

55^e Congrès de la Société des historiens médiévistes
de l'enseignement supérieur public

XI^e Colloque international
du CERCOR

Saint-Étienne
23-26 mai 2024
Campus Manufacture

Modèles et expériences ascétiques dans les sociétés médiévales



Dr. Samir / Syrie | monastere Saint-Simon, 7^e siècle. Crédit: Th. Pécori.



informations et inscriptions
<https://www.shmesp.fr/>



Présentation générale

En 2024, le thème retenu pour le congrès de Saint-Étienne est « Modèles et expériences ascétiques dans les sociétés médiévales ». Les communications sont organisées en cinq demi-journées et trois sessions, du jeudi après-midi au samedi après-midi.

Le dimanche, l'excursion mènera les congressistes à l'abbaye de La Chaise-Dieu (Haute-Loire).

Comité scientifique du 55^e congrès

Olivia ADANKPO-LABADIE, Université Grenoble Alpes
 Cyrille AILLET, Université Lumière Lyon 2
 Nicole BÉRIOU, Académie des inscriptions et belles-lettres
 Frédérique-Anne COSTANTINI, Université Bordeaux Montaigne
 Noëlle DEFLOU-LECA, Université Grenoble Alpes
 Marie DEJOUX, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
 Sylvain EXCOFFON, Université Jean-Monnet, Saint-Étienne
 Sébastien FRAY, Université Jean-Monnet, Saint-Étienne
 Stéphane GROANNI, Université Lumière Lyon 2
 Andreas HARTMANN-VIRNICH, Aix-Marseille Université
 Anne-Marie HELVÉTIUS, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
 Patrick HENRIET, École pratique des hautes études – Université
 Paris Sciences et Lettres
 Ahmed OULDALLI, Université Lumière Lyon 2
 Thierry PÉCOUT, Université Jean-Monnet, Saint-Étienne
 Stéphane PÉQUIGNOT, École pratique des hautes études – Université
 Paris Sciences et Lettres
 Annick PETERS-CUSTOT, Nantes Université
 Bénédicte SÈRE, Université Paris Nanterre
 Claire SOUSSEN, Université du Littoral-Côte d'Opale
 Mathieu TILLIER, Sorbonne Université
 Catherine VINCENT, Université Paris-Nanterre

Ce congrès est organisé par l'[Université Jean Monnet](#), Saint-Étienne, UMR 8584 LEM-CERCOR (Laboratoire d'études sur les monothéismes – Centre européen de recherche sur les communautés, congrégations et ordres religieux), à l'occasion de la célébration du quarantième anniversaire de la fondation de ce laboratoire.

Comité d'organisation sur place

Martine ALET, Frédérique-Anne COSTANTINI, Ahmad FLITI, Sébastien FRAY, Thierry PÉCOUT.

Le financement de ce congrès résulte de plusieurs montages de projets portés par le CERCOR, en faveur de l'un desquels ont joué un rôle déterminant l'implication du Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris (UMR LaMOP, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et celle de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS, UPR 841). Nous remercions chaleureusement leur directrice et directeur respectifs, ainsi que Nicole BÉRIOU, Marie DEJOUX, Eliana MAGNANI et Élisabeth LUSSET.

Nous remercions également les étudiantes et étudiants du master « Métiers de l'historienne et de l'historien » pour leur contribution à la préparation de la manifestation et à l'accueil des congressistes.

Organisation générale

MERCREDI 22 MAI 2024, [Campus Tréfilerie](#)

Accueil possible sur le site du laboratoire CERCOR, Campus Tréfilerie, bâtiment M, porte M 002, 35 rue du Onze-Novembre, 42100 Saint-Étienne, jusqu'à 17 h 30.

La manifestation scientifique se tiendra au [Campus Manufacture](#), bâtiment des Forges, second niveau, Amphithéâtre L 219
11 rue du Docteur-Annino – 42000 Saint-Étienne



JEUDI 23 MAI 2024, [Campus Manufacture](#), bâtiment des Forges, Amphithéâtre L 219

13 h 00 Ouverture du congrès et allocutions introductives.

13 h 30 Assemblée générale de la SHMESP.

15 h 00 Rapport introductif par Denise AIGLE (EPHE, UMR Orient & Méditerranée), Anne-Marie EDDÉ (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Sophie MÉTIVIER (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UMR Orient & Méditerranée) et Thierry PÉCOUT (Université Jean-Monnet, UMR LEM-CERCOR).

16 h 15 Première session. Du modèle contemplatif à l'idéal de perfection

18 h 30 Fin des travaux.

19 h 30 Dîner au restaurant [L'Escargot d'Or](#) (5 cours Victor-Hugo).

VENDREDI 24 MAI 2024, [Campus Manufacture](#), bâtiment des Forges, Amphithéâtre L 219

9 h 00 Reprise des communications.

Deuxième session. Une pratique du corps

12 h 00-14 h 00 Déjeuner, buffet sur place.

17 h 30 Fin des travaux.

18 h 00 Visite des locaux du CERCOR et de sa bibliothèque ([Campus Tréfilerie](#), bâtiment M, salle M 002, [tramway T 1](#), arrêt Tréfilerie).

Dîner libre.

SAMEDI 25 MAI 2024, [Campus Manufacture](#), bâtiment des Forges, Amphithéâtre L 219
9 h 30 Reprise des communications.

Troisième session. L'ascèse et l'action

12 h 30-14 h 30 Déjeuner, buffet sur place.

16 h 15 Conclusions, par Catherine VINCENT (Université Paris-Nanterre, EA MéMo).

17 h 00 Fin des travaux.

19 h 30 Banquet au restaurant [Le Méliès](#) (10 place Jean-Jaurès).

DIMANCHE 26 MAI 2024. Excursion (abbaye Saint-Robert, La Chaise-Dieu, Haute-Loire)

8 h 00 Départ (point de rendez-vous devant la Cité du Design).

Matinée et début d'après-midi : conférence de présentation, par Frédérique-Anne COSTANTINI (Université Bordeaux Montaigne, UMR LEM-CERCOR), auditorium Cziffra ; visite des tentures de chœur et de l'abbatiale.

Déjeuner, buffet sur place.

Retour à Saint-Étienne, gare SNCF Châteaureux, vers 17 h 00.

Argumentaire



Campus Manufacture, l'amphithéâtre L 219, au niveau 2 du bâtiment des Forges. Crédit : UJM.

Par expériences ascétiques, nous entendons les diverses modalités de contrainte sur les corps, qu'il s'agisse de pratiques, propos de vie, modèles, règles que s'imposent des individus ou collectifs (ordres, congrégations, confréries, corporations, communautés et corps de tous ordres, y compris politiques), en rupture avec les normes communes ou les traditions, et qui proposent une opération de purification, de sélection, de détachement, d'exemplification, etc. Les expériences ascétiques s'expriment dans les comportements, notamment alimentaires, sexuels et vestimentaires, les modes de vie, les usages de la violence et peuvent se percevoir dans les discours et l'éthique, les représentations, y compris artistiques, et le rapport à la culture écrite et au savoir, certaines formes de la culture matérielle, l'habitat, qu'il soit communautaire ou non, les relations entre les hommes et les femmes. Elles peuvent intégrer le prophétisme, le mysticisme, le renoncement, une attente eschatologique dans certaines de ses dimensions mais ne s'y épuisent pas. Les expériences ascétiques affectent des générations, des individus, des groupes sociaux. Elles peuvent susciter, entretenir ou réactiver des clivages en motivant la notion d'élection.

Il s'agira d'analyser dans quelle mesure ce type d'expérience vécue par un individu ou un groupe s'associe avec un projet plus large de rupture et peut légitimer des projets politiques ou sociaux collectifs ou peut consolider ceux d'hommes et femmes de pouvoir. L'enjeu est également d'étudier comment circulent des modèles ascétiques communs. L'ascèse peut préparer à la rénovation, à la conversion, à la réforme et à la purification générales. Elle peut donner lieu à une instrumentalisation et dénouer des crises. Elle est aussi une figure de la violence, de la radicalité, de l'excès. Elle peut conduire au renversement temporaire de l'ordre social, donner un pouvoir de remontrance par le renoncement à tout pouvoir. En cela, elle est un discours politique et une idéologie de rupture. Nombre d'exemples peuvent être étudiés, depuis les mouvements religieux informels ou structurés, depuis les discours sur la diète médicale et sur le soin de l'individu, jusqu'aux processus politiques et militaires conduisant à des renversements de régimes ou de dynasties, depuis les périphéries et le désert jusqu'aux centres urbains, ou bien dans le cadre de groupes sociaux ou sociétés politiques telles les cours princières ou ecclésiastiques, les communautés minoritaires, les aristocraties et diverses élites dominantes, les métiers, etc.

