraine, seigneur de Joinville, permit aux religieux d'édifier et d'exploiter une autre « forge », à Rache-court. Il s'agissait cette fois de créer un haut-fourneau en fonte. La Révolution mit fin aux activités industrielles de l'abbaye d'Écurey. Il y eut cependant une renaissance à partir de 1845, mais désormais les « maîtres de forges » étaient des non-religieux. Ils fabriquèrent de la fonte industrielle et de la fonte d'ornement dans cet emplacement à la vocation séculaire, jusqu'en 1986.

L'abbaye cistercienne d'Orval en Belgique eut une destinée semblable. Du XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, elle s'était spécialisée dans la fonte domestique : plaques de cheminée, chenets, fourneaux, etc. Malheureusement, au moment de la Révolution, Orval était devenue le premier fournisseur de fonte à boulets de canon et de fer d'armurerie pour les manufactures d'armes de Charleville et de Tulle.

L'abbaye possédait des stocks immenses de charbon et de métal. Les stocks furent pillés, puis l'abbaye fut rasée par les révolutionnaires, et ses ruines finalement vendues comme bien national. Il est difficile, dans ces malheurs successifs, de démêler la part incombant aux concurrents jaloux et aux révolutionnaires fanatiques (Marcel Bourguignon).

On peut sans exagération considérer la multiplication des hauts-fourneaux producteurs de fonte comme l'une des grandes inventions de la Renaissance. Il existe à Vienne, au Kunsthistorisches Museum, une belle toile du peintre L. van Velckenborch (1530-1597) représentant une montagne avec une fonderie, *Die Schmelzhütte*. À Rome, à la galerie Pamphili-Doria, on peut admirer semblablement une peinture sur cuivre de Jan Brueghel de Velours (1568-1625) représentant la coulée de fonte d'un fourneau ardennais ou wallon, peinture exécutée vers 1602. Ces deux tableaux sont beaux, et leurs sujets présentent un grand intérêt technique. Il serait à souhaiter que tout archéologue et que tout historien des ordres religieux ait constamment devant les yeux des reproductions de ces tableaux, afin de ne pas oublier que l'activité des abbayes ne s'est pas limitée à la prière et à la vie conventuelle dans un cadre architectural stéréotypé et grandiose. La vie laborieuse fut le verso de la page de plain-chant.

Les aménagements ruraux liés à l'exploitation de la forêt : le verre, la céramique, le sel.

Dès qu'une activité humaine dépasse le cadre domestique, dès que le foyer familial n'est plus le seul foyer allumé, la consommation de bois se développe sensiblement. Le moindre boulanger de village brûle beaucoup plus de combustible que la coutume locale n'en accorde comme affouage aux simples particuliers. Si les abbayes de création récente se firent délivrer par les seigneurs voisins d'importantes concessions forestières « *ad comburandum et a mari-mandum* », c'est-à-dire pour brûler et pour charpenter, c'est parce que leurs industries dévoraient, sous forme de charbon, des quantités considérables de bois.

Les grands espaces déboisés qu'on repère autour des abbayes sur les cartes de Cassini trahissent une exploitation intensive des taillis. En France, après la vente des biens nationaux, les

droits d'exploitation furent vendus à des communautés ou à des marchands. Souvent, la forêt n'a pas repris ses droits naturels et les défrichements « monastiques » non seulement ont été conservés mais encore se sont étendus. De nos jours, le bois de feu n'étant plus exploité et les bois privés étant pour la plupart en régie, le boisement du territoire a tendance à se développer, donc à reconquérir les espaces déboisés jadis.

L'aménagement du territoire forestier a été d'abord *a contrario* une exploitation « au blanc étoc » de la forêt. De vastes zones ont ainsi été déboisées : la cuisson de la brique a considérablement diminué le boisement de la Flandre et du Hainaut. L'exploitation des salines de Lorraine a largement entamé les bois du plateau lorrain. Il est curieux de constater que les cahiers de doléances de certaines régions se plaignent en 1789 des prix du bois de chauffage et de l'accaparement des terres par les étangs piscicoles : moyen oblique employé pour dénigrer ces communautés religieuses dont la suppression était envisagée par les physiocrates et par les philosophes. Combien d'abbayes ont-elles, au cours de leurs longues existences, exploité parfois pendant de courtes périodes, qui une tuilerie comme l'abbaye de Chaalis à Commelles, comme l'abbaye de Rangéval près de Commercy, pour produire des tuiles, de la vaisselle ou des briques, qui une verrerie comme l'abbaye argonnaise de La Chalade à Perupt, voire encore en Hongrie, la verrerie de Hutahely qui appartenait à l'abbaye de Páztó, et qui a fait l'objet de fouilles archéologiques (Llona Valter) ?

Nombreux sont les auteurs qui ont appréhendé les problèmes posés par l'approvisionnement en sel, non seulement pour les besoins directs des religieux, mais encore pour le bétail et pour les salaisons. L'abbaye d'Obazine (Corrèze) possédait une grange à sel à La Maurinière (île d'Oléron). L'abbaye de Clairvaux possédait dès le XII^e siècle, à Marsal, en Lorraine, à cent quatre-vingts kilomètres de son siège, une grange et des terrains où elle exploitait des places à sel. Clairvaux détenait aussi des bois à proximité pour le chauffage des « poêles à sel ».

Une place à sel n'était autre qu'un puits d'eau salée d'où l'on tirait l'eau au moyen d'un balancier : c'était le puits « à cigogne ». L'eau de saumure était cuite dans une poêle, grande chaudière métallique chauffée au charbon de bois. La poêle à sel était abritée sous une halle munie d'une cheminée

de ventilation sur son faite. Au XVIII^e siècle, l'eau était pompée dans le puits au moyen d'une noria à cheval (Hubert Collin). Le charbon et le sel raffiné donnaient lieu à des convois. Les religieux exploitants cherchaient à se faire exempter des droits de tonlieux et les chartes sont pleines de négociations conduites à propos de ces droits. Plus de soixante-dix établissements religieux possédèrent au XII^e siècle des salines dans la vallée de la Seille, en Lorraine. À côté des abbayes bénédictines anciennes, on trouvait les nouveaux établissements religieux : Saint-Benoît-en-Woëvre, Villers-Bettnach, Clairlieu, Wörschweiler, Beaupré et l'Étanche, Cherlieu, Bithaine, Morimond, La Crête, Trois-Fontaines et, naturellement Clairvaux, pour ne citer que les cisterciens. L'évêque de Metz Étienne de Bar (1120-1162) et ses successeurs accordèrent de très libérales exemptions de taxes à un grand nombre d'abbayes, anciennes ou récentes. Étienne de Bar, pour sa part, se fit moine cistercien à la fin de ses jours. Par dévotion, il exempta l'ordre cistercien tout entier des redevances qui lui étaient dues sur les salines de Vic-sur-Seille et de Marsal et l'affranchit même de tout droit sur les tonlieux de son évêché. Garnier de Rochefort, abbé de Clairvaux, sollicita de Bertram, évêque de Metz (1180-1212), la confirmation de cette charte (Damien Vaisse).

Ce qui était vrai pour les salines de Lorraine le fut aussi pour celles de la Franche-Comté de Bourgogne. Paul Benoît a dénombré trente-sept établissements cisterciens qui furent possessionnés à Salins et à Lons-le-Saulnier. L'abbaye de Fontenay était du nombre.

Après les réformes. Deux siècles de bâtisseurs.

Le rapide survol panoramique tenté dans les pages qui précèdent n'aurait guère qu'un intérêt de curiosité et ne serait pas complet si l'on n'essayait d'évoquer, au moins pour mémoire, quelle fut l'activité principale des grands établissements religieux au XVII^e et au XVIII^e siècle.

La Réforme protestante du XVI^e siècle fut pour eux l'équivalent d'un séisme. Les établissements qui existaient dans les pays gagnés à la confession anglicane, à la confession d'Augsbourg ou à la confession de Genève, disparurent. Ils ne disparurent pas tous physiquement, comme Stanley Abbey en

Angleterre. Leurs maisons furent parfois récupérées, comme Blaubeuren, pour servir à l'enseignement. D'autres, comme l'abbaye de Westminster, devinrent des chapitres protestants. Des maisons furent anéanties, mais finirent par connaître une résurrection. Par exemple, l'abbaye de Kempten, dans l'Allgäu, fut ravagée par le *Bauernkrieg* de 1525 et subit une longue éclipse mais devint l'objet d'un brillant et durable rétablissement. L'abbaye d'Hirsau n'eut pas ce privilège. Ses ruines sont pathétiques. La vieille abbaye de Gorze, quant à elle, ne survécut pas à la guerre de religion messine de 1552. Ruinée par les protestants, ses biens servirent à doter plus tard la nouvelle primatiale de Nancy.

Dans les pays demeurés catholiques, les établissements religieux passèrent le cap des convulsions de la Réforme avec plus ou moins de bonheur. Il fallut attendre de longues années pour que les idées et les directives de la Contre-Réforme issue du concile de Trente fussent suivies d'effets. Mais alors les ordres se réformèrent les uns après les autres.

Certaines réformes, comme celle de l'abbé de Rancé, « intériorisèrent » la vie monastique dans le sens du repli sur la clôture et de la distanciation par rapport à la vie temporelle extérieure.

Les Bénédictins, les Prémontrés, les Chanoines réguliers eurent de puissants réformateurs et se groupèrent en congrégations. Dom Didier de la Cour constitua en Lorraine la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, bientôt suivie en France par la congrégation de Saint-Maur, dont les premiers fondateurs furent dom Laurent Bénard et dom Grégoire Tarris. En Lorraine également, le P. Servais de Lairuelz reforma et regroupa les Prémontrés. Le P. Pierre Fourier, simultanément, devint le réformateur des chanoines réguliers de Lorraine.

Ces ordres réformés songèrent naturellement à remettre en question, en dehors de leur vie religieuse, leur activité laborieuse. Ils ne se détournèrent nullement de l'agriculture. D'ailleurs, ils possédaient tous des biens fonciers, souvent immenses. Mais le progrès général et le contexte religieux les avaient conduits à comprendre que l'agronomie et la sylviculture n'étaient plus les domaines où l'on attendait d'eux une forme d'activité sociale. Sans renoncer à gagner leur vie par le travail agricole ou artisanal, ils comprirent qu'ils pouvaient rester bons et utiles en devenant des

gestionnaires éclairés, voire novateurs. Dom Pérignon, le bénédictin vanniste d'Hautvillers, devint un gestionnaire de génie en inventant le champagne, vin issu d'un mélange de crus. Il sut élever ses vins par des manipulations destinées à provoquer la deuxième fermentation, celle de la prise de mousse, dans de robustes bouteilles de verre fabriquées spécialement dans l'Argonne toute proche, par des verriers qui avaient appris leur métier en regardant travailler les cisterciens de La Chalade. Et si dom Pérignon devint le premier inventeur du champagne, ce ne fut pas seulement pour l'amour d'une vinification bien conduite, mais aussi pour assurer à son abbaye les avantages de vente couronnant l'excellence d'un produit parfait (René Gandilhon).

Combien de greffes d'arbres fruitiers productifs, combien de fleurs nouvelles, combien de légumes délectables sont ainsi nés, derrière les murs des jardins d'abbayes, des talents horticoles de chanoines réguliers ou de chartreux anonymes, qui furent cependant d'authentiques bienfaiteurs de l'humanité ?

Il est de notoriété universelle que les établissements religieux réguliers s'orientèrent par prédilection, après leur réforme, vers les activités dans lesquelles ils se montreraient non seulement bons, mais excellents et irremplaçables : ce furent les hautes études littéraires, l'érudition historique, l'enseignement, la prédication, la culture des sciences et, directement ou indirectement, les œuvres d'assistance. Ces nouvelles orientations réclamaient des moyens : des moyens humains certes, mais aussi des moyens matériels. Tous se remirent au travail avec une ardeur nouvelle. Dès que la paix se trouva rétablie durablement en Europe, en quelques décennies, les pays catholiques virent se réédifier, sur des plans grandioses et avec une impressionnante mise en œuvre de génie architectural, une considérable quantité d'abbayes neuves.

Les hommes du ^{XX}^e siècle finissant que nous sommes ne cessent d'admirer l'ampleur de ces établissements, la beauté et la richesse de leurs bibliothèques, le luxe de leurs églises, le nombre immense des pièces habitables, la recherche de commodité et le goût ayant présidé à l'agencement des logis comme des locaux utilisables. L'amateur d'art qui feuillette les cent soixante-neuf planches du *Monasticon Gallicanum*, formé par dom Michel Germain, mauriste mort en 1694,

contemple les bâtiments de Saint-Étienne de Caen, de Saint-Wandrille, de Saint-Ouen de Rouen, du couvent des Blancs-Manteaux de Paris, de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Remi de Reims... Il est saisi d'admiration en examinant les énormes ensembles nécessités par les assemblées des congrégations générales, l'enseignement des novices et des élèves, la conservation des bibliothèques, la vie communautaire. Ces murs ont été hantés par tous les grands noms de la science, dom Luc d'Achery, dom Mabillon, les frères de Sainte-Marthe, dom Bouquet, dom Martène, dom Ursin Durand et tant d'autres.

En Lorraine, la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe eut d'immenses maisons dont on peut encore voir d'importants restes à Saint-Mihiel, à Senones, à Moyenmoutier, à Saint-Avold, à Saint-Martin-de-Glandières. Dans ces vénérables maisons s'activèrent dom Augustin Calmet, dom Humbert Belhomme, dom Remy Cellier, dom Joseph de L'Isle, dom Mathieu Petitdidier et beaucoup d'autres illustres savants, tous éclairés gestionnaires des domaines agricoles.

Chez les Prémontrés, c'est un panorama véritablement européen que nous a procuré le P. Charles-Louis Hugo, avec les deux énormes volumes in-folio des *Sacri et canonici ordinis Praemonstratensis Annales*, publiés à Nancy en 1736 : là aussi, même magnificence, même ampleur grandiose, même souci d'associer les immenses moyens réclamés par la science avec le luxe nécessité par le culte divin et les agréments savants de la nature domestiquée dans les vergers, dans les jardins de plantes médicinales et dans les potagers de plantes culinaires : la nature, derrière les murs élevés par des Thomas Mordillac ou des Nicolas Pierson, est une nature mise au service de l'humanité intelligente et travailleuse.

Toutes ces abbayes ont des secrets. Les grands abbés ont accompli consciencieusement leur mission apostolique, mais sans oublier que tout talent humain avait une valeur transcendante. Ceux qui étaient capables d'architecture n'ont pas craint de bâtir beau et cher sans négliger de concevoir également des projets d'utilité publique immédiate. Jean Charton le Prémontré, qui reconstruisit l'abbaye de Rangéval, près de Commercy, au début du XVIII^e siècle, fut aussi celui qui conçut un ambitieux projet de liaison fluviale de l'Ornain à la Meuse et à la Moselle avant 1720, pour le flottage des bois de

charpente et pour la navigation intérieure. Il fut aussi le créateur d'une faïencerie à l'activité de laquelle sa mort mit un terme en 1724 (Bernard Génot). Sait-on que le prémontré morave Procope Divisch publia, dès 1768, à Francfort et à Leipzig, une « Théorie de l'électricité météorique », autrement dit de la foudre ? Sait-on enfin que le fameux P. L'Ecuy (1740-1834), qui fut dernier abbé général de Prémontré au moment de la Révolution, fut également un traducteur en français des œuvres de Benjamin Franklin ? (Aline Debert.)

Un religieux qui s'intéresse au progrès agronomique et à l'aménagement rural ne saurait négliger le tonnerre et la foudre qui sont de redoutables fléaux agricoles...

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J.-P. et VARÈNE, P., « La scie hydraulique de Villard de Honne-court et sa place dans l'histoire des techniques », *Bulletin monumental*, 1985, p. 317-332.
- AGRICOLA, G., *De re metallica*, traduit de l'édition originale latine de 1556 par Albert France-Lanord, Thionville, Gérard Klopp, 2^e éd. 1992, XLIV-510 p. in-8°, nombr. ill.
- ARDURA, B., *Abbayes, prieurés et monastères de l'ordre de Prémontré en France des origines à nos jours*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, Pont-à-Mousson, Centre culturel des Prémontrés, 1993, 734 p. in-8°.
- AUGUSTIN, saint, *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Opere Monachorum liber unus*, dans MIGNE, *Patrologie latine*, t. XL, 1861, p. 547-582.
- AUSONE, *Mosella*, éd. SCHENKL, dans MGH, *Auctores antiquissimi*, t. V, II^e partie, Berlin, 1883.
- AUSSEL, P., « Fontfroide et l'espace cistercien en Narbonnais. II. La grange de Jonquières », *L'Espace cistercien*, p. 85-99.
- BAUTIER, R.-H., « Les "courts" de l'ordre de Prémontré au XII^e siècle. Formation et premiers développements », *L'Espace cistercien*, 1994, p. 216-225.
- BAZIN, G., *Paläste des Glaubens. Die Geschichte der Klöster vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts I. Italien. Die iberischen Länder. Frankreich ; II, Österreich. Deutschland und die Schweiz. Belgien. Das orthodoxe Russland, Augsburg, Bechtermunz Verlag, 1997, 300 et 302 p. in-8°, nombr. ill.*
- BENOÎT, P., « L'espace industriel cistercien à la lumière des exemples bourguignons et champenois », *L'Espace cistercien*, p. 378-390.
- BENOÎT, S., *Benedicti regula monachorum*, éd. E. WOELFFLIN, Leipzig, B. G. Teubner, 1895, in-8°.

- BLARY, F., « Chaalis et ses domaines. I. Les données de l'inventaire », *L'Espace cistercien*, 1994, p. 431-435.
- BOITHIAS, J.-L. et BRIGNON, M., *Les Scieries et les Anciens Sagards des Vosges*, Saint-Dié, Éd. Créer, 1985, 256 p. in-8°, nombr. ill.
- BOND, C. J., « Cistercian Mills in England and Wales : A Preliminary Survey », *L'Espace cistercien*, p. 364-377.
- BONNET, Ph., *Les Constructions de l'ordre de Prémontré en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Arts et Métiers graphiques de Genève, Droz, 1983, 279 p. 95 pl. in-4° (« Bibliothèque de la Société française d'archéologie », 15).
- BOURGUIGNON, M., *L'Ère du fer en Luxembourg (XV^e-XIX^e siècle). Études relatives à l'ancienne sidérurgie... éditées et présentées par Pierre Hannick et Jean-Claude Muller*, Luxembourg-Arlon, Amis de l'histoire et Institut archéologique de Luxembourg, 1999, p. 517-518.
- BRIGNON, M., *Les Sciences et les Anciens Sagards des Vosges*, Saint-Dié, Éd. Créer, 1985, 256 p., in-8°, nombr. ill.
- BRUN, J.-P. et BORREANI, M., « Deux moulins hydrauliques du Haut-Empire romain en Narbonnaise. » *Villae des Mesclans à La Crau et de Saint-Pierre Les Laurons aux Arcs (Var)*, *Gallia*, n° 55, 1998, p. 279-326.
- CHARVATOVA, K., « Mindful of Reality, Faithful to traditions. Development of Bohemian Possessions of the cistercian Order from the 12th to the 13th Century », *L'Espace cistercien*, p. 177-184.
- COLLIN, H., « État des châteaux du comte de Bar en Lorraine en 1336 », *Bulletin philol. et histor. du CTHS*, 1978 (Lille 1976), p. 167-168. ID., « Le Chevalier, le Moine et son étang. La création et le contrôle de la Woëvre, entre Meuse et Moselle, au XIII^e et au XIV^e siècle » (à paraître).
- ID., « Garin le Lorrain et Gerbert de Metz, chansons de geste des XII^e et XIII^e siècles », dans « Mémoires de l'Académie nationale de Metz, 1999 » (à paraître). ID., « La saline ducale de Dieuze en 1738 », dans *Écrits d'archives... Lotharingia*, t. VI, 1996, p. 126-127.
- COMMISSION D'HISTOIRE DE L'ORDRE DE CÎTEAUX, *Bernard de Clairvaux*, Paris, Alsatia, 1953, XXVI-756 p. in-8°.
- COPPACK, Gl., « The Outer Courts of Fountains and Rievaulx Abbeys. The Interface between Estate and Monastery », *L'Espace cistercien*, Paris, CTHS, 1994, p. 415-425.
- COUSIN, P., o. s. b., *Précis d'histoire monastique*, Paris, Bloud et Gay, 1959, 594 p. in-8°.
- DEBERT, A., « De quelques Prémontrés, "hommes de science" et précurseurs », *Actes officiels du 13^e colloque du Centre d'études et de recherches prémontrées*, 1987, p. 73-78.
- DUBY, G., *L'Europe au Moyen Âge. Art roman, art gothique*, Paris, Arts et Métiers graphiques, Flammarion, 1979, 268 p. in-4°, nombr. ill.
- ERLANDE-BRANDENBURG, A., PERNOUD, R., GIMPEL, J., BECHMANN, R., *Carnet de Villard de Honnecourt*, Paris, Stock, 1986, 127 p. in-8°, ill.
- FOSSIER, R., *Les déviations économiques des Cisterciens*, *L'Espace cistercien*, p. 39-44.

- FRANCE, J., « Settlement, Re-settlement, Consolidation, the Scandinavian Experience », *L'Espace cistercien*, p. 165-176.
- FRANCE-LANORD, A., *Histoire du fer*, Jarville, Centre de recherches de l'histoire de la sidérurgie, 2^e éd. 1977, 223 p. in-8°.
- GANDILHON, R., *Naissance du Champagne*. Dom Pierre Pérignon, Paris, Hachette, 1968, 288 p. in-8°, nombr. ill.
- GÉNOT, B., « Jean Charton, abbé de Rangéval, esprit inventif », *Actes officiels du 13^e colloque du Centre d'études et de recherches prémontrées*, 1987, p. 19-62.
- GERMAIN, M., *Monasticon Gallicanum*, voir : PEIGNÉ-DELACOURT et L. DELISLE.
- HOFFMAN BERMAN, C., « From Cistercian Granges to Cistercian Bastides. Using the Order's Records to Date Landscape Transformation », *L'Espace cistercien*, p. 204-215.
- HUGO, Ch.-L., *Sacri et canonici ordinis Praemonstratensis Annales*, Nancy, J.-B. et A.-D. Cusson, 1734-1736, 2 vol., LXVI-480-CCCLXVI et XXIV-1185-DCCXXXVIII p. in-fol., ill.
- KINDER, T. N., « Pontigny et ses domaines. Richesse et précarité d'un patrimoine agricole », *L'Espace cistercien*, p. 441-450.
- LAPRUNE, R., *L'Abbaye cistercienne d'Écurey-en-Barrois, 1144-1791*, Barle-Duc, Saint-Paul, 1964, 175 p. in-8°, ill. et pl.
- LEECH, R. H. et SOFFE, Gr., « Cistercian House in England : The Construction of the National Inventory and the European Context », *L'Espace cistercien*, p. 295-310.
- LEYPOLD, D., *La Métallurgie du fer dans le massif vosgien. La vallée de la Bruche de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Strasbourg, Société savante d'Alsace, 1996, 529 p. in-8°, ill. (Collection « Recherches et documents », t. 55).
- MASCARENHAS, J. M. DE, BARBOSA, P. G., JORGE, V. F., « Les cisterciens et l'aménagement de l'espace. Le cas d'Alcobaça », *L'Espace cistercien*, 1994, p. 153-164.
- MIGUET, M., « Cîteaux et les ordres militaires. Analogies et différences des politiques domaniales », *L'Espace cistercien*, p. 227-237.
- PEIGNÉ-DELACOURT et DELISLE, L., *Monasticon Gallicanum. Collection de 168 planches de vues topographiques représentant les monastères de l'ordre de Saint-Benoît, congrégation de Saint-Maur...*, Paris, Victor Palmé, 1871, 68 p., 168 pl. in-4° (rééd. Paris, Les humanités du XX^e siècle, 1983).
- PFISTER, C., *Histoire de Nancy*, Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1902, t. I^{er}, p. 100-113.
- POLONOWSKI, M., « Chaalis et ses domaines. II. Aléas de la protection des domaines cisterciens en Picardie », *L'Espace cistercien*, p. 436-440.
- PRESSOUYRE, L. et KINDER, T. N., *Saint Bernard et le monde cistercien*, Paris, Caisse nationale des monuments historiques et des sites, 1990, 302 p. in-4°, nombr. ill.
- PRESSOUYRE, L. éd., Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994, 592 p. in-8°, nombr. ill. (Actes du colloque « L'Espace cistercien », Abbaye de Fontfroide, 1993, Mémoires de la section d'archéologie et d'histoire de l'art, n° 5).

- RIGHETTI TOSTI-CROCE, M., « Les granges cisterciennes en Italie centrale », *L'Espace cistercien*, p. 328-334.
- ROUZEAU, B., « Maîtrise et gestion du patrimoine hydraulique à Morimond », *Les Cahiers Haut-Marnais*, n° 209, 1997, p. 5-28.
- SPRUNCK, A., « L'Abbaye d'Orval et les autorités gouvernementales aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Aureavallis*. *Mélanges historiques réunis à l'occasion IX^e centenaire du neuvième centenaire de l'abbaye d'Orval*, Liège, Soled, 1975, p. 297-324 (concerne essentiellement l'activité métallurgique de l'abbaye cistercienne située dans l'ancien duché de Luxembourg).
- VAISSE, D., « Les sceaux lorrains du XII^e siècle dans le fonds de l'abbaye de Clairvaux, aux Archives de l'Aube », *Lotharingia*, t. X, 2000 (à paraître).
- VALTER, L., « Quelques établissements proto-industriels en Hongrie », *L'Espace cistercien*, p. 391-400.
- VITRUVÉ, *De architectura*, lib. X, cap. 5, éd. NISARD, Paris, Didot, 1852, p. 163.
- WILLIAMS, D. H., « The Mapping of Cistercian Lands : with Especial Reference to Wales », *L'Espace cistercien*, p. 311-318.
- WYRWA, A. M., « Le Destin et la Protection du patrimoine cistercien en Pologne », *L'Espace cistercien*, p. 335-348.

LA GESTION DES FORÊTS PAR LES ORDRES RELIGIEUX : CAMALDOLI, VALLOMBREUSE ET LA VERNE

*Simone Borchi**

Introduction.

Grégoire le Grand raconte qu'à l'arrivée de saint Benoît au sommet du mont Cassin, « il y avait un très ancien temple, où les gens de la campagne, selon la coutume des vieux païens, accomplissaient des rites superstitieux en l'honneur d'Apollon. Aux alentours, poussaient des bosquets dédiés aux démons où, encore à cette époque, une foule d'infidèles fanatiques célébraient des sacrifices sacrilèges. À peine arrivé, l'homme de Dieu mit l'idole en pièces, renversa l'autel, déracina les bosquets et, à la place du temple d'Apollon, érigea un Oratoire en l'honneur de saint Martin ». Saint Martin de Tours (315-397) avait été un des évangélisateurs les plus zélés dans la lutte contre les arbres sacrés, assimilés aux idoles païennes, en tentant de répandre le christianisme parmi les populations rurales réticentes à accepter la séparation introduite par la tradition judéo-chrétienne entre le Créateur et la nature créée.

La destruction des arbres et des bois sacrés doit être imputée, selon certains auteurs, à une lecture de la Genèse selon laquelle l'homme aurait été investi du pouvoir de

* SIMONE BORCHI est directeur du secteur de l'agriculture et des forêts de la communauté de la montagne du Casentino.

dominer tous les êtres : cette interprétation, selon une exégèse correcte, est privée de fondement, parce que l'homme a été fait seigneur du monde pour le garder et grandir avec lui vers la communion parfaite avec Dieu ¹. La lutte contre les cultes des arbres ne fut pas due à une présumée aversion de l'Église pour la forêt et le milieu sauvage, mais provient de la nécessité d'arracher les profondes racines des cultes païens, en bâtissant sur les ruines des anciens temples des édifices chrétiens.

Si les références au bois étaient rares au commencement du christianisme, et si les bois sacrés en tant que consacrés par l'empreinte divine ou par les saints font défaut, cela est aussi dû au fait que la nouvelle religion se développa dans la période de la décadence de l'Empire romain, coïncidant avec une forte régression démocratique et une seconde expansion consécutive de la forêt sur des terrains autrefois assainis et cultivés. Dans la *Regula S. Benedicti*, nous trouvons des références à l'activité agricole ², mais non à l'activité forestière, car l'utilisation des bois était limitée à la pâture sauvage, à la récolte du bois mort et à la coupe occasionnelle des arbres, selon le principe du prélèvement des excédents qui empêchaient l'agriculture, à laquelle contribuait également l'élagage, système qui avait recours à l'incendie pour éliminer les arbres et procurer une fertilité passagère au sol.

Une fois perdues les connaissances héritées des Grecs et des Romains, on retourna à une forme de sylviculture empirique, fondée sur la coupe des taillis avoisinant les habitations et sur la recherche de terrains où il était possible de prélever du bois pour les constructions et la menuiserie. Cependant, la grande majorité des forêts n'avait aucune valeur parce que le transport du bois était impossible et trop coûteux.

Après l'an mille, et avec la poussée réformatrice de Cluny, il y eut simultanément une raréfaction des forêts, due à la reprise économique et démographique, et à un plus grand besoin de terres à cultiver et de bois, en même temps qu'à l'implantation de nombreux noyaux monastiques dans les régions montagneuses et boisées ; la forêt reprenait de la valeur, il fallait l'exploiter correctement pour qu'elle puisse produire du bois de manière constante, et les ordres religieux, qui avaient copié et sauvé dans leur *scriptoria* les textes

1. Voir Genèse 1, 26-30.

2. Caput XLVIII, « De opere manuum quotidiano ».

classiques de l'agronomie romaine, avaient les compétences culturelles et temporelles pour s'occuper de cultures qui demandaient de l'organisation, de la continuité et des aides séculières.

L'Apennin toscan, entre le Casentino et le Valdarno, fut le siège des trois expériences italiennes les plus remarquables dans la gestion et la prise en considération des bois, chacune emblématique d'une approche différente : les centres bénédictins de Camaldoli et Vallombreuse, et le sanctuaire franciscain de La Verne.

Camaldoli.

Camaldoli, dans le Casentino, fut fondé autour de 1020 par Romuald, réformateur de la règle bénédictine, et ce fut aussi son organisation qui caractérisa l'ordre camaldule naissant¹. Il s'agissait d'un établissement érémitique de cinq cabanes, construites pour héberger les moines qui devaient s'occuper de l'hospice et du poste des cavaliers², situés plus bas dans la vallée, dans la localité de Fontebono³, et auxquels sera rapidement adossé le monastère⁴. L'ermitage naquit sous le signe de la contemplation spirituelle et de la supériorité sur le monastère, lequel était cependant indispensable pour préparer à la vie érémitique, et où s'accomplissait le service des personnes à travers l'hospitalité fortement voulue par Benoît.

Les premiers documents sur un rapport complexe avec l'environnement, dominé par les bois composés de sapin

1. Romuald naquit à Ravenne en 952, fit profession de vie monastique à vingt ans et, après des expériences de vie érémitique dans la lagune vénitienne et dans les Pyrénées orientales, devint, en 998, abbé du monastère de Saint-Apollinaire *in classe* ; à partir de 1001, il reprit la vie érémitique, en fondant et en réformant des ermitages et des monastères, principalement dans le Veneto, en Romagne, Toscane, Ombrie et dans les Marches, où il mourut, dans l'ermitage de Valdicastro près de Fabriano, en 1027.

2. Jusque-là gardés par les bénédictins de l'abbaye voisine de Pratalia.

3. À 816 m d'altitude et environ deux kilomètres de l'ermitage, situé à 1104 m d'altitude.