Ouverte aux mondes médiévaux dans leur pluralité, la question, familière aux spécialistes du champ du religieux, concerne aussi l'histoire du politique, de l'économique, des groupes sociaux, l'archéologie, la littérature, l'anthropologie historique, etc. Elle est susceptible d'être traitée avec les sources les plus diverses (hagiographiques, théologiques, ecclésiologiques, littéraires, matérielles, diplomatiques, iconographiques, etc.).

NB : les résumés des communications se trouvent en fin de livret.

Programme

JEUDI 23 MAI 2024

13 h 00 Ouverture du congrès.

13 h 30 Assemblée générale de la SHMESP.

15 h 00 Rapport introductif par Denise AIGLE (EPHE-PSL, UMR Orient & Méditerranée), Anne-Marie EDDÉ (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Sophie MÉTIVIER (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UMR Orient & Méditerranée) et Thierry PÉCOUT (Université Jean-Monnet, UMR LEM-CERCOR).

16 h 15 Première session. Du modèle contemplatif à l'idéal de perfection

- Patrick HENRIET (EPHE-PSL, EA SAPRAT) : *Pour une histoire de l'ascétisme latin médiéval. Typologies et tournants majeurs.*
- Anne-Marie HELVÉTIUS (Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, UMR ArScAn-THEMAM) : *La diversité des modèles ascétiques dans le monde franc.*
- Alexis GRÉLOIS (Université de Rouen Normandie, UE GRHis et UMR LEM-CERCOR) : *Pour une typologie des expériences ascétiques informelles dans l'Europe de l'Ouest (XI^e-XIII^e siècle).*
- Piroska NAGY (Université du Québec à Montréal, UMR TELEMMe) et Marco CIRINO (Université Aldo Moro, Bari, et Université du Québec à Montréal) : *La vita de Filippo dell'Aquila, un petit saint de l'observance franciscaine et le modèle ascétique.*

18 h 30 Fin des travaux.

VENDREDI 24 MAI 2024

9 h 00 Reprise des communications.

- François WALLERICH (FNRS, Université de Louvain) : *Renoncer à la curiosité (curiositas). Enquête sur une catégorie médiévale de l'ascèse. Monde monastique et société (Occident latin, XI^e-XIII^e siècle).*
- Marie-Anne POLO DE BEAULIEU (EHESS, UMR CRH) : *Discours sur l'ascétisme dans les recueils d'exempla aux XIII^e et XIV^e siècles. Des voix discordantes pour quels publics ?*

Deuxième session. Une pratique du corps

- Maureen BOYARD (Université Jean-Moulin Lyon 3, UMR CIHAM) : *Le jeûne hors du cloître sous les Carolingiens et les Ottoniens.*
- Florian GALLON, (Université Toulouse – Jean Jaurès, UMR FRAMESPA) : *Ad patrum se facile quoaequaret meritis Thebaeorum. Expériences ascétiques et inspirations orientales dans le nord-ouest de la péninsule Ibérique (VI^e-X^e siècle).*
- Élisabeth LUSSET (CNRS, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UMR LaMOP) : *Embrasser l'ascèse ou y échapper. Réguliers et réformes à la fin du Moyen Âge.*
- Pauline DUCLOS-GRENET (Université de Bourgogne, UMR LIR3S) : *L'ascèse dans et par l'image chez les confréries flagellantes italiennes à la fin du Moyen Âge.*
- Philippe CASTAGNETTI (Université Jean-Monnet, Saint-Étienne, UMR LEM-CERCOR) : *L'idéal ascétique dans les communautés hiéronymites italiennes des XIV^e-XV^e siècles d'après les procès de béatification de Pietro Gambacorta et Nicolò da Forca Palena.*
- Martina AMBU (Université libre de Bruxelles, FRS-FNRS) : *Les moniales stéphanites. Une étude préliminaire de la sainteté monastique féminine en Éthiopie septentrionale (XV^e-XVI^e siècles).*

17 h 30 Fin des travaux.

18 h 00 Visite des locaux et de la bibliothèque du CERCOR, campus Tréfilerie.

SAMEDI 25 MAI 2024

9 h 30 Reprise des communications.

Troisième session. L'ascèse et l'action

- Rosa BENOIT-MEGGENIS (Université Paul-Valéry Montpellier 3, UMR CEMM) : *L'ascèse impériale à Byzance. Un discours politique (IX^e-XIII^e siècle).*
- Enki BAPTISTE (Université Lumière Lyon 2, UMR CIHAM et USR CEFREPA, Koweït City) : *Limam et les guerriers de la foi. Cultures ascétiques dans l'ibādisme omanais au Moyen Âge.*
- Edina BOZÓKY (Université de Poitiers, UMR CESCUM) : *L'attrait des ermites encuirassés (loricati). L'exemple de Wulfric de Haselbury et de Godric de Finchale.*
- Abdelhak BOUM-SIED (EPHE-PSL, EA SAPRAT et Université d'Anvers) : *L'appel d'Ibn al-Haǧīb à Ibn Marzūq. Réflexion sur le renoncement des hauts fonctionnaires des États de l'Occident musulman à la fin du XIV^e siècle.*
- Damien CARRAZ (Université Toulouse – Jean Jaurès, UMR FRAMESPA) : *Les statuts de l'ordre de la Foi et de la Paix en Gascogne (1230). Un programme ascétique pour l'aristocratie laïque ?*
- Eliott BOULATE (Université du Québec à Montréal) : *La croisade comme ascèse. L'idéal ascétique contraint des hospitaliers à l'époque des croisades tardives, fin XIII^e-XV^e siècle.*

16 h 15 Conclusions, par Catherine VINCENT (Université Paris Nanterre, EA MéMo).

17 h 00 Fin des travaux.

DIMANCHE 26 MAI 2024

Excursion accueillie par le syndicat mixte du Projet Chaise-Dieu et son directeur M. Jean-Paul GRIMAUD, et organisée par les membres du CERCOR sous la conduite de Frédérique-Anne COSTANTINI. L'excursion est exclusivement réservée aux personnes qui auront remis leur fiche d'inscription auprès de la SHMESP.

- Départ de Saint-Étienne le dimanche 26 mai à 8 h 00 : rendez-vous devant la Cité du Design.
- Arrivée à l'abbaye bénédictine de La Chaise-Dieu à 10 h 00, auprès de l'auditorium Cziffra.
- Accueil des congressistes dans l'auditorium Cziffra par Thierry PÉCOUT et Frédérique-Anne COSTANTINI.
- Présentation, par Frédérique-Anne COSTANTINI, de l'ensemble conventuel de La Chaise-Dieu (XII^e-XVIII^e siècle) et de son abbatale du XIV^e siècle, reconstruite par le pape Clément VI, ancien moine profès de ce monastère.
- Départ de la visite guidée scindée en deux groupes, à 11 h 00.
- Fin du parcours par la visite libre de l'abbatale Saint-Robert (accessible après la messe dominicale), vers 13 h 00.
- Déjeuner servi par un traiteur à partir de 13 h 30 dans les anciennes écuries du monastère, sous l'auditorium Cziffra.
- Départ de La Chaise-Dieu à 15 h 00 et arrivée à Saint-Étienne, gare SNCF Châteaureux, vers 17 h 00.



La Chaise-Dieu, abbaye Saint-Robert. Crédit : F.-A. Costantini.

Dimanche 26 mai 2024, parcours de visite

Le parcours de la visite guidée d'1 h 30 débute par les anciennes cuisines de l'abbaye (XIII^e-XVIII^e siècle), transformées en espace muséographique dit « Historial des bâtisseurs », incluant une présentation historique du site.

Il se poursuit d'ouest en est par la traversée du cloître du XIV^e siècle et de l'ancien réfectoire des moines réédifié au XVI^e siècle, puis transformé par les Pénitents blancs en chapelle au XIX^e siècle.

Nous rallierons ensuite la chapelle mariale, à l'est de l'abbatiale Saint-Robert, construite au XIV^e siècle sous l'abbatit de Jean Chandorat, pour une visite avec guides conférenciers et audio guides (selon le nombre de participants) de l'ensemble des tentures commandées pour le chœur liturgique de l'abbatiale au XVI^e siècle par l'abbé Jacques de Saint-Nectaire. Suivra une présentation de la nouvelle scénographie de la « Danse macabre » (l'original étant peint sur le mur nord du jubé de l'abbatiale). La visite guidée doit également inclure la salle de l'Écho (singularité acoustique), partie orientale du bâtiment mauriste, dans le prolongement de la chapelle mariale.



Vue du cloître de l'abbaye. Crédit : F.-A. Costantini.



Vue de l'abbatiale. Crédit : F.-A. Costantini.



Vue de la chapelle des Pénitents. Crédit : F.-A. Costantini.

Accès à Saint-Étienne

PAR LA ROUTE

Accès par les autoroutes A47 et A72 ou par la nationale N88 ; Clermont-Ferrand est à 150 km, Lyon à 60 km, Marseille à 320 km, Paris à 520 km.

PAR LE TRAIN

Située à 3 h 00 de Clermont-Ferrand, 45 mn de Lyon, 3 h 00 de Marseille, 2 h 45 de Paris, Saint-Étienne est desservie par le [TGV](#) et les [trains TER](#), avec une gare en centre-ville (gare SNCF Saint-Étienne Châteaureux).

PAR AVION

Des liaisons régulières sont assurées depuis l'[aéroport de Lyon Saint-Exupéry](#), qui est desservi par la [navette Rhônexpress](#) depuis la gare SNCF Lyon Part-Dieu ; les [trains TER](#) assurent les liaisons entre Lyon et Saint-Étienne.

Circuler dans Saint-Étienne

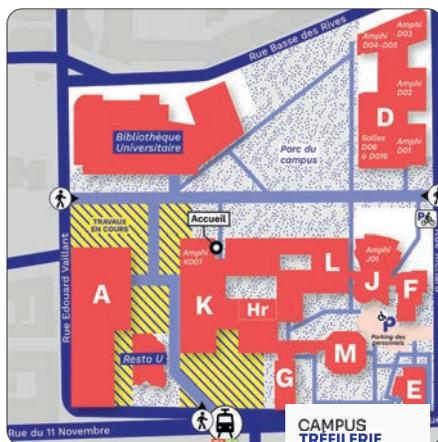
Depuis la gare SNCF Châteaureux, les lignes de tramway de la [STAS](#) permettent de rallier en 15 minutes les campus Manufacture (au nord de la ville, arrêt « Cité du Design ») et Tréfilerie (au sud de la ville, arrêt « Tréfilerie »).

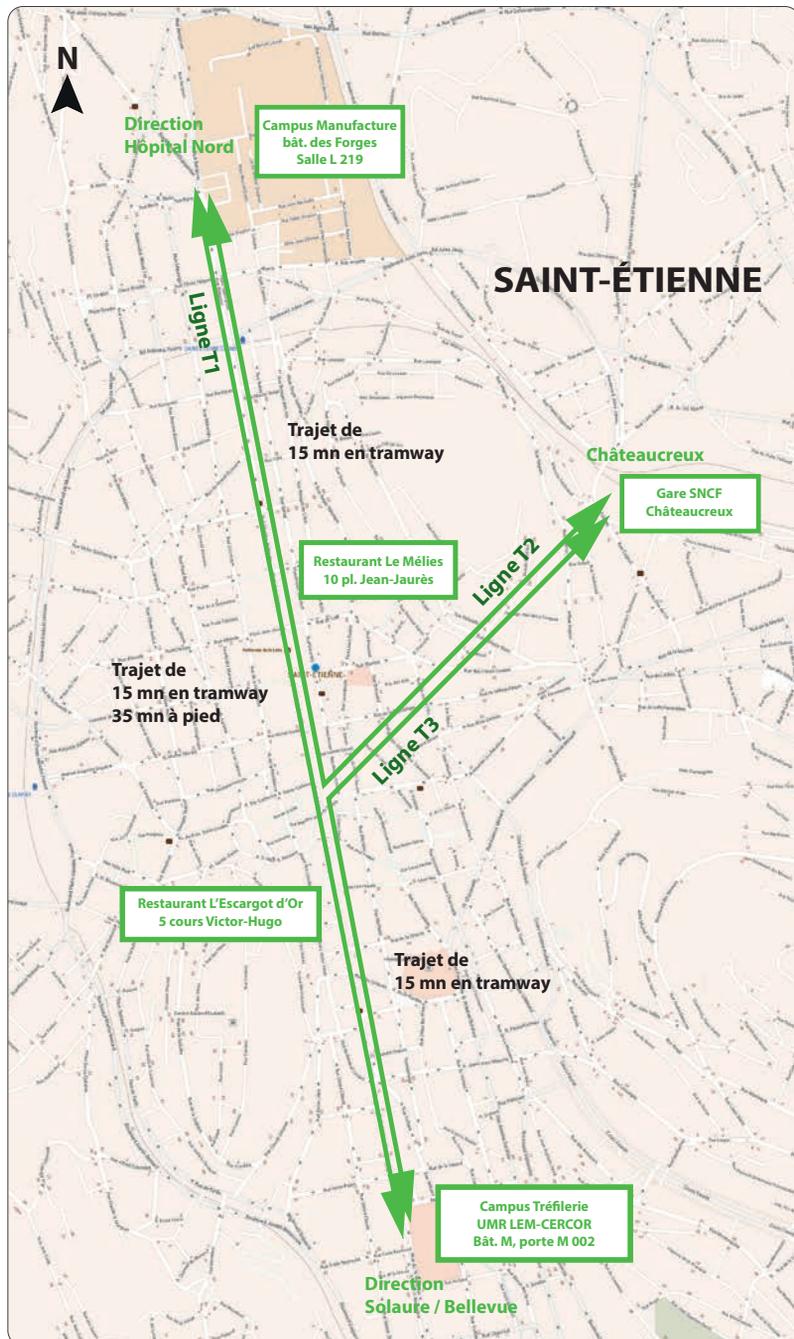
Depuis le centre ville (arrêts « Peuple Foy » et « Peuple Gambetta »), les lignes de tramway permettent de rallier en 10 minutes les campus Manufacture et Tréfilerie.

Depuis le centre ville, à pied, les campus se trouvent à 20 minutes.

Entre les deux campus, le trajet, avoisinant 3 kilomètres, s'effectue en 15 minutes en tramway et en 35 mn à pied.

Plans des campus





Résumé des communications

Martina AMBU (FRS-FNRS, Université libre de Bruxelles) : *Les moniales stéphanites. Une étude préliminaire de la sainteté monastique féminine en Éthiopie septentrionale (xv^e-xvi^e siècles).*

Cette enquête historique propose d'explorer la sainteté monastique féminine exaltée par le mouvement stéphanite, fondé par le moine ʿIstifānos (Stéphane, 1397/1398-1444). Installés dans le Təgrāy (Éthiopie septentrionale), les stéphanites se distinguaient des autres réseaux monastiques pour leurs positions doctrinales, ce qui leur valut de nombreuses persécutions de la part des rois éthiopiens [Beylot 1984].

De manière générale, le rôle et la nature du monachisme féminin en Éthiopie à l'époque médiévale demeure un véritable *desideratum* dans la recherche [Hermann 2020]. Séparées des communautés masculines par un édit promulgué par le roi Sayfa ʿArʿad (1344-1371) [Ambu 2022], le répertoire hagiographique et archivistique des stéphanites permet de poser les premiers jalons pour la compréhension des logiques qui sous-tendent les relations hommes-femmes dans les milieux monastiques septentrionaux.