4. « De là provient cette diversité de positions hiérarchiques, fondée sur la dignité comme sur la géographie, qui soumet le Monastère vivant selon la règle réformée bénédictine-clunisienne à l'Ermitage vivant selon la règle perfectionnée bénédictine-contemplative » (CROSARA, 1970).

blanc, hêtre, arable, frêne, sorbier et autres espèces, remontent symboliquement à 1105-1107 et au *Liber eremiticae regulae* du bienheureux Rodolphe, prieur de l'ermitage et premier législateur de l'ordre des Camaldules, qui, outre la référence qu'il fait à des bûcherons chargés du ravitaillement en bois, institue un parallèle entre les vertus des arbres et celles des moines ermites. Partant des sept arbres plantés dans le désert de Dieu (Isaïe 41, 19), Rodolphe attribue une vertu à chaque espèce et la donne au moine comme exemple : « Tu pourrais être un sapin élancé vers le haut, à l'ombre épaisse, à la frondaison verdoyante, s'efforçant de méditer sur les grandes vérités, de contempler les réalités célestes, de tendre par la cime de ton être vers la Bonté divine : "savant dans les choses d'en haut, non dans celles de la terre"... Toi, donc, tu seras cèdre par le choix de la sincérité et de la sainteté ; acacia par le souci de la correction et de la pénitence ; myrte par la sobriété et la tempérance ; olivier par les fruits de joie, de paix et de miséricorde ; sapin par la hauteur de la méditation et de la sagesse ; ormeau par l'aide du soutien et de la patience ; buis par le modèle d'humilité et de persévérance¹. » Les Camaldules feront du rapport avec la forêt et, en particulier, de la culture du sapin, un élément constitutif de l'ordre, donnant aux pratiques et aux règles de la sylviculture le signe d'une élévation dans la vertu et un moyen de perfectionnement du moine.

Au terme de leur installation, les moines se préoccupèrent d'acquérir, par voie de donation et d'achat, le territoire environnant², dans le but de garantir l'isolement et la sérénité, mais aussi pour pouvoir disposer des biens nécessaires pour vivre : les bois jouèrent un rôle fondamental, assurant le bois combustible, de construction et de menuiserie, et cela sera une caractéristique distinctive du rapport entre les Camaldules et la forêt, dont la conservation deviendra à la fois une nécessité spirituelle et économique. Pour cette raison, et dans le respect du principe bénédictin de la *stabilitas loci*³, les Camaldules se préoccupèrent de construire avec le milieu

1. Traduction du texte latin XLVI « De significatione septenarum arborum ».

2. La phase d'expansion de la propriété s'achève en 1368, atteignant environ 1 400 hectares (CACCIAMANI, 1965).

3. Voir RB, caput IV, « Quae sint instrumenta bonorum operum ».

naturel un rapport d'avantages réciproques, cultivant les champs, les pâturages et les bois de façon à en tirer de quoi vivre, mais aussi en ayant soin de conserver les aspects productifs, d'appliquer au paysage un projet esthétique qui contribuait, à travers le mystère de la beauté, à s'élever vers Dieu. En termes modernes, on dirait que fut appliquée une économie de subsistance, prélevant les intérêts sans toucher au capital naturel, mais la définition n'est pas satisfaisante en raison de l'absence du point de vue fondamental du moine : l'ascèse spirituelle à laquelle tout est subordonné, y compris la culture des bois, qui fait partie intégrante de la règle, non parce qu'elle est une fin en soi ou un objectif de revenu, mais parce qu'elle est un instrument de la vie monastique.

Le rapport constant avec le bois et l'attitude bénédictine de conformer la vie du moine à une règle écrite, d'où découlaient des comportements inclinant à en faire une voie entre la terre et le ciel¹, fit que la culture forestière aussi fut rapidement organisée, régulée jusqu'à devenir, surtout avec la Règle de 1520, une composante essentielle de la vie de l'ermitage. Dans les premières décennies après la fondation, la forêt fournissait le bois sans qu'il y eût nécessité d'appliquer des formes particulières de culture : il s'agissait d'une ressource largement disponible et le problème prioritaire devait être celui de mettre en culture les plaines de Metaledo, aux alentours de Fonte Bono, éventuellement en conquérant les terres aux dépens de la forêt, à condition que fût protégée la sérénité de l'ermitage. Avec le développement du monastère, dans lequel furent augmentés le nombre des bâtiments hospitaliers, avec l'infirmerie et la pharmacie au service aussi des ouvriers et des paysans, il fut nécessaire d'appliquer des formes rationnelles de culture qui conduisirent à utiliser des quantités croissantes de bois sans diminuer la richesse de la forêt.

La pratique de la sylviculture se forma à partir des usages répandus dans le territoire du Casentino, enrichis par la culture des moines et la subordination à la sauvegarde du primat de l'ermitage, à son isolement jaloux, à son service

1. « Le moine était au centre des valeurs cosmiques, il en faisait partie intégrante, indispensable même ; ce n'était qu'à travers lui, véritable pont vivant vers la perfection, que ceux-ci pouvaient se répandre complètement dans le monde de l'imperfection et du péché : il en était la jonction par excellence » (CANTARELLA, 1997, p. 8).

matériel, auxquels les moines et les convers du monastère se dédiaient. La transmission d'une pratique, par les moines chargés de la gestion de la forêt peut expliquer l'absence de documents jusqu'à 1278, même si un autre document de 1285 cite une disposition précédente qui fut perdue, comme d'autres peut-être, parce que les Actes du chapitre de Camaldoli furent établis seulement à partir de 1520.

Le chapitre XXIX « De Portario eremi et abjetum earundem custode » des *Constitutiones* du prieur Gérard, de 1278, attribue à un moine la charge de l'entretien et de la conservation des sapins, et de toutes les activités nécessaires aux cultures, le gardien des sapins et de l'ermitage, lui confiant la responsabilité exclusive de faire exécuter les coupes au seul profit de l'ermitage et du monastère¹. Il fut aussi établi un office d'ouvrier, appelé par la suite « garde forestier », ermite de qui dépendaient les ouvriers qui travaillaient dans la forêt. L'année suivante, il a été établi que pas même le prieur, mais seulement le chapitre des ermites, pouvait faire tailler des sapins, seulement pour la réparation des maisons de l'ermitage. Il s'agit d'une gestion encore réduite à l'autoconsommation, mais en 1317 est enregistrée une vente sur pied de trois mille sapins à un commerçant florentin². Au cours des siècles suivants, le commerce du bois devint une ressource importante, au point de conseiller l'institution d'agences commerciales avec dépôts à Arezzo, Florence et Livourne, et de les relier à Ponte a Poppi, le long du cours initial de l'Arno, dépôt où les radeaux étaient grées³ pour flotter jusqu'à Florence et Pise. En fait, jusqu'aux premières décennies du XIX^e siècle, le transport des bois se faisait par des bœufs qui les tiraient jusqu'aux routes, puis sur des charrettes jusqu'au port et de là, par le fleuve, en utilisant les crues printanières et en confiant à des conducteurs qui les guidaient à l'aide de perches, les radeaux construits avec le matériau à transporter ou bien par les troncs liés entre eux.

L'institution des agences pourrait faire penser à une

1. *Constitutiones Gerardi Prioris Camaldulenses Anni MCCLXXVIII*, c. XXIX, dans AC VI (MERLO, 1997).

2. O. BARONCINI, *Chronicon Camalduli*, 351 (CACCIAMANI, 1965).

3. Appelés étuis, probablement en raison d'une étymologie germanique qui rappelle le fait que les troncs d'arbres étaient liés ensemble, non seulement avec des clématites, mais aussi avec des lanières en cuir.

exploitation considérable, mais au contraire il s'agissait d'un système pour préserver la tranquillité de l'ermitage en évitant de faire venir des entreprises extérieures pour tailler les sapins, la charge de l'abattage étant assignée aux ouvriers des dépendances monastiques. Le prélèvement du bois se maintint en harmonie avec les capacités productives des forêts. En effet, le grand succès de l'ordre avait assuré de telles donations et disponibilités qu'elles permirent d'étendre ses possessions sur une grande partie du Casentino et sur les meilleurs terrains agricoles des fonds des vallées de l'Archiano et de l'Arno, rendant accessoire, et cependant révélatrice, la contribution économique de la forêt, dont la finalité principale demeura la protection de l'isolement de l'ermitage, des silences éloquentes à l'intérieur desquels le moine écoute la voix divine.

En 1285, la communauté de l'ermitage établit les limites du territoire à l'intérieur duquel il n'était pas possible de tailler les sapins ou de faire paître des animaux sans la permission du chapitre, nécessaire aussi au prieur pour donner ou promettre des sapins à des tiers¹ ; puis suit une longue période d'interruption des documents, durant laquelle on présume que les moines ont perfectionné les pratiques de la sylviculture, mais peut-être dans une mesure moins importante qu'on ne pourrait le penser, parce que la référence de la gestion de la forêt était le gardien des sapins, à qui il revenait de transmettre les connaissances à travers la pratique, assurant ainsi la continuité de la culture.

En 1382, les Camaldules concédèrent son Statut à la communauté de Moggiona, village situé à l'intérieur du territoire gouverné par eux, insérant des dispositions de gestion des sapins, interdisant la coupe et la dégradation, avec des sanctions lourdes pour les contrevenants².

En 1458 fut construite, à côté du monastère, une scie hydraulique qui utilisait la force des eaux du torrent Archiano.

Dans la *Regola di Vita Eremitica* du bienheureux Paolo Giustiniani de 1520³, les normes de l'ordre sont organisées en affrontant tous les aspects de la vie des moines et la forêt est

1. Voir AC V, libro XXXIV, col. 168 (MERLO, 1997), p. 113.

2. Voir *Lo Statuto del Comune di Moggiona*, trad. BACCI, 1983, p. 91).

3. PAULUS JUSTINIANI, *Eremiticae vitae regula a Beato Romualdo Camaldu-*

un composant essentiel que les ermites devaient « garder » : « S'il y a des Ermites avides d'apprendre vraiment de la solitude, il faudra qu'ils accordent un grand soin et une grande application afin que les forêts, qui sont aux alentours de l'ermitage, ne soient pas réduites ni diminuées d'aucune manière, mais plutôt élargies, et développées ¹. »

La Règle précise les fonctions du gardien des sapins et établit que : « Au soin des sapins, il faut députer l'un des frères convers dont l'office sera accompli avec un soin attentif, et avec sollicitude ². » On y trouve des normes précises sur les plantations, auxquelles doit être réservée une partie des bénéfices des coupes de sapins, ce qui peut souligner la préoccupation de Giustiniani à propos d'un certain relâchement dans la sauvegarde de la forêt, peut-être dû à une plus grande pression démographique et au besoin de mettre des terrains en culture ³.

Les dispositions contenues dans la Règle de Giustiniani, esquissent une organisation sylvicultrice complexe, à laquelle les normes successives ajouteront peu, comme l'introduction, dans les Constitutions de 1639, du gardien des forêts ⁴. Les ouvriers, en moyenne une quarantaine, étaient organisés en équipes, travaillaient pendant cinq ou six mois, mais les complétaient avec d'autres activités faites pour le compte des moines, ils avaient une paie fixe, l'assistance de l'hôpital et avec les remèdes de la pharmacie du monastère, une rente viagère en cas d'invalidité, et la retraite.

La coupe sélective des sapins était pratiquée, en contribuant au renouvellement du bois mixte selon l'ancien système du recépage des plantes latifoliées qui ombrageaient les petits sapins : une incision profonde était effectuée à la base des tiges pour interrompre le flux de la sève dans la bague du changement, et pour faire sécher les plantes qui, en perdant les feuilles et en tombant, laissaient les jeunes plantes

lensibus Eremitis tradita : seu Camal. Eremi Institutiones, Monasterio Fontis Boni MDXX. Le texte a été traduit en italien en 1575 par S. RAZZI, Regola della Vita Eremitica, stata data dal Beato Romualdo à suoi Camaldolesi Eremiti, ovvero le Costituzione Camaldolensi tradotte nuovamente dalla lingua latina nella Toscana, Florence, 1575.

1. RAZZI (1575), p. 22-23.

2. *Ibid.*, p. 197-198.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. Voir CACCIAMANI (1965), p. 31.

atteindre la lumière, avec le même résultat ensuite obtenu avec les éclaircissages. Cela ne doit pas surprendre que presque toute la réglementation ait concerné la garde et la culture du sapin blanc, puisqu'il s'agissait de l'espèce la plus appréciée, utile pour les constructions et les charpentes et, plus rare que le hêtre et d'autres plantes latifoliées, en étant entre autres le seul conifère arboricole, mis à part des ifs dispersés, présents dans l'Apennin du Casentino.

L'augmentation du nombre de moines et le développement d'un réseau de chemins obligèrent de soustraire au recépage la taille des plantes latifoliées, tandis que dans la sapinière adulte la coupe au choix des plants singuliers ou de petits groupes restait la technique prévalante, même si avec le temps on se mettra à réaliser des tailles à ras de petites superficies, environ un demi-hectare, comme on peut le remarquer dans les dispositions de 1520 pour la plantation des petits sapins. La rénovation naturelle n'était pas toujours suffisante et s'intégrait avec des plantations de sauvageons, c'est-à-dire des plantes nées spontanément et prélevées dans des aires où elles étaient très abondantes ; la même documentation iconographique témoigne de l'augmentation progressive des futaies de sapins, confirmée par les récits des visiteurs et des pèlerins, pour qui on retient que la lente transformation du bois mixte en sapinière fut l'œuvre des moines, en se souvenant cependant que les coupes à ras sur trois à cinq hectares avec les rénovations artificielles furent commencées par l'État italien en 1896 ¹.

La formation d'une norme et d'une organisation forestière aussi évoluée, après 1520, rendue plus complexe par une myriade de dispositions qui réglementent les usages du bois et les formes de la culture et du travail, ne doit pas cacher la fin première de l'intérêt porté aux bois : la protection physique et symbolique de l'ermitage, la sauvegarde du « désert forestier », le lieu solitaire qui est pour les moines des Apennins ce que les déserts arides étaient pour les moines ermites du Proche-Orient.

Le règlement pour la garde des sapins qui entourent l'ermitage comme une couronne, au nord, à l'est et au sud-est, est

1. *Registro Storico della Foresta Demaniale Inalienabile di Camaldoli 1871-1912*, p. 41. Manuscrit conservé à l'Ufficio amministrazione delle riserve naturali casentinesi di Pratovecchio (AR).

exemplaire, et une prairie en pente encadrée elle aussi par des sapins, laisse le côté ensoleillé dégagé : l'ermitage, citadelle du monachisme qui cherche Dieu dans le désert, la prairie, au-delà de l'exigence de permettre au soleil d'éclairer et de réchauffer les maisons des ermites, symbole d'un autre désert, qui accueille le pèlerin et invite au silence qui soigne la surdité de l'âme. La Règle de 1520 demande que « la couronne qui entoure l'ermitage, qui s'étend toujours d'au moins cinquante brasses, doit être toujours inviolablement conservée, de manière à ce que ni avec l'autorisation du Chapitre, ni avec une autre, on ne puisse jamais couper aucun sapin à moins qu'il ne fût déjà entièrement sec ¹ ».

Après la fin de la suppression napoléonienne des ordres religieux, en 1866, l'expropriation par l'État italien clôtura l'histoire de la forêt camaldule et les moines eux-mêmes ne reprirent la pleine possession de l'ermitage et du monastère que dans les années trente, après que Fonte Bono eut été pendant quelques années transformée en auberge, où un long tapis rouge accueillait pompeusement nobles et bourgeois, ce qui contrastait avec l'esthétique dépouillée qui avait caractérisé les lieux pendant neuf cents ans.

L'État hérita d'une forêt riche et bien entretenue, mais non pas des principes éthiques qui l'avaient façonnée ; les moines furent considérés comme des sylviculteurs compétents, mais le message de cohabitation des sapins et des hommes, dans sa signification laïque, outre que religieuse, fut oublié ² et ne fut rappelé que ces dernières années grâce, en particulier, au moine camaldule Salvatore Frigerio, selon lequel « les moines protégeaient une forêt qui les protégeait. Les moines ont assuré la vie à la forêt qui a garanti aux moines le silence dont ils avaient besoin pour écouter la Parole de Dieu et des hommes, et de l'histoire qui a été écrite ensemble ³. »

Vallombreuse.

À l'expérience camaldule se rattache la naissance de l'ordre de Vallombreuse. Giovanni Gualberto, né à Florence autour

1. RAZZI (1575), p. 22-23.

2. FRIGERIO, 1996², p. 21.

3. *Ibid.*, p. 20-21.

de 1000, abandonne en 1035 le monastère bénédictin de San Miniato, accusant l'évêque de la cité et son abbé de simonie, et irrité par le relâchement de la discipline dû à l'afflux des fidèles. Cherchant un lieu où pratiquer parfaitement la règle de saint Benoît, il rejoint l'ermitage de Camaldoli et y demeure quelque temps, avant d'apporter ailleurs cette expérience fondée sur la vie érémitique, entendue non comme « individualisme, mais simple retrait du monde, qui peut être vécue dans une communauté de frères ayant fait le même choix¹ ». Peu après, nous le retrouvons à *Vallis imbroso* ou *Vallisimbrosanum locum*², petite vallée « pluvieuse » située sur les versants occidentaux du Pratomagno, massif qui se détache des Apennins dont il est séparé par la vallée du Casentino. Comme Camaldoli, il se situait dans le diocèse d'Arezzo, ainsi le lieu choisi par Giovanni était placé sous la juridiction de l'évêque de Fiesole, et par conséquent à l'abri de la vengeance de ce Florentin, ce qui lui permettra la poursuite de la lutte contre la simonie dont il deviendra un acteur principal.

Le lieu présente de singulières analogies avec Camaldoli, qui ne peuvent pas être seulement le fruit du hasard : les cabanes des premiers ermites sont installées sur un plan, fermé au nord, à l'est et au sud-est par la sapinière des Celle, où, une fois les huttes transformées en monastère, seront reliées les cellules des moines qui choisissent la vie érémitique³. La sapinière restera longtemps l'unique existante, voisine d'un bois mixte de sapin et de plantes latifoliées avec des hêtres, en haut, des châtaigniers et des chênes sur les côtés inférieurs, et on ne peut exclure *a priori* que les moines ont contribué dès leur installation à sa conservation, sinon à son

1. SPINELLI et ROSSI, 1998.

2. ANDREA DI STRUMI, *Vita di San Giovanni Gualberto*, 10 (SPINELLI et ROSSI, 1998).

3. « Ces petites cellules existaient déjà au XI^e siècle, mais au lieu d'être ramassées en forme d'ermitages réguliers sur la partie plane de l'éperon rocheux, elles étaient dispersées autour de lui, quelques-unes creusées naturellement dans le rocher, d'autres constituées avec des branches et des rameaux. Ensuite, furent construites 44 cellules, fermées par une enceinte murée, et là fut construite au centre une petite église qui fut consacrée en 1227 : à cette occasion le lieu prit le nom de Petit paradis. En 1845 fut construit, à l'endroit des anciennes cellules, un édifice unique » (AA VV, 1989, p. 90-91).

étoffement ou à sa plantation elle-même, ayant pour modèle la couronne de sapins de l'ermitage de Camaldoli. En contrebas de l'installation monastique s'étend une prairie en pente, la position de Vallombreuse est presque parallèle à celle de Camaldoli et l'altitude de 960 m est intermédiaire entre celle de l'ermitage et celle de Fonte Bono¹. On remarque un processus d'imitation à ne pas sous-estimer, étant donné aussi les symbolismes forts de la culture médiévale, mais qui a été volontairement ignoré ou redimensionné par les biographes de Gualberto, probablement pour mettre en relief l'originalité du nouvel ordre, alors que les historiens contemporains soulignent le développement parallèle de Camaldoli et de Vallombreuse, et les contacts nombreux et réguliers entre eux.

Contrairement à l'expérience camaldule, nous ne trouvons pas, dans les Constitutions de Vallombreuse, de mention du bois dans des prescriptions fondamentales de la vie du moine ; en fait, depuis les origines, il a essentiellement une fonction économique de support, conjointement aux revenus agraires, de l'entretien du monastère et des œuvres de bienfaisance². L'importance qu'a prise sur le territoire florentin la lutte contre la simonie vers la moitié du XI^e siècle, surtout auprès de la bourgeoisie naissante et des classes populaires, a fait affluer à Vallombreuse, et dans les monastères affiliés, une masse considérable de donations, dès 1037 avec l'ecclésiastique Florentin Alberto³, et en 1039 avec l'abbesse Itta, et en assez grand nombre aux XI^e, XII^e et XIII^e siècles, conjointement aux acquisitions de terrains effectuées directement par le monastère⁴.

C'est ainsi que s'est formé un vaste patrimoine foncier qui entourait Vallombreuse, analogue à celui de Camaldoli, et s'étendant le long des versants du Pratomagno jusqu'aux domaines du Valdarno et aux portes de Florence, ainsi que

1. Voir VALÉRY, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, Paris, 1846, I, p. 241 ; cité dans P. SPOTORNO, *Monaci e vita monastica a Vallombrosa nei secoli XV-XIX*, AA VV, 1999, p. 19.

2. Pendant la période de 1746 à 1807, les rentrées provenant des ventes de bois, y compris les bois vendus sur pied, représentaient 36 % de tous les revenus du monastère, comme le rapportent GABBRIELLI et SETTESOLDI, 1985, p. 4.

3. SPINELLI et ROSSI, 1998, p. 169.

4. Voir SALVESTRINI, 1998, p. 41-80.

sur les versants du Casentino. La possession de biens à une époque agricole, de pâturage et de boisement a conduit les moines à organiser une gestion intégrée, que ce soit à l'intérieur des terres cultivées individuelles, ou dans des regroupements organiques appelés granges, ou dans l'ensemble du patrimoine. De la concession initiale des terrains cultivables en premier lieu en bail emphytéotique et ensuite en emphytéose, les moines passèrent rapidement à des formes de coparticipation, puis, en se perfectionnant, dans des contrats de métayages qui confirment le caractère organique de l'unité d'entreprise, à l'intérieur de laquelle se retrouvaient souvent la récolte des céréales, de la vigne et de l'olive, avec celle des châtaignes, des taillis de chênes pour le bois à brûler et des taillis composés¹ de châtaigniers pour les planches et le bois de charpente.

Les moines furent toujours « jaloux » de leurs sapinières, non pas dans le sens camaldule d'affection pour qui te protège, mais pour leur valeur économique et leur rareté dans un environnement où dominaient les plantes latifoliées. La proximité de Florence a donné une plus grande valeur au bois de Vallombreuse par rapport à celui de Camaldoli ou à celui de la forêt de Casentino, propriété de l'Opera del Duomo de Florence et étendue sur le versant Apennin de la Romagne : le bois était transporté jusqu'au port de Sant'Ellero sur l'Arno, et de là le voyage était beaucoup plus court, alors que les radeaux fabriqués avec les troncs de Camaldoli partaient du Ponte a Poppi et ceux de l'Opera encore plus au nord, de l'abbaye de Pratovecchio, devant parcourir, en plus, dans le Casentino, le tracé du fleuve, la courbe de Ponte a Buriano et une grande partie du Valdarno.

Même si en l'absence de la *lectio divina* du bienheureux Rodolphe et de l'éthique de vie commune entre les moines et des arbres propre aux Camaldules, les Vallombreusiens s'occupèrent de l'entretien puis de l'extension des sapinières, conscients de l'importance que celles-ci avaient pour la vie du monastère, surtout dans les moments de difficulté économique. Si selon la norme les plus grands rendements provenaient des châtaigneraies et des marronniers, la sécurité face aux imprévus était liée à la conscience que la sapinière, en

1. Forme de culture par laquelle croissent ensemble des arbres de haute futaies et des taillis.

plus de contribuer avec les coupes ordinaires, pouvait donner des revenus considérables grâce à des coupes exceptionnelles.

La première vente de sapins dont on ait des documents remonte à 1389 et se rapporte à la sapinière des Celle qui restera pour longtemps presque isolée dans le contexte paysagiste et agro forestier du patrimoine de Vallombreuse¹. Nous devons attendre 1574 pour trouver une nouvelle vente de sapins, toujours aux Celle², qui constituait la sapinière principale à laquelle a été adjointe une autre plus petite dans la localité de Fonte di San Giovanni Gualberto³. Par la suite, à partir de 1629, les ventes de sapins, presque toujours justifiées par des nécessités économiques spécifiques, devinrent plus fréquentes, atteignant une cadence presque régulière. La vente de 1629, « pour payer les ornements et les linges faits pour cette Sacristie de Vallombreuse », concerne 200 « sapins éparpillés dans les sous-bois » et situés « en différents lieux⁴ », et il témoigne encore de l'existence de parcelles de bois mixtes avec des sapins et des plantes latifoliées ; dans ce même document, on remarque que beaucoup de sapinières ont été coupées et non replantées, de telle sorte que furent implantés, en différentes localités, 9 000 plants. Au cours de cette période, les plantations sont intensifiées, même sur des terrains auparavant non boisés, et un document de 1645 donne une liste de 21 « jeunes sapinières qui furent plantées et nettoyées et dans lesquelles furent remis de petits sapins pour les rendre comme elles étaient lorsqu'elles furent plantées », en mettant en place en tout, entre le reboisement et l'étoffement, 29 740 plants⁵. Ainsi, la sapinière, implantée pendant des siècles dans à peine une dizaine d'hectares, s'étendait en 1790 sur 180 hectares sans mélange, et sur 32 en association

1. ASF Corporazioni religiose soppressa n. 260, v. 214 c. 38v (GABBRIELLI et SETTESOLDI, 1985, p. 20-21). Dans un document compta-
ble de 1369, sont aussi signalées de petites ventes de bois de sapin, mais il
s'agit le plus souvent de bois travaillé, en provenance de Vallombreuse,
sans spécification du lieu (ASF Capitani di Parte [Numeri rossi], v. 114
[Ufficiali di Torre] ; *ibid.*, p. 19).

2. ASF Corporazioni religiose soppressa n. 260, v. 24 c. 227 ; *ibid.*,
p. 36-37.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. ASF Corporazioni religiose soppressa n. 260, v. 267 ; *ibid.*, p. 61.

5. ASF Corporazioni religiose soppressa n. 260, v. 142 ; *ibid.*, p. 65-67.

avec des hêtres ou autres plantes latifoliées¹, et en 1845 atteignait environ 240 hectares² et 245,15 hectares en 1866.

Pour reboiser, des sauvageons prélevés surtout sur les arbres de l'orée des sapinières³ étaient utilisés, parce que à l'intérieur du bois le sapin blanc se renouvelle chétivement et le petit renouvellement était détruit par les « fourneaux » dans lesquels étaient brûlées les souches et les feuilles pour fertiliser un terrain qui était ensuite biné et ensemencé avec du seigle, avant d'être reboisé ; jusqu'en 1697, les moines durent faire venir 16 000 sauvageons du Monte Falterona⁴.

À partir du XVII^e siècle, donc, la sapinière devient, d'une part, une ressource précieuse pour faire front, en plus des dépenses ordinaires, à des situations de crise financière, et, d'autre part, une manifestation concrète de l'attention des différents abbés envers le monastère de Vallombreuse, qui plantèrent de nouvelles futaies de sapins pour rendre le futur plus serein ; il est possible de percevoir une certaine reconnaissance des moines envers la sapinière, considérée comme le trésor de la maison, à utiliser en cas de nécessité, en le renflouant à peine dépassé le besoin.

Ainsi, en 1647 « fut dit par le Père Abbé que pour faire vivre la famille, il était nécessaire de commencer à vendre une sapinière et, à cette fin, la sapinière de la Martella fut choisie comme la plus mature de toutes les cultures⁵ » ; deux années plus tard, le prieur général et les pères-visiteurs ordonnèrent à l'abbé que « l'Abbaye de Vallombreuse étant débitrice [...] pour toute l'année actuelle de 1649, de 1 510,5 écus, dans un délai d'un mois [...] vous devez avoir trouvé un marchand qui achète la sapinière située au Tabernacolo dei Grilli ou une autre qui soit à maturité pour la somme d'écus qui sera estimée nécessaire par le Père Dépositaire⁶ ». Puis encore, en 1660 « le Collège de l'Abbaye de Vallombreuse, avec la permission des Supérieurs, a jugé opportun de couper

1. ASF Corporazioni religiose soppresse n. 260, v. 264 ; *ibid.*, p. 147.

2. Archivio Generale Congregazione Vallombrosana, Registro delle abetine, *ibid.*, p. 147.

3. ASF Corporazioni religiose soppresse n. 260, v. 264 ; *ibid.*, p. 169.

4. Voir ASF Corporazioni religiose soppresse n. 260, v. 143 ; *ibid.*, p. 100.

5. ASF Corporazioni religiose soppresse n. 260, v. 142 ; *ibid.*, p. 69.

6. ASF Corporazioni religiose soppresse n. 224, v. 84 c. 204 ; *ibid.*, p. 69-70.

quelques sapins qui poussaient en divers lieux sans couper entièrement les sapinières qui ont survécu aux ventes passées¹.

En même temps, la sapinière était agrandie et, en 1652, on avait « fini de planter toute la sapinière ou, pour mieux dire l'étendue de terrain qui est sous le Prato della Cerchiaia [...] où ont été insérés 12 000 sapins² », sapinière qui sera vendue en 1722 à l'âge de soixante-dix ans³. En 1660 « le Révérend Père Abbé, Don Silvano, fit planter une sapinière très importante et, au milieu de celle-ci, il fit faire une très belle fontaine⁴ ». En 1667, « le Révérend Père Abbé, Don Théodore Baldini fit planter à ses propres frais une sapinière qui partait du Prato Lungo jusque, sur le côté droit, au Prato ai Cerri, pour un total de 6 000 sapins, et presque au début de celle-ci, aux confins du Prato Lungo, y était fixée une croix⁵ ».

En 1791, l'abbé Lotario Bucetti rédige un « Règlement pour la Macchia de Vallombreuse » qui est « objet de beaucoup de prévenance et de vigilance » parce que « d'elle, on retirait une rente régulière et importante pour subvenir aux besoins publics ou privés⁶ » ; pour la première fois est institué le Registre des sapinières, qui en dénombre 34, outre les rangées le long de la « Grande Route », pour un ensemble de 219 265 sapins, d'âge variant entre zéro (la sapinière de la Pietra, taillée justement en 1791) et 130 ans, mais principalement compris entre 32 et 92 ans, 4 sapinières seulement étant plus anciennes, et 4 plus jeunes. Le « Règlement » établit des dispositions pour effectuer des coupes régulières qui assurent la perpétuité du revenu de la sapinière, autrement « il conviendra d'entreprendre une coupe jeune et par conséquent assez nuisible à l'intérêt du monastère, étant certain qu'au moins 80 ans conviendraient pour avoir un sapin capable de faire une poutre ou un poteau » ; il s'y trouve aussi des dispositions concernant la culture des châtaignes par les nombreuses fermes de l'abbaye, et la culture correcte des

1. ASF Corporazioni religiose sopprime n. 260, v. 142 ; *ibid.*, p. 77.

2. ASF Corporazioni religiose sopprime n. 260, v. 142 ; *ibid.*, p. 74.

3. ASF Corporazioni religiose sopprime n. 260, v. 214 c. 76v ; *ibid.*, p. 112.

4. ASF Corporazioni religiose sopprime n. 260, v. 142 ; *ibid.*, p. 75.

5. ASF Corporazioni religiose sopprime n. 260, v. 147 ; *ibid.*, p. 80.

6. ASF Corporazioni religiose sopprime n. 260, v. 264 da c. 79v ; *ibid.*, p. 156-166.

marronniers destinés à produire des piquets (*paline*) et des troncs à scier (*porrine*) parce que « le bois en marronnier des “paline” et des “porrine” n’est pas de moindre importance dans le maquis des sapins ». Et l’abbé conclut : « Si nos anciens n’avaient pas été attentifs à cultiver ces biens et avaient dilapidé ces maquis, plutôt que de faire parfois des charités gratuites, nous aurions été dans la situation de mendier le feu comme les Pères Séraphiques ».