Rassemblant des sources hagiographiques stéphanites masculines (partiellement publiées), cette étude ouvre la porte à de nouvelles pistes d'analyse. D'abord, les moniales stéphanites étaient intégrées dans les monastères masculins jusqu'au milieu du xv^e siècle [Conti Rossini 1910], en dépit de l'édit royal de 1350 qui en ordonnait la séparation. Dans un second temps, les moniales stéphanites s'organisaient dans un ou plusieurs monastères « miroirs », ou « monastères doubles » rattachés au couvent masculin de Gunda Gunde, centre du mouvement stéphanite. Côtoyée par l'abbé, l'abbesse du monastère féminin et ses déléguées siégeaient aux assemblées générales de l'ordre en 1522 [Beylot 1991].

En plus de ce dossier hagiographique, cette enquête intègre d'autres corpus partiellement inédits et non explorés, conservés dans la bibliothèque monastique de Gunda Gunde. Si un registre de commémorations mortuaires permet de retracer une présence féminine très importante au sein des stéphanites jusqu'au xviii^e siècle (ms. GG-077), nous proposons, dans le cadre de cette étude, de publier et analyser un long récit hagiographique produit par le scriptorium stéphanite et attesté dans un manuscrit du xv^e-xvi^e siècle (ms. GG-006). Intitulé le *Combat spirituel des saintes femmes et fidèles qui vinrent de la terre du Təgrāy*, ce document guèze inédit permet d'identifier les modèles de sainteté monastique féminine mis en avant par les stéphanites. Ayant abandonné leurs enfants et leurs maris « pour embellir leur conduite » (ms. GG-006, fol. 68rb), cette hagiographie exalte le combat spirituel de ce groupe de femmes qui atteignirent la pureté et la sainteté en intégrant la vie monacale et en abandonnant le monde et « ses afflictions », sans pour autant « fuir complètement la domination des hommes » (ms. GG-006, fol. 68va). Enfin, l'examen de ce document mettra en lumière les modèles ascétiques et l'expérience monastique partagée par des religieuses éthiopiennes, portraiturees par l'hagiographe de façon groupée aussi bien qu'individuelle (notamment la sainte moniale ʿAmata Ləʿul), et élargira nos connaissances des pratiques et normes communautaires de ce mouvement monastique hétérodoxe de l'Éthiopie médiévale.

Enki BAPTISTE (Université Lumière Lyon 2, UMR CIHAM et USR CEFREPA, Koweït City) : *L'imam et les guerriers de la foi. Cultures ascétiques dans l'ibādisme omanais au Moyen Âge.*

À partir du milieu du xiii^e siècle, l'ibādisme se développe à Oman, dans l'est de l'Arabie. Mouvement contestataire, dont les origines remontent à la sécession kharijite

de Şiffin (657), l'ibādisme développe une théorie politique qui rejette le monopole de la tribu de Quraysh sur l'office califal.

Dans le système ibādite, le souverain, appelé imam, est un homme parmi les autres, qui doit vivre modestement et pratiquer le pouvoir de façon collégiale. À rebours du luxe et du faste de la cour abbasside qu'ils abhorrent, les oulémas ibadites théorisent un système politique dans lequel l'ascétisme est valorisé. Cela se manifeste de diverses manières. Notre intervention explorera ces expressions ibādites d'une lecture alternative du pouvoir. Nous aborderons cette problématique à travers les sources omanaises, de nature essentiellement juridique. Si ces textes donnent une image parfois réifiée de la conception politique ibādite, elles nous renseignent néanmoins sur la vision archétypale de l'imamat.

Nous verrons tout d'abord que l'imam ibādite ne se mit jamais en scène. En effet, l'expression de son pouvoir resta modestement confinée à une cérémonie d'allégeance, épurée de tout élément superflu. L'homme choisit par les oulémas n'a pas le droit de refuser la charge qu'on lui confie. Dans l'exercice du pouvoir, il doit se placer dans la filiation avec les modèles des origines, au premier rang desquels le calife 'Umar b. al-Khaṭṭāb, modèle d'ascétisme. La tradition ibādite tend ainsi un lien avec l'époque de l'apostolat du Prophète et des deux premiers califes, considérée comme l'âge d'or du bon gouvernement.

Autour de l'imam, les oulémas sont, eux aussi, invités à faire preuve d'un comportement exemplaire. Assistant l'imam dans ses tâches régaliennes, ils supervisent l'institution des *shurāt*, les guerriers ibādites. À Oman, ces hommes, qui se vendent à Dieu pour la cause, forment un véritable ost tribal à la disposition de l'imam lors des conflits. À partir du IX^e siècle, les sources juridiques théorisent le fonctionnement de ce corps armé. Astreints à un régime de vie très strict, les guerriers s'engagent dans une voie éprouvante dans laquelle les relations sexuelles et les pratiques alimentaires sont rigoureusement encadrées.

Dans les sources omanaises, ces ascètes en armes deviennent les archétypes des martyrs de la foi, au service de l'imam qui doit prendre leur tête face à une armée ennemie. On voit ainsi émerger la figure de l'imam dit *shārī*, dont la mission exige le combat jusqu'à la victoire ou jusqu'à la mort, dans la droite ligne des révoltés kharijites. L'ibādisme recycle ainsi des éléments de l'idéologie martyriale kharijite, absorbant dans sa théorie politique la mémoire de ces rebelles jusqu'aboutistes, dont les pratiques rigoristes et ascétiques s'inscrivaient dans une culture tardo-antique de la guerre.

Rosa BENOIT-MEGGENIS (Université Paul-Valéry Montpellier 3, UMR CEMM) : *L'ascèse impériale à Byzance. Un discours politique (IX^e-XIII^e siècle)*.

Nous proposons une réflexion sur les pratiques ascétiques de ces empereurs arrivés au faite du pouvoir par la violence, ces « hommes nouveaux »¹ dont Gilbert Dagron a si bien dressé le portrait et qui, par nécessité, construisent leur légitimité sur le repentir et la rupture. Arrivés au pouvoir à l'issue d'un meurtre ou d'une guerre civile, ces empereurs adoptaient des attitudes ostentatoires d'humilité et de repentir qui s'exprimaient à travers des pratiques ascétiques plus ou moins extrêmes, en accord avec la spiritualité monastique de leur époque. La répétition de ces comportements ascétiques dans les sources byzantines des IX^e-XIII^e siècles – chroniques et Vies de saints principalement – traduit la construction d'un discours politique autour de l'ascèse impériale, discours dont il est important de comprendre les choix et les modèles.

1. Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996, p. 57, 77, 79-88, 91-95.

Dans de nombreux cas, les pratiques ascétiques interviennent en fin de vie ou de règne et s'apparentent à une opération de purification ; il s'agit pour le souverain d'assurer son Salut après la mort et, pour les auteurs qui rapportent ces récits, de légitimer *a posteriori* un règne peut-être contestable. L'ascèse, comme le baptême, semble alors effacer les circonstances douteuses de l'avènement de ces empereurs et rétablir l'ordre du monde selon la providence divine, la *taxis*.

D'autres récits montrent que l'ascèse peut cependant aussi marquer non pas la fin mais le début d'un règne ; il y a bien purification, mais nous verrons que cette purification introduit une période de rénovation présentée par les chroniqueurs comme nécessaire au Salut de l'Empire.

Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes face à un discours politique de rupture, rupture accidentelle rachetée par le repentir ou rupture providentielle et salutaire. Ce discours politique est exprimé par des gestes et des comportements qui font sens pour les contemporains et qui s'inspirent grandement des pratiques ascétiques monastiques. L'ascèse monastique connaît toutefois des évolutions pendant la période, évolutions dont nous verrons les influences sur les pratiques ascétiques impériales, en particulier au XI^e et au XII^e siècle, dans un contexte de réforme monastique. J'espère aussi pouvoir montrer que l'ascèse impériale puise ses sources dans des héritages plus anciens, dans la figure de David, premier roi-prophète de l'Ancien Testament, dont la prise de pouvoir fournit un précieux précédent à toute usurpation, mais également dans les rituels antiques de *memento mori*, très vivaces dans l'Empire byzantin.

Elliott BOULATE (Université du Québec à Montréal) : *La croisade comme ascèse. L'idéal ascétique contraint des hospitaliers à l'époque les croisades tardives, fin XIII^e-XV^e siècle.*

Les ordres militaires sont des ordres monastiques particuliers tant par leurs compositions que par la mission qui leur incombe dans la société médiévale. Leur statut, formalisé peu à peu durant le XII^e siècle, tente de résoudre une tension inhérente à leur mission de protection des Lieux saints : combattre les ennemis du Christ tout en adoptant le mode de vie des moines. Les obligations militaires de la protection des pèlerins, de la Terre sainte et la lutte contre ceux qui sont perçus comme les ennemis de la foi, sont difficilement compatibles avec l'idéal de vie contemplatif et en retrait de la société prôné par l'ascèse monastique. De plus, à la fin du XIII^e siècle, leur mission, qui requiert une forme d'engagement qui peut se concevoir comme une forme d'ascèse, se trouve remise en question avec la disparition d'abord des États latins d'Orient en 1291 puis celle de l'ordre des templiers en 1312.

Cette communication a pour objectif d'étudier l'évolution du rapport d'un ordre militaire en particulier, celui des hospitaliers, à sa mission en tant qu'ascèse tant dans la manière dont ses membres l'envisagent que dans sa mise en pratique et sa critique par d'autres acteurs contemporains dans le contexte des croisades tardives. Pour cela, après avoir mobilisé la règle des hospitaliers afin de mieux comprendre l'articulation entre leur mode d'action et l'idéal ascétique qu'induit la vie monastique nous nous intéresserons à l'évolution de cet idéal ascétique, notamment dans le sillage de la chute des États latins d'Orient après 1291 et la résurgence de l'effort de croisade qui en résulte, ainsi que les conséquences de la disparition des templiers. À travers des auteurs et acteurs de la croisade comme Fidence de Padoue, Héthoum de Korykos (Hayton), Foulques de Villaret ou, à l'orée du XV^e siècle, Philippe de Mézières, il s'agira d'étudier la manière dont les contemporains de cet ordre militaire ont considéré ou critiqué le caractère sacré du combat pour la foi et l'ont comparé aux modèles ascétiques de leur époque.

Abdelhak BOUM-SIED (EPHE-PSL, EA SAPRAT et Université d'Anvers) : *L'appel d'Ibn al-Ḥaṭīb à Ibn Marzūq. Réflexion sur le renoncement des hauts fonctionnaires des États de l'Occident musulman à la fin du XIV^e siècle.*

L'Occident musulman du XIV^e siècle nous est connu en grande partie grâce aux œuvres d'un certain nombre de lettrés, qui ont été pour la plupart un temps au service de souverains post-almohades². Ibn al-Ḥaṭīb³, le plus brillant représentant de cette tendance s'est illustré par une activité de savant prolifique, écrivant près de soixante ouvrages (traités de médecine, chroniques, traités politiques, traités théologiques), ainsi que par une activité politique et diplomatique importante puisqu'il acquit un temps, sous le règne de Muḥammad V (r. 1354-1360 ; 1362-1391), un pouvoir quasi absolu en al-Andalus sous l'étiquette de *ḥāḡīb* (chambellan). Opérant dans un contexte politique teinté de complot et de rivalités⁴ ; prétextant un voyage d'inspection des villes d'al-Andalus frontières des États maghrébins auprès du souverain de Grenade, il décide soudainement en 1371 de quitter son poste et de rejoindre depuis Gibraltar le sultan mérinide 'Abd al-'Azīz (r. 1367-1372) à Tlemcen où il put trouver brièvement refuge⁵. Il poursuivit alors ses activités d'écriture en maintenant une activité épistolaire. Dans l'un de ses recueils intitulé *Rayḥānat al-Kuttāb*, section *kutub al-zawājir wa'l-'azāt* (Lettres de conseils et de guidance), il retranscrit une lettre non datée envoyée au savant de Tlemcen Ibn Marzūq, probablement au début des années 1370, dans laquelle il l'invite à renoncer aux plaisirs du monde matériel, et à prendre ses distances avec l'ambition politique des titres et des gloires éphémères⁶. L'argumentaire de cette longue lettre repose d'abord sur le constat de son auteur qui aurait décelé dans les échanges qu'il avait avec Ibn Marzūq un attachement prononcé aux mondanités⁷. Dès lors, il déploie un long discours moralisateur afin de le convaincre du caractère néfaste de l'attachement à la vie matérielle et aux ambitions politiques parfois à double tranchant.

2. Nous pouvons citer à cet égard entre autres : 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥaldūn (1332-1406), Yaḥya Ibn Ḥaldūn (1334-1378-79), Abī 'Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Ḥaṭīb (1313-1374), Muḥammad Ibn Marzūq (1310 ou 1311-1379), Ibn al-Ḥāḡ al-Numayrī (1313-1383), Ismā'īl Ibn al-Aḥmar (1325-1405), Abū al-Qāsim Ibn Riḍwān (m. 1381).

3. Il existe une biobibliographie et une présentation du personnage chez Aḥmad Ibn Muḥammad AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-andalus al-raṭīb*, Beyrouth, dār ṣādir, 1978, t. 5, p. 75-116. Par ailleurs, une récente thèse lui a été dédiée, cf. Muhammad BALLAN, *The Scribe of the Alhambra. Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb, sovereignty and history in Nasrid Granada*, thèse de doctorat sous la direction de David Nirenberg, Université de Chicago, 2019.

4. Ibn al-Ḥaṭīb décrit lui-même les difficultés qu'il pouvait ressentir aux cotés de ses confrères en politique. Cf. Abī 'Abd Allāh Muḥammad IBN AL-ḤAṬĪB, *A'lām al-Amāl*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyyā, t. II, p. 272. Pour une traduction de cet extrait, voir la brève partie consacrée à cet auteur dans l'ouvrage de Brigitte FOULON, et d'Emmanuelle TIXIER DU MESNIL, *Al-Andalus. Anthologie*, Paris, Flammarion (GF, 1265), 2009. Voir aussi 'Abd al-Raḥmān IBN ḤALDŪN, *kitāb al-'ibar wa dīwān al-mubtada' wa-l-ḥabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aḡam wa-l-barbar wa man 'āṣarhum min dawī al-ṣulṭān al-akbar*, éd. et trad. Abdesselam CHEDDADI, *Le livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2002, p. 134-138.

5. 'Abd al-Raḥmān IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I, op. cit.*, p. 129-130.

6. Abī 'Abd Allāh Muḥammad IBN AL-ḤAṬĪB, *Rayḥānat al-Kuttāb wanuḡ'ātu al-muntāb*, Le Caire, al-maṭba'a al-'arabiyya al-ḥadīṭa, 1980, t. II, p. 430-437. La lettre est reprise par ailleurs chez Aḥmad IBN MUḤAMMAD AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-andalus al-raṭīb*, op. cit., t. 5, p. 145-152.

7. Aḥmad Ibn Muḥammad AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-andalus al-raṭīb*, op. cit., t. 5, p. 145.

Il est possible d'entrevoir dans le discours d'Ibn al-Ḥaṭīb la promotion d'un renoncement entendu comme un type d'expérience vécue qui n'est pas dénué d'ascétisme. En effet, dans l'un des passages de la lettre en question, l'auteur expose sa vision qui se rapproche nettement d'une conception religieuse soufie lorsqu'il indique ceci :

J'ai fui la vie comme on fuit un lion, j'ai essayé d'interrompre les liens entre mon esprit et mon corps. Ainsi, Allāh a lavé mon cœur de l'envie et de l'avidité ; j'ai freiné mes anciennes habitudes et je me suis armé de patience. Quant à l'habit, il est de laine là où l'ascèse entre les mains des créatures [de Dieu] est connu[...]»⁸ (traduction personnelle)

al-Zuhd en langue arabe est le terme qui traduit le mieux l'idée d'ascétisme. Or, bien que celle-ci soit rattachée en premier lieu à l'austérité de la vie du prophète et de ses compagnons ; elle demeurera plus tard un des piliers de la pensée soufie consistant en un renoncement à la richesse matérielle au profit d'une vie austère de retraite⁹. Le déploiement d'un tel discours ici coïncide avec le modèle de vie que voulut adopter Ibn al-Ḥaṭīb à partir de ses dernières années en al-Andalus, puis son exil au Maghreb¹⁰. Il affiche à ce titre une inclination vers le soufisme dans l'un de ses derniers ouvrages intitulé *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubbi al-šarīf*¹¹ consacré à l'amour de Dieu¹². Reçu de façon mitigée par les lettrés d'al-Andalus, ce livre nous permet néanmoins de mieux saisir le positionnement de l'auteur au sujet d'un soufisme qu'il encense certes, mais tout en partageant avec ses contemporains des réserves au sujet de certains points de la doctrine¹³.