La forêt de Vallombreuse subit sans trop de dégâts l’expropriation française et les moines, abandonnant le couvent en 1810, y firent leur retour en 1816¹ ; en 1804, l’abbé Luigi Fornaini avait, pendant ce temps, publié à Florence sa *Disseration sur la culture des sapins*, exemple qui montre comment le travail des Vallombreusiens a franchi les limites de l’ordre.

En 1866, la forêt a été expropriée par le royaume d’Italie, qui terminait une autre expérience séculière de rapports entre les moines et les bois, mais, en 1869, il voulait, en rattachant à l’abbaye le nouvel Institut de la forêt, souligner une continuité entre la tradition sylvicultrice monastique et celle de l’État unitaire naissant. Cette initiative et la proclamation, en 1951, de San Giovanni Gualberto comme protecteur des forestiers d’Italie, ont provoqué une certaine distorsion historique, en attribuant à la sylviculture une finalité primaire qui ne fut jamais présente dans la tradition vallombreusienne. En réalité, les moines avaient toujours considéré les bois, et la sapinière en particulier, comme un patrimoine vivant qui fournissait une ultime garantie de continuité dans le temps pour l’abbaye, et comme une nature prévenante qui méritait d’être sauvegardée parce qu’elle aidait à perpétuer l’expérience monastique : une fois séparée de ses moines, la forêt avait irrémédiablement perdu son charme ancien, qui subsiste cependant dans la mémoire historique et est un stimulant pour restaurer le sens de la protection mutuelle entre la nature et les hommes.

1. En 1814 le grand-duc Ferdinand III avait confié l’administration des forêts à l’abbé Luigi Fornaini (VASATURO, 1994).

La Verne.

« Je crois, mes très chers frères, qu'il plaît à Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous habitions sur ce mont solitaire, puisque nos sœurs et frères les oiseaux nous montrent tant d'allégresse à notre venue¹ » ; avec ces paroles, adressées aux compagnons de voyage qui se reposaient à l'ombre d'un chêne à la moitié de la montée, en 1214, commence le séjour de Saint François à La Verne. Celui-ci était un mont « solitaire et sauvage² » que le comte Orlando Cattani di Chiusi au Casentino avait donné l'année précédente au saint après l'avoir écouté prêcher au château de San Leo, à Montefeltro : François avait envoyé deux frères pour visiter le lieu et ceux-ci « finirent par arriver à une partie du mont très priante et très adaptée à la contemplation, dans laquelle se trouvait une prairie qu'ils choisirent pour leurs habitations et celle de saint François³ ».

La Verne devint l'ermitage préféré de François, où il se rendit six ou sept fois, jusqu'au miracle des stigmates en septembre 1224, qui sanctifiera le lieu en en faisant comme une métaphore de l'âpre montée vers Dieu, comme l'ermitage est pour les Camaldules l'échelle par laquelle les moines montent au ciel. La Verne est d'une certaine façon le point de rencontre entre la conception franciscaine de la prédication dans la vie vagabonde sous le respect de la Règle, et la conception monastique de la contemplation dans la fidélité à l'ermitage ; il s'agissait d'expériences qui étaient perçues comme suspectes, à cause de la désapprobation de Saint Benoît pour les « moines gyrovagues⁴ » et de l'apparence de solidité économique de nombreux monastères opposée au choix de François de la pauvreté.

Les frères habitaient La Verne l'été, dans des cabanes en branches de hêtre, et c'est seulement autour de 1250 qu'ils en firent une résidence stable, après la construction de l'église et des premières habitations en maçonnerie, comme en

1. ANONIMO, « Delle Sacre sante istimate di santo Francesco e delle loro considerazioni, circa 1375-1400 », Cons. I, dans *Fonti francescane*, p. 988-989.

2. Voir Cons. I, *ibid.*, p. 983-984.

3. Cons. I, *ibid.*, p. 984.

4. *Regula*, p. 117.

témoigne la bulle du 8 avril 1255 avec laquelle le pape Alexandre IV met le mont sous sa protection, ordonnant de ne pas l'abandonner, et interdit d'emporter, de scier le bois, de l'arracher, même s'il pourrit¹. Alors qu'aux couvents franciscains étaient rattachés des bosquets et un peu de terrain pour le jardin et les fleurs, à La Verne c'était un bois sauvage, constitué de sapin blanc, de hêtre, d'érables, de frênes, avec une variété notable de fleurs, due aussi à la particularité du mont, un bloc calcaire basé sur des argiles instables qui avaient provoqué des fissures verticales, où de la terre et de l'humus s'étaient accumulés, donnant place à un terrain fertile dans un climat de pluies abondantes.

À la différence des Camaldules et des Vallombreusiens, les frères ne se préoccupèrent pas d'agrandir la propriété au-delà de la donation du comte, de moins de 200 hectares : le souci de conserver les lieux de François était vif, et le territoire du couvent resta une petite île assiégée par des propriétaires harcelants, avec des querelles de frontières encore ouvertes au XIX^e siècle.

Dans la Règle franciscaine, il n'existe pas de normes pour la gestion du territoire et encore moins pour l'exploitation des forêts ; le vœu de la *stabilitas loci* non seulement est absent, mais est remplacé par le devoir d'aller de par le monde pour prêcher l'Évangile : « Quand les frères vont de par le monde, ils n'emportent rien pour le voyage... Et dans quelque maison où ils entreront, ils diront d'abord : Paix à cette maison. Et ils résideront dans cette maison en mangeant et en buvant ce qui sera près d'eux². » Par conséquent, les prescriptions pour le travail sont aussi plus élastiques : « Et les frères qui savent travailler, travailleront et pratiqueront le métier qu'ils savent déjà, s'il n'est pas contraire à la santé de l'âme et peut être pratiqué honnêtement... Et quand ce sera nécessaire, ils iront pour l'aumône comme les autres pauvres³. »

Saint François connaissait la Règle de saint Benoît, et l'insère d'une manière originale à l'intérieur de celle des frères, comme en témoignent, par exemple, les dispositions

1. « *ligna, etiam si cedua essent, succidere, surripere, extrahere, aut asportare* » (MENCHERINI, 1924, doc. 15, p. 17-20).

2. FRANÇOIS D'ASSISE, *Regola non bollata*, 1221, cap. XIV, dans *Fonti*, p. 40-41.

3. Cap. VII, *ibid.*, p. 34.

sur l'hospitalité¹, et l'amour de l'ermitage qu'il prévoit explicitement dans sa brève *Règle de vie dans les ermitages*². Bien qu'il fût accueilli, en 1220, à l'ermitage de Camaldoli, il ne sentit pas le besoin de réglementer les rapports avec l'environnement, conséquence de l'application du message évangélique : l'amour de Dieu et de la création qui en porte l'empreinte est le guide dans les comportements quotidiens et, de ce principe et de l'absence d'un rapport large et constant avec le territoire environnant les installations franciscaines, dérive l'absence de normes qui règlent l'exploitation des bois et des terres agricoles³.

La Verne, avec une extension plus grande et un caractère de transition qui la rapproche et d'un monastère et d'un ermitage, représente l'apparente exception dans la tradition franciscaine et en est en réalité le sommet ; ici, les frères ont traduit dans la pratique les exhortations des règles et des écrits de François en s'en inspirant, pour le rapport quotidien avec la forêt, des faits racontés dans les biographies qui, par leur caractère hagiographique, assument une valeur de normes de comportement, de paraboles qui invitent à l'écoute et à la mise en pratique des évangiles.

Ainsi devient essentielle la consigne de François, racontée par Tommaso da Celano dans la *Vita seconda* : « Quand les frères coupent du bois, il leur est interdit de couper tout l'arbre, afin que puissent germer de nouveaux bourgeons. Et il ordonne que l'horticulteur laisse en friche les limites qui entourent le jardin, afin qu'en leur temps, le vert des herbes et l'éclat des fleurs chantent combien est beau le Père de toute la création. Il veut aussi que dans le jardin un parterre soit réservé aux herbes odorantes et produise des fleurs, afin de rappeler à celui qui les observe, le souvenir des délices éternelles⁴. »

C'est un message ultramoderne qui rend harmonieuse et complémentaire la présence d'un bois exploité pour les nécessités de l'homme (le jardin), de la forêt sauvage qui protège

1. Voir cap. VII, p. 35.

2. FRANÇOIS D'ASSISE, *Regola di vita negli eremi*, 1217-1221, dans *Fonti*, p. 73-74.

3. Pour un examen approfondi de la thématique, se rapporter à la bibliographie BORCHI S., 1996¹, 1996², 2000¹, 2000².

4. THOMAS DE CELANO, *Vita seconda di San Francesco d'Assisi*, 1246-1247, cap. CXXIV, dans *Fonti*, p. 460.

l'empreinte originaire de Dieu (les bords en friche autour du jardin), de la forêt embellie par l'homme alors qu'il la cultive, en créant de nouveaux environnements et paysages (les parterres d'herbes odorantes et de fleurs). Le message ne provient pas de considérations rationnelles, mais du dévouement à Dieu et de la gratitude manifestée par tout le monde créé ; nous sommes en présence d'un texte semblable à la *lectio divina* du bienheureux Rodolphe, dans lequel les conceptions de la culture de la forêt sont la conséquence accidentelle d'un rapport qui est religieux et non pas directement éthique, mais qui conduira cependant à une éthique de l'environnement.

Pour ce motif, dans tous les couvents et ermitages franciscains, nous trouvons le jardin, les parterres de fleurs pour la maison de Dieu, les herbes odorantes et, presque toujours, un bosquet, qui devient la forêt ancienne sur le mont des stigmates. Ici, l'utilisation de la forêt n'a jamais été soumise à des règlements, l'exemple de François suffisant, transmis dans la pratique quotidienne de ceux qui étaient chargés de s'occuper des cultures ; en 1902, le P. Mencherini a rapporté que « chaque année deux Religieux, l'un prêtre et l'autre laïc, délégués depuis longtemps par les Supérieurs, veillent sur l'exploitation forestière, sur les choix des plantes pour la consommation du Couvent et pour les pauvres des environs ¹ », mais il n'existe aucun document qui dispose à un tel usage.

La forêt a accueilli les frères en donnant du bois pour le feu et des branches pour les cabanes, pendant que le comte Cattani pensait au manger, lui à qui François demanda : « qu'il lui fasse faire une petite cellule pauvre au pied d'un très beau hêtre ² » et l'adjectif beau qualifie à la fois les dimensions de l'arbre et sa beauté de créature, soulignant une *esthétique* de la nature qui est une composante explicite de l'esprit franciscain et a beaucoup d'affinités avec la tradition camaldule.

Les frères commencèrent à utiliser les troncs de sapins pour la construction de la petite église Sainte-Marie-des-Anges et du couvent, que l'on pourra voir substantiellement complété seulement en 1625 après avoir subi entre autres de nombreux incendies, y compris celui de 1468, qui demanda treize

1. MENCHERINI, 1902, p. 277.

2. Cons. II, *Fonti*, p. 989.

années de reconstruction et témoigne indirectement de la présence essentielle du bois dans les structures d'édification ; pendant cette longue période, l'exploitation de la forêt fut ordonnée presque entièrement aux besoins de l'autoconsommation, avec la production de poutres, d'encadrements, de mobiliers et d'ustensiles, de bois à brûler et en fagot et, sur les côtés des prés et des terrains à cultiver au pied de la montagne, de feuilles pour le fourrage et de glands pour les cochons.

Depuis la première période d'activité du couvent devait exister l'aumône du bois à brûler pour les familles pauvres de Chiusi, alors que les ventes constituaient peu de chose et la première, connue par un reçu ¹, remonte à 1490, à Florence. Les faibles ventes de bois demeurent une constante dans le temps : il s'agit de petites quantités, souvent de planches et de poutres travaillées à l'intérieur du couvent, qui répondaient aux nécessités des moines et alimentaient un commerce réduit aux rapports de bonne cohabitation avec les voisins ².

L'interdiction de vente à des privés est interprétée plus comme l'élimination du mal mineur, avec un petit dommage économique pour le couvent, que comme la sanction d'une dégradation du bois qui, dans le cas présent, se rapportait aux autres facteurs dominants. Ainsi en 1706, le Chapitre provincial ordonne : « Que le supérieur local ne se permette pas de donner des poutres de la forêt, ou autres bois de charpente, à des séculiers, sans l'autorisation des Discrets ³ », interdiction atténuée en 1762, avec la permission accordée au gardien de concéder pour des cas très urgents « qu'on coupe quelque arbre pour des séculiers, ou des personnes hors de l'ordre, avec modération et le consentement par écrit des Pères Discrets ⁴ » et renouvelé en 1777, quand le père provincial affirme : « J'ai vu encore de mes yeux, comment est mal en point cette forêt à cause du bois qu'ils donnent aux séculiers ; que cependant, avec cet ordre venant de moi [...], ne soit plus donné de bois, ni vert ni sec, à aucun séculier ⁵. »

1. AV, Filza L10 foglio 19.

2. Par exemple, toutes les ventes entre mars 1813 et août 1815 eurent une valeur inférieure à un tiers des sommes perçues pour les célébrations des messes pour le seul mois d'août 1815 ; voir AV Filza 15 doc. 66.

3. AV Filza 3 doc. 37.

4. AV Filza 3 doc. 78.

5. AV Filza 3 doc. 84.

En réalité, les problèmes de la conservation de la forêt sont venus surtout de deux autres facteurs : les coupes abusives, accomplies souvent par des voisins qui revendiquaient des droits sur les biens du couvent, et le besoin de bois pour l'autoconsommation, non pas tant des frères, qui furent quatre-vingt-un au maximum, mais du grand nombre de personnes qui transitaient ou séjournaient à La Verne pour des motifs les plus divers ¹.

Après le parchemin papal de 1255, falsifié au XVII^e siècle en prescrivant l'excommunication aux transgresseurs ², le 1^{er} mars 1436 le pape Eugène IV, en instituant les Consuls de l'art de la laine de Florence protecteurs et gouverneurs de La Verne, devait avoir présentes à l'esprit les plaintes des frères pour les vexations causées par les dégâts des coupes et des pâturages abusifs : le bois de chauffage était emporté avec des sapins, alors qu'il était plus difficile de prélever des troncs de sapins, à cause de leurs plus grandes dimensions et parce qu'ils se trouvaient dans la partie la plus haute de la montagne.

L'interdiction des coupes non autorisées fut réitérée en 1562 par les Consuls de l'art de la laine ³. En 1578, l'évêque d'Arezzo, Stefano Bonucci, interdit « de couper les arbres petits ou grands, de les enlever ou de les faire enlever sans la permission du gardien ⁴ ». Peu de temps après, pour la première fois dans l'histoire de la forêt de La Verne, nous trouvons une disposition pour la culture émise par le ministre général Bonaventura Secusi de Caltagirone, en charge de 1593 à 1600. La lecture des dispositions n'est pas univoque ; les frères pouvaient être préoccupés par d'éventuelles critiques des autorités civiles et religieuses et la prescription éloignait de l'ordre la possible accusation de coresponsabilité. Entre autres, le sapin blanc dans le bois mixte de La Verne

1. Des dommages furent provoqués par l'invasion, sous le commandement de Bartolomeo d'Alviano, des soldats vénétiens et de leurs mercenaires grecs, en 1498. Voir MARIANO DA FIRENZE, *Dialogo del Sacro Monte della Verna*, p. 118-119.

2. La preuve de la falsification est dans le manuscrit du père Damiano dalla Rocca di San Casciano dans AV Filza 2 doc. 2.

3. MENCHERINI, 1902, doc. 374, p. 443-444.

4. « *arbores tam parvas quam magnas incidere, seu exportare aut exportari facere absque licentia Guardianii* » (MENCHERINI, 1902, doc. 105, p. 170-172).

s'est toujours renouvelé avec une grande facilité et il est probable que déjà en des temps plus anciens, de petites plantations furent réalisées dans les parcelles vides laissées par les plans coupés ou tombés, en prélevant les sapins où le renouvellement était surabondant.

En 1643, l'évêque Tommaso Salviati réitère les interdictions établies par son prédécesseur en 1578¹ et 1650, et les Consuls de l'art de la laine font de même avec la notification de 1562², mais les interdictions devaient être peu respectées parce qu'en 1777 la chambre de commerce florentine écrivait aux frères qui « Non obstant la Notification des Consuls de l'Art de la Laine de l'année 1650 [...] certains particuliers se donnent le droit de couper à l'intérieur du territoire du bois, du sous-bois et du pré du couvent, et en plus différents hêtres et autres sapins³... »

Il semble cependant documenté, entre la moitié du XV^e siècle et la fin du XVIII^e, que la forêt a subi une certaine réduction, au moins en densité, due à l'ensemble des différents facteurs, parmi lesquels les dégâts provoqués par des événements naturels. Ceux-ci sont documentés seulement à partir des chroniques de la moitié du XIX^e siècle, mais nous savons, par exemple, qu'en 1694 la neige atteint la hauteur d'un homme, et a endommagé les toits des bâtiments et, vraisemblablement, aussi le bois. Le peu d'attention prêtée aux arbres morts de cause naturelle ne doit pas surprendre, en raison d'une fréquence normale, par-dessus tout en ce qui regarde les sapins, et on accordait en grande part à la foudre, la neige et le vent, le choix des arbres à couper, en utilisant des arbres sains seulement pour faire des poutres, ou à la suite d'éclaircissements. Le chroniqueur a cependant attiré l'attention sur les événements extraordinaires qui se sont présentés d'une manière désastreuse, en ignorant la chute annuelle régulière des arbres morts.

Au moment de la suppression napoléonienne, le sanctuaire était devenu, outre un très important centre spirituel, une étape obligatoire le long des itinéraires entre les deux versants des Apennins⁴.

1. AV Filza 3 doc. 5.

2. AV Filza 4 doc. 132.

3. MENCHERINI, 1902, doc. 389, p. 460-461.

4. AV Filza 13 doc. 36.

Les Français ont autorisé la permanence d'une partie de la famille religieuse qui devint cependant locataire des biens devenus forêt impériale et royale. Ainsi, le 30 octobre 1812¹, cent sapins furent vendus aux enchères à Joseph Pignotti, commerçant florentin², alors qu'une deuxième vente de cent sapins datée du 22 novembre 1813³ fut annulée, sans que fût coupé aucun arbre⁴. Les oppositions entre Pignotti et les frères commencèrent immédiatement, dans la mesure où ceux-ci avaient obtenu le droit de ramasser les foin et de mettre en pâturage les prairies, ce qui était remis en question à cause des quatorze bœufs gardés par le commerçant à La Verne pour sortir des bois les troncs⁵.

Les conflits durèrent des années, dépassant la période de l'occupation française, jusqu'à ce que, avec le rescrit du 13 juillet 1814, le gouvernement royal interdît l'extraction du bois de charpente, autorisée par la suite, à condition que Pignotti paie une amende⁶. À partir du rapport des experts, nous apprenons que le bois utilisé était, en prenant la quantité commerciale nette des défauts, de 360,3 m³ et de 3,603 m³/piéd, ce qui correspond à des sapins d'un diamètre central de 60 centimètres.

Il s'agissait d'une quantité considérable, utilisable par le couvent pour quatre à cinq ans, comme il est possible de le remarquer par les coupes autorisées dans la même période par l'administration française, qui avait reconnu aux frères le droit, après demande et autorisation conséquente, de prélever des arbres pour l'autoconsommation⁷.

L'autorisation confirme les formalités d'usage de la forêt, non pas finalisées par l'entretien économique des frères, ce qui explique comment celle-ci, bien qu'étendue sur pas beaucoup plus de cent hectares, s'est maintenue substantiellement intacte pour la provision de bois, dans sa monumentalité et dans la richesse des espèces arboricoles. La concession de bois aux indigents, pour qui en 1854 le Discretorio approuva un « Règlement au sujet des bois de chauffage à donner aux

1. ASF Demanio francese, Miscellanea « B », inserto n. 2 680.

2. ASF Demanio francese, Miscellanea « B », inserto n. 2 694.

3. AV Filza 14 doc. 13 e doc. 21.

4. AV Filza 14 doc. 63.

5. AV Filza 13 doc. 175, F. 14 doc. 35 e doc. 63.

6. AV Filza 14 doc. 66.

7. AV Filza 13 doc. 56.

séculiers¹ », était effectuée sur la base d'une liste transmise aux frères par les Consuls de l'art de la laine².

Dans la forêt, en particulier dans les portions de hêtraie, le bois était produit par une coupe à choix d'une petite dizaine de plants de grandeur moyenne, d'un diamètre de 30 centimètres environ. Dans les champs et dans les prés, les zones de bordure et celles utilisées pour les tas de pierres pendant les travaux de dépierrement, étaient exploitées pour la production de bois de petit diamètre, avec la taille d'un taillis à petite coupe afin d'éviter que l'ombragement endommageât la production des graines ; les pousses étaient aussi utilisées comme fourrage pour le bétail en obtenant ainsi une ultime production, pendant que l'écimage des plantes à tige haute situées dans les prés, favorisait la production des fourrages pour l'élevage des moutons. Cette pratique, ordinaire en 1910, remonte sûrement à d'antiques coutumes³.

Le sapin était coupé vert quand il fallait des poutrages, et des arbres de 6 à 7 m³/pièce étaient utilisés, tandis qu'avec les coupes sanitaires étaient récupérées les plantes sèches avec un volume unitaire supérieur de 20 à 30 m³, et un diamètre qui pouvait dépasser le mètre, destinant le bois de construction à divers travaux de charpenterie et au chauffage. L'éclaircissage des sapines fournissait des solives, mais plus souvent des hêtres, des érables et des frênes étaient dispersés au milieu du renouvellement des sapins, dans le but de favoriser leur développement. Les coupes de renouvellement, entretien et éclaircissage, se faisaient en même temps, appliquant de fait les critères modernes de la coupe à choix dans un bois mixte d'âges différents.

La Verne échappa à l'expropriation de 1866 grâce à la Commune de Florence, qui revendiqua la propriété du mont en tant qu'héritier de l'ancien patronage des Consuls de l'art de la laine, ce qui permit aux frères de rester et de se consacrer avec une particulière attention à la connaissance et au soin du bois. En 1910 fut rédigé un plan de gestion⁴, qui calcula une

1. Voir AV Filza 22 doc. 11.

2. Voir par exemple AV Filza 30 doc. 147 (année 1911), Filza 31 doc. 54 (année 1920), Filza 32 doc. 81 (année 1925), Filza « M-Foresta della Verna 1929-1977 », AV Filza 26 doc. 54.

3. Voir AV Filza 30 doc. 143.

4. AV Filza 30 doc. 143.

reprise annuelle de 158 m³ de bois de sapin et 231 m³ de hêtre et autres plantes latifoliées, jugée supérieure aux besoins du couvent¹. En effet, la Commune adapta les attributions aux besoins réels des frères, avec une quantité de bois semblable² à celle de la période de l'occupation française ; il en ressort une réelle continuité dans l'entité et dans le type de prélèvement, plus importante en nombre de hêtres, mais avec des volumes à l'unité plus grands pour les sapins, et on peut approximativement évaluer à 150 m³ l'utilisation annuelle, bois morts compris³.

Au cours du XX^e siècle, de nombreux événements ont influencé l'évolution et les caractéristiques de la forêt de La Verne qui, en 1934, à la suite d'accords en marge des Accords du Latran, est redevenue la propriété des frères, par une donation de la Commune⁴. Entre-temps, fut accomplie une phase de reboisement, en récupérant des pâturages et des terrains à cultiver dégradés qui, avec la plantation de pin noir, avaient été prédisposés à la réinsertion du bois mixte originaire, en donnant à la mutation du paysage une connotation provisoire.

Cependant, la nuit du 31 décembre 1943, une tempête mit à terre 6 à 7 hectares de bois, à prédominance de sapin blanc et de hêtre, et le Décrétorio y consacra l'assemblée du 14 janvier 1944, en reportant dans les actes que « un vent furieux, comme un cyclone, a endommagé le Couvent et surtout le bois en abattant d'après un calcul approximatif autour de deux mille plants⁵ ». La catastrophe a provoqué la destruction et l'altération du paysage de la partie de la forêt la plus ancienne et la plus proche de la nature, avec la disparition de nombreux sapins de grandes dimensions, mais, à long terme, le dégât le plus important fut provoqué par la plantation qui a suivi de 35 000 plants de sapin blanc provenant de

1. Voir AV Filza 16 doc. 139.

2. Voir AV Filza 30 doc. 98 et doc. 104 ; AV Filza 31 doc. 51 ; AV Filza 32 doc. 81 et doc. 212.

3. Les documents démontrent que la forêt de La Verne est le résultat d'une culture continuelle par la taille et le choix et par l'exécution ponctuelle de « coupes sanitaires », rendant caduques les propositions d'abandon des cultures faites par MERCURIO (1993), dont les argumentations constituent cependant une contribution culturelle intéressante.

4. Avec l'acte notarié Pugliaro du 18 octobre 1934, répertorié n. 17.918.

5. AV Filza 8 Discretorio 1914-1970.

la pépinière Metaletto de Camaldoli, des pépinières de l'Office départemental des forêts de Florence et de celle de la forêt domaniale de Vallombreuse, en insérant pour la première fois dans le cœur de la forêt des plants au patrimoine génétique différent, avec le risque de détruire pour toujours les caractéristiques originales des sapins ¹.

Dans la période de l'après-guerre, les Franciscains ont continué la gestion de la forêt d'après la pratique affermie pendant sept siècles, mais avec la diminution du nombre des frères le besoin d'une aide extérieure a commencé à se faire sentir, et depuis 1985 le bois est géré par la communauté de la Montagne du Casentino : les frères n'ont pas l'intention de renoncer à la culture, mais de revendiquer un rôle majeur allégé des charges matérielles et fondé sur la conscience des liens indestructibles entre la forêt et le sanctuaire, entre la pratique de l'usage de l'environnement et le message de François.

Ainsi se perpétue, avec la coupe à choix et les interventions adéquates d'une sylviculture proche de la nature, la gestion de la forêt de La Verne, paradigme de l'éthique franciscaine, où le contenu technique de cette pratique ne provient pas de l'application de normes, mais de l'amour de l'empreinte divine dans la nature créée.

Et aujourd'hui encore, en remontant les pentes ombragées des grands sapins et des hêtres jusqu'à la cime, revient à l'esprit Dame Pauvreté qui demande aux frères de lui montrer le cloître ; « [ceux-ci] la conduisirent sur une colline et lui montrèrent, tout autour, la terre jusqu'où le regard pouvait aller, en disant : Ceci, madame, est notre cloître ² ».

1. BORCHI (1992 et 1993) avait émis l'hypothèse que le sapin de La Verne, surtout pour sa facilité de reproduction, possédait des caractéristiques génétiques particulières ; une recherche de DUCCI et PROIETTI (2000) a confirmé cette intuition, définissant les sapins de La Verne comme un « probable reste des antiques sapinières des Apennins ».

2. ANONIMO, *Sacrum Commercium S. Francisci cum Domina Paupertate*, data ignota, 63, dans *Fonti*, p. 1061.

BIBLIOGRAPHIE

Les textes cités de la *Vita di San Benedetto* de Grégoire-le-Grand et de la *Regula Sancti Benedicti* sont extraits du volume édité par A. Stendardi, Rome, 1998. Les textes franciscains cités sont extraits des *Fonti francescane*, édités par E. Caroli, Padoue 1987, en particulier les *Considerazioni sulle Stimmate (Prima e Seconda)*, la *Regola non bollata* (1221), la *Regola bollata* (1223), la *Regola di vita negli eremi*, le *Testamento di San Francesco*, la *Vita seconda di San Francesco d'Assisi* de Tommaso da Celano, la *Leggenda maggiore* de Bonaventura da Bagnoregio, le *Sacrum commercium S. Francisci cum Domina Paupertate*.

Abréviations pour les références d'archives :

AC = Mittarelli J. B., Costadoni A., *Annales Camaldulenses*, Codex Camaldulensis, Venise, 1762.

ASF = Archivio di Stato di Firenze.

A.V. = Archivio del convento della Verna.

AA VV, 1953, *L'Abbazia di Vallombrosa nel pensiero contemporaneo*, Vallombreuse.

AA VV, 1989, *Vallombrosa natura storia cultura*, Florence.

AA VV, 1999, *Vallombrosa santo e meraviglioso luogo*, Ospedaletto.

BACCI T. (traduction de), 1983, *Lo Statuto del Comune di Moggiona*, Stia.

BARFUCCI M.B., 1982, *Il monte della Verna. Sintesi di un millennio di vita*, Città di Castello.

BORCHI S., 1989, *Foreste Casentinesi*, Florence.

BORCHI S., 1992, *L'ambiente e la foresta della Verna*, Poppi.

BORCHI S., 1993, « La Verna, il luogo e la foresta », *Cellulosa e carta*, n° 4, juillet-août, p. 29-36.

BORCHI S., 1996¹, « La foresta della Verna paradigma dell'etica ambientale francescana », dans *Religioni e ambiente, Atti del Convegno Internazionale Interreligioso Arezzo-La Verna-Camaldoli 4-6 1995*, Camaldoli, p. 169-173.

BORCHI S., 1996², « Ordini religiosi e modalità di rapporto col bosco : le fonti di Camaldoli e La Verna », *Sherwood*, n° 14 juillet-août, p. 17-21.

BORCHI S., 2000¹, « Cenni storici sulla foresta della Verna », relazione presentata alla Conferenza Internazionale *Storia e risorse forestali* promossa da Accademia Italiana di Scienze Forestali e International Union of Forestry Research Organizations, 20-23 1998, *Monti e boschi*, n° 2 mars-avril, p. 12-18.

BORCHI S., 2000², « Profilo storico della foresta della Verna », dans *Atti del convegno di studi storici « Itinerarium Montis Alvernae »*, La Verna 5-8 1999.

CACCIAMANI G. M., 1965, *L'antica foresta di Camaldoli*, Camaldoli.