En s'appuyant sur la lettre d'Ibn al-Ḥaṭīb à Ibn Marzūq et sur les lettres d'Ibn al-Ḥaṭīb à Ibn Ḥaldūn qui expose la vision du premier¹⁴ ainsi que sur l'ouvrage *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf* à quoi il convient d'ajouter le témoignage autobiographique d'Ibn Ḥaldūn¹⁵ ; nous entendons clarifier et analyser l'invitation à l'ascétisme formulée par Ibn al-Ḥaṭīb sans négliger toutefois le contexte politique trouble dans lequel évolue

8. Abī 'Abd Allāh Muḥammad IBN AL-ḤAṬĪB, *Rayḥānat al-Kuttāb wa nuḡ 'atu al muntāb*, op. cit., t. II, p. 434-435 ; Aḥmad Ibn Muḥammad AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-andalus al-raṭīb*, op. cit., t. 5, p. 150.

9. Cf. 'Abd al-Raḥmān IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I*, op. cit., p. 919 : « Comme ces soufis se distinguaient par leur ascétisme, leur vie de retraite loin du monde et leur piété, il leur fut donné d'avoir des expériences extatiques particulières ».

10. Abī 'Abd Allāh Muḥammad IBN AL-ḤAṬĪB, *Rawḍat al-Ta'rif bi-l-ḥub al-šarīf*, Rabat, Dār al-taqāfa, 1970, t. I, p. 21.

11. Abī 'Abd Allāh Muḥammad IBN AL-ḤAṬĪB, *Rawḍat al-Ta'rif bi-l-ḥub al-šarīf*, op. cit., 2 vol. Dans une lettre qu'il adresse à son ami Ibn Ḥaldūn, il indique 'Abd al-Raḥmān IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I*, op. cit., p. 116 : « Un livre sur l'amour fut présenté au sultan, composé par Ibn Abī Ḥajla, un Oriental ; quelques amis me suggérèrent d'y donner la réplique. J'y consentis, mais en m'appliquant à un objet plus noble : l'amour de Dieu. Il en a résulté un ouvrage que mes amis ont jugé étrange ».

12. Maribel FIERRO, « Opposition to Sufism in al-Andalus », dans *Islamic Mysticism Contested*, dir. Frederick DE JONG et Bernd RADTKE, Leyde, Brill (Islamic history and civilization, 29), 1999, p. 198.

13. Sur la question de l'unité absolue par exemple qu'Ibn Ḥaldūn réfute aussi, 'Abd al-Raḥmān IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I*, op. cit., p. 931-933 ; Voir aussi, Ali Humayn AKHTAR, « The political controversy over graeco-arabic philosophy and sufism in Nasrid government : The case of Ibn al-Khaṭīb in al-Andalus », *International Journal of Middle East Studies*, t. 47, n° 2, 2015, p. 323-342.

14. 'Abd al-Raḥmān IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I*, op. cit., p. 98, 100, 110-114, 114-121, 121-123, 130-139, 143.

15. *Ibid.*, p. 82-150.

notre auteur, qui révèle dans son cas des craintes personnelles liées au caractère punitif et collatéral de l'activité politique même¹⁶, ce qui pourrait constituer une clé explicative supplémentaire à la promotion d'une telle démarche chez cet auteur.

Maureen BOYARD (Université Jean-Moulin Lyon 3, UMR CIHAM) : *Le jeûne hors du cloître sous les Carolingiens et les Ottoniens.*

Le jeûne apparaît comme une pratique ascétique par excellence, qui incarne le détachement du monde et le domptage des appétits animaux. Ce domaine, comme de nombreux autres, est marqué par une volonté impériale de normer les comportements. Une historiographie désormais bien établie a montré que, dans le monde monastique, la généralisation de la règle bénédictine s'était accompagnée d'une moindre valorisation des jeûnes extrêmes au profit d'une valorisation accrue de l'obéissance. Cependant, les réflexions sur le jeûne et sa pastorale ne se sont pas limitées au monde régulier. Nous souhaiterions proposer une réflexion sur ces questions en-dehors du monde monastique et contribuer ainsi à l'étude des laïcs et de la pastorale qui leur était destinée. Les sources que nous convoquerons sont de natures très variées : l'exégèse, l'hagiographie mais aussi les textes médicaux sont nécessaires pour proposer une vision large des conceptions attachées au jeûne ; les livres liturgiques et les textes homilétiques sont quant à eux incontournables pour étudier la façon dont les rythmes liturgiques intégraient ces pratiques et la pastorale qui les accompagnait. Notre propos s'organise en trois temps principaux. Tout d'abord, nous reviendrons sur les valeurs qui sont attribuées au jeûne dans le monde carolingien et ottonien. Ensuite, nous verrons la variété des pratiques du jeûne dans les calendriers liturgiques et la façon dont l'effort normatif carolingien a composé avec cette diversité. Enfin, nous nous intéresserons à la pastorale du jeûne, qui témoigne de discussions autour de ces questions parmi les fidèles.

La mortification est bien sûr la première valeur du jeûne qui vienne à l'esprit : les textes bibliques abondent d'expressions qui lient le jeûne et l'humiliation du corps et de l'âme devant Dieu¹⁷. Cependant, la valeur donnée au jeûne ne se limite pas à ce seul aspect. Il est également une pratique médicale, qui puise sa légitimité dans la théorie des humeurs qui donne une place-clé à l'estomac dans l'équilibre physiologique du corps humain. Il est une façon de rééquilibrer le corps et de le purifier. Le jeûne est cependant également conçu comme une pratique permettant d'établir ou d'approfondir un contact avec Dieu. Loin de n'être qu'un abandon, il est vécu comme un moyen actif de renforcer la force de la prière et d'obtenir des bienfaits.

Le jeûne est une pratique hautement valorisée et intégrée au quotidien des chrétiens. Cependant, l'homogénéité des pratiques est loin d'être acquise à l'époque carolingienne : au sein des réformes liturgiques impulsées par le pouvoir impérial, les calendriers de jeûne sont des sujets qui sont discutés. Une lettre d'Alcuin à Charlemagne discute ainsi le statut des semaines précédant Pâques et les évolutions au fil du temps des pratiques de jeûne du Carême. La discussion d'Alcuin n'est pas seulement historique, car, pour citer l'une des traditions divergentes majeures, le rite ambrosien commence le Carême le lundi suivant le mercredi des Cendres¹⁸. Cette diversité dans les pratiques persiste sous les Ottoniens.

La question de la réception réelle de ces préconisations par le commun des fidèles demeure toujours complexe en raison des sources à notre disposition.

16. María Isabel CALERO SECALL, « El proceso de Ibn al-Ja'itib », *Al-Qantara*, 2, 2001, p. 421-462.

17. Par exemple Psaume 35,13.

18. Nous utilisons par commodité cette appellation postérieure pour une date dont le statut pour la période antérieure à la fin du XI^e siècle doit par ailleurs être discuté.

Cependant, la réflexion peut être nourrie par une analyse de plusieurs textes homilétiques, notamment les homélies anonymes éditées sous le titre *XIV Homélies du IX^e siècle* par Paul Mercier et, quelques décennies plus tard, celles de Rathier de Vérone. Ces textes témoignent d'une pastorale remobilisant la tradition patristique (Tertullien, Ambroise, Augustin) mais permettent aussi de retracer en creux les arguments de l'auditoire. Loin de témoigner d'une unité naturelle autour du jeûne, ces textes présentent des fidèles réticents à jeûner au nom de la productivité du travail ou qui trouvent le jeûne bien peu utile, lui préférant l'aumône.