- CANTARELLA G. M., 1997, *I monaci di Cluny*, Turin.
- CETOLONI R., 1996, *Santuario della Verna*, Verucchio.
- CRISTOFANO DA VERGHERETO, *Cronaca 1859-1886*, ms., Archives de La Verne.
- CROSARA F., 1970, *Le Constitutiones e le Regulae de vita eremitica del B. Rodolfo*, Rome.
- DUCCI F., PROIETTI R., 2000, *Aspetti genetici delle risorser di Abete bianco (Abies alba Mill.) nel comprensorio del Parco Nazionale delle Foreste Casentinesi*, Annali dell'Istituto Sperimentale per la Selvicoltura di Arezzo, vol. 28, Année 1997, p. 63-73.
- FRIGERIO S., 1990, « Il rapporto Uomo-Ambiente nella Tradizione giudaico-cristiana, fonte dello spirito camaldolese », ms.
- FRIGERIO S., 1996, « Camaldoli, storia di monaci e di alberi », in *Religioni e ambiente, Arezzo-La Verne-Camaldoli, 4-6 1995*, Camaldoli, p. 140-148.
- FRIGERIO S., 1996, « Uomo e Ambiente : una cultura maestra in Appennino », dans *Atti del Forum « La montagna : da problema a opportunità »*, Eremo di Fonte Avellana 17-18 1996, p. 19-23.
- FRIGERIO S., 1999, « Una legislazione per l'uomo e l'ambiente », dans *Atti del Convegno « Appennino vivrai. La risorsa montagna : dai valori ai progetti »*, Camerino 8-9 maggio 1998, p. 154-158.
- GABBRIELLI A., SETTESOLDI E., 1977, *La Storia della Foresta Casentinese nelle carte dell'Archivio dell'Opera del Duomo di Firenze dal secolo XIV al XIX*, Rome.
- GABBRIELLI A., SETTESOLDI E., 1985, *Vallombrosa e le sue selve. Nove secoli di storia*, Stia.
- IGNESTI B., 1944, *Le Regole della vita eremitica del B. Rodolfo IV Priore dell'Eremo, Subiaco*.
- LENSI A., 1934, *La Verna, stato di consistenza delle fabbriche e dei terreni, descrizione delle cose d'arte e delle memorie storiche*, Florence.
- MARIANO DA FIRENZE, 1930, *Dialogo del Sacro Monte della Verna, a cura di p. Ciro Cannarozzi, trascrizione del 1544*, Pistoia.
- MENCHERINI S., 1902, *Guida illustrata della Verna*, Prato.
- MENCHERINI S., 1924, *Codice diplomatico della Verna e delle SS. Stimate di S. Francesco d'Assisi*, Florence.
- MERCURIO R., 1993, « Sulla conservazione degli abeti monumentali della foresta della Verna », *Informatore botanico italiano*, vol. 25, n° 1, p. 103-107.
- MERLO V., 1997, *La foresta come chiostro*, Cinisello Balsamo.
- MUZZI S., 1953, « Vallombrosa e la selvicoltura », AA VV, 1953, *L'Abbazia di Vallombrosa nel pensiero contemporaneo*, Vallombreuse.
- PIERAZZINI A., « Cronaca del Convento della Verna dal 13 luglio 1931 al 1 agosto 1944 », ms., Archives de La Verne, p. 735-739.
- RAZZI S., 1575, *Regola della Vita Eremitica, stata data dal Beato Romualdo à suoi Camaldules Eremiti, ovvero le Constituzioni Camaldolensi tradotte nuovamente dalla lingua latina nella Toscana*, Florence.
- SALVESTRINI F., 1998, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Florence.

- SPINELLI G., ROSSI G., 1998, *Alle origini di Vallombrosa*, Bergame.
- SPOTORNO P., 1999, « Monaci e vita monastica a Vallombrosa nei secoli XV-XIX », AA VV, 1999, *Vallombrosa santo e meraviglioso luogo*, Ospedaletto.
- VASARI G., 1991, *Le vite dei più eccellenti scultori, pittori e architetti*, Forlì, p. 209-210 et 238.
- VASATURO R. N., 1994, *Vallombrosa. L'Abbazia e la Congregazione. Note storiche*, Vallombreuse.
- VOLPI B., 1987, « Richiami estratti dall'Archivio della Verna », dactyl. et ms., Archives de La Verne.

Anna Bentzenia *

De même que les lieux saints de Palestine ont été identifiés et déterminés en fonction des témoignages évangéliques et pour faire mémoire du Christ, ainsi, la sainteté de Rome, avec sa primauté sur les Églises d'Orient et d'Occident, déjà en germe dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, se développe d'une manière discrètement proportionnelle à la diminution de son importance politique. En effet, si la légitimation due au transfert du siège impérial avait élevé l'obscur Constantinople au rang de capitale et fait de l'ombre à la fonction historique de Rome, celle-ci conservait néanmoins, à côté de son prestige déchu, une légitimité supérieure spirituelle venue par la chaîne apostolique. Cette royauté et sacerdotale, même si elle avait progressivement perdu son caractère unique face aux nouveaux cultes sécularisés impériaux, qui désormais passaient par Trèves, Milan, et cette même néo-capitale Constantinople, Rome assumait l'héritage de Pierre en devenant l'écrin de l'Église sacrée de l'Occident, grâce au patrimoine de ses « reliques insignes ». Vers elles, comme en témoigne en termes élogieux Eusèbe de Césarée à propos de la basilique constantinienne Saint-Pierre, « accouraient des myriades de foules de l'empire romain ». Dès le début, la première apparition d'un cube travers les apôtres révèle la lente opposition à la Palestine, d'où était attendu la confirmation et l'accomplissement de

* Anna Bentzenia est professeur d'histoire médiévale au département d'histoire de l'université de Florence.

PÈLERINAGES, CULTES ET RELIQUES DES SAINTS

*Anna Benvenuti**

De même que les lieux saints de Palestine ont été identifiés et déterminés en fonction des témoignages évangéliques et pour faire mémoire du Christ, ainsi, la sainteté de Rome, avec sa primauté sur les Églises d'Orient et d'Occident, déjà en germe dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, se développa d'une manière directement proportionnelle à la diminution de son importance politique. En effet, si la légitimation due au transfert du siège impérial avait élevé l'obscur Constantinople au rang de capitale et fait de l'ombre à la fonction historique de Rome, celle-ci conserva néanmoins, à côté de son prestige déchu, une incontestable supériorité spirituelle assurée par la *diaspora apostolique*. Cité royale et sacerdotale, même si elle avait progressivement perdu son caractère unique face aux nouveaux centres administratifs impériaux, qui désormais passaient par Trèves, Milan, et cette même néocapitale Constantinople, Rome assumait l'héritage de Pierre en devenant l'écrin de l'entière sacralité de l'Occident, grâce au patrimoine de ses « reliques insignes ». Vers elles, comme en témoigne en termes élogieux Eusèbe de Césarée à propos de la basilique constantinienne Saint-Pierre, « accouraient des myriades de foules de l'empire romain ». Dès le début, la première apparition d'un culte envers les apôtres révéla la lente opposition à la Palestine, d'où était attendus la confirmation et l'accomplissement de

* ANNA BENVENUTI est professeur d'histoire médiévale au département d'histoire de l'université de Florence.

l'Écriture, d'une Rome ecclésiale où se trouvait la continuité de l'héritage apostolique à travers la communion avec l'évêque successeur de Pierre. Ce n'est pas tant pour sa *corona sanctorum martyrum* qu'elle fut considérée, depuis les premiers siècles, comme le but et le pôle privilégié de pèlerinages, mais plutôt en raison de sa continuité directe et légitime avec l'Église primitive de Jérusalem.

Malgré les revendications des théoriciens de l'ascèse chrétienne, qui niaient la valeur spirituelle du contact physique avec les Lieux saints et dénonçaient, en particulier, les sollicitations excessives du monde occasionnées par le voyage de dévotion, la coutume du pèlerinage *ad limina* se confirmait : des réserves furent exprimées dans ce sens par Jérôme, mais aussi par Augustin qui, sans nier toutefois la valeur commémorative des sépultures apostoliques, dénonça certaines déviations et la superficialité de la pratique peu pénitentielle du pèlerinage romain, proposée à la simplicité bruyante du peuple et à sa soif de profit. Même Paulin de Nole, partisan convaincu de l'enrichissement spirituel obtenu par la visite aux *limina* des apôtres, dénonça la fatigue et la déconcentration spirituelle qui accompagnaient inévitablement la fréquentation des *loca sancta* romains. Toutefois, le développement formel du culte des apôtres sous la forme de « mémoire » augmenta toujours plus la charge charismatique de Rome. À partir du IV^e siècle, et avec une plus grande impulsion au V^e, le développement d'une liturgie spécifique centrée sur la célébration des coryphées de la foi chrétienne, Pierre et Paul, apporta une contribution significative à la définition de l'apostolicité romaine. Le 29 juin, jour doublement festif consacré aux deux apôtres, fut l'objet d'une solennité liturgique toujours croissante, célébré comme il l'était dans les trois sites les plus significatifs de la mémoire des martyrs romains : la basilique de Saint-Pierre au Vatican, celle de Saint-Paul sur la *Via Ostiense*, et enfin l'*ecclesia apostolorum*, c'est-à-dire Saint-Sébastien-aux-Catacombes.

C'est en raison de cette donnée temporelle, renouvelée rituellement dans la célébration liturgique, et autour de la topographie des grandes et anciennes basiliques, que s'est concrétisée l'identité commémorative de Rome, avec sa charge émotive profonde, comme en témoigne, au début du V^e siècle, le poète espagnol Prudence, lorsqu'il décrit la foule bariolée des pèlerins qui s'entassaient sur le pont Adrien

(remplacé par la suite par le pont Saint-Ange) en direction de Saint-Pierre, entourée par le vert argenté des oliviers, et dominée par la colline du Vatican. Rome, sépulture des *sacra martyrum loca*, continua à attirer un flux régulier de pèlerins, aux V^e et VI^e siècles, et prit toujours plus conscience de son rôle propre de dépôt sacré, immense confession apostolique sur laquelle s'est construite la légitimité même de la papauté et sa fonction vicariale vis-à-vis de l'Empire. Aux motifs spirituels et charismatiques du pèlerinage *ad limina* se sont ainsi superposés toujours plus ouvertement les motifs ecclésiaux : les évêques venaient à Rome pour être légitimés avec le *pallium* du charisme apostolique, que seuls les successeurs de Pierre pouvaient remettre avec les reliques « substitutives » sur lesquelles fonder les églises de l'Europe chrétienne, les *brandea*¹ qui, avec la *consuetudo romana*, avaient permis de répondre à la demande croissante de *pignora martyriali* sans violer l'intangibilité des corps saints. La progressive christianisation causa la dispersion, dans tout l'Occident, d'une partie du patrimoine sacré de Rome, qui resta cependant au centre de cette « quête » qui tendait à se concentrer dans l'*omphalos* des confessions apostoliques.

L'Église occidentale resta longtemps hostile à la violation des sépulcres des saints et au démembrement de leurs restes, à la différence de ce qui se passait en Orient. Jusqu'au VII^e siècle, les papes se sont plus d'une fois opposés résolument aux demandes de Constantinople, qui désirait ajouter à son patrimoine sacré les corps de saint Pierre, saint Paul et saint Laurent. Ces réserves diminuèrent progressivement au fur et à mesure que la christianisation de l'Europe créa les conditions d'une demande toujours croissante de reliques nécessaires à la consécration des autels. Ainsi, en cette période caractérisée par la concrétisation culturelle des différentes communautés chrétiennes autour de leurs propres origines, où que ce soit, en Orient comme en Occident, les visions et les interventions miraculeuses déterminèrent une série de découvertes exceptionnelles : à Milan, Ambroise trouva un soutien pour sa campagne antiarienne, en découvrant les corps des saints Gervais et Protas ; à Ravenne, on retrouva les restes de Vital et Agricole ; à Jérusalem, deux moines affirmèrent avoir découvert, dans le palais d'Hérode,

1. Bandelettes qui étaient mises en contact avec les reliques.

la tête de saint Jean-Baptiste (une des nombreuses qui, par la suite, furent vénérées en Occident) ; et encore en Palestine, on mit au jour les reliques de saint Étienne. La conversion des nations germaniques qui, par exception, avaient des martyrs locaux à honorer, augmenta le besoin de reliques insignes pour étayer la nouvelle foi.

Grégoire le Grand ne manqua pas d'en doter le « trousseau missionnaire » de l'évangéliste Augustin de Canterbury, en recourant à l'inépuisable patrimoine de Rome qui, avec Constantinople, devint le principal centre d'un commerce destiné, dans les siècles suivants, à atteindre des proportions inquiétantes, même pour les hommes d'Église. En perdant bien vite leur signification commémorative, les reliques acquirent une sacralité autonome à partir de laquelle se créèrent des structures de culte et de dévotion, à leur tour instruments de promotion économique et politique d'un sanctuaire et d'un territoire. Le besoin de l'Occident de puiser aux sources de la foi ne se limita plus à la seule possibilité de chercher dans les lieux saints les témoignages du passage du Christ ou de ses disciples les plus immédiats : maintenant, la possibilité de transférer des corps vénérés ou leurs fragments permettait de sanctifier le moindre recoin de la chrétienté, et, puisque les reliques appartenaient à tous les fidèles, aucune ne pouvait être privatisée. Ainsi toute forme d'appropriation fut considérée comme licite, à condition d'être acceptée par le saint lui-même qui devait manifester sa propre approbation par quelque prodige. Ainsi, quand, au VII^e siècle, un abbé français, qui visitait le monastère du Mont-Cassin dévasté par les Lombards, trouva la tombe de saint Benoît et sainte Scolastique, sa sœur, à l'abandon, il n'eut aucun scrupule à dérober leurs corps, et à envoyer les restes du père du monachisme de l'Occident à son monastère de Fleury. Comme au Mont-Cassin, d'autres lieux monastiques ou centres religieux subirent des dévastations et des fuites précipitées au cours desquelles des patrimoines considérables de reliques furent souvent abandonnés au pillage et à la redistribution. C'est ce qui se passa avec les invasions des Arabes, qui firent reculer de la côte la ligne d'habitation, pour des régions plus sûres de l'arrière-pays : une victime de cette migration fut, par exemple, la région provençale où la légende avait localisé l'arrivée de Marie-Madeleine et, par conséquent, la sépulture de son corps, après la longue solitude de la Sainte-Baume.

Son culte transféré à Vézelay, ses reliques suivirent les moines qui s'en firent les médiateurs et ritualisèrent sa légende le long de la route du pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle. Marthe elle aussi avait accosté dans la région de Tarascon, et elle apprivoisa le dragon qui empêchait la colonisation pacifique de ces terres, emblème d'une diaspora légendaire de personnages évangéliques, qui répandit en Europe de fausses reliques, mais qui n'en étaient pas pour autant moins suggestives. Avec Joseph d'Arimathie, le Graal arriva en Angleterre, après d'obscurs détours qui, déjà, l'avaient inséré dans un contexte occidental en Espagne, à Saint-Jean de la Peña. Dans beaucoup de villes italiennes, comme Pise – qui revendiquait la possession du corps de Nicodème, « auteur » de tant de crucifix reliquaires miraculeux, comme la Sainte-Face de Lucques ou le reliquaire du Saint-Sépulcre, et suscita pareillement des sanctuaires – ou Mantoue – gardienne des restes de saint Longin et du Précieux Sang –, comme un peu partout en Europe, spécialement au lendemain du sac de Constantinople, en 1204, se perfectionna la carte d'une vraie géographie apocryphe de la diaspora, grâce à laquelle il était possible d'importer en Occident la lointaine dignité sacrée de la Palestine évangélique et de ses protagonistes.

Le système de légendes par lequel se transportait lentement, à l'intérieur des limites du Saint Empire romain, la sainteté des lieux d'outre-mer, justifia aussi les identités politiques naissantes, comme dans le cas des républiques marines italiennes qui, avant même d'offrir la contribution déterminante de leurs flottes aux contingents des croisés, s'étaient engagées à fond, spécialement dans le bassin de la mer Tyrrhénienne, pour reconquérir une Méditerranée « occupée » par les Sarrasins. Le culte de l'apôtre Jacques devint l'emblème de cette épopée antimoresque, lui dont la dépouille, d'après la légende, après avoir vogué sur une barque que les disciples avaient larguée en mer, aborda en Galice, non loin du cap de « la fin des terres » et devint le support spirituel de la reconquête chrétienne de l'Espagne. Comme « Matamore », l'apôtre devint l'emblème politique du royaume de Castille et de son roi Alphonse II, qui construisit sur ses reliques le premier sanctuaire de Compostelle, détruit ensuite par l'avancée arabe consécutive d'al-Mansur. La fondation de Cluny et la diffusion rapide de sa congrégation réformée offrirent les conditions structurelles

de la réussite du pèlerinage à Saint-Jacques, et, avec un réseau imposant de monastères, garantirent une structure efficace de soutien pour défendre les voies principales réorganisées. Le long des principaux parcours du « chemin » qui conduisait en Galice, à côté d'un réseau dense d'hôpitaux et d'abris pour les pèlerins, fleurit toute une imposante chaîne de sanctuaires intermédiaires, chacun étant caractérisé par une spécificité cultuelle qui allait s'insérer dans la sacralité complexe du parcours : ainsi, les pieux voyageurs pouvaient visiter, à Tours, les restes de saint Martin, ou s'arrêter pour honorer l'archange Michel sur les pitons sacrés du Puy, ou faire une halte à Vézelay qui, au XI^e siècle, s'était approprié le culte de sainte Marie-Madeleine en l'arrachant à ses origines provençales : on croyait, de fait, qu'après la mort du Christ cette disciple, avec le groupe entier de la famille des saints de Béthanie, Marthe, Marie et Lazare, avait fait partie de la diaspora apostolique en s'embarquant sur un bateau que la tempête emporta sur les plages du sud de la France, non loin de Marseille. Tandis que Marthe « bonifiait », en tuant le dragon (*tarasca*), la région de Tarascon (*tarascona*), Madeleine se retira en solitaire, dans une grotte – la Sainte-Baume –, pour passer le reste de ses jours dans le silence. À sa mort, ses restes furent vénérés dans l'église proche de Saint-Maximin. Au VIII^e siècle, les attaques des Sarrasins sur la Côte d'Azur provoquèrent un dépeuplement dont le culte de Marie-Madeleine fit les frais. Il était destiné néanmoins à une imposante renaissance, lorsque les moines de Vézelay s'attribuèrent une translation légendaire de son corps depuis les côtes de Provence incertaines, à leur sanctuaire qui devint une des étapes les plus suggestives du parcours organisé qui conduisait en Galice. Le long de ces itinéraires tracés par la culture clunisienne, la mémoire historique des exploits des chevaliers francs devint la légende épique des *chansons de geste*, alors que désormais, à la veille de la grande aventure des croisades, les chevaliers de Charlemagne, précurseurs de la « guerre sainte » contre l'infidèle, étaient vénérés comme des témoins de la foi, martyrs à la mémoire desquels furent élevés des sanctuaires, modèles de l'idéal courtois et noble de la sainteté féodale.

L'imaginaire de l'Occident chrétien continua de puiser en Orient des idées et des exemples, grâce auxquels il pouvait légitimer les attitudes guerrières de sa noblesse : des aventures

contre les infidèles d'Espagne que le chevalier Roland avait vécues en compagnie de sa célèbre épée, demeurée magiquement puissante grâce aux reliques qu'elle dissimulait dans la poignée, jusqu'aux exploits plus tardifs des chevaliers d'Arthur, engagés dans la recherche sanctifiante du Graal. Toute une *epos* chrétienne se déplaçait sur les routes de l'Europe en créant, progressivement, les conditions du développement d'autres légendes, la vénération de nouvelles reliques, la naissance de nouveaux sanctuaires. Ceux-ci s'ajoutèrent aux anciens lieux sacrés de la tradition païenne, ou à ceux plus récents de la culture germanique, spécialement là où un paysage naturel exceptionnel suggérait la présence d'une divinité et ses manifestations. Ainsi, les sommets inaccessibles devinrent les lieux favorisés du culte de l'archange Michel, comme dans la suggestive nature de l'île du Mont-Saint-Michel, dans l'abrupte émergence des pitons du Puy, dans l'inaccessible sommet de Saint-Michel de la Chiusa ou, enfin, dans la montagne sacrée du Gargano. Avec cette floraison, l'Occident compensa l'éloignement objectif des lieux saints de l'Orient dont l'accès, entre le IX^e et le X^e siècle, était devenu problématique en raison de la poursuite des invasions arabes et, finalement, de la dernière grande vague de stabilisation des populations nomades qui assiégeaient encore l'Europe.

Vers la fin du X^e siècle, alors qu'avaient pratiquement pris fin les attaques sarrasines qui s'étaient introduites au cœur du continent, arrivant à mettre en danger les pays alpins, alors qu'avait commencé le processus définitif de stabilisation des Normands dans le bassin septentrional de la Seine, et que les Hongrois d'Otton I^{er} étaient arrêtés et finalement décimés, en 955, commença pour l'Occident tourmenté une période de relative stabilité, prélude à l'attente difficile du millénaire avec toutes ses prédictions eschatologiques. La peur de l'imminente Apocalypse fit naître, dans les consciences des croyants, le besoin de racheter, par des œuvres spirituelles méritoires, leurs propres péchés ; ainsi, pendant qu'une partie de l'Europe se couvrait, suivant l'image suggestive d'un chroniqueur, d'un « blanc manteau d'églises », le pèlerinage aussi atteignait son âge d'or. Les parcours européens du chemin de Saint-Jacques se sont améliorés à partir de cette période, tandis que d'autres itinéraires se développèrent jusqu'aux Alpes. Par eux s'exerçait l'attraction jamais éteinte de Rome. Les sanctuaires des

frontières surplombaient les cols les plus fréquentés, comme le Saint-Bernard, le Mont-Cenis ou le Montgenèvre, pendant que l'intensification des communications entre la péninsule et le continent recréait des échanges autour desquels s'est constitué et réorganisé le réseau d'établissements, et, avec lui, une série de *stationes* caractérisées par la présence de reliques prestigieuses. Le trajet habituel des pèlerins allant à Rome, la *Via Romea* qui leur devait son nom, détermina ainsi, le long de son tracé, la multiplication de nombreux centres de dévotion où des influences de Jérusalem ou de Compostelle succédèrent aux cultes locaux des martyrs et des saints : Mantoue, par exemple, sur un des parcours qui rejoignaient Rome ou les ports de l'Adriatique, d'où les pèlerins pouvaient embarquer pour la Terre sainte, renforça la légende qui en faisait la gardienne d'une relique du sang du Christ ; Bologne reproduisit dans l'ensemble monumental de Saint-Étienne, les principaux monuments sacrés de Jérusalem ; Lucques, où était vénéré dans l'image en bois de la Sainte-Face le vrai visage du Christ : c'était elle, selon la tradition, le légendaire crucifix de Nicodème que la mer, agent de tant de transports miraculeux, avait rapporté sur les côtes de Luni permettant à Lucques de s'insérer avantageusement dans le réseau routier et culturel de l'*iter* romain ; ou encore Pistoia, où se reflète le prestige de Compostelle grâce à la présence active d'une relique de saint Jacques et, enfin, Bolsena, où l'hommage à Christine martyre représentait une des dernières étapes des pèlerins de Rome. Cause et en même temps effet de cette sacralisation capillaire de l'Europe, le pèlerinage répandit le long de ses voies un patrimoine de légendes et de cultes qui permirent aussi de catalyser les instances d'autocélébration du monde citadin et de ses classes actives d'entrepreneurs et de négociants : ainsi, la suprématie de Venise dans l'Adriatique, et ses aspirations hégémoniques sur la Méditerranée orientale trouva une expression dans le culte de saint Marc et motiva la légendaire translation de ses reliques d'Alexandrie, en Égypte. D'une façon analogue, la richesse commerciale des négociants de Bari, vraie charnière avec le monde arabe et byzantin, justifiait, dans la seconde moitié du XI^e siècle, le vol des reliques de saint Nicolas, évêque de Myre, en faisant de l'empire des Pouilles, concurrent de Venise, le centre cultuel le plus important en Europe de cet antique protecteur de la sécurité navale byzantine. D'autres villes, comme Pise, non contentes de compter

parmi leurs trésors religieux des reliques inestimables, renouvelèrent leur propre légitimité en envoyant des représentants de la ville se « charger » du charisme de Jérusalem, comme saint Rainier ou, plus tard, sainte Bonne. Ainsi, leurs cultes unirent efficacement les intérêts religieux et commerciaux qui liaient la cité au Levant. Parallèlement au déclin de la domination musulmane en Méditerranée, les échanges des cités portuaires italiennes avec le monde oriental se sont, en fait, consolidés.

L'habitude du voyage de dévotion prit donc de l'ampleur pendant la renaissance qui suivit la fin du I^{er} millénaire de l'ère chrétienne. Les nouvelles dynamiques commerciales, dont les expéditions des croisades ont été aussi d'une certaine façon le porte-voix, ont maintenu et amélioré l'attention envers l'Orient chrétien, même au lendemain de la crise politico-militaire qui a bouleversé les États latins d'outre-mer. Néanmoins, même si l'espoir de récupérer les lieux saints fut difficile à s'éteindre, les armées chrétiennes ne devaient plus jamais réussir à rendre à la chrétienté sa patrie spirituelle. À une époque où les nécessités commerciales et les intérêts géographiques poussaient toujours plus la curiosité de l'Occident à l'est de Jérusalem, les horizons culturels et religieux du pèlerinage durent aussi se modifier profondément. Le transfert progressif en Occident de tant de symboles, directement ou indirectement reliés aux Lieux saints, avait fait apparaître de nouvelles caractéristiques dévotionnelles qui firent diminuer dans la société du bas Moyen Âge la demande vis-à-vis de l'outre-mer. La série de miracles eucharistiques qui, au XIII^e siècle, produisit en Europe des reliques du sang du Christ coulant de particules consacrées, montre qu'il était désormais clair, dans les consciences des fidèles, que le lointain Calvaire de Palestine pouvait être déplacé sur tous les autels où le mystère de la transsubstantiation renouvelait le sacrifice du Christ. Pendant que la Jérusalem historique devenait « misérable », selon l'expression d'Innocent III, l'Occident était désormais capable de reproduire non seulement l'antique suggestion sacrée des lieux évangéliques, mais aussi d'évoquer et d'actualiser de nouveaux modèles religieux où, comme en François d'Assise, il était possible de « reproduire », par imitation, le Christ lui-même. *Alter Christus* dans la perception de ses disciples, le *Poverello* fit naître une nouvelle Terre sainte séraphique entre l'Ombrie et la Toscane, en permettant des jumelages symboliques comme

ceux qui firent d'Assise une nouvelle Bethléem, ou de la montagne de La Verne un nouveau Calvaire. Ce n'est pas un hasard si, précisément à la fin du siècle, un des maîtres du courant spirituel franciscain, Pierre de Jean Olivi, poussa jusqu'à ses ultimes conséquences ce parallèle, en inventant, d'une manière canoniquement inattaquable, une indulgence plénière apparentée en tout à celle qui était réservée aux croisés et aux pèlerins qui s'engagèrent dans la défense du Saint-Sépulcre, appliquée cependant au berceau de la communauté apostolique franciscaine primitive : la Portioncule. Ainsi, l'équivalence entre *peregrinatio* et croisade fit que les pèlerins *in partibus fidelium* (dans le monde des fidèles, c'est-à-dire l'Occident) pouvaient être comparés à ceux qui étaient *in partibus infidelium* (dans le monde des incroyants, c'est-à-dire l'Orient), et partager avec eux les privilèges spirituels traditionnellement réservés à ceux qui avaient assumé, avec la croix cousue sur leurs robes, l'obligation de la défense, même armée, de la foi, où que ce soit, en Orient comme en Occident, là où l'Église était en danger. Quelques précédents, comme l'indulgence de la Portioncule à Assise, mais plus encore le Pardon accordé par Célestin V à Sainte-Marie de Collemaggio à l'Aquila, en 1295, avaient déjà illustré ce parcours, en introduisant le « nouveau » phénomène d'une indulgence plénière appliquée à un pèlerinage exclusivement occidental.

Dès l'époque de Grégoire IX, pendant les périodes de remise des péchés concédées aux pèlerins en visite à la basilique Saint-Pierre, celle-ci commençait désormais à devenir, dans la représentation qui en était faite par les papes du XIII^e siècle, la figure de la Jérusalem céleste, ainsi que le souligna Nicolas III, en 1279. En dépit de quelque détracteur, cette mise en correspondance fut dominante dans les consciences des pèlerins qui, de plus en plus nombreux, considéraient Rome comme la seule capitale chrétienne, dépositaire entre autres, avec Véronique, de l'icône-relique dans laquelle tout le Moyen Âge reconnaissait le vrai visage du Christ et l'image triomphante de son Église.

Grâce à la pluie d'indulgences par lesquelles le pape Nicolas IV augmenta le patrimoine de privilèges spirituels des églises romaines et de Saint-Pierre en particulier, le potentiel salvifique de Rome s'agrandit considérablement vers la fin du XIII^e siècle, atteignant son sommet à l'époque de

Boniface VIII : ce n'est pas un hasard si parmi les premiers actes de son pontificat se trouve précisément la révocation de l'indulgence de Collemaggio qui risquait de rendre vaine, avec son succès immédiat, la lente reconstitution du trésor spirituel de Rome poursuivie avec tant de ténacité par la papauté du XIII^e siècle. Cet imposant processus de développement de Rome comme capitale de l'univers chrétien eut son point d'appui dans l'élaboration d'une discipline des indulgences qui confirma le processus de centralisation par lequel la papauté s'imposa aux autonomies locales du clergé, en réduisant et en affaiblissant le rôle et l'importance des évêques. Ce furent ces conditions qui justifèrent le grand « pardon » que, le 22 février 1300, fête de la Chaire de saint Pierre, Boniface annonça solennellement de l'ambon de la vieille basilique vaticane devant une foule innombrable de croyants qui recevraient, comme récompense de leurs efforts, les mêmes indulgences que l'Église concédait aux missionnaires franciscains chez les Tartares, aux alliés du pape dans sa guerre contre les Siciliens, ou à ceux qui luttèrent sous les couleurs pontificales contre les Colonna.

Apothéose et en même temps déclin de la théocratie romaine, le jubilé clôturait une époque. Peu de temps après, le siège apostolique fut transféré à Avignon et commença la longue crise qui, pendant plus d'un siècle, bouleversa les consciences européennes. Avec tout cela, les années saintes se firent plus fréquentes, d'abord tous les cinquante ans, puis tous les trente-trois ans pour permettre, au moins une fois dans une vie, d'avoir accès au pardon général. Pendant ce temps se multiplièrent les lieux où il était possible de gagner les précieuses indulgences des basiliques romaines, héritières de celles d'outre-mer.

Ce processus de banalisation contribua à cette dévaluation conceptuelle du pèlerinage qui caractérisa le climat spirituel de la seconde partie du XIV^e et du XV^e siècle. Le premier humanisme, en relisant les Pères de l'Église, trouva dans les écrits de saint Augustin ou dans la méfiance de saint Jérôme une confirmation autorisée des réserves envers une pratique dévotionnelle où la signification spirituelle profonde était complètement éclipsée par une vaine extériorité.

Ainsi prit pied un genre de pèlerinage intérieur, un voyage de l'âme, non plus à travers des lieux physiques mais dans le monde spirituel de la ressemblance et de l'identification

mystique au Christ. À travers ce passage, on arrive à l'époque moderne avec la reproduction de la *Via Dolorosa* que les pèlerins parcouraient à Jérusalem, et il fut possible de transférer tout le chemin de la Passion sur n'importe quelle colline ou montagne qui permettait la reproduction du Calvaire. La *Via Crucis* était née, et avec elle la série de représentations et de *Sacri Monti* dont cette dévotion fut l'origine en Occident : par eux, l'image douloureuse de Véronique, les bras tendus dans un acte de dévotion, est devenue un patrimoine commun et une image définitive que même la réforme grégorienne du martyrologe n'est pas parvenue à enlever de l'imaginaire religieux.