Edina Bozóky (Université de Poitiers, UMR CESCUM) : *L'attrait des ermites encuirassés (loricati). L'exemple de Wulfric de Haselbury et de Godric de Finchale.*

Aux XI^e et XII^e siècles, apparurent en Occident des pratiques ascétiques extrêmes, en particulier le port des cuirasses (*lorica*) et des chaînes de fer, associé à la pénitence et à la vie érémitique. Cette communication présente deux ascètes *loricati* du XII^e siècle, Wulfric de Haselbury et Godric de Finchale. La *Vie et les miracles* de Godric de Finchale est un témoignage contemporain de Reginald of Durham¹⁹ ; la *Vie* de Wulfric de Haselbury, écrite par John of Forde vers 1184²⁰, est postérieure d'une trentaine d'années à la mort du saint, mais fondée sur des témoignages oraux qu'il cite nommément.

– L'ascèse des solitaires encuirassés

Wulfric de Haselbury, né vers 1090, était un anachorète qui s'est installé en 1125 dans le village de Haselbury, reclus dans une cellule adossée à l'église paroissiale. Il est mort en 1154 ou 1155. En dehors de sa nourriture frugale à base d'avoine, Wulfric veillait durant les nuits dans l'église ; son lit où il se reposait très peu fut constitué de branches d'arbre. Il portait d'abord une chemise de crin, puis il a acquis une cotte de mailles. Godric de Finchale est né vers 1065 à Walpole (Norfolk) ; il est devenu marchand au long cours. Il a acquis une fortune à laquelle il a renoncé après des pèlerinages à Rome, sur la Terre sainte et à Compostelle, pour se retirer en ermite à Finchale dans la forêt de Durham, non loin du sanctuaire de saint Cuthbert. Il a décédé centenaire en 1170. Il porta pendant 50 ans un cilice de crin et une cotte de mailles sur son corps nu. Son régime alimentaire était des plus austères et il affaiblit aussi son corps par des veillées ; il dormait sur le sol nu, plaçant une pierre sous sa tête. Lors des nuits glacées, il alla à la rivière, se déshabilla, entra dans l'eau froide : « il s'offrit toute la nuit comme un sacrifice vivant au Seigneur. »

– Leur rôle social

Il existait un rapport paradoxal entre leur rupture avec le monde et l'ascèse extrême d'une part, et leur rôle social, de l'autre. Aux dires de leurs hagiographes, leur réputation d'homme de Dieu attirait nombre de visiteurs. John of Forde note que Wulfric était « rempli par le Saint-Esprit comme un récipient qui répandit l'huile » sur les hommes et femmes de toute condition qui affluaient vers lui pour être guéris ou pour son don de prophétie. La renommée de Godric de Finchale se répandit aussi de son vivant ; de nombreuses personnes venaient le visiter pour être réconfortées par lui.

19. RÉGINALD DE DURHAM, *The Life and Miracles of Saint Godric, Hermit of Finchale*, éd. et trad. Margaret COOMBE, Oxford, Clarendon Press (Oxford Medieval Texts, 2022).

20. JEAN DE FORDE, *The Life of Wulfric of Haselbury, Anchorite*, trad. Pauline Maud MATARASSO, Trappist (Ky), Cistercian Publications (Cistercian Fathers Series, 79), 2011 ; *Wulfric of Haselbury by John, abbot of Ford*, éd. Maurice BELL, Londres, [Butler and Tanner] (Somerset Record Society, 47), 1933.

– Un modèle de sainteté ambigu

Le regard des deux auteurs, John of Forde et Reginald of Durham, traduit leur admiration pour les deux ascètes. Ils leur attribuent un charisme particulier qui se manifestait par de nombreux miracles et des visions célestes. Ils relatent leurs liens privilégiés avec les saints : la Vierge, Jean Baptiste, Cuthbert, Thomas de Canterbury. Ils informent aussi sur leur relation avec les ermites, reclus et moines de leur environnement ainsi que sur l'attitude des instances religieuses et ecclésiastiques à leur égard.

La conclusion portera sur les ambiguïtés et les limites de leur modèle d'ascèse et de sainteté. Les récits hagiographiques les assimilent aux saints les plus puissants par le nombre imposant de leurs miracles. Mais leur culte, bien qu'attesté déjà de leur vivant, restera limité ; les deux ermites n'ont pas été canonisés.

Damien CARRAZ (Université Toulouse – Jean Jaurès, UMR FRAMESPA) : *Les statuts de l'ordre de la Foi et de la Paix en Gascogne (1230). Un programme ascétique pour l'aristocratie laïque ?*

En 1230, le pape Grégoire IX approuvait l'« ordre de Saint-Jacques pour la défense de la Foi et de la Paix en Gascogne » qui venait d'être établi par l'archevêque d'Auch Amanieu I, avec le concours de quelques grands laïcs et prélats de la province ecclésiastique. Clairement inspirée par l'ordre de Santiago implanté de ce côté des Pyrénées, cette fondation se donnait pour but le rétablissement de la paix et l'approfondissement de la foi dans une région troublée à la fois par les guerres féodales et princières et par les soubresauts de la crise albigeoise. Si elle avait attiré l'attention de l'érudition depuis le XVIII^e siècle, l'histoire de cet ordre militaire régional a toujours été encombrée de confusions et de lieux communs. Le caractère éphémère de l'institution, qui périclité avant le début du XIV^e siècle malgré une tentative de refondation par l'archevêque Amanieu II (1262-1318), explique le caractère épars de la documentation conservée. La reprise du dossier à nouveaux frais a pourtant permis de préciser les réseaux ecclésiastiques et aristocratiques à l'œuvre derrière cette fondation étroitement liée à l'épiscopat de Gascogne²¹. Cette institution militarisée, qui était sensée regrouper les membres de lignages locaux, a pu constituer un instrument de paix et de médiation dans un espace perturbé à la fois par la concurrence entre grandes dominations (Toulouse, Aragon, Capétiens, Plantagenêt) et par les prolongements d'une réforme grégorienne jamais véritablement achevée.

La récente redécouverte de deux copies et d'une traduction du XVIII^e siècle des statuts de l'ordre de la Paix et de la Foi approuvés par Grégoire IX offre de poursuivre notre première enquête. Composés de 22 articles, d'un prologue et des formulaires des serments prêtés par le maître et les frères, ce règlement cherche à soumettre les membres de l'ordre à un véritable *disciplinamento*. À travers l'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique, la chasteté conjugale, la charité, le jeûne et d'autres contraintes, cette règle tend bien à imposer une forme d'ascèse spécifiquement destinée aux représentants de l'aristocratie guerrière. Le texte, de façon attendue, emprunte en partie aux règles de plusieurs ordres militaires, mais on le comparera également aux statuts édictés au même moment pour d'autres confraternités chevaleresques, notamment en Italie du Nord. Bien sûr, au-delà de la norme, il est toujours délicat d'évaluer la portée concrète d'un tel texte car on ignore – mais c'est encore le cas de la plupart des confraternités locales similaires – la part réelle du recrutement au sein des élites gasconnes. Il n'en demeure pas moins que

21. Damien CARRAZ, « Paix, théocratie et encadrement aristocratique dans la Gascogne du XIII^e siècle : l'ordre religieux-militaire de la Foi et de la Paix », *La pau i treva. Fondarella* (1173-2023), dir. Flocel SABATÉ, Lérída, Pagès Editors, à paraître.

cet effort d'encadrement d'un monde laïque qui a longtemps opposé ses propres règles de conduite à celles de l'Église participe à la fois du renforcement du *dominium* ecclésiastique et de l'instauration d'un ordre théocratique promu par le Siècle apostolique. Aussi, la normalisation imposée par l'évêque gascon, en premier lieu par les archevêques d'Auch, invite à revenir sur le contexte ecclésiologique – au-delà des liens avec Rome, on pense aux milieux cisterciens très présents – comme intellectuel. Des passages du texte, notamment le prologue, pourront éventuellement être mis en relation avec la présence à la fois de quelques *magistri* parmi les chanoines du chapitre et d'une bibliothèque constituée par les archevêques, le tout constituant un environnement encore mal connu.

Pour autant, se pose la question de la pérennité du modèle ascétique ainsi proposé à l'aristocratie : est-ce parce que la noblesse entra dans le rang sous la pression conjuguée de l'Église et de l'État princier que l'ordre de la Foi et de la Paix, désormais devenu inutile voire obsolète, ne dépassa guère le seuil du *xiv^e* siècle ?