BIBLIOGRAPHIE

- BENVENUTI A., « Gli itinerari religiosi », dans *Le Italie del tardo medioevo*, S. GENSINI éd., Pise, 1990.
- BENVENUTI A., « Pellegrinaggio e culto dei santi », dans *Uomini, terre e città nel medioevo*, AA VV, *Vita civile degli Italiani, Società, economia e cultura materiale*, G. CHERUBINI, Milan, 1986, p. 152-171.
- BENVENUTI A., « Pellegrinaggio, reliquie e devozioni alla vigilia del centesimo anno », dans *La storia dei Giubilei*, I, Florence, 1997, p. 32-55.
- BREZZI P., *Storia degli anni santi*, Milan, 1975.
- CARDINI F., *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Rome, 1993.
- CARDINI F., *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziano (Rome), 1996.
- CHÉLINI J. et BRANTHOME H., *Les Chemins de Dieu*, Paris, 1982.
- DAVIDSON L. K. et DUNN-WOOD M., *Pilgrimage in the Middle Ages*, Hamden CT, 1993.
- DUPRONT A., *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987.
- FAGIOLO M. et MADONNA M. L., *Roma sancta, La città delle basiliche*, Rome-Reggio Calabria, 1985.
- FAGIOLO M., MADONNA M. L., *La città degli anni santi. Atlante*, Milan, 1985.
- FASOLA U. M., *Pietro e Paolo a Roma*, Rome, 1980.
- FRUGONI A., *Il Libro del giubileo del cardinal Stefaneschi*, Brescia, 1950.
- FRUGONI A., « Il giubileo di Bonifacio VIII » (1950), dans ID., *Incontri nel medioevo*, Bologne, 1979, p. 73-177.
- GRAF A. C., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medioevo*, Turin, 1924.
- GRAF A. C., *Miti, leggende e superstizioni del medioevo*, Milan, 1984.

- GREGOROVIVS F., *Storia di Roma nel medioevo*, V. CALVANI e P. MICCHIA, Rome, 1972.
- HALBWACHS M., *Memorie di Terrasanta*, trad. it., Venise, 1988.
- Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino*, L'Aquila, 1987.
- KRAUTHEIMER R., *Corpus basilicarum Christianarum Romae*, Cité du Vatican, 1980.
- KRAUTHEIMER R., *Roma, profilo di una città, 312-1308*, Rome, 1981.
- KURLUK E., *Veronica, Storie e simboli della « vera immagine » di Cristo*, trad. ital., Rome, 1993.
- Arte (L') degli anni santi*, M. FAGIOLO, M. L. MADONNA éd., Milan, 1984.
- MACCARRONE M., *Studi su Innocenzo III*, Padoue, 1972.
- MACCARRONE M., « Il pellegrinaggio a San Pietro. I Limina apostolorum », ora in *Romana ecclesia. Cathedra Petri*, P. ZERBI, R. VOLPINI, A. GALLUZZI éd., Rome, 1991, I, p. 207-286.
- MACCARRONE M., « La "Cathedra Petri" nel Medioevo : da simbolo a Reliquia », dans *Romana ecclesia Cathedra Petri*, P. ZERBI, R. VOLPINI, A. GALLUZZI, Rome, 1991, II, p. 1249-1374.
- MADDALO S., *In figura Romae, Immagini di Roma nel libro medievale*, Rome, 1990.
- MAGOUN F. P., *The Pilgrim Diary of Nikulas of Munkathvera : The Road to Rome*, « Medieval studies » VI (1944), p. 347-350.
- MARAVALL P., *Les Pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, 1973.
- Medioevo in cammino : L'Europa dei pellegrini*, Orta San Giulio, 1989.
- MOLTENI F., *Memoria Christi. Reliquie di terrasanta in Occidente*, Florence, 1996.
- Mostra di Bonifacio VIII e del primo giubileo*, Rome, 1950.
- Mostra documentaria degli anni santi (1300-1975)*, cité du Vatican, 1975.
- Oriente (L') l'Occidente da Urbano II a San Luigi, 1096-1270*, catalogo della mostra, M. REY-DELQUÉ éd., Milan, 1987.
- OURSEL R., *Pellegrini nel medioevo*, trad. ital., Milan, 1979.
- PEANO P., *La « Quaestio fr. Petri Johannis Olivi » sur l'indulgence de la Porziuncule*, « Archivum Franciscanum Historicum » LXXIV (1981), p. 33-67.
- Pèlerinages (Les) de l'Antiquité à l'Occident médiéval*, Paris, 1973.
- Pellegrinaggio e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi, 1963.
- PFEIFFER H., « L'immagine simbolica del pellegrino a Roma : la Veronica e il volto di Cristo », dans *L'arte degli anni santi*, Rome, 1980.
- QUATTROCCHI D., *L'anno santo del 1300. Storia e bolle pontificie da un codice del XIV secolo del cardinal Stefaneschi*, Rome, 1900.
- RICHARD J., *Les Récits de voyages et de pèlerinages*, Tournhout, 1981.
- RIMOLDI, A., *L'apostolo Pietro fondamento della Chiesa, Principe degli apostoli e ostiario celeste nella chiesa primitiva, dalle origini al concilio di Calcedonia*, Rome, 1958.
- Roma. Anno 1300*, A. M. ROMANINI, Rome, 1983.
- SPINA A., « L'indulgenza nel secolo XIII », *L'Italia francescana*, LVI (1981), p. 55-74 et 191-214.

Storia e pratiche dell'Anno santo, Florence, 1995.

SUMPTION J., *Monaci santuari pellegrini*, Rome, 1981.

TELLEMBACH G., *La città di Roma dal IX al XII secolo vista dai contemporanei d'oltre frontiera*, in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, II, Pise, 1972, p. 679-734.

VAUCHEZ A., *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I, Rome-Bari 1993, p. 454-483.

VOGEL C., « Le pèlerinage pénitentiel », dans *Pellegrinaggio e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi, 1963, p. 37-94.

VOGEL C., *Il peccatore e la penitenza nella chiesa antica*, Turin, 1967.

CONQUES : UN LIEU DE MÉMOIRE MÉDIÉVAL DÉLIVRE SON MESSAGE AU III^e MILLÉNAIRE

*Claire Delmas**

Quasiment inconnue il y a deux cents ans, après avoir été une des plus célèbres étapes du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, Conques est redevenue, à l'aube du XXI^e siècle, un lieu privilégié de la mémoire patrimoniale ; un lieu remarquable, certes, par l'importance de l'ensemble conservé et restauré – trésor, abbaye, village ; un lieu unique surtout par la permanence active de l'élément qui a déterminé son essor : ici, le pèlerinage, la vénération des reliques – dont beaucoup sont encore dans leur reliquaire d'origine – sont ininterrompues depuis plus d'un millénaire ; ici, depuis plus d'un millénaire, sainte Foy en Majesté, seule rescapée des statues-reliquaires de la Gaule postcarolingienne, continue de soutenir la dévotion qui a présidé à sa réalisation.

Pour l'administration des Monuments historiques, créée en 1834, sa mission a comporté d'emblée une double exigence : celle du sauvetage, puis de la restauration, tour à tour rigoureuse et créative, d'un monument majeur de l'architecture romane, combinée avec l'étude, la compréhension et la mise en valeur d'un des cinq plus importants trésors présents parmi nous à l'heure actuelle (avec ceux du Latran, de Venise, de Vienne et d'Aix-la-Chapelle), détenteur de

* CLAUDE DELMAS est conservateur des Antiquités et des Objets d'art de l'Aveyron.

l'exceptionnelle pièce d'orfèvrerie préromane que constitue la Majesté.

Lors de sa venue à Conques, en juillet 1837, Prosper Mérimée, premier inspecteur des Monuments historiques, examine longuement l'abbatiale : « [...] son architecture mérite d'être étudiée comme un type : en effet, si l'on se rappelle les grandes richesses de cette abbaye, les connaissances étendues et les vastes relations de ceux qui la gouvernèrent, on doit penser que le système qui présida à sa construction fut comme l'expression de l'art dans une certaine époque et pour une certaine province. Ce dut être le dernier mot des architectes de la France centrale, dans la première moitié du XI^e siècle¹ ». Cette appréciation flatteuse, parue dès 1838 dans le *Bulletin monumental* et l'année suivante dans les *Mémoires de la toute jeune Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron*, explique le désir d'Étienne Boissonnade (1796-1862), architecte du département, de s'en tenir le plus longtemps possible à des travaux « d'assainissement, de conservation et de consolidation du monument² » ; ainsi s'exprime-t-il dans sa lettre au préfet de l'Aveyron, en date du 31 janvier 1840, quelques mois avant le classement de l'édifice parmi les Monuments historiques. Jean-Camille Formigé, trente ans plus tard, jeune architecte des Monuments historiques en charge de l'abbatiale entre 1874 et 1886, montrera plus d'audace, avec la reconstruction de la façade après la déposition du tympan, et la surélévation des deux tours Ouest³. Mérimée remarque aussi bien sûr le trésor, déjà signalé par Taylor et Nodier en 1833⁴ ; il se dit étonné de

1. P. MÉRIMÉE, *Notes d'un voyage en Auvergne*, Paris, 1989, Préface de P.-M. AUZAS, insp. des Mon. Hist. Conques, p. 86-96. Le rapport de Mérimée a été publié pour la première fois dans le *Bulletin monumental*, t. IV, 1838, p. 225-242. Les *Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron* ont édité ce qui concerne Conques, Perse et Espalion dans leur tome II, 1839-1840, p. 521-539.

2. Archives de la Direction du patrimoine, carton 305, Aveyron, Affaires générales, Lettre de Boissonnade au préfet de l'Aveyron ; citée par J. NAYROLLES, « Archéologie et rationalisme ; le rétablissement des superstructures dans les églises romanes au XIX^e siècle », *Revue de l'art*, n° 121, 1998/3, p. 49-60.

3. L. CAUSSE, « Conques : chronique d'une restauration », *Vivre en Rouergue*, printemps 1987, p. 11-19.

4. I. TAYLOR et Ch. NODIER, *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France. Languedoc*, Paris, 1829-1833, t. 1, I^{re} partie.

découvrir « tant de richesses » en un lieu si retiré, et décrit cinq pièces d'orfèvrerie : la Majesté – qu'il appelle « statuette » (il est vrai qu'elle ne mesure que 85 cm) et qu'il croit en vermeil –, la croix processionnelle du XVI^e siècle – qu'il admire tellement qu'il proposa au curé de l'acheter pour 25 000 francs¹ –, un émail qu'il qualifie de byzantin, dont la technique le surprend, à juste titre – c'est peut-être celui du musée du Louvre, représentant une sainte en pied, dont on sait qu'il a été acheté, avant 1878, par le collectionneur Victor Gay² –, l'autel portatif de Bégon, et le A dit « de Charlemagne » ; il regrette de ne pas avoir le matériel nécessaire pour prendre des moulages des camées et des intailles, répandues « à profusion » sur la statue-reliquaire. Malheureusement, il ne donne aucune indication sur la disposition de ces objets dans l'église.

Un document d'archives de l'époque révolutionnaire est plus explicite, qui raconte la visite des membres du directoire du district, le 20 février 1792 : « Ils ont ordonné que les portes du cœur [*sic*] fussent ouvertes, après avoir observé que les bandes de papier qui avaient été apposées auxdites portes, avec sceau [...] étaient déchirées [...] étant entrés dans ledit cœur [...] nous avons ensuite délibéré sur ceux desdits objets qui devront être remportés. » Finalement, tout est laissé en l'état, la population et le clergé se disant prêts à céder les vases sacrés afin de garder ce qui est dénommé dans le texte « le reliquaire », soit l'ensemble des châsses exposées, dont une seule est individualisée, celle de la Circoncision³. La tradition orale

1. Archives diocésaines de Rodez, Visites pastorales de Mgr Giraud (1835-1841), p. 349-353.

2. Musée du Louvre. Département des objets d'art OA 6273. Voir pour l'historique des études sur cet objet, la notice rédigée par E. TABURET-DELAHAYE, p. 72-73 du catalogue de l'exposition *L'Œuvre de Limoges, Émaux limousins du Moyen Âge* (Paris - New York octobre 1995 - juin 1996), Paris, RMN, 1995.

3. Archives départementales de l'Aveyron, Série Q (Biens nationaux). Dossier Conques (une copie se trouve aux Archives diocésaines). « [...] Après avoir mûrement réfléchi, considérant que lad. église ne devait pas être réduite à la condition d'une simple église de campagne, que d'un autre côté les châsses qui renfermoient les reliques et le Saint Prépuce présentoient plus de brillant que de richesses dans le fond, vu qu'elles étoient en bois travaillées avec beaucoup d'art, couvertes de lames très légères d'or et d'argent, touchés de la vénération dont le public est rempli pour ses reliques, nous avons cru qu'il était à propos de les laisser avec d'autant plus de raison que la municipalité, Mr le curé et les marguilliers nous ont dit

rapporte que, deux ans plus tard, lorsque la Convention exigea, pour la fonte, la confiscation de tous les objets de métal précieux, un groupe d'habitants, mené par le curé, fractura la porte, ainsi que celle de l'armoire aux reliques, emporta le trésor, le cacha dans les cheminées, les séchoirs, les jardins, pour le rapporter, quelques années après, dans le chœur de l'église¹.

La clôture en fut enlevée en 1840, peut-être à l'occasion de la visite de Mgr Giraud, évêque de Rodez de 1830 à 1841 : « Le 1^{er} mai, Monseigneur a célébré le Saint Sacrifice de la Messe. Après cet auguste sacrifice en présence des fidèles réunis, il a voulu examiner de nouveau ce magnifique monument qu'il avait déjà admiré en 1835, époque de sa première visite [...] Le dimanche 3 mai, Monseigneur de Saint-Flour a pontifié ; après vêpres, il a prêché sur le culte des reliques, qui est la fête de Conques. Un grand nombre d'étrangers s'y rendent pour honorer les Saintes Reliques². »

La fête de Conques n'est donc pas encore celle de sainte Foy, le premier dimanche après le 6 octobre. Le 3 mai, dans le calendrier liturgique, est la fête de l'Invention de la Sainte Croix ; la prééminence des reliques du Christ (bois de la Croix et relique de la Circoncision) est ainsi confirmée, et correspond bien à la mention spéciale qu'en fait le document de 1792. L'écrin qui la renferme – la future « châsse de Pépin » – n'est pas cité par Mérimée, qui ne l'a sans doute pas vu (son ancienneté aurait immanquablement retenu son attention). Alfred Darcel, venu en juin 1859 étudier le trésor, ne la mentionne pas non plus

que, quoiqu'il n'y eût qu'on seul ostensor dans l'église, ils préféreroient l'abandonner, que de voir expeller le reliquaire ; nous avons seulement pris une croix double d'or moulu et au fond d'argent massif... »

1. L'âme de bois de la châsse, dite plus tard « de Pépin », fut refaite en 1812, ainsi que l'atteste un papier, retiré en 1889 d'une petite boîte déposée à l'intérieur : « Jésus, Marie, Joseph. Le deux avril, jour de dimanche, an mil huit cent douze, les membres de la fabrique de cette église se sont réunis à la sacristie, sur l'invitation de Monseigneur Aymé, curé, pour refaire la boîte contenant le Saint Prépuce tombant en poussière par vétusté. Les soussignés se sont transportés au reliquaire du cœur [sic], on a fait l'ouverture du reliquaire contenant le Saint Prépuce. On a trouvé plusieurs autres reliques que M. le curé a retirées pour les remettre lorsque le nouveau caisson serait fini ; ce qui a eu lieu le 24 août 1812, jour de dimanche, à l'issue des vêpres, et le reliquaire a été replacé en son lieu » (Liasse Conques (reliques), Archives diocésaines de Rodez).

2. Voir la note 1, p. 177.

dans son article ; celui-ci, paru en 1861 dans les *Annales archéologiques*¹, présente de façon très complète les antiques pièces d'orfèvrerie, et suscite l'enthousiasme des historiens de l'art au point de provoquer la visite, en 1863, des participants au Congrès archéologique de France. Le curé Calsade a certainement tenu au secret cette châsse, par respect, par pudeur, ou en raison du doute sur l'authenticité de la relique ; peut-être était-elle alors habituellement rangée à part.

Depuis la fin de l'année 1850, le trésor séjourne en dehors du sanctuaire. Le curé avait fait part, dans sa lettre datée de l'automne 1850 au Directeur des Beaux-Arts, de son intention de procéder à certaines rénovations, concernant les reliquaires disposés « au centre du retable actuel [...] dans une armoire fermée² » ; il juge indispensable l'enlèvement de ce vieux retable, adossé contre un mur au rond-point du chœur « en désaccord de style avec l'église, masquant la colonnade et interrompant la grille de fer de la plus haute antiquité et du plus haut mérite³ » ; il prévoit cependant de remettre ensuite le trésor « nécessairement au même endroit, conformément aux usages de l'ancienne liturgie », en l'installant dans une « construction simple en bois doré⁴ ».

« Conformément aux usages de l'ancienne liturgie », ces mots destinés à rassurer une administration toujours un peu inquiète à l'annonce de démolitions éclairent aussi peut-être sur l'un des motifs qui poussent le curé à vouloir libérer le maître-autel de ses boiseries d'Ancien Régime. Sans doute n'ignore-t-il pas l'habitude, qui remonte aux débuts du christianisme, d'enclorre dans les autels – ou dans les murs tout proches – les ossements des martyrs, puis ceux des saints. Le procès-verbal de la visite de l'évêque François d'Estaing, à la fin de décembre 1514, indique bien la présence du corps de sainte Foy à l'autel situé contre le rond-point des colonnes

1. A. DARCEL, « Le trésor de l'église de Conques », *Annales archéologiques*, t. 37, 1861.

2. Archives des Monuments historiques, Lettre citée par V. BOURGOGNE, M.-P. FLECHE, M. LEVÉ, T. SOULARD, « Un trésor d'église et son évolution : le trésor de Sainte-Foy de Conques », mémoire de l'école du Louvre, A. ERLANDE-BRANDENBURG, avril 1986, dactyl.

3. Suite de la lettre (ici, passage cité par M.-A. SIRE, A. TEXIER, S. PENNEC, « La restauration des grilles du sanctuaire, abbatale Sainte-Foy, Conques. Aveyron », *Monumental*, n° 17, juin 1997, p. 20-29).

4. Suite de la lettre.

absidiales¹. L'idée d'une recherche des restes complémentaires de ceux que renferme la Majesté est très probablement sous-jacente au démontage du retable et de l'armoire, et au transport du trésor dans la sacristie, peu de temps après l'envoi de la lettre à l'administration parisienne. La façade de cette armoire, datée du XVII^e siècle, sculptée d'angelots, percée de plusieurs niches, est présentée depuis 1983, au musée.

En disposant les reliquaires dans la sacristie, on réutilisait – le sachant ou non – une construction probablement faite à cet usage, dans le deuxième quart du XV^e siècle. Située dans le bras Sud du transept, cette partie du monument fut peu remarquée, parce que non romane, jusqu'à la publication, en 1971, par Marcel Deyres, d'un article intitulé « le local à usage de sacristie² ». L'auteur suggère de façon très convaincante que ce petit édifice obscur – trop obscur pour être une sacristie, sur la façade duquel sont peintes des scènes de la légende et du martyre de la jeune fille d'Agen (datées des environs de 1450)³, et réalisé sur le modèle d'une châsse décorée d'émaux, fut un des lieux de conservation des reliques – une sorte de coffre-fort maçonné pour les mettre à l'abri, dans l'intervalle des cérémonies de vénération, et peut-être aussi en raison des grands travaux de réfection de la coupole du transept, exécutés entre 1460 et 1490⁴.

Les grilles, pour l'heure, demeurent fixées au-dessus de la muraille qui relie les colonnes entre elles. Eugène Viollet-le-Duc en publie un dessin en 1863, dans son Dictionnaire d'architecture⁵. Il les date de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle. Le clergé, trois ans plus tard, démonte l'ancien autel du rond-point, dont la table de marbre blanc sera ensuite remontée dans l'absidiole Nord, sur des vestiges

1. A. BOUILLET et L. SERVIÈRES, *Sainte Foy, Vierge et martyre*. Rodez, 1900.

2. M. DEYRES, « Le local à usage de sacristie à Sainte-Foy de Conques », *Annales du Midi*, t. 83, n° 103, 1971, p. 337-339.

3. M. THIBOUT « La légende de sainte Foy, peinte sur le mur de la sacristie au transept de l'église de Conques », *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1866, t. II, p. 1367-1370 ; cité par M. DEYRES.

4. L. CAUSSE, « Chronique d'une restauration ».

5. E. VIOLLET-LE-DUC, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française, du XI^e au XVI^e siècle*, Paris, 1854-1868 ; article « Grilles », t. VI, 1863.

lapidaires provenant du cloître¹. Dans la maçonnerie du socle, on trouve un fût de colonne, à l'intérieur duquel sont renfermés de très petits ossements, non identifiés². Un autel moderne le remplace, en marbre blanc également ; il est l'œuvre du sculpteur Abbal, et se trouve toujours en place.

Les dernières décennies du XIX^e siècle constituent une étape importante dans la rénovation de l'édifice et la mise en valeur de son trésor. En 1871, Rodez accueille un nouvel évêque, jeune (il a quarante-quatre ans) et extrêmement dynamique. Mgr Bourret s'attache tout particulièrement à Conques qui devient « une des plus chères préoccupations » de son épiscopat³. Son premier soin est de trouver une communauté religieuse qui puisse à nouveau accueillir des pèlerins. C'est fait, dès 1873, avec l'arrivée des chanoines de l'ordre de Prémontré, de l'abbaye Saint-Michel de Frigolet. Jean-Camille Formigé, l'architecte des Monuments historiques, va bientôt connaître des soucis, car les religieux entament, sans le consulter, de grands travaux pour la suite de l'aménagement intérieur. En 1875, ils font démolir les murs qui entourent la colonnade et déposer les grilles qui les couronnent. Et le 21 avril est mis au jour le coffre-reliquaire de bois, recouvert de cuir et d'émaux, qui contient, entre autres vestiges, des ossements nombreux et de bonne taille, ensuite reconnus pour être ceux de sainte Foy.

Le trésor quitte alors l'église ; en août 1875, sur l'ordre de Mgr Bourret, il est transféré au presbytère. Bien sûr, dans l'esprit de tous, il s'agit là d'une mesure provisoire ; car l'évêque écrit aussitôt au ministre des Cultes pour lui demander une armoire en fer à installer dans la sacristie, ou dans une maçonnerie qui sera édifiée dans l'abbatiale⁴. Personne ne se doutait alors que les reliquaires n'y reviendraient plus que de façon occasionnelle.

Pendant ce temps, sept grilles, restaurées et augmentées de panneaux modernes, à l'initiative des Prémontrés, sont remplacées aux entrecolonnements ; les deux grilles des travées

1. J.-Cl. FAU, *Rouergue roman*, 3^e édition entièrement nouvelle, Zodiaque, 1990, p. 143.

2. A. BOUILLET, *L'Église et le trésor de Conques, notice descriptive*, Rodez, Carrière, 1892.

3. *Ibid.* Texte d'approbation de la première édition.

4. Voir le mémoire de l'école du Louvre (n. 2, p. 179).

droites du chœur sont simplement exhaussées, pour permettre le passage du dais du saint sacrement. L'ensemble vient d'être minutieusement étudié, en 1995, par le Centre de recherche et le Laboratoire de Recherche des Monuments historiques, avant la restauration, en 1996, des quatre grandes grilles, déposées et traitées dans l'atelier LP3 ; les sept autres ont été traitées sur place ; toutes sont désormais protégées de l'humidité qui les avait fortement altérées, par plusieurs couches de cire microcristalline¹.

Cette toute récente campagne de travaux offre en outre l'intérêt de confirmer les recherches publiées en 1972 par Marcel Deyres sur la fonction des grilles dans l'abbatiale romane. Elles sont indubitablement liées à la sécurité du trésor placé dans l'abside à la fin du XII^e siècle ; mais il est difficile de déterminer avec certitude si l'espace qu'elles délimitaient, en fermant transversalement l'abside, était celui de la conservation habituelle des reliquaires et des autres objets sacrés, ou celui de leur exposition temporaire pour la vénération des reliques par les pèlerins².

Cette question des chambres destinées à abriter et à exposer, hors des risques de vol et d'incendie, les reliques, et les autres objets précieux nécessaires au culte à l'époque de la constitution des trésors (X^e siècle) est mieux connue, depuis notamment les publications de Jean Hubert et de Xavier Barral i Altet. À Conques, dans l'édifice construit par l'abbé Étienne I^{er} (942-984), la Majesté était située, d'après Bernard d'Angers, dans un « local particulier », habituellement fermé, que l'on ouvrait pour la vénération collective³. Il nous parle aussi des nombreuses grilles forgées à partir des fers laissés en *ex-voto* par les prisonniers, et qui sont réparties en plusieurs

1. Voir n. 2, p. 179. Recherches historiques et compte rendu des travaux.

2. M. DEYRES, « Les grilles de Sainte-Foy de Conques », *Cahiers de civilisation médiévale*, t. XV, 2, 1972, p. 143-150. L'auteur a recherché dans les Archives des Monuments historiques tout ce qui concerne les travaux de 1875-1876. Il conclut à l'installation originelle des grandes grilles en travers du chœur pour fermer l'abside, où se trouvait la Majesté.

3. *Liber miraculorum Sancte Fidis*, éd. A. BOUILLET, Paris, 1897. Voir aussi X. BARRAL I ALTET, « Définition et fonction d'un trésor monastique autour de l'an mil : Sainte-Foy de Conques » dans *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Études offertes à Pierre Riché, Paris, Érasme, 1990.

endroits de l'église ; on ne peut cependant, à partir de ce texte, établir un lien topographique précis entre leurs emplacements et celui du trésor.

En août 1876, Formigé effectue des fouilles dans le sol du chœur, à l'occasion de la réfection du dallage et des emmarchements ; il découvre les traces d'une rotonde en petit appareil, paraissant avoir été démolie par la construction d'Odolric au XI^e siècle. Peut-être avons-nous là les vestiges du premier *sacratium* de Conques¹.

Dès 1877, ce sont désormais de massives et efficaces armoires de fer qui protègent, au presbytère, les reliquaires, dont certains ont déjà fait le voyage à Paris pour l'exposition d'objets d'art de 1867 ; leur révélation au public amateur leur font en effet davantage courir de risques de vol.

L'importance religieuse du trésor n'en décroît pas pour autant. Au début de 1878, Mgr Bourret, toujours désireux de redonner à Conques « le lustre des anciens jours, et de faire affluer de nouveau vers elle le flot des pèlerins² » expédie chez Placide Poussielgue-Rusand, au quartier Saint-Sulpice à Paris, le coffre-reliquaire à émaux, afin de le faire réparer. L'âme de bois est refaite, ainsi qu'une partie du revêtement de cuir, et du cloutage ornemental ; les vingt-quatre émaux d'origine sont restaurés, avec quatre anciens médaillons récupérés à l'abbatiale où ils servaient de bobèches, qu'on ajoute sur le coffre ; trois autres y sont ensuite fixés, entièrement neufs³. La commission supérieure des Monuments historiques n'avait pas souhaité une réfection aussi radicale ; désavouant ces travaux, elle laisse l'évêque en régler seul les frais.

En mai 1878, c'est la Majesté cette fois qui est confiée à l'orfèvre parisien. Un peu intimidé par cette œuvre exceptionnelle, perplexe sur le niveau d'intervention souhaité, il s'adresse à Éd. du Sommerard, conservateur du musée de Cluny. Celui-ci alerte immédiatement la commission supérieure, qui fait tout de suite l'offre de payer la dépense afin de contrôler les travaux. Elle préconise de simples

1. J. et M.-C. HUBERT, « Piété chrétienne ou paganisme ? Les statues-reliquaires de l'Europe carolingienne », *Nouveau recueil d'études d'archéologie et d'histoire. De la fin du monde antique au Moyen Âge*, Genève, Paris, 1985, p. 319-358.

2. A. BOUILLET, *L'Église...* Texte d'approbation de la première édition.

3. Voir E. TABURET-DELAHAYE, Notice p. 78-82 du catalogue de l'exposition *L'Œuvre de Limoges...*

consolidations, en particulier sur les bâtes qui retiennent les pierres, et les fixations des boules de cristal du trône ; les pieds de la statue, et l'escabeau sur lequel ils reposent sont refaits en cuivre doré.

Poussielgue-Rusand a reçu en outre de Mgr Bourret la commande d'une châsse, d'un dais et d'un reliquaire-mons-trance, à exécuter en bronze doré dans le style néogothique ; ils sont destinés à l'exposition cultuelle du coffre aux émaux, de la Majesté, et du voile trouvé en 1875 à l'intérieur du coffre. Leur iconographie est singulièrement parlante : les statuettes qui portent le cylindre de cristal renfermant le voile, sont celles des martyres Agathe, Lucie, Agnès et Cécile nommées au canon de la messe. Sur la châsse du coffre, il y a aussi des personnages aux angles : deux abbés, Étienne et Odolric, les constructeurs des X^e et XI^e siècles, et deux évêques, Dulcide d'Agen et Ernest Bourret de Rodez, liés à la translation des reliques de la martyre agenaise¹.

Revenus à Rodez, les reliquaires partirent de la cathédrale le 6 octobre 1878, portés à pied de paroisse en paroisse, en une procession véritablement triomphale, jusqu'à Conques où elles arrivèrent dix jours plus tard. N'étant plus utilisées actuellement, les œuvres de Poussielgue-Rusand sont présentées dans le musée aménagé par la mairie en 1983, à partir du dépôt lapidaire, des tapisseries des saints de Provence et du mobilier des anciens abbés.

Les organisateurs de l'exposition universelle de 1889, au Trocadéro, demandèrent de nouveau les pièces anciennes du trésor, et insistèrent pour obtenir que la Majesté et la Croix processionnelle, jamais exposées jusque-là, fassent aussi partie du prêt. La réponse fut négative, car il y avait beaucoup de réticences locales. Une lettre de l'évêque de Rodez au ministre des Cultes donne les raisons de ce refus : « les reliquaires et les objets du culte ne peuvent être livrés à tout le monde [...] et exposés dans un lieu public comme de simples objets profanes [...] J'ai trouvé une telle rancœur dans la paroisse et dans les lieux circonvoisins, que je craindrais un véritable soulèvement dans ce pays [...] on cherche par tous les moyens à exciter cette population à défendre son trésor, au

1. A. BOUILLET, *L'Église...*

besoin même contre moi ¹ ». Mgr Bourret serait donc dépassé par la ferveur qu'il a tant contribué à renouveler !

Dix ans plus tard, pour l'Exposition universelle de 1900, le trésor désormais classé parmi les Monuments historiques (l'arrêté est du 15 mai 1895), est enfin présent, au complet, dans le musée du Petit Palais. La Majesté y est placée « au milieu de la salle principale, à la place d'honneur » non seulement pour son intérêt historique et artistique hors du commun, mais aussi parce que les organisateurs ont bien conscience qu'ils ont emprunté un objet cultuel encore en pleine « activité » : « car si le culte de sainte Foy n'a plus l'intensité qu'il avait à l'époque romane, le pèlerinage de Conques est encore très fréquenté par les populations de l'Auvergne et du Rouergue, et ce n'est pas sans regret que l'église de Conques a pu se dépouiller momentanément de ses richesses... », écrit E. Molinier dans le catalogue ².

Suite à la loi du 9 décembre 1905, la commune devient propriétaire du trésor ; elle n'est pas moins attachée que le clergé à sa conservation sur place. Le projet d'un *sacrarium* indépendant, adapté autant à la protection des œuvres qu'à leur présentation aux visiteurs ou à leur vénération, commence à prendre forme. Après la venue, en décembre 1908, du sous-secrétaire d'État délégué aux Beaux-Arts, la construction est décidée ; elle est réalisée par la commune sous la direction de l'architecte en chef, N. Lafillée, en 1910, à l'emplacement de l'aile Sud du cloître, détruite depuis 1830. On place en 1911 le trésor dans ce petit édifice voûté en berceau, à l'intérieur des vitrines rangées le long des murs, entre les fenêtres cintrées, garnies de grillages. La lumière et l'espace permettent au public un accès plus agréable.

Dans l'entre-deux-guerres, le bâtiment se dégrade du fait d'infiltrations d'eau par la voûte, et la protection des œuvres est jugée, dans les rapports des inspecteurs, « insuffisante, malgré la pose en 1928 d'un avertisseur sonore du type Klaxon, placé dans le clocher, afin d'alerter la population en cas d'entrée par effraction au trésor. D'où le récolement des pièces en 1945 par Louis Balsan, conservateur des Antiquités et Objets d'Art de l'Aveyron, et la mise au point, à partir de

1. Archives des Monuments historiques, Dossier Conques, Lettre citée par V. BOURGOGNE...

2. Cité par V. BOURGOGNE...

1947, d'un important programme de travaux sur le local et sur les objets¹ ».

Effectués de 1953 à 1955, les travaux d'architecture sur le *sacrarium* et de restauration sur les œuvres, dont la parure d'or et de bijoux fut cette fois-ci totalement révisée, furent conduits dans l'optique d'une réorganisation fondamentale, imaginée par les architectes Dufour et Verrier, et l'inspecteur Jean Taralon, sous l'autorité de la commission supérieure des Monuments historiques.

L'actuelle présentation bénéficie de tout l'apport de la recherche historique et artistique menée pendant plus d'un siècle. Elle en est la traduction concrète dans les choix des thèmes majeurs de la mise en valeur, ainsi que s'en est amplement expliqué Jean Taralon dans son article sur « La nouvelle présentation du trésor de Conques² ».

L'abaissement du sol et l'effet de pénombre veulent évoquer le mystère du tombeau, de la crypte, du lieu sacré : « le recueillement, le respect doivent saisir dès l'entrée, et sans qu'elle y prenne garde, la foule la moins préparée ». La Majesté doit attirer immédiatement le regard, fasciner par son éclat, bref susciter en chaque visiteur l'étonnement, le sentiment d'étrangeté qui fut celui de Bernard d'Angers au début du XI^e siècle. Ce clerc lettré qui dirigeait l'école épiscopale, s'était rendu à Conques dans le but d'enquêter sur cet « ancien usage » des pays aquitains de confectionner des statues de saints appelées Majestés, « pratique qui était regardée par les hommes instruits comme une superstition ; un tel rite semble en effet un reste de culte rendu aux dieux, ou plutôt aux démons [...] Employer la statuaire pour les saints, nous ne saurions le tolérer en aucune manière, sinon en raison de l'antiquité de l'abus, et en faveur d'une coutume invétérée et irréformable parmi le peuple simple³ ». Et il se moque, donnant à la statue les noms de Vénus et de Diane. Puis il se convertit au culte des images, à la vue de la foi des pèlerins et des miracles qu'elle obtient.

1. M.-A. SIRE, « Un trésor vivant dans un lieu de pèlerinage : l'abbaye Sainte-Foy à Conques », *Trésor d'église, Musée d'art religieux : quelle présentation ?* Les Cahiers de l'École nationale du patrimoine n° 2, Paris, École nationale du patrimoine, 1998, p. 54-58.

2. J. TARALON. « La nouvelle présentation du trésor de Conques », *Les Monuments historiques*, Paris, 1955, n° 3, p. 121-141.

3. *Liber miraculorum Sancte Fidis*.

Grâce aux admirables études que Jean Taralon a publiées sur la Majesté, reprises en une magistrale synthèse parue en 1997, quelques mois après sa disparition¹, nous savons aujourd'hui quelle place importante il faut accorder à l'art de l'Antiquité gallo-romaine dans la plastique et le décor de la statue. Sa tête d'or, creuse, à l'origine couronnée de lauriers, est découpée dans un buste du Bas-Empire (IV^e-V^e siècle) pour s'adapter à un cylindre de bois formant le cou de la statue, dont le reste du corps est, à peine esquissé, dégrossi dans deux morceaux de bois d'if. Sur le vêtement d'or, la « profusion » de pierres gravées notée par Mérimée, témoigne elle aussi d'un réemploi, celui de bijoux antiques, à sujets mythologiques, qui peut surprendre sur l'effigie d'une victime des persécutions de Dioclétien. Mais la jeune fille siège triomphalement, assise en position frontale, la tête coiffée d'une couronne étincelante. Pour elle, et sans craindre de « sacrifier à l'effet théâtral² », une sorte de salle du trône, surélevée de quelques marches, a été aménagée dans la rotonde édifiée à l'extrémité Est du bâtiment ; son architecture peut évoquer aussi bien le temple païen que l'abside chrétienne ; la paroi est habillée de rideaux de velours teints spécialement dans un rouge « profond et sourd ». Une couleur puissante, explique Jean Taralon. Nous ajouterions volontiers la symbolique du sang du martyr.

Dans les vitrines placées contre les murs, l'ordre de présentation des objets témoigne de l'essor, puis de la décadence de l'abbaye ; ceux qui concernent le culte de sainte Foy sont regroupés autour du *Livre des miracles* (un manuscrit sur parchemin du XI^e siècle), et du coffre aux émaux du XII^e siècle. Les deux autels portatifs ont chacun leur niche dans les murs situés de part et d'autre de la rotonde. Dans la longue vitrine du mur Nord (elle mesure onze mètres) sont rassemblées, avec les reliquaires les plus anciens, deux plaques d'argent doré reconstituées par les orfèvres-restaurateurs Lucien et Jean-Claude Toulouse à partir des morceaux enlevés par eux sur la Majesté, le A de Charlemagne et le reliquaire hexagonal ; on y a ajouté le suaire de sainte Foy, connu depuis 1878, mais point exposé jusqu'alors. Il s'agit d'un superbe

1. J. TARALON, « La Majesté d'or de Sainte-Foy à Conques », *Bulletin monumental*, Paris, t. 155, 1997, p. 11-72.

2. J. TARALON, « La nouvelle présentation... ».

samit de soie byzantin, du IX^e ou du X^e siècle, de couleur violette, à décor d'oiseaux et de palmettes, rose, jaune, blanc et bleu-vert¹.

Le trésor s'enrichit donc, en plein XX^e siècle, d'un Christ en Majesté, cantonné des symboles des évangélistes, provenant d'une reliure d'évangélaire du début du XII^e siècle, et d'un fragment représentant le Christ bénissant entouré d'anges, décor probable d'un revêtement d'autel exécuté au X^e siècle.

Pour qu'elles soient visibles sur toutes leurs faces, trois pièces furent montées sur des socles tournants, que l'on a préférés aux miroirs de fond : ce sont le A de Charlemagne, la Lanterne de Bégon, la châsse dite « de Pépin ». Cette dernière, le plus ancien reliquaire du trésor, le plus petit aussi (18 cm de longueur sur 17 cm de hauteur), est dressée sur une sorte de piédestal, qui l'isole des autres pièces, en raison, explique Jean Taralon, de sa matière plus précieuse, l'or (tous les autres objets, à part la Majesté, sont revêtus d'argent doré). L'emploi de l'or indique bien, en effet, l'importance du contenu, explicitée par la scène représentée, une crucifixion des environs de l'an mille ; il s'agit des reliques du Sauveur, premier patronage de l'abbaye. Au démontage, on trouva vingt-quatre fragments d'or, dont le patient assemblage fit apparaître à nouveau une crucifixion, mais incomplète, exécutée au repoussé, de mêmes dimensions que la face principale de la châsse, pouvant dater du règne de Charlemagne. Au terme d'un long chemin d'enquêtes et de travaux, on renouait ainsi avec les origines.

La réussite incontestable de cette présentation tient à l'engagement scientifique, et personnel, de ceux qui l'ont conçue et approuvée : il y a ici des objets historiques, qui sont aussi des objets sacrés, ont-ils affirmé ; on doit les laisser parler d'eux-mêmes, comme au Moyen Âge, par la « muette prédication » de leurs formes, de leurs matières, de leur iconographie. Peu de cartels en conséquence, écrits sur du plexiglas transparent, et réduits à un nom et une date. On pariait, sans doute avec beaucoup d'optimisme, sur la séduction propre de ces objets pour nourrir l'intelligence du spectateur.

L'exposition à Paris, au musée des Arts décoratifs, des

1. M. J. MARTINIANI-REBER, notice n° 280, du catalogue de l'exposition *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises* (Paris, musée du Louvre, 3 novembre 1992 - 1^{er} février 1993, Paris, RMN, 1992).

« Trésors des églises » de France, en 1965, où le trésor roman de Conques était présenté au complet, fut pour le grand public, un événement¹. Ici, le nombre des entrées ne cessa d'augmenter, jusqu'à atteindre ces dernières décennies une moyenne de 75 000 par an. Dans le même temps, les connaissances religieuses étaient de plus en plus mal transmises, et l'accès à la signification de ce patrimoine devenait de moins en moins aisé.

Ai-je affaire à une icône ou à une idole ? se demandait Bernard d'Angers. Il n'est pas sûr qu'aujourd'hui le visiteur, simple touriste, amateur ou étudiant, soit en mesure de formuler ce type de question. Pour les jeunes générations, ni la nature même de ce mobilier, ni les personnages représentés ne sont souvent identifiés. Un vaste effort de pédagogie doit être entrepris, car cette déperdition du sens est devenue alarmante, au point que Dominique Ponnaud, président de la Commission pour la sauvegarde et l'enrichissement du patrimoine culturel, directeur de l'école du Louvre, a jugé opportune l'organisation d'un colloque, les 18 et 19 avril 1996, intitulé « Forme et sens, la formation à la dimension religieuse du patrimoine culturel ». Il s'exprimait ainsi lors de la séance d'ouverture : « Pourquoi ce colloque ? Pardonnez le caractère abrupt (peut-être excessif) de ma réponse. Pourquoi ce colloque ? en raison de l'ignorance galopante dans le domaine de la culture religieuse² ». La richesse et la variété des communications (une cinquantaine) ont relancé notamment la réflexion sur la présentation des objets dans les trésors d'église et les musées d'art religieux. Une table ronde fut organisée par l'École nationale du patrimoine, les 30 et 31 mars 1998, afin d'« approfondir la démarche pédagogique qu'implique toute nouvelle présentation ou remise en valeur d'objets sacrés ou d'objets religieux », comme l'expliquait Marie-Anne Sire, adjointe à l'inspection générale des Monuments historiques, une des deux inspiratrices de cette manifestation³. Chargée depuis juin 1996 d'une mission sur les

1. J. TARALON, *Les trésors des églises de France, Catalogue de l'exposition*, Paris, 1965.

2. *Formes et sens. La formation à la dimension religieuse du patrimoine culturel* (actes du colloque, école du Louvre, 18-19 avril 1996), Paris, École du Louvre - Documentation française, 1997, p. 20 s.

3. M.-A. SIRE, « Enjeux et objectifs » *Trésor d'église, Musée d'art religieux : quelle présentation ?* p. 15.

trésors d'églises et de cathédrales, Marie-Anne Sire a présenté le trésor de Conques en ces termes : « Ce trésor réunit toutes les facettes du *trésor de sanctuaire* par excellence ; il est constitué d'objets affectés au culte et classés Monuments historiques depuis le 15 mai 1895, ce qui les fait figurer parmi les premiers objets classés en France ; les reliquaires y sont toujours vénérés et régulièrement utilisés pour la liturgie. Les Prémontrés sont les gardiens du trésor aux termes de l'ordonnance de l'évêque, Mgr Bourret, datée du 6 novembre 1887, et assuraient jusqu'en mars 1998 l'accueil des visiteurs et des pèlerins. Dans la perspective des indispensables aménagements muséographiques une convention relative au fonctionnement du trésor vient d'être signée le 7 septembre 1998. Elle vise à redistribuer clairement les responsabilités de chacun dans la gestion du temporel, tout en garantissant le respect des droits de l'affectataire, et, par là même, la dimension spirituelle du site de Conques ¹. »

C'est un des mérites en effet de la loi du 9 décembre 1905, dite de « séparation des Églises et de l'État », que d'avoir su, par la reconnaissance de l'affectation cultuelle « permanente et prééminente » (ce sont les termes mêmes de la loi) du mobilier religieux, préserver les conditions de leur intelligibilité ; elle contribue ainsi à assurer la transmission du sens, montrant bien qu'il n'y a pas d'opposition entre laïcité et mise en valeur du patrimoine spirituel de la nation. Catherine Trautmann, alors ministre de la Culture, n'a pas manqué de le réaffirmer dans son discours d'ouverture de la réunion de la commission présidée par Dominique Ponnaud, le 12 février 1999 : « Chaque citoyen a le droit d'accéder à ce patrimoine. Je veux dire que ce patrimoine lui appartient, quelles que soient ses convictions ou ses incertitudes religieuses ou métaphysiques. Et je ne serais pas surprise que du point de vue même du croyant, la conscience que le patrimoine, né de sa foi, appartient à tous, même à ceux qui ne la partagent pas, relève de sa foi elle-même, en ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire de fondamentalement généreux, de fondamentalement humain. » La jeune fille d'Agen porte le nom de Foi, un nom religieux s'il en est ; qu'à travers la découverte du patrimoine de Conques, il soit toujours, pour tous, synonyme de respect et de compréhension.

1. M.-A. SIRE, « Un trésor vivant... ».

LES MONASTÈRES, LIEUX DE CULTURE ET LIEUX DE L'ESPRIT, MODÈLES POUR L'HOMME DU III^e MILLÉNAIRE

Pasquale Iacobone *

Introduction.

Le monachisme occidental et, d'une manière plus générale, la vie consacrée sous toutes ses formes, est un phénomène étudié soit dans ses caractères généraux soit en ses aspects plus particuliers, liés à chaque forme d'expérience religieuse ¹.

L'objectif de cette contribution est, par conséquent, d'étudier le phénomène tel qu'il s'est développé en Occident, suivant la perspective particulière de la *Wirkungsgeschichte*, l'*Histoire du reflet*, et de prendre en compte tous les aspects, surtout culturels, qui sont d'une certaine manière le reflet de la présence religieuse monastique sur ce territoire de l'Occident devenu progressivement l'« Europe ».

* Le Père PASQUALE IACOBONE est membre du Conseil pontifical de la culture et professeur d'art chrétien à l'université Grégorienne de Rome.

1. Nous renvoyons seulement à quelques ouvrages plus récents : I. GOBRY, *Histoire du monachisme*, 6 v., Fayard, 1985 ; 2^e éd. Guibert, 1987. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1052)*, Paris, 1993. Pour le monachisme italien : G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Rome, 1961. *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milan, 1987. Pour la thématique en général, voir par exemple : M. BANNIARD, *La Genesi Culturale dell'Europa (V-VIII secolo)*, Bari, 1994.

Nous étudierons donc le rapport entre « les lieux de l'Esprit et les lieux de culture », en nous appuyant sur les études historico-artistiques et sur l'intérêt actuel pour l'immense et très riche patrimoine culturel lié aux sites monastiques ou religieux. Je souhaite, ainsi, proposer quelques idées à la réflexion commune, une réflexion dans laquelle les études plus spécialisées sont confrontées aux instances pastorales actuelles, dans le contexte de la Nouvelle Évangélisation. Ici, le patrimoine culturel de l'Église apparaît comme un élément particulièrement intéressant et utile pour la transmission du message évangélique aux hommes et aux femmes du III^e millénaire.

L'exigence de valorisation et l'utilisation adéquate de ce patrimoine se heurtent, assez souvent, à une méconnaissance de ce patrimoine, même de la part de la communauté chrétienne. Seulement ces dernières années, quelques assemblées épiscopales nationales ou régionales ont accordé une plus grande attention au patrimoine culturel en soulignant, par des publications ou d'autres initiatives, la valeur formatrice, au sens le plus large, du patrimoine culturel de l'Église¹. Notre travail commun peut être un nouveau pas en avant vers une conscience plus vive et une meilleure connaissance de ces médiations culturelles qui ont permis à la communauté chrétienne de se présenter pendant deux millénaires comme source de culture et de civilisation, surtout en Europe.

Lieux de l'Esprit, lieux de culture.

Dans une publication consacrée aux abbayes et monastères d'Italie, le professeur Fonseca signe le premier article et l'intitule de manière significative « Aux racines de l'Europe² ».

1. Par exemple, le document de la Conférence épiscopale italienne - Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici « Spirito creatore », du 30 novembre 1997 (*Il Regno-Documenti* 1/1998, 36-46) et le document produit par la Conférence épiscopale de Toscane intitulé « La Vita si è fatta visibile. La comunicazione della fede attraverso l'arte », du 23 février 1997 (*Il Regno-Documenti* 7/1997, 193-201).

2. *Abbazie e monasteri d'Italia. Viaggio nei luoghi della fede, dell'arte e della cultura*, Touring Editore, Milan, 1996. La même année a été publiée l'édition italienne du texte de J. LE GOFF, *Les Traits originaux de l'identité européenne*, sous le titre *Il Medioevo alle origini dell'identità europea*, Bari, 1996.

S'interrogeant sur le personnage ou l'institution qui a le plus contribué à jeter les fondations de l'Europe actuelle, il écrit : « Un grand mouvement qui peut être rattaché aux *aubes* de l'Europe, est sans aucun doute le mouvement monastique qui, à partir du V^e siècle, exprime avec une grande vigueur l'effervescence religieuse, la ferveur culturelle et l'engagement social¹. »

Par de brèves indications, l'auteur retrace les étapes les plus significatives du développement du mouvement monastique.

Durant les premiers siècles du christianisme, les expériences de vie religieuse n'ont pas manqué en Occident : déjà au III^e siècle, nous trouvons des expériences de vie anachorétique. Quelques ermites avaient choisi la solitude des îles de la Méditerranée ou des endroits déserts de Gaule et d'Italie pour vivre leur choix. Mais ce fut saint Athanase d'Alexandrie, en exil à Trèves en 335-338, qui donna une impulsion décisive à la vie monastique, principalement par sa *Vita Antonii*. Ambroise, Jérôme, Augustin, Paulin de Nole et d'autres Pères de l'Église latine favorisèrent la formation de groupes tant masculins que féminins voués à la vie consacrée. En Gaule, le principal promoteur du monachisme fut saint Martin de Tours († 397). En Gaule méridionale fleurit, à partir de 410, le monastère de Lérins, fondé par saint Honorat. Quelques années plus tard, Jean Cassien fonda à Marseille deux monastères, l'un de femmes et l'autre d'hommes, et transmet à l'Occident latin les règles monastiques apprises à Bethléem. Au VI^e siècle, quelques Pères se consacrèrent à la rédaction des règles de la vie monastique pour mettre en forme les expériences toujours plus répandues dans leurs églises. Parmi eux, rappelons les saints Césaire d'Arles et Léandre de Séville.

Mais la figure qui s'impose à nous comme le père ou le « patriarche » du cénobitisme d'Occident est assurément saint Benoît, premier grand réformateur et innovateur du monachisme occidental. Après quelques expériences initiales, il fonda au mont Cassin ce qui deviendra le centre de l'expansion de l'ordre Bénédictin dans l'ensemble du monde alors connu.

Benoît, en se référant à l'expérience et à la tradition monastique de Pacôme, Basile, Cassien, Césaire et à d'autres

1. *Ibid.*, p. 8.

sources encore, parmi lesquelles Cassiodore, proposa à ses compagnons, peut-être sur recommandation du pape Agapit, sa Règle. Grâce au soutien des pontifes, en particulier de Grégoire le Grand, lui-même bénédictin, et des souverains des populations qui habitaient l'Europe d'alors, la *Regula* de saint Benoît s'imposa bien vite à toutes les autres formes antérieures du monachisme. Jusqu'au XII^e siècle, cette *Regula* fut l'unique fondement du monachisme occidental, et le point de référence inévitable pour la plupart des formes de vie religieuse apparues par la suite.

D'après la *Regula*, le but ultime de la vie monastique est la glorification de Dieu, réalisée à travers la prière (*Opus Dei, Officium Divinum*), la lecture (*Lectio Divina*) et le travail manuel. Cela exigeait aussi du moine un certain degré de culture, acquis à travers le parcours formateur des novices et des moines eux-mêmes. Suivant l'exemple de Cassiodore qui, à Vivarium en Calabre, instruisait ses moines dans les sciences classiques et théologiques, les Bénédictins se distinguèrent par leur œuvre culturelle grâce à laquelle nous est parvenu un nombre non négligeable d'œuvres de l'Antiquité classique et de l'époque patristique. La *bibliotheca* et le *scriptorium*, à côté de l'église et du cloître, constituaient le cœur du monastère bénédictin.

Les autres grandes figures du monachisme occidental, de Colomban à Boniface, de Benoît d'Aniane à Bède le Vénérable, pour n'en mentionner que quelques-uns, en voulant renouveler et développer les formes monastiques déjà existantes, constituèrent un réseau toujours plus dense de monastères, et insistèrent sur une formation spirituelle du novice et du moine, liée à une formation culturelle, base essentielle pour la lecture et l'étude de l'Écriture ainsi que pour la célébration de la liturgie. Après l'enseignement élémentaire, le jeune moine étudie le *trivium*, qui comprend la grammaire, suivie de l'étude de la rhétorique à partir des textes de Cicéron et de Quintilius et complétée, quelquefois, par la dialectique « discipline des disciplines, qui enseigne à enseigner et à apprendre », comme l'affirme Raban Maur dans son traité sur *L'Instruction des clercs*. Le *quadrivium* trouve aussi sa place dans la formation monastique, et les disciplines les plus étudiées sont l'arithmétique et la musique. Nous savons comment la musique et son évolution sont liées à la vie liturgique des abbayes et des monastères. Le chant, et par

conséquent l'accompagnement musical, font partie intégrante de la prière. En suivant l'enseignement de saint Augustin, les premières théories musicales s'élaborent, et alors sont créés les textes musicaux et les mélodies qui, aujourd'hui encore, fascinent par leur beauté.

La fondation ou refondation de monastères et d'abbayes fut, par la suite, souvent accompagnée de la donation de manuscrits et de livres liturgiques, en vue de la constitution d'une bibliothèque contenant les principaux textes auxquels le moine doit se référer.

Boniface, par exemple, l'évangélisateur et « l'apôtre de l'Allemagne », conçoit les monastères qu'il fonde non seulement comme des centres de spiritualité dans lesquels on se prépare à la mission d'évangélisation, mais aussi comme des centres de culture. De fait, il fait parvenir à ses monastères des manuscrits d'Angleterre et d'Italie, et il demande des copies des œuvres de Bède, dont il a découvert l'importance. Quand ensuite il choisit ses collaborateurs, il appelle les plus savants et les plus instruits, « bien formés aussi dans la science de la lecture, de l'écriture et des arts ¹ ».

Les monastères et les abbayes, surtout les plus importants et les plus centraux dans l'épais réseau des fondations monastiques, sont qualifiés de « centres producteurs et promoteurs de culture ». Un seul mot résume dans son acception la plus ample l'engagement culturel du monachisme occidental : Cluny ².

Dans quels secteurs culturels les monastères et les abbayes accomplissent-ils le plus de progrès ? Auprès des *scholae* monastiques ou canoniales fleurissent les études théologiques, bibliques, liturgiques et spirituelles ; mais la lecture des classiques n'est jamais négligée. Grâce au travail d'armées de copistes et de miniaturistes, et grâce à eux seulement, nous avons encore aujourd'hui à disposition les œuvres de quantité d'auteurs classiques.

L'augmentation du nombre des bibliothèques et des écoles requiert le développement et la multiplication des *scriptoria*, avec une production de livres considérable, enrichis de miniatures et de dessins. Les arts dits mineurs trouvent ainsi une nouvelle impulsion, pendant qu'au même rythme évoluent

1. Vescovi, *Monaci e Imperatori* (610-1054), p. 668.

2. G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Turin, 1993.

l'architecture et la peinture, la sculpture et la gravure. Les nouvelles églises, les nouveaux monastères, les nouveaux programmes iconographiques, plus en accord avec les spiritualités qui s'affirment petit à petit, éveillent les capacités artistiques et requièrent de nouvelles compétences de la part d'artistes qui, avant de constituer une classe en soi, provenaient presque exclusivement de l'environnement monastique.

Mais dans les monastères et dans les abbayes se développe aussi une culture d'administration et de gestion : il s'agit de gérer beaucoup plus rationnellement et avec profit les terrains dont bénéficie l'institution pour l'entretien des moines, de reconverter les cultures désormais improductives, de rationaliser le déboisement, de canaliser les eaux, d'organiser l'élevage du bétail... La gestion du territoire devient une vraie science grâce à l'activité des centres monastiques, véritables écoles qui formeront des générations entières d'agriculteurs et d'éleveurs.

Nous ne devons cependant pas nous étonner si, à côté de ces contributions, nous en découvrons d'autres, habituellement considérées comme étrangères à la vie des lieux de spiritualité. Mauro Mazzucotelli a publié deux volumes sur la *Culture scientifique et technique du monachisme en Italie*, édités par l'abbaye Saint-Benoît de Seregno¹. Mgr Ravasi, dans sa recension de l'œuvre, affirme : « Aussi nous ne devons pas nous étonner si une des enceintes typiques, où se développe la spiritualité, comme le monastère, a été non seulement le temple du grégorien le plus pur, de la contemplation extatique ou du silence des mystères, mais aussi le laboratoire de la recherche scientifique la plus hardie... Chaque secteur de la science, de l'astronomie à l'hydraulique, de la cartographie à la minéralogie, de la botanique à l'alchimie, de la médecine aux mathématiques, de la météorologie à la muséographie, est abordé dans la liberté de recherche [...] des dizaines de visages ont défilé dans cette galerie de moines scientifiques². »

En fait, les facteurs qui conduisent à l'éveil de l'intérêt pour de nombreuses disciplines et à l'accroissement de la

1. M. MAZZUCOTELLI, *Cultura scientifica e tecnica del monachesimo in Italia*, 2 vol., Abbazia S. Benedetto, Seregno, 1999.

2. G. RAVASI, « Compassi e alambicchi, strumenti per monaci », *Il Sole 24 ore*, 27 février 2000, p. 35.

connaissance et, avec elle, du patrimoine bibliographique, ne sont pas rares : la gestion des champs et la transformation des cultures exigent une formation et une compétence spécifiques, de même que la culture et l'utilisation des plantes à usage thérapeutique. Il en est ainsi des herbiers, à partir desquels nous pouvons apprécier le développement des connaissances qui sont à la base de la pharmacopée actuelle. Le traitement des maladies, non seulement celles des moines mais aussi de tous ceux qui s'adressaient aux hospices et hôpitaux installés près des monastères, conduit alors au développement de la médecine et de toutes les disciplines thérapeutiques connexes.

Pour donner un autre exemple, la fixation des dates mobiles du calendrier, à commencer par Pâques, ou la détermination des périodes utiles aux travaux des champs poussent à approfondir une discipline comme l'astronomie, et avec elle, les mathématiques et la géométrie, utilisées aussi pour la division des terres ou pour les projets de maisons et d'églises. Dans tous les secteurs de la vie du monastère, à chaque phase de son développement, correspond nécessairement une nouvelle acquisition de connaissances utiles, avec en conséquence un enrichissement du bagage culturel commun.

À l'intérieur du monachisme médiéval, comme l'affirme Angiola M. Romanini, nous pouvons ainsi reconnaître « la coexistence de deux tensions antinomiques entre elles, *fuga e saeculo* et intervention *ad saeculum et in saeculo*¹ ». La fuite du monde, de ce fait, n'exclut pas la formation et la création culturelle, puisque ce sont les différents besoins essentiels de la vie du monastère qui imposent une telle obligation, élargie aux champs d'un savoir de plus en plus vaste.

Les monastères et les abbayes, en somme, alors qu'ils cherchent à éloigner du moine toute forme de mal, de péché ou de tentation pour le mener à la perfection, n'éloignent pas celui-ci de la vie et de ses exigences fondamentales. Au contraire, ils lui offrent cette formation culturelle et intellectuelle que peu d'écoles épiscopales réussissent à offrir aux clercs avant le XII^e siècle.

Cette analyse rapide nous invite cependant à conclure sur

1. A. M. ROMANINI et M. RIGHETTI TOSTI-CROCE, « Monachesimo medievale e architettura monastica », dans *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milan, 1987, p. 444.

un premier point : les lieux de l'esprit, tels qu'ils se sont développés dans le I^{er} millénaire et au commencement du II^e, aux origines de la civilisation européenne, se sont caractérisés comme des lieux de culture tant dans la conservation et la valorisation de la culture antique que dans la nouvelle recherche culturelle ouverte à tous les champs du savoir humain.

Les abbayes et les monastères : un modèle à interpréter.

Pour avoir une juste connaissance de l'action culturelle fondamentale développée pendant des siècles par les abbayes et les monastères dans la construction de l'Europe, il est nécessaire d'examiner ces réalités et de les étudier comme un « système », c'est-à-dire comme une unité complexe, dans laquelle différents facteurs ou « éléments variables » sont en étroite correspondance et s'éclairent mutuellement. Cette étude ne peut être que multidisciplinaire et interdisciplinaire, pour assembler tous les « éléments variables » qui concourent à faire des abbayes et des monastères de vrais paradigmes du développement de la civilisation européenne.

Ce préliminaire semble nécessaire, car la fragmentation sectorielle de la haute spécialisation qui caractérise notre culture, est aussi appliquée à la connaissance du monde monastique et de son patrimoine culturel. Il arrive très souvent, en effet, que ne soient pris en considération que quelques aspects du « système monastère », en faisant abstraction de leur contexte naturel ou de leur horizon de compréhension. Ces études, cependant toujours utiles, nous fournissent des informations sur la figure du fondateur ou de quelque autre personnage important, sur la spiritualité d'un ordre, sur l'action sociale, politique, territoriale développée par une abbaye, sur l'architecture ou sur les œuvres d'art de l'un ou l'autre site monastique. Il manque, cependant, la plupart du temps, une référence claire à l'unité de fond de l'expérience monastique, à cet horizon global de sens qui se reflète dans toutes les expressions de cette réalité, et qui nous permet de l'interpréter adéquatement. L'expérience d'un ordre religieux ou d'une communauté monastique ne peut être comprise en profondeur que si toutes les données

partielles sont rassemblées dans une synthèse organique, globale, qualitativement différente de la somme des données individuelles initiales. De là apparaît l'exigence d'une lecture, ou plutôt d'une interprétation correcte et non pas réductive, qui tienne compte de tous les éléments et de toutes les informations acquises, pour formuler à travers un travail interdisciplinaire une synthèse exhaustive et satisfaisante, qui concoure, à son tour, à une meilleure lecture des composantes particulières de l'ensemble.

Pour éclairer le discours, il peut être utile de donner un exemple pris parmi des études d'histoire de l'architecture monastique ou, tout du moins, religieuse.

Il a été publié, voici quelques années, en 1987, un beau volume intitulé *Dall'eremo al cenobio*, consacré à la « civilisation monastique en Italie des origines à l'époque de Dante ». Le texte se situe, précisément, dans l'optique d'une étude comparative des divers aspects qui caractérisent la « civilisation monastique » et consacre son attention à la créativité culturelle des diverses institutions cénobitiques et monastiques. Particulièrement significatif est l'essai d'Angiola Maria Romanini et de Marina Righetti Tosti-Croce, consacré à *Monachesimo medievale e architettura monastica*, sur lequel j'aimerais brièvement m'arrêter. Angiola Romanini introduit l'étude en affirmant que l'expérience monastique peut certainement être considérée comme « une grande protagoniste de la civilisation médiévale », et admet que « cette expérience est à la racine de la naissance même de la civilisation occidentale ». Un peu plus loin, elle affirme : « Il est bien compréhensible que les villes européennes – dans tous les domaines et, par conséquent, dans celui de l'art aussi – contiennent des signes caractéristiques de ce qui a été appelé l'âge monastique de l'Occident médiéval ». Les cénobies et les monastères, les abbayes et les ermitages peuvent de ce fait être qualifiés comme « des lieux de haute promotion culturelle : non pas la seule, mais certainement la plus diffuse, la plus continue et la plus cohérente action promotrice de culture et de l'art dont il reste des traces et des fruits concrets dans le cadre entier de l'Occident médiéval ¹ ».

Après avoir appliqué la méthodologie systémique dont il a été fait mention antérieurement, et en se rapportant à l'œuvre

1. *Ibid.*, p. 443, 444 et 448.

de Crozet¹, le chercheur affirme : « Étudier les enceintes qui abritèrent le monachisme médiéval demande de prendre acte non seulement de la nature de ces enceintes, mais aussi de la vie intérieure d'un monastère, dont la connaissance approfondie est indispensable à l'analyse d'une architecture monastique sous peine d'en laisser de côté les caractéristiques essentielles. Une voie intérieure qui doit être recherchée à travers tous les témoignages en notre possession, règles, actes, chroniques, homélies, épîtres, productions littéraires, documents d'archives de toute forme. » Cela demande de ne pas méconnaître « la caractéristique du "langage" dans lequel [les œuvres d'art] sont écrites, indéchiffrables à toute approche qui n'en respecte pas la nature particulière et inaliénable. Il convient d'avoir aussi présent à l'esprit le caractère de *medium*, de "manifeste" idéal, propre à ce document très particulier qu'est le monument monastique ». En dépassant le formalisme ou le fonctionnalisme de certaines analyses, le chercheur insiste sur le fait que « l'on ne devra pas chercher l'élément caractéristique d'une architecture monastique dans l'existence de "règles" spécifiques auxquelles les formes obéissent [...] mais dans le rapport entre les formes de l'édifice et la "métaphysique" particulière qui préside à la vie d'un ordre monastique ou d'un de ses courants intérieurs, et quelquefois à celle d'une personnalité spécifique de moine commanditaire-usager² ». Ainsi se confirme la présence d'une vision profonde et unitaire qui se reflète aussi dans les édifices et qualifie tous les aspects de la vie monastique. Cette vision émerge plus clairement en quelques lieux ou expressions plus élevés des expériences monastiques, pour être accueillie en silence dans les manifestations les plus ordinaires et les plus humbles.

Un exemple s'avère utile. Parmi les constantes « typologiques » qui caractérisent l'architecture monastique, nous avons le cloître, cœur de toute abbaye ou monastère. Indépendamment de sa facture artistique, de ses dimensions, des matériaux employés, plus ou moins précieux, il a une valeur spirituelle inaltérable. Il représente, dans l'imaginaire

1. R. CROZET, *Comptes rendus*, A. Dimier. *Les moines bâtisseurs. Architecture et vie monastique*, Paris, 1964, *Cahiers de civilisation médiévale* 8 (1965) 205-208.

2. ROMANINI et RIGHETTI TOSTI-CROCE, p. 444-446.

spirituel du moine comme dans le quotidien de son expérience religieuse, un lieu décisif de sa maturation et de son itinéraire de foi. Sa signification « globale » ne peut donc en être saisie que si l'œuvre architectonique est lue et interprétée à la lumière de tous les documents qui en explicitent le sens spirituel et symbolique, mais surtout à la lumière de la vie et de la liturgie qui s'y déroule ou s'y déroulait. En lisant synthétiquement des commentaires patristiques et des traités théologiques, des textes liturgiques et des chroniques, des comptes-rendus administratifs et des documents relatifs aux commandes, pour citer quelques sources donnant des éléments de lecture globale, se dégage une vision vraiment unifiée du sens profond et du rôle que le cloître, comme tout autre élément architectural, tient à l'intérieur de l'expérience monastique.

La vision synthétique du sens spirituel et symbolique du cloître est décisive pour en comprendre l'aspect, la position spatiale à l'intérieur du complexe monastique ou abbatial, la proximité par rapport à d'autres édifices déterminés. Une lecture exclusivement fonctionnelle ou structurelle ne réussirait jamais à rendre compte de l'importance du cloître dans la vie d'un monastère ou d'une abbaye.

Cependant, il n'est pas rare de rencontrer des études, même très récentes, dans lesquelles l'auteur insiste encore sur une lecture unilatérale et réductive de ces monuments, sans tenir compte du fait qu'ils sont les expressions immédiates et directes d'une expérience religieuse. Par exemple, dans la récente *Storia dell'architettura medievale*, préparée par Bonelli, Bozzoni et Franchetti Pardo¹, la première partie, relative à l'architecture du VIII^e au XII^e siècle, préparée par le professeur Renato Bonelli, s'ouvre par une introduction qui laisse quelque peu perplexe, même en ce qui concerne le langage utilisé. En admettant aussi, avec von Simson, « le primat conféré aux valeurs de "contenu" comme moment déterminant de la création », l'auteur soutient que « chez l'homme du Moyen Âge, l'aspiration à une existence tendue vers le salut de son âme, et la prédominance de la vision mystique du monde, repoussent aux frontières de la culture l'expérience esthétique et obscurcissent la prise de conscience des valeurs

1. R. BONELLI, C. BOZZONI et V. FRANCHETTI PARDO, *Storia dell'architettura medievale*, Bari, 1997.

formelles ». Puis en ce qui concerne la manière dont doit être lu et interprété correctement un monument religieux, l'auteur s'exprime ainsi : « Le problème de l'interprétation des architectures médiévales des églises regarde principalement la détermination du rapport entre la forme architecturale et sa signification, que cette dernière apparaisse évidente ou dissimulée et obscure ; ceci dans l'intention d'établir si l'assignation d'un contenu sémantique à l'image considérée est due à un choix préalable et programmé de ceux qui en ont fait la commande, spécialement des architectes et des entrepreneurs, ou s'il s'agit d'une attribution successive, superposée et imposée à l'œuvre. Mais les interprétations par symbole-signification, dues aux auteurs médiévaux et composées d'éléments et de sujets d'origine et de caractère théologiques, sont finalement dictées *a posteriori*, et elles constituent par conséquent des explications inauthentiques, fourvoyantes et inconvenantes ¹ ».

Cette prémisse a la saveur et le ton d'une question idéologique préalable qui convient mal à une étude scientifique avec une méthodologie correcte, prenant en compte tous les éléments disponibles pour les évaluer d'un œil critique, après les avoir attentivement examinés.

En revenant à l'exemple du cloître nous remarquons, pour donner un autre exemple, que la récente édition italienne du *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge* en parle ainsi : « Le cloître [...] représente le cœur du monastère. En se trouvant au centre des bâtiments de structure régulière, il est le point de passage obligatoire qui les unit. Lieu de méditation, de lecture et de repos, le cloître constitue, avec l'église, le centre de la vie religieuse ². » Aucune référence à sa valeur symbolique, à sa dimension spirituelle. Mais le cloître est-il seulement une structure fonctionnelle ordonnée à des besoins déterminés des moines ? Ne révèle-t-elle pas quelque autre signification ou valeur symbolique ? La tradition permanente des liturgistes et théologiens médiévaux qui en parlent en des termes bien différents, n'a-t-elle aucune valeur et ne mérite-t-elle pas d'être prise en considération ? Nous pouvons

1. *Storia dell' architettura medievale*, p. 6.

2. N. DEFLOU, s.v., *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, I, Rome, 1998, p. 395.

imaginer ce qui est dit du cloître dans les publications plus populaires ou dans nombre de visites dites « guidées ».

Le patrimoine culturel et artistique, expression de la civilisation monastique médiévale, s'il est analysé et interprété correctement, nous montre, dans toute son ampleur, l'œuvre accomplie par les monastères et les abbayes dans la construction de l'Europe, dans la création des fondements de la civilisation occidentale à partir desquels se sont réalisées les conditions actuelles de vie, de socialité, d'économie, de culture.

L'extraordinaire action culturelle produite par ces institutions peut, par conséquent, à bon droit, être comprise comme un paradigme auquel il faut se référer aujourd'hui encore, valide aujourd'hui et prometteur pour demain.

Un modèle à proposer.

Notre situation culturelle est caractérisée par la fragmentation du savoir, de l'excessive spécialisation de la recherche à la perte d'une vision unifiante qui donne sens et offre un horizon de compréhension aux spécificités méthodiques de la recherche.

Dans cette situation culturelle se profile le drame, déjà annoncé par Paul VI en 1975, dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (n. 20), de la rupture entre Évangile et culture, art et inspiration religieuse, en un mot entre la foi et la vie.

On perçoit, cependant, à travers tant de faits actuels, le besoin de retrouver une unité de fond, de relier les expériences, de reconstruire un horizon unifiant qui donne une plus grande valeur et une plus grande force aux fragments de vie et d'action de chaque personne isolée. De telles exigences apparaissent sur les plans culturel et social, mais aussi spirituel. Le « tourisme religieux » est un phénomène à ne pas sous-évaluer, mais à considérer attentivement pour ce qu'il manifeste des appels les plus intimes et les plus profonds de nos contemporains. La reprise des pèlerinages, sous tant de formes, l'attention nouvelle accordée aux monuments religieux, la demande de participation à la vie des abbayes et des monastères, même pour de brèves périodes, révèle un besoin profond d'unité intérieure, mais aussi le désir de comprendre

de nouveau les choses d'un point de vue plus unifiant, en dépassant les divisions typiques de la culture contemporaine, dans laquelle la dimension intérieure et religieuse est reléguée à la périphérie, si ce n'est tout à fait oubliée.

Il faut cependant éviter le risque d'une banalisation, d'une commercialisation du phénomène, de son utilisation à d'autres fins qui ne seraient pas formatrices de la personne. Il est alors possible de répondre aux nouveaux besoins culturels et spirituels précisément en proposant la rencontre avec le patrimoine culturel et artistique de la civilisation monastique, considéré comme le paradigme d'une vision globale de la personne et de ses actions, de sa culture, dans laquelle toutes les dimensions de l'existence sont prises en considération et valorisées.

En évitant, ainsi, l'extrême d'une foi désincarnée, d'un spiritualisme stérile dans lequel l'Évangile ne se traduit pas dans la vie et la culture, ou celui d'une existence qui exclut de son propre horizon l'autre, le Mystère, pour s'aplatir dans la routine journalière ou dans une culture repliée sur elle-même, il est possible d'emprunter la *via media*, la voie du dialogue et de l'ouverture au savoir, d'approfondir sans préjugés, de progresser sans barrières, avec comme objectif la constante et sincère recherche de la vérité.

Dans un contexte de dialogue renouvelé, les lieux de l'esprit, les sites monastiques, aux racines de l'Europe et de sa culture, peuvent être reproposés, précisément, comme lieux de créativité culturelle, de dialogue, de rencontre entre les personnes, de rencontre avec l'autre, tout comme des moments propres à recréer une unité intérieure, une communion nouvelle avec les autres, la création et le Créateur.

Aujourd'hui encore, par conséquent, abbayes et monastères peuvent retrouver leur identité fondamentale : être des lieux essentiels pour la croissance de l'humanité, des laboratoires où l'on œuvre pour un vrai humanisme intégral, qui communiquent et font part de leur dynamisme intérieur à ceux qui sont à la recherche d'une vision plus profonde et homogène de leur propre existence et de leur propre culture.

Tout cela est possible à la seule condition que nous ne nous arrêtons pas à la forme extérieure, à la structure, à la fonctionnalité, à la superficialité ou aux aspects les plus apparents et éphémères de la culture monastique et religieuse, mais que, adéquatement soutenus par des études conduites

scientifiquement, nous sachions rencontrer l'essence, le cœur de l'expérience qui a produit cette culture et s'est exprimée en elle.

Voici alors la nécessité des études, des recherches, des publications, même populaires, qui aident le touriste, le curieux, le pèlerin, l'homme qui cherche une meilleure compréhension, qui essaie de saisir l'origine et l'esprit des choses qu'il voit, de déchiffrer, mieux encore de décoder, les signes du Mystère, ses symboles. L'art chrétien, une des expressions les plus grandes de la culture illuminée et inspirée par l'Évangile qui, dans le milieu onastique, a produit des œuvres extraordinaires, est un *medium*, un pont unique et exceptionnel pour reconnecter foi et vie, Évangile et culture. On ne peut imaginer une Nouvelle Évangélisation de l'Europe, comme la propose Jean-Paul II, qui n'utiliserait pas de manière appropriée et intelligente l'extraordinaire patrimoine artistique et culturel que la tradition chrétienne nous a légué¹.

Il me plaît de rapporter, en conclusion, une affirmation de Timothy Verdon qui commente ces perspectives d'étude : « [De telles perspectives] constituent une redécouverte de l'identité chrétienne comme l'unique clef capable d'ouvrir les si nombreuses portes du patrimoine artistique du passé... L'analyse – ou, mieux, la méditation – du sens religieux d'œuvres engendrées par la foi à l'usage des croyants doit constituer la première et la plus fondamentale des attitudes de l'historien de l'art : les choix "simplement" stylistiques seront lus dans l'optique de la signification globale de l'œuvre, comme elle pouvait raisonnablement apparaître à l'artiste et à son public... Il est temps de réinventer les instruments critiques qui nous permettent de comprendre un tel patrimoine². »

C'est aussi notre engagement qui manifeste la sollicitude du Saint-Siège pour la valorisation du patrimoine culturel européen : réinventer et reproposer des occasions et des instruments pour favoriser une rencontre plus attentive et plus consciente de ce que l'Esprit a suggéré et créé de beau au cours de ces deux mille ans d'histoire chrétienne.

1. Voir le document du Conseil pontifical de la culture *Pour une pastorale de la culture*, Cité du Vatican, 1999, surtout n^{os} 17, 36 et 37.

2. T. VERDON, « Pellegrini dell'arte. Dal formalismo alla comprensione storica e teologica : la lettura dell'arte religiosa », *Il Regno-Attualità*, 6 (1998), 176.

LE PATRIMOINE ENTRE MATIÈRE ET SPIRITUALITÉ

*Dan Mohanu**

Un conflit majeur semble s'être instauré entre le concept moderne du patrimoine, qui appartient à la culture sécularisée, et l'espace ecclésial¹.

Le patrimoine physique est le résultat de la pensée qui délimite l'objet dans le cadre de la sphère des valeurs historiques, esthétiques, techniques, naturelles, etc., et, en le libérant de toute fonctionnalité qui l'épuise ou déprécie sa matière, le thésaurise. Le concept moderne de conservation du patrimoine impose des rigueurs qui conduisent à faire sortir inévitablement de leur contexte les objets, qualifiés comme objets d'art, documents, etc. et à les ranger ou exposer dans des conditions contrôlables. Ainsi, des icônes, des objets liturgiques, des livres sont au repos sous le regard vigilant du conservateur, susceptibles quelquefois d'être observés ou, avec toutes les restrictions de rigueur, examinés. Ainsi, les exigences de conservation éloignent parfois le trésor d'une église, par exemple, de l'enceinte à laquelle il appartient.

Le *patrimoine spirituel* est celui qui conserve la vie des choses, c'est-à-dire ce qui, pour le conservateur attentif du patrimoine physique, représente souvent la menace corrosive

* DAN MOHANU est professeur au Département de la conservation et de la restauration à l'université d'art de Bucarest.

1. Ce conflit a été signalé pour la première fois par nous à l'occasion de la session scientifique dédiée à l'inscription du monastère Hurezi sur la liste du patrimoine mondial (1996).

de la matière même de l'objet patrimonial. Le patrimoine spirituel thésaurise, avant tout, la fonction de l'objet, celle qui le qualifie et lui donne sens. Autrement dit, l'existence de l'objet est conditionnée par la conservation ou la restitution de sa fonctionnalité originaire. On pourrait s'imaginer que l'espace muséal devienne inadéquat ou dépassé, les objets étant retournés par une véritable résurrection, à la place qui leur avait été destinée. Il s'agit, bien sûr, d'un scénario imaginaire, simplificateur, dont le rôle est de souligner l'oscillation dramatique, au fil des siècles, entre la pensée sécularisée, qui prétend être libre et tolérante, et le besoin toujours renouvelé de récupérer la dimension métaphysique de notre pensée. Il s'agit, en d'autres mots, de la subsistance des contraires, spirituel-matériel, dans un univers dont on hérite les valeurs et qu'on est tenté de percevoir, comme une fatalité, à travers l'immobilité et le caractère visible et périssable de la matière. Le drame et la fascination de notre condition sont de nous retrouver dans l'aiguille instable de la balance, où le changement a des sens différents... Selon les mots limpides de saint Jean Damascène : « Les êtres du monde intelligible, les anges, disais-je, les esprits et les démons, par libre choix avancent dans le bien ou dévient vers le mal ; les autres, soumis à la naissance et à la corruption, croissent ou diminuent, ils changent dans leurs qualités ou lieu ¹. »

Une réévaluation du patrimoine en sa qualité de matière-esprit, voilà le message lancé à partir de la réalité de la vie spirituelle dans l'espace roumain.

En ce sens, il nous semble nécessaire de résoudre le conflit, déjà évoqué entre les deux hypostases du patrimoine. Un premier pas est représenté par l'analyse du phénomène. La précision du statut de l'image s'impose sur les deux plans apparemment antagonistes : celui du patrimoine moderne et celui qui appartient aux rigueurs de la vie orthodoxe.

Le concept moderne de patrimoine part de la prémisse qu'il faut protéger l'identité culturelle de l'objet destiné à faire partie de son trésor. Bien que le concept de patrimoine soit élargi, du patrimoine vivant, comprenant le tableau éclectique des coutumes, des rites, etc., au patrimoine naturel,

1. Saint JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe*, suivie de *Défense des icônes*, trad. et notes E. PONSOYE, coll. « L'Arbre de Jessé », Les Éditions de l'Ancre, p. 32.

c'est le patrimoine artistique qui reste dominant dans la conscience générale. C'est autour de celui-ci qu'on a construit tout l'échafaudage théorique de la protection et de l'intervention sur l'œuvre d'art. Une place particulière dans la sphère du patrimoine artistique est occupée par le monument historique, dans sa complexité, et dont le culte cache souvent le drame d'une survivance formelle, un échec, en fait, au plan des valeurs historiques ou au plan des valeurs esthétiques.

C'est sur l'existence des monuments religieux à statut de monuments historiques que nous voulons nous attarder, en prenant en compte l'authentique phénomène de renouveau de la vie monastique dans l'espace roumain.

Quelques aspects qui caractérisent « le culte moderne des monuments », pour emprunter l'expression d'Aloïs Riegl¹, nous servent de repère pour définir le conflit entre le patrimoine physique et le patrimoine spirituel.

1. – Un premier aspect qui détermine l'activité de protection du patrimoine artistique consiste à reconnaître l'œuvre d'art en tant qu'œuvre d'art². Selon la théorie de Brandi, celle-ci est la condition essentielle pour définir le concept de conservation-restauration. L'objet d'art balance entre l'instance esthétique et l'instance historique, les seules capables d'accorder à l'objet du patrimoine le statut nécessaire à sa protection.

Rendre son efficacité à l'objet artistique ne signifie pas nécessairement la conservation de sa fonction initiale, celle-ci étant en contradiction, comme je l'ai déjà montré auparavant, avec les exigences de la conservation moderne du patrimoine. Cela va, en dernière instance, jusqu'à la suppression de la fonction originale de l'objet de patrimoine, et fait que sa perception s'effectue exclusivement par le filtre des valeurs historiques ou esthétiques. Le résultat en est l'éloignement de la lecture authentique de l'image, identifiée exclusivement comme œuvre d'art, et donc une perte graduelle de son message. Cette séparation entre l'objet et sa fonction est accompagnée, dans certains cas, par une véritable désarticulation qui affecte des éléments formant auparavant un

1. A. RIEGL, *Le Culte moderne des monuments* (*Der Moderne Denkmalkultus*), trad. de l'all. D. WIECZOREK, coll. « Espacements » dirigée par Fr. Choay, Éd. du Seuil, 1984.

2. C. BRANDI, *Teoria del restauro*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1977, p. 4.

ensemble bien articulé et unitaire. Les exemples les plus éloquents, en ce sens, se trouvent dans la sphère des monuments historiques, catégorie qui inclut, également, les monuments civils et religieux.

2. – Le deuxième aspect, qui concerne la vie moderne du patrimoine, est représenté par celui de l'authenticité. Cette dernière constitue, d'ailleurs, l'un des critères pour accorder aux objets du patrimoine le droit de faire partie de l'élite mondiale des valeurs.

Mais les exigences d'authenticité concernent seulement le problème de la matière de l'objet de patrimoine comme unique porteuse des valeurs qui lui donnent qualité pour être inscrit sur la liste de l'héritage culturel universel. L'authenticité, comme vérité de l'œuvre, n'est prise en considération qu'en regard de la forme qui a traversé le temps. Les traces du passage de l'œuvre à travers le temps, de la fine usure épidermique par laquelle l'image se manifeste, jusqu'à la condition irrémédiable de la ruine, sont les repères qui définissent la stratégie de l'intervention sur l'objet de patrimoine.

Cette fois-ci aussi, sa fonction reste-t-elle au plan secondaire, ou plutôt, au-delà des repères qui lui accordent le statut d'authenticité. Autrement dit, le fait de sauver la matière de l'œuvre d'art, l'interdiction de refaire ou de reconstruire abusivement prévaut sur la conservation des fonctions originaires de l'œuvre.

L'authenticité pose le problème essentiel des lacunes d'une image, sur lesquelles on ne peut pas intervenir sinon au terme d'un jugement critique rigoureux. Le but de ce jugement critique, où sont réunies des disciplines différentes, est celui de déterminer les limites nécessaires à ce qu'une image puisse acquérir son intégrité sans commettre, en même temps, un faux historique et esthétique. En général, on interdit toute intervention qui relèverait de reconstitutions hypothétiques ou d'imitation. La seule voie est celle de résoudre le problème qui résulte de la discontinuité de l'image produite par la présence des lacunes, au plan de la perception formelle. En ce sens, Brandi fait appel exclusivement aux solutions qui appartiennent à la psychologie de la forme, en évitant tout discours sur le statut de l'image et les conséquences, cette fois-ci, de nature théologique, de la perte de son intégrité. Essentiellement, le traitement des lacunes respecte quelques principes qu'il faut rappeler :

a) Le premier principe, intégrer les lacunes, définit le but de l'intervention dans les zones lacunaires, notamment faire passer les lacunes de leur condition de forme, qui s'impose au premier plan de la perception, à celle de fond de l'ensemble de l'image fragmentaire.

b) Le deuxième principe concerne le caractère distinctif du traitement des lacunes considérées comme restructurables ou susceptibles d'être intégrées.

c) Le troisième principe concerne le traitement des lacunes non restructurables ou non intégrables, à partir de la prémisses que là où la reconstruction de la continuité de l'œuvre relève de l'hypothèse, la reconstitution est interdite.

3. – En s'attardant sur le problème des lacunes de l'image, notre communication arrive au troisième aspect du conflit patrimoine spirituel – patrimoine physique. Nous touchons cette fois-ci au noyau dogmatique de l'orthodoxie, à savoir le statut de l'image, en essayant d'esquisser les contradictions possibles relatives aux principes de la conservation et de la restauration de l'œuvre d'art.

Rien ne spécifie, d'une manière explicite du point de vue dogmatique, le problème de l'usure ou de la dégradation de la matière dont l'image est composée et qui conduit irréversiblement à la perte de son intégrité.

On déduit seulement que l'image doit être cohérente aussi longtemps qu'elle a pour but de s'adresser aux illettrés. On comprend, d'un autre côté, que la lecture seule ne suffit pas, quand la mémoire active ne continue pas à construire l'image mentalement, en l'emportant au-delà de son existence physique. Voilà encore les mots de saint Jean Damascène : « La mnémonique est la cause de la mémoire, de la remémoration et leur lieu de dépôt. La mémoire en effet est l'image mentale persistant après une sensation ou une pensée, apparue en acte, la conservation de cette sensation ou pensée. L'âme accueille les choses par les sens ; elle sent et une représentation s'en forme ; elle réfléchit à ce qu'elle pense et cela devient interprétation ; garder les expressions de ces représentations et interprétations, c'est ce qu'on appelle se souvenir¹. »

Une autre hypostase du culte des images résulte des dispositions du concile d'Elvire (IV^e siècle), concernant la présence

1. Saint JEAN DAMASCÈNE, chap. XX, p. 108.

des peintures murales. La crainte du blasphème produit par l'agression de la représentation de Dieu par les infidèles a déterminé d'éviter la présence de l'image dans l'espace physique de l'église. Le 36^e canon du concile affirmait de la manière : « Nous ne voulons point que l'on mette des peintures dans les églises, de peur que l'objet de notre culte et de nos adorations ne soit dépeint sur les murs ¹. »

4. – Finalement, un dernier aspect, qui couronne notre tentative de dénoncer le conflit entre le patrimoine physique et le patrimoine spirituel, réside dans l'existence de l'espace ecclésial en tant qu'espace total où s'unissent toutes les formes d'expression de l'esprit, ou, comme disait Pavel Florenski, se réalise une authentique synthèse des arts.

L'espace physique de l'église est recréé et scellé par l'image, il devient lui-même image, et son parcours n'est ni indifférent ni arbitraire... On se trouve dans l'espace liturgique dont l'existence était décrite par Léonide Ouspensky, de la manière suivante : « Dans une église, pendant la Liturgie, la communauté des fidèles entre – par l'intermédiaire des icônes et les prières liturgiques – en communion avec l'Église des cieux, avec laquelle elle forme un ensemble. Par sa liturgie, l'église est un tout. Elle y participe pleinement : les anges et les gens, les vivants et les morts, enfin, tout le monde créé. Et quand le prêtre encense, il renferme par son geste les saints peints et tous les fidèles réunis dans l'église, exprimant de la sorte l'unité entre l'Église militante et l'Église triomphante ². »

L'exemple roumain le plus éloquent de ce que signifie l'espace liturgique reste, à notre avis, celui des églises de Moldavie du XVI^e siècle, transformées, par la présence simultanée de la peinture intérieure et extérieure, en un espace continu qui doit être parcouru et compris. Le message eschatologique de l'espace ecclésial moldave ne peut être déchiffré qu'en cette magnifique totalité peinture-architecture, intérieur-extérieur.

Dans l'espace monastique moldave, marqué par la présence des églises dont les images palpitent simultanément

1. *Dictionnaire universel et complet des conciles...*, publié par M. l'Abbé MIGNE chez l'Éditeur, aux Ateliers catholiques du Petit Montrouge, Barrière d'Enfer de Paris, 1846, p. 823.

2. L. OUSPENSKY, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

à l'intérieur comme à l'extérieur, nous avons choisi deux cas significatifs qui illustrent le sujet de notre intervention : le monastère de Humor et le monastère de Voronet, tous les deux faisant partie, en mesure égale, d'une région extrêmement active du monachisme roumain et de l'élite du patrimoine mondial. Leur condition actuelle représente le contraire du phénomène de sécularisation qui a eu lieu au XIX^e siècle, temps où Voronet, la fameuse fondation voïevodale de Stefan del Mare, achevée par la peinture extérieure pendant le second règne de Petru Rares, et le monastère de Humor sont devenus des simples églises paroissiales. L'espace monastique des deux fondations qui protégeait le ciboire de lumière de l'église avait été supprimé, devenant par ses ruines une ombre de l'enceinte d'autrefois.

La reprise, après 1989, de la vie monastique, simultanément à Voronet et à Humor, a imposé nécessairement la remise en fonction de l'espace destiné, cette fois-ci, au patrimoine vivant. Le désir de retourner à la configuration initiale de l'espace monastique signifiait non seulement la nécessité de refaire un espace fonctionnel au sens pragmatique du terme, mais aussi au sens de l'entier parcours spirituel intégral – intérieur-extérieur – pour accomplir l'idéal d'un espace continu, d'un espace liturgique total.

Parallèlement à ce renouveau spirituel, les deux fondations moldaves ont retrouvé leur condition privilégiée d'être incluses au patrimoine mondial, que nous trouvons juste de définir par les mots d'une froide précision de Françoise Choay à propos du patrimoine historique : « L'expression désigne un fonds destiné à la jouissance d'une communauté élargie aux dimensions planétaires et constitué par l'accumulation continue d'une diversité d'objets que rassemble leur commune appartenance au passé : œuvres et chefs-d'œuvre des beaux-arts et des arts appliqués, travaux et produits de tous les savoir-faire des humains¹. »

La reconstruction de la vie monastique autour des deux fondations moldaves, ou, autrement dit, la reconstruction du patrimoine vivant, s'est trouvée en conflit avec les critères rigoureux du patrimoine mondial et, en premier lieu, avec le critère de l'authenticité. L'ajout, la reconstruction abusive

1. F. CHOAY, *L'Allégorie du patrimoine*, nouvelle éd. revue et corrigée, Éd. du Seuil, 1996, p. 9.

qui utilise l'imitation ou invente des formes, sont interdits. En même temps, on offre au patrimoine vivant, réduit pour un temps au silence par les aléas de l'histoire, la solution d'existence *extra-muros*. Le conflit acquiert des nuances lorsqu'on considère l'espace physique transfiguré par l'espace pictural, marqué à son tour par la présence irrémédiable de champs lacunaires.

La nécessité de l'intégrité de l'image, dans la perspective métaphysique de la Liturgie et les rigueurs de l'authenticité, qui représentent le respect pour la vérité de l'objet de patrimoine, marqué par les traces irrémédiables de son passage le long du temps, se trouve au centre du conflit patrimoine physique-patrimoine spirituel. On pense que la solution d'une paix durable dans ce conflit consiste dans les vertus de la mémoire de prolonger l'existence de l'image au-delà de sa présence physique et, en même temps, dans les qualités spécifiques de l'œuvre d'art qui continue à exprimer le tout, même après sa fragmentation irrémédiable. Voilà ce que nous dit, en ce sens, Brandi : « Si l'œuvre d'art, qui n'est pas formée de parties constitutives, est fragmentée physiquement, elle va continuer à subsister comme un tout par chacun de ses fragments et cette potentialité sera importante dans une mesure directement proportionnelle avec les restes matériels qui ont survécu, par chaque fragment, à la désagrégation de la matière¹. »

La capacité du fragment de l'œuvre d'art de contenir potentiellement le tout, fait que la lecture de l'image (dans notre cas, l'image comme totalité architecture-peinture) puisse être réalisée mentalement, à un degré d'hypothèse plus ou moins accentué, sans l'obligation d'une reconstitution plus ou moins abusive des lacunes.

La ruine de l'espace physique de Voronet ou de Humor ne signifie pas, donc, l'annihilation de l'espace spirituel qui continue à subsister, en perpétuant son message. Dans la même mesure, les champs lacunaires de la peinture murale dans leur développement continu, intérieur-extérieur, n'anéantissent pas la possibilité d'une reconstruction mentale de la lecture, en bénéficiant en même temps des solutions modernes de la réintégration des images.

1. C. BRANDI, p. 16.

La reconstruction, d'autre part, *extra-muros* de la vie monastique doit être regardée comme une présence nécessaire sur une nouvelle orbite autour du ciboire décoré de fresques. C'est, au fond, une expression de l'espace continu, composé de murs concentriques, justement commenté, dans la vision de saint Niphon. Dieu a commandé aux anges : « Il a commandé aux Chérubins d'entourer l'éternel festin comme la muraille entoure une cité. Puis, commanda-t-il aux Séraphins d'entourer les Chérubins, aux Trônes les Séraphins, aux Pouvoirs les Trônes, aux Seigneuries les Pouvoirs et, à la fin, aux Seigneuries les Puissances. Les armées des Cieux s'entouraient l'une l'autre comme une muraille entoure une cité¹. »

Dominique Poncin

1. L'origine de la peinture extérieure du nord de la Moldavie se trouve, selon Sorin Dumitrescu, dans *La Vision du Terrible Jugement de Saint Niphon*, publié par l'Édition de l'archevêché de Râmnic et Husi. Voir, pour le moment, S. DUMITRESCU, *La Découverte du modèle céleste des églises de Petru Rares Ziua*, 8 avril 2000.

LE PATRIMOINE CULTUREL ET ARTISTIQUE RELIGIEUX, VOIE DE FORMATION HUMAINE ET CHRÉTIENNE

Dominique Ponnau *

*O vos omnes qui transitis per viam, attendite et
videte si est dolor sicut dolor meus.*

« Vous tous qui passez par le chemin, faites-
vous attentifs et voyez s'il est douleur pareille à
ma douleur. »

Pourquoi cette citation ? Étrange exorde, penserez-vous peut-être, au thème qui m'est imparti : « Le patrimoine culturel et artistique religieux, voie de formation humaine et chrétienne. » Le paysage est vaste ! Il est sans limites. Il invite à la joie, à la sérénité, à la plénitude. Pourquoi le placer sous le signe de la douleur ? Pourquoi en demander le patronage à l'auteur inconnu du livre des Lamentations ? À cause du chemin. À cause du chemin qui traverse le paysage. Le paysage de la vie. À cause du mot qui, en latin, désigne le chemin. *Via*. La « voie ». *Via*, voie, avec une initiale minuscule ou majuscule, c'est toute la question.

La citation m'est venue – oserai-je dire advenue ? – à cause du mot voie, *via*, contenu dans l'intitulé de mon intervention. Elle m'est advenue en même temps qu'une image. L'image mentale d'un chef-d'œuvre. Dans lequel cette citation même

* D. PONNAU, directeur honoraire de l'école du Louvre, est président du Comité national du patrimoine culturel.

joue un rôle essentiel et mystérieux. Ce chef-d'œuvre est la *Pietà* de Villeneuve-lès-Avignon. Vous vous le représentez certainement en pensée. Il s'agit d'un chef-d'œuvre universel. Connu de tous. Aimé de tous. Dont l'intelligence pourtant risque de se perdre. Non certes de se perdre au point d'affadir l'émotion ressentie en sa présence : si intense est sa présence, précisément, que, même devenue inintelligible, elle demeurerait efficace, apte à éveiller la compassion, l'admiration, le partage du silence contemplatif. Devant la dame vêtue de sombre, portant sur ses genoux le corps mystérieux d'un jeune homme mort, comment ne partagerait-on, n'en connût-on point la cause, sa douleur ? L'œuvre en elle-même rayonne un mystère qu'il n'est pas abusif, je pense, d'appeler mystère de beauté, sans même que l'on connaisse le mystère de vérité que rayonne ce mystère de beauté.

Il me semble, fussé-je ignorant du mystère de vérité que propose Jésus-Christ et dont il se dit lui-même la voie, le chemin, que je m'interrogerais, par la beauté, par la correspondance entre la gloire de la beauté en cette œuvre et la dignité de la douleur qui y resplendit, sur le sens caché de cette gloire, de cette douleur, de ce resplendissement. Sans doute, et je crois pouvoir dire certainement, agirais-je ainsi en présence de tout chef-d'œuvre de l'art, dont le sens secret me serait véritablement inconnu. Et c'est ce qu'il m'a été souvent donné d'éprouver devant telle statue bouddhique ou tel chef-d'œuvre des cultures mélanésiennes. L'art, mieux que toute autre voie, que tout autre chemin il me semble, aide tout homme en pèlerinage d'humanité à percevoir que « rien d'humain ne lui est étranger ».

Par le fait, l'homme qui n'entendrait rien à la théologie chrétienne, qui ne connaîtrait rien des modes, au demeurant innombrables selon les lieux et les temps, en lesquels elle s'est inscrite et continue à s'inscrire dans les formes, rien des modes selon lesquels ces formes elles-mêmes ont contribué, sans doute, à l'approfondir et à la déployer – car les modes d'incarnation de la pensée ne modèlent et ne modulent peut-être pas moins la pensée que la pensée ne modèle et ne module son incarnation –, un tel ignorant donc de la théologie chrétienne et des modalités formelles de son incarnation, placé devant l'insigne *Pietà*, demeurant devant elle en silence, comment n'y percevrait-il pas la profondeur de l'équilibre formel, l'alliance rare, sublime, de la sérénité et de

la souffrance, de la déploration et de la paix, du nocturne univers d'en bas et de la gloire d'or des hauteurs, que traverse, de part en part, la dame de droiture et de douleur portant sur ses genoux le cadavre raidi de ce jeune dormeur, son fils peut-être ?...

Je crois, même si je ne puis m'abstraire de mon être chrétien, européen, de ma culture tout imprégnée de l'héritage de l'Europe chrétienne, je crois qu'étranger à cet héritage, je percevrais pourtant qu'à moi aussi cet héritage appartient. Et je crois que j'éprouverais le désir que l'on m'aidât à l'explorer, que l'on m'aidât à en trouver la voie, le chemin. Et c'est alors, je crois, que j'aimerais qu'on m'enseignât le sens chrétien de cette image, qu'on m'expliquât le sens de la vive Parole, qui, or sur or, en forme le couronnement sans image.

J'aimerais apprendre qui est pour les chrétiens cette dame douloureuse, qui est ce jeune homme mort, qui cette jeune femme en pleurs à droite, tenant le vase de parfums, qui, à gauche, cet autre jeune homme, si calme, si paisible, ôtant délicatement de ses doigts musiciens la couronne d'épines de la tête du jeune dormeur.

Si l'on m'apprenait tout cela, et encore bien d'autres choses, abandonnerais-je cette œuvre d'art en tant qu'œuvre d'art, au bénéfice de la seule information historique ? Non certes ! À mesure que ma connaissance historique s'approfondirait, il me semble que plus avant j'avancerais dans l'intelligence de l'art, entendant la cause qui fait que la dame douloureuse est au centre du monde, et qu'au cœur de ce centre s'ouvre précisément la blessure du cœur de ce jeune homme mort, blessure dont le sang et l'eau jaillissent encore, entendant que ce jeune corps gris, raidi dans la mort, la mort véritable, n'est pas seulement le corps d'un mort, mais celui de l'Étemel, Verbe de Vie, vivant éternellement, fût-il mort, vraiment mort dans son humanité charnelle, j'entendrais plus subtilement le chant de ses deux couronnes, celle d'épines qui s'en va, celle du nimbe d'or qu'à jamais rayonne son chef endormi, qui bientôt se réveillera, entraînant dans sa vie – éternelle – tout son corps, corps de l'humanité entière, à laquelle son corps jusqu'à la mort se donne pour qu'en son corps, son corps ressuscité, toute elle se transforme.

Je ne dis pas que je croirais cela. Je ne le sais pas. Je ne sais pas comment me pénétrerait la vérité de cela. Mais je crois que je recevrais avec un grand bonheur, n'étant pas chrétien

et sans doute ne le devenant pas, l'inouï message d'humanité, l'inouïe profondeur du message d'humanité qu'en cette œuvre m'offrirait la voie chrétienne de la vérité. Et je saurais, je crois vraiment que je saurais, que mon humanité est touchée, en son cœur, par cette approche chrétienne de la vérité que, si noblement, si justement, ici, la musique de l'art me donne, musique que l'on m'aurait ainsi appris à écouter, et qui sait, à chanter peut-être !...

Et alors j'entendrais la musique silencieuse de la Parole : *O vos omnes qui transitis per viam*. « Ô vous, vous tous, qui passez par le chemin », *attendite* « faites-vous attentifs » et *videte* « et voyez » *si est dolor* « s'il est douleur » *sicut dolor meus* « pareille à ma douleur ». J'entendrais le chant silencieux de la Parole d'or ciselée dans l'or, montant à gauche de la nuque du donateur, montant jusqu'aux hauteurs inaccessibles de l'Éternel irréprésentable, par-dessus Jérusalem, Rome, redescendant à droite, à l'autre extrémité du monde, non loin du lieu où le tableau fut peint, au mont Ventoux.

J'entendrais la musique silencieuse de cette image absente, pure Parole, mais de qui ? de la Vierge Mère, *Virgo Mater*. ainsi qu'il est écrit sur son auréole ? Oui, certainement, c'est bien la Vierge Mère aux yeux clos qui clame sans mot dire sa douleur non pareille ! Mais c'est aussi l'Éternel sans image, le Père lui-même, qui, sans paroles, proclame sa douleur d'avoir perdu ce Fils, ce Fils qui est lui-même sa Parole, demeurant vive en sa mort même.

Je percevrais que rien de tout cela n'est d'ordre discursif. Je percevrais que cette profondeur abyssale est d'ordre éminemment poétique, artistique. Je percevrais que c'est l'approfondissement de l'approche artistique qui seul me permet l'approfondissement de cette bouleversante pensée théologique : la plainte à l'unisson du Créateur incréé et de sa création charnelle devenue sa propre Mère, plainte qui murmure, que murmure l'unique Parole, humaine et divine tout ensemble, Parole qui n'est autre que le Verbe éternel, mort corporellement, étendu mort sur les genoux de Marie, sa Mère selon la chair.

« Vous tous qui passez par le chemin. » *O vos omnes qui transitis per viam*. Qui, vous ? Quel chemin ? Vous ? Nous tous qui passons, au Louvre, aujourd'hui, devant cette œuvre insigne, chrétiens ou non, successeurs lointains, à notre insu, des chartreux de Villeneuve-lès-Avignon, nous tous, qui avons à

recevoir, qui avons le droit de recevoir, en tant qu'hommes, quelles que soient nos croyances, nos incertitudes, ce message inouï de beauté, dont la splendeur est indissociable de la part de vérité humaine universelle qu'il exprime à travers le prisme chrétien. Oui, *nous tous*, qui que nous soyons ! C'est à nous tous, visiteurs charnellement et spirituellement multicolores du Louvre, que cette parole silencieuse est adressée.

Mais aux chrétiens, parmi les visiteurs, il est dit en elle encore autre chose : *Viam, per Viam*, par la « Voie ». Par le « Chemin ». Le mot *Viam*, « Voie », « Chemin », est placé précisément au-dessus de la tête du Christ. Le chrétien – en vérité tout lecteur, chrétien ou non, de l'Évangile – se souvient de la définition de Lui-même que le Christ avant de mourir a donnée : « Je suis, a-t-il dit, la Voie, la Vérité, la Vie. » Je suis la Voie, le Chemin. Eh bien, le chrétien – en vérité tout lecteur de l'Évangile – entend ici l'invitation silencieuse du Très-Haut et de la Vierge Mère à l'unisson à entendre précisément la Parole : « Ô vous qui passez par le Chemin, le Chemin que, moi qui vous parle, Parole incarnée, Verbe éternel, je Suis, je vous dis, moi, le Chemin : c'est par Moi que vous devez passer, et non par n'importe quel chemin, pour entrer dans la vérité et la vie. »

Voyant cela, le passant, le lecteur non chrétien de l'Évangile, entend la leçon théologique lue dans l'Évangile. Le chrétien, lui, entend la voix – *vocem* – qui lui indique la seule voie – *viam* : le Christ. L'un, le non-chrétien, l'autre, le chrétien, se rejoignent et s'unissent en la profondeur inouïe en laquelle en cette œuvre le regard humain est capable de plonger.

La profondeur inouïe du mystère de l'homme, telle que le christianisme, en sa culture, en son art, est capable de proposer ne réside pas dans la seule *Pietà* de Villeneuve-lès-Avignon que, devant elle, contemple sans la regarder son donateur. Cette profondeur chrétienne du mystère de l'homme, telle que l'art nous l'offre, est présente partout où l'Esprit de Jésus a soufflé. Elle est ici, à Conques. Depuis le haut Moyen Âge jusqu'aux dernières décennies du ^{xx}e siècle. Elle emprunte la voix de Dante, de Pascal, de Dostoïevski, de Morales, de Bach, de Mozart, de Michel-Ange, du Greco, de Rembrandt. Elle murmure en bien des voix de notre aujourd'hui.

C'est un droit pour la jeunesse de l'univers que de l'entendre dans sa prodigieuse polyphonie. C'est un devoir, c'est une ardente obligation pour tous les responsables

culturels, quels qu'ils soient, de la faire entendre. Ils ont à en répondre, aujourd'hui, devant l'humanité. Mais qu'ils se pressent. Il est plus que temps.

Liste des intervenants

Paul Cardinal POUPARD, président du Conseil pontifical de la culture.

Bernard ARDURA, secrétaire du Conseil pontifical de la culture.

François-Charles UGINET, directeur des publications de l'École française de Rome.

Marina RIGHETTI TOSTI-CROCE, professeur d'histoire de l'art médiéval, à l'université de La Sapienza, Rome.

Antonio CADEI, professeur d'histoire de l'art médiéval, à l'université de La Sapienza, Rome.

Renato STOPANI, président du Centro Studi Romei, et directeur de la revue *De Strada Francigena*.

Jean-Loup LEMAITRE, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Paris.

Hubert COLLIN, directeur des archives départementales de Meurthe-et-Moselle, Nancy, et membre de la Société de l'École des chartes.

Simone BORCHI, directeur du secteur de l'agriculture et des forêts de la Communauté de la montagne du Casentino.

Anna BENVENUTI, professeur d'histoire médiévale au département d'histoire de l'université de Florence.

Claire DELMAS, conservateur des Antiquités et des Objets d'art de l'Aveyron.

Pasquale IACOBONE, membre du Conseil pontifical de la culture et professeur d'art chrétien à l'université pontificale grégorienne.

Dan MOHANU, professeur au Département de la Conservation et de la restauration de l'université d'art de Bucarest.

Dominique PONNAU, directeur honoraire de l'École du Louvre, Paris, et président du Comité national du patrimoine culturel.

TABLE DES MATIÈRES

Le patrimoine culturel européen des abbayes et des monastères, par Paul POUPARD	7
L'Europe, notre patrimoine commun, par Bernard ARDURA	11
Les abbayes médiévales aux sources de l'Europe, par François-Charles UGINET	15
Entre prière et travail : abbayes et structures de production dans l'histoire de l'architecture médiévale, par Marina RIGHETTI TOSTI-CROCE	23
Les ordres de Terre sainte et le culte de la Vraie Croix et du Saint-Sépulcre en Europe au XII ^e siècle, par Antonio CADEI	35
Abbayes, monastères et routes de pèlerinage, par Renato STOPANI	57
Les réseaux bénédictins, première structure d'organisation et de relation en Europe, par Jean-Loup LEMAITRE	71
Les religieux des abbayes, premiers ingénieurs de l'aménagement rural, par Hubert COLLIN	101
La gestion des forêts par les ordres religieux : Camaldoli, Vallombreuse et La Verne, par Simone BORCHI	129
Pèlerinages, cultes et reliques des saints, par Anna BENVENUTI	161
Conques : un lieu de mémoire médiéval délivre son message au III ^e millénaire, par Claire DELMAS	175

Les monastères, lieux de culture et lieux de l'esprit,
modèles pour l'homme du III^e millénaire,
par Pasquale IACOBONE 191

Le patrimoine entre matière et spiritualité,
par Dan MOHANU 207

Le patrimoine culturel et artistique religieux,
voie de formation humaine et chrétienne,
par Dominique PONNAU 217

Liste des intervenants 223

Dans la même collection

Petits Cerf-Histoire

Série dirigée par Paul Christophe

Henry CHADWICK, *Augustin*. Préface de Jacques Fontaine, membre de l'Institut. Traduit de l'anglais par Alain Spiess.

Michel DESPLAND, *Christianisme, dossier corps*.

Jean BERNARDI, *Les Premiers Siècles de l'Église*.

Jean-René BOUCHET, *Saint Dominique*.

Owen CHADWICK, *Newman*.

Louis PEROUAS, *Grignon de Montfort et la Vendée*.

William A. HINNEBUSCH, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*. Adapté de l'américain par Guy Bedouelle.

Louis TRICHET, *La Tonsure, Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*.

Lucien LAZARE, *L'Abbé Glasberg*.

Dominique POIROT, *Jean de la Croix, Ami et guide pour la vie*.

Paul VERDEYEN, *Ruusbroec l'Admirable*.

Henry KRAUS, *À prix d'or. Le Financement des cathédrales*.

Simon DOUBNOV, *Précis d'histoire juive*.

Matthieu DE DURAND, *Précis d'histoire grecque*.

René BOUREAU, *L'Oratoire en France*.

Janine DRIANCOURT-GIROD, *Ainsi priaient les luthériens*. Préface de Jean Delumeau.

Bernard MONTAGNES, *Le Père Lagrange (1855-1938)*.

Charles GILLEN, *Bartolomé de Las Casas, Une esquisse biographique*.

Philippe ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*.

Marcel LAUNAY, *La Papauté à l'aube du XX^e siècle. Léon XIII et Pie X (1878-1914)*.

Xavier DE MONTCLOS, *Réformer l'Église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution jusqu'à nos jours*.

Bernard CATTANÉO, *Frédéric Ozanam, le Bienheureux*. Préface du cardinal Pierre Eyt.

Paul CHRISTOPHE, *L'Église de France dans la révolution de 1848*.

Bernard GUILLEMAIN, *Les Papes d'Avignon (1309-1376)*.

Andrea RICCARDI, *Les Politiques de l'Église*. Traduit de l'italien par Jacques Mignon.

Françoise FAUCONNET-BUZELIN, *Les Porteurs d'espérance. La mission du Tibet-Sud (1848-1854)*.

Marcel LAUNAY, *L'Église et les défis européens au XX^e siècle*.

Philippe ROUILLARD, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*.

Gérard CHOLVY, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France, XIX^e - XX^e siècle*.

Alain TALLON, *Le Concile de Trente*.

Paul CHRISTOPHE, *Le Concile Vatican I*.

Guy BEDOUELLE, *Libérer l'Évangile aux Antilles. Laure Sabès (1841-1911)*.

226 ABBAYES ET MONASTÈRES

Dominique AVON, *Paul Doncœur, s. j. (1880-1961). Un croisé dans le siècle.* Préface par Gérard Cholvy.

Bernard ARDURA, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801. Bicentenaire d'une réconciliation.* Préface par Gérard Cholvy. Postface du cardinal Louis-Marie Billé.

Emmanuel GODO, *Victor Hugo et Dieu. Bibliographie d'une âme.*

Xavier DE MONTCLOS, *Brève histoire de l'Église de France.*

Émile GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis.*

Marco BARTOLI, *Claire d'Assise.* Traduit de l'italien par Jacques Mignon.

Marcel LAUNAY, *Les Séminaires français aux XIX^e et XX^e siècles.*

Philippe ROUILLARD, *Les Fêtes chrétiennes en Occident.*

Christian SORREL, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française (1899-1914).*

Paul CHRISTOPHE, *George Sand et Jésus. Une inlassable recherche spirituelle.*

Dominique POIROT, *Jean de la Croix. Ami et guide pour la vie.*

Cerf-Histoire

GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession, Des Pères du désert à Vatican II.* Quinze études d'histoire.

François BOESPFLUG, *Dieu dans l'art. « Sollicitudini Nostrae » de Benoît XIV (1745) et l'affaire Cescence de Kaufbeuren.* Préface d'André Chastel. Postface de Leonid Ouspensky.

Alain BOUREAU, *La Légende dorée, Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298).* Préface de Jacques Le Goff.

Peter BROWN, *Le Culte des saints, Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine.* Traduit de l'américain par Aline Rousselle.

CENTRE D'HISTOIRE RELIGIEUSE DE LILLE, *Benoît Labre, Errance et sainteté, Histoire d'un culte, 1783-1983.* Sous la direction de Yves-Marie Hilaire.

Claude LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin, Les Congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle.* Préface de René Rémond.

Frédéric DELFORGE, *Les Petites Écoles de Port-Royal, 1636-1660.* Préface de Philippe Sellier.

Pierre MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe.* Préface de Gilbert Dagron.

Hervé MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge.*

Gérard CHOLVY, *Mouvements de jeunesse, Chrétiens et juifs : sociabilité juvénile dans un cadre européen, 1799-1968.*

Philippe LANEYRIE, *Les Scouts de France. L'évolution du mouvement, des origines aux années quatre-vingt.*

Régis LADOUS, *Monsieur Portal et les siens (1855-1926).* Préface d'Émile Poulat.

Pierre-André SIGAL, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle).* Préface de Pierre Toubert.

Jacques DALARUN, *L'Impossible Sainteté, La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud.* Préface de Pierre Toubert.

- Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne, Principes romains, expériences françaises.*
- Philippe BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars.*
- Alain FLEURY, « *La Croix* » et *l'Allemagne, 1930-1940.* Préface de René Rémond.
- Louis TRICHET, *Le Costume du clergé, Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Église.* Préface de Jean Gaudemet. Postface de Jean Chelini.
- Joseph DEBÈS-Émile POULAT, *L'Appel de la JOC (1926-1928).*
- Timothy TACKETT, *La Révolution, l'Église, la France.* Préface de Michel Vovelle. Postface de Claude Langlois.
- Vittorio COLETTI, *L'Éloquence de la chaire, Victoires et défaites du latin entre Moyen Âge et Renaissance.*
- Jean GAUDEMET, *Le Mariage en Occident, Les mœurs et le droit.*
- François BOESPFLUG, Nicolas LOSSKY, *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses.*
- Martine SONNET, *L'Éducation des filles au temps des Lumières.* Préface de Daniel Roche.
- André VAUCHEZ, *Les Laïcs au Moyen Âge, Pratiques et expériences religieuses.*
- Bernard HOURS, *Madame Louise, princesse au Carmel.* Préface de Dominique Ponnaud.
- Paul COULON et Paul BRASSEUR (éd.), *Libermann, 1802-1852 : Une pensée et une mystique missionnaires.* Préface de Léopold Sédar Senghor.
- Nicole LEMAITRE, *Le Rouergue flamboyant, Clergé et paroisses du diocèse de Rodez (1417-1563).* Préface de Jean Delumeau.
- Anne SAUVY, *Le Miroir du cœur, Quatre siècles d'images savantes et populaires.*
- Rosa ROSSI, *Thérèse d'Avila.*
- Sylvie Anne GOLDBERG, *Les Deux Rives du Yabbok, La Maladie et la Mort dans le judaïsme ashkénaze.*
- Daniel LE BLÉVEC, Alain GIRARD, *Les Chartreux et l'Art, XIV^e - XVIII^e siècle.*
- Odette PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens.*
- Bernard BONVIN, *Lacordaire-Jandel, La Restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution.*
- Dominique RIGAU, *À la table du Seigneur, L'Eucharistie chez les Primitifs italiens (1250-1495).*
- Jacques FONTANA, *Les Catholiques français pendant la Grande Guerre.*
- Alain TALLON, *La Compagnie du Saint-Sacrement, 1629-1667, Spiritualité et société.* Préface de Marc Venard.
- Jean-François GILMONT, *La Réforme et le Livre.*
- Hélène TOUBERT, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographique.*
- Danièle ALEXANDRE-BIDON, *Le Pressoir mystique.*
- Bernard CHEDOZEAU, *La Bible et la liturgie en français.*
- Collectif éd. par Guy BEDOUELLE, *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux.*
- Carla CASAGRANDE, Silvana VECCHIO, *Les Péchés de la langue.* Préface de Jacques Le Goff.

Sophie HOUDARD, *Les Sciences du diable, Quatre discours sur la sorcellerie (XV^e-XVII^e siècle)*. Préface d'Alain Boureau.

Claude LANGLOIS, François LAPLANCHE et Claude BÉNICHOU, *La Science catholique*.

Klaus SCHATZ, *La Primauté du pape*.

Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité*.

Coll. sous la direction de J. DELUMEAU, *La Religion de ma mère*.

Emmanuel BURY et Bernard MEUNIER (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*.

James A. WEISHEPL, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*.

Madeleine SINGER, *Le SGEN de 1937 à mai 1986*.

Esther BENBASSA, *Une diaspora sépharade en transition*.

Asher COHEN, *Persécutions et sauvetages. Juifs et français sous l'Occupation et sous Vichy*. Préface de René Rémond.

Caroline BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés*.

Régis LADOUS, *Des Nobel au Vatican. La fondation de l'Académie pontificale des sciences*.

Jean LESTAVEL, « *La Vie nouvelle* ». *Histoire d'un mouvement inclassable*.

Marie-Christine SEPIÈRE, *L'Image d'un Dieu souffrant (IX^e-X^e siècle)*. Aux origines du crucifix. Préface de Carol Heitz.

Paul MOMMAERS, *Hadewijch d'Anvers*. Adapté du néerlandais par Camille Jordens.

Gottfried HAMMANN, *L'Amour retrouvé, La Diaconie chrétienne et le Ministère de diacre*.

Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècle)*. Cultes, images, confréries.

Stéphane-Marie MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*. Préface de Guy Bedouelle.

Odette PONTAL, *Les Conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*.

Pierre PIERRARD, *Juifs et catholiques français. D'Edouard Drumont à Jacob Kaplan (1886-1994)*.

Raymond LE COZ, *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*.

Éric BARATAY, *L'Église et l'animal (France, XVII^e-XX^e siècle)*.

Françoise JACQUIN, *Jules Monchanin prêtre, 1895-1957*.

Perle BUGNION-SECRETAN, *Mère Agnès, abbesse de Port-Royal*.

Denis PELLETIER, *Économie et Humanisme*.

Anne FERRARI, *Figures de la contemplation. La « rhétorique divine » de Pierre de Bérulle*.

Jean-Yves MOY, *Le Père Anizan, prêtre du peuple*.

Georges TAVARD, *La Vierge Marie en France aux XVIII^e et XIX^e siècles, essai d'interprétation*.

Crisógono de JESÚS, *La Vie de Jean de la Croix*. Traduit de l'espagnol par Sr Marie-Agnès Haussière.

Paul AMARGIER, *Une Église du renouveau. Réforme et réformateurs de Charlemagne à Jean Hus (750-1415)*.

Abd El Hadi BEN MANSOUR, *Alger XVI^e-XVII^e siècle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye, « évêque d'Afrique »*.

Gaston BORDET, *La Grande Mission de Besançon (Janvier-février 1825)*.

Une fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire ?

Bernard CHEDOZEAU, *Chœur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII^e-XVIII^e siècle).*

Hans BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art.*

André VAUCHEZ (sous la dir. de), *Cardinal Yves Congar (1904-1995).* Actes du colloque réuni à Rome les 3-4 juin 1996.

Pierre-Henri SIMON, *Actes du colloque tenu à Rome le 12 décembre 1996.* Textes réunis par Thérèse Boespflug et Jacotte Lucet. Suivis de *Contre la torture.*

Ginette BOURGEOIS et Alain DOUZOU, *Une aventure spirituelle dans le Rouergue méridional au Moyen Âge. Ermites et cisterciens à Silvanès (1120-1477).*

Charles BALADIER, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et délectation morose.*

Charles de MIRAMON, *Les Donnés au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-v. 1500).* Préface de Alain Boureau.

Richard AYOUN, *Un Grand Rabbin français au XIX^e siècle, Mahir Charleville (1814-1888).* Préface de Jean-Pierre Filippini.

Collectif sous la direction de Marie-Odile GERMAIN, *Stanislas Fumet ou la Présence au temps.*

Jean WIRTH, *L'Image à l'époque romane.*

Marc VENARD, *Le Catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle.*

L'Église et la mission au VI^e siècle. Présenté par Christophe de Dreuille. Préface de Mgr Billé.

Alban John KRAILSHEIMER, *Armand-Jean de Rancé, abbé de la Trappe, 1626-1700.*

Simon LÉGASSE, *Paul apôtre. Essai de biographie critique (2^e éd. revue).*

Marie-Antoinette PERRET, *Une vocation paradoxale. Les instituts séculiers féminins en France (XIX^e -XX^e siècles).*

Marie-Louise GONDAL, *Les Origines des Sœurs de Saint-Joseph au XVII^e siècle. Histoire oubliée d'une fondation : Saint-Flour - Le Puy (1641-1650-1661).*

Marcel LAUNAY, *Hélène de Chappotin (1839-1904) et les Franciscaines missionnaires de Marie. « Oser sa vie ».*

Catherine MASSON, *Le Cardinal Liénart, évêque de Lille, 1928-1968.*

Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours. Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997) réunis par Bernard HOURS.

Yannick ESSERTEL, *L'Aventure missionnaire lyonnaise (1815-1962).* De Pauline Jaricot à Jules Monchanin.

Frédérique NEAU-DUFOUR, *Ernest Psichari. L'ordre et l'errance.*

Philippine DUCHESNE et ses compagnes, *Les Années pionnières, 1818-1823.*

Lettres et journaux des premières missionnaires du Sacré-Cœur aux États-Unis. Textes rassemblés, établis et présentés par Chantal PAISANT.

F. Ellen WEAVER, *La Contre-Réforme et les Constitutions de Port-Royal.*

Samuel PRUVOT, *Monseigneur Charles, aumônier de la Sorbonne, 1944-1959.*

Marie-Thérèse CHEROUTRE, *Le Scoutisme au féminin. Les Guides de France, 1923-1998.*

F. Ellen WEAVER, *Mademoiselle de Joncoux : polémique janséniste à la veille de la bulle Unigenitus.*

Blandine D. BERGER, *Madeleine Daniélou (1880-1956)*.

Collectif sous la direction d'Adeline RUCQUOI, *Saint Jacques et la France*.
Pierre RICHÉ, *Henri Irénée Marrou, historien engagé*.

Christiane SANSON, *Marie de la Trinité. De l'angoisse à la paix*.

Rudolf BRÄNDLE, *Jean Chrysostome, « saint Jean bouche d'or » (349-407).
Christianisme et politique au IV^e siècle*.

André LANFREY, *Sécularisation, séparation et guerre scolaire. Les catholiques
français et l'école (1901-1914)*.

Antoine DELERY, *Joseph Folliet (1903-1972). Parcours d'un militant
catholique*.

Jean HONORÉ, *Newman, un homme de Dieu*.

Nathalie RENOTON BEINE, *La Colombe et les tranchées. Benoît XV et les
tentatives de paix durant la Grande Guerre*.

Sous la direction de Paul POUPARD et Bernard ARDURA, *Abbayes et
monastères aux racines de l'Europe. Identité et créativité : un dynamisme
pour le III^e millénaire*.

Rebrosé d'origine en mai 2004
par Normandie New Imprimerie s.a.s.

Composition : Facompo, Lisieux

1^{er} d'impression : 04.11.99

Dépôt légal : mai 2004

Numéro d'édition : 11673

Achevé d'imprimer en mai 2004
par Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai
N° d'impression : 04_1186
Dépôt légal : mai 2004
Numéro d'édition : 11672

ABBAYES ET MONASTÈRES AUX RACINES DE L'EUROPE

« Sous le titre : *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe. Identité et créativité : un dynamisme pour le III^e millénaire*, le présent ouvrage est une invitation à redécouvrir la valeur et l'importance des abbayes et des monastères dans la formation de l'Europe. Moines et moniales, chanoines réguliers et mendiants ont exercé, depuis le Moyen Âge, leur activité pluriforme, notamment dans le domaine de la culture et ils ont jeté les bases de l'actuelle civilisation européenne. Les différentes contributions touchant ce domaine mettent en lumière l'œuvre maîtresse des abbayes et des monastères dans la formation et la structuration du territoire, dans la gestion des ressources naturelles, dans la création d'admirables œuvres d'art, dans la formation culturelle des peuples, et dans l'organisation de la vie sociale et économique. »

Contributions : Bernard ARDURA, Anna BENVENUTI, Simone BORCHI, Antonio CADEI, Hubert COLLIN, Claire DELMAS, Pasquale IACOBONE, Jean-Loup LEMAITRE, Dan MOHANU, Dominique PONNAU, Cardinal Paul POUPARD, Marina RIGHETTI TOSTI-CROCE, Renato STOPANI, François-Charles UGINET.



25 €
ISBN 2-204-06828-4
ISSN 0769-2633
Sodis 8264888
2004-VI