Philippe CASTAGNETTI (Université Jean-Monnet, Saint-Étienne, UMR LEM-CERCOR) : *L'idéal ascétique dans les communautés hiéronymites italiennes des *xiv^e*-*xv^e* siècles d'après les procès de béatification de Pietro Gambacorta et Nicolò da Forca Palena.*

Dans la prolifération de communautés semi-érémiques qui caractérise l'Italie au tournant des *xiv^e* et *xv^e* siècles, les ermites de saint Jérôme dits plus tard « du bienheureux Pierre de Pise » résultent de la coagulation réussie de plusieurs groupes monastiques plus ou moins informels se réclamant du patronage de saint Jérôme. Cependant, si la papauté du *xiii^e* siècle avait pu unifier en un ordre unique les ermites de saint Augustin, celle du *xv^e* échoua à faire aboutir un tel processus pour les ermites de saint Jérôme, qui demeurèrent une nébuleuse d'instituts à l'existence parfois sporadique, dont seule la congrégation de Pierre (Gambacorta) de Pise parvint à survivre de la fin du *xiv^e* au premier tiers du *xx^e* siècle, période d'extinction définitive de la vie hiéronymite en Italie.

Dans un contexte très concurrentiel, avec les autres ordres mais aussi entre les congrégations hiéronymites elles-mêmes, quelle forme de vie religieuse adopter afin d'assurer l'avenir de l'institut ? Question difficile dans le cas des hiéronymites de Pierre de Pise, tant font défaut les documents de première main autres que ceux permettant de reconstituer l'histoire des fondations conventuelles. Il apparaît toutefois que certaines pratiques ascétiques très poussées vont être mises en avant, comme en témoignent les premières constitutions promulguées en 1444.

La communication se propose d'étudier les formes et la signification des pratiques ascétiques chez les hiéronymites de Pierre de Pise en exploitant un type de sources qui peut en partie pallier la carence documentaire pour la période initiale : le procès de béatification du fondateur, Pietro Gambacorta (1355-1435), dont le culte fut officialisé en 1693, et celui d'un autre fondateur de communautés hiéronymites, Nicolò da Forca Palena (1349-1449), dont les couvents furent réunis à ceux de Pierre de Pise en 1446 et dont le culte fut approuvé en 1771.

Ces procès de l'époque moderne permettent de mieux cerner la dynamique de fondation des *xiv^e*-*xv^e* siècles en raison de leur forme canonique spécifique. Tous deux relèvent en effet d'un *casus exceptus* au regard des normes d'Urbain VIII. Pietro Gambacorta et Nicolò da Forca Palena sont morts depuis plusieurs siècles lorsqu'est lancée pour chacun la procédure, qui ne s'appuie pas sur une réputation de sainteté largement diffusée mais sur la volonté de quelques cardinaux protecteurs de remédier au déclin de l'ordre en obtenant la reconnaissance du culte de deux personnalités phares des origines,

reconnaissance à valeur de béatification. Le statut de *casus exceptus* permet d'échapper au procès *super non cultu* pour se concentrer, à l'inverse, sur les preuves d'un culte public continu depuis la mort des candidats aux autels. Cette démarche aboutit à l'exhumation de textes manuscrits ou imprimés de différents genres (épistolaire, historique, juridique, hagiographique...) embrassant une période allant du xiv^e à la fin du xvii^e (pour la cause de Pietro Gambacorta) ou du xviii^e siècle (pour la cause de Nicolò da Forca Palena). Ces textes vont être considérés comme des pièces judiciaires à part entière.

La communication montrera comment une collation documentaire réalisée à l'époque baroque permet de préciser la nature de l'ascèse mais aussi sa portée sociale dans ce qui fut l'une des principales branches du mouvement hiéronymite à la fin du Moyen Âge. Elle mettra l'accent sur les phénomènes suivants.

- Promouvoir des formes spécifiques d'ascèse est nécessaire à l'individualisation de la congrégation. Le jeûne à ce titre joue un rôle fondamental. Mais dès le xv^e siècle, les hiéronymites de Pierre de Pise sont éclipsés sur ce point par les minimes de François de Paule, plus nombreux et mieux identifiés spirituellement grâce à leur vœu de carême perpétuel. Ils ne parviendront guère dès lors à rayonner au-delà des territoires jadis sillonnés par leur fondateur (Marches, Ombrie, Vénétie).

- Le maintien de pratiques ascétiques fortes est d'autant plus important que la référence à saint Jérôme ne suffit pas à créer un véritable *habitus* religieux. De fait, ce patronage s'avère factice. Saint Jérôme dans sa réalité historique comme dans son œuvre exégétique est ignoré : au Jérôme réel est substitué un Jérôme hagiographique issu de récits apocryphes du xiii^e siècle qui voient d'abord en lui un ermite voire, à la place de Benoît de Nursie, le père des moines d'Occident. Il en découle un anti-intellectualisme paradoxal qui rabat le legs hiéronymien sur l'ascétisme et retarde la stabilisation canonique.

- La mémoire de l'ascèse originelle que les deux causes de béatification s'efforcent de reconstituer est perçue comme vitale en cette fin d'âge baroque où, s'il ne subsiste plus en Italie qu'une seule autre congrégation hiéronymite, celle des observants dits de Lombardie, celle-ci s'est aussi lancée dans un travail rétrospectif d'érudition susceptible de proposer une vision alternative des proto-expériences hiéronymites d'Italie et d'Espagne. Au risque d'une relance des rivalités au sein de la mouvance hiéronymite, de toute façon en repli, et d'une marginalisation accrue au sein d'une société italienne de moins en moins sensible à l'exigence ascétique.

Pauline DUCLOS-GRENET (Université de Bourgogne, UMR LIR3S) : *L'ascèse dans et par l'image chez les confréries flagellantes italiennes à la fin du Moyen Âge.*

Le xiv^e siècle occidental voit se diffuser depuis l'Italie des confréries dévotionnelles laïques pratiquant l'auto-flagellation. Héritée de la discipline monastique, cette dernière est, à l'origine, une ascèse et un moyen de correction individuelle par la mortification de la chair. Mais la spiritualité plus émotionnelle de la période tardo-médiévale fait de l'auto-flagellation un moyen idéal pour mettre en œuvre l'*imitatio Christi*, condition de l'extase et de la communication directe et sincère avec Dieu. Le succès de ces confréries en fait des acteurs majeurs de la vie sociale italienne et de très puissants commanditaires d'images. L'iconographie convoquée fait écho aux sujets qui sont au cœur de la méditation flagellante : le *Vir dolorum*, la Vierge de miséricorde, le Christ flagellé.

Au sein de cette vaste production visuelle, cette communication se propose d'analyser un autre motif iconographique relativement courant dans le vaste corpus des images des confréries. De petits flagellants sont en effet régulièrement représentés s'intégrant ou se surimposant à une image dévotionnelle christique ou mariale, en train de s'adonner à la discipline. Il s'agira dans un premier temps d'interroger les modalités et les enjeux

de cette représentation de la pratique ascétique, à travers un exemple approfondi de différents supports – retable, panneau, étendard, graduel, croix processionnelle. Après l'étude de l'auto-flagellation dans l'image, le propos se centrera dans un second temps sur l'usage de ces images d'auto-flagellation dans et pour la pratique elle-même. Il s'agira de montrer, à travers l'étude d'un panneau utilisé par les flagellants de la *Confraternità del Cristo Risorto* de Savone, comment la dimension spéculaire est, pour les dévots, une invitation à l'imitation et donc comment ces images agissent comme des instruments en vue d'une pratique efficace.

Florian GALLON, (Université Toulouse – Jean Jaurès, UMR FRAMESPA) : Ad patrum se facile quoequaret meritis Thebaeorum. Expériences ascétiques et inspirations orientales dans le nord-ouest de la péninsule Ibérique (VII^e-X^e siècle).

« On pourrait aisément le comparer, par les mérites, aux Pères de la Thébéide ». C'est en ces termes qu'un hagiographe anonyme dresse l'élogieux portrait de Fructueux de Braga († ca 660), évêque et fondateur de monastères dans le nord-ouest de la péninsule Ibérique. Peu après, la formule est reprise presque à l'identique par Valère du Bierzo († ca 695), ermite établi sur les lieux mêmes par lesquels était passé Fructueux, dont il fait un exemple à suivre. Deux siècles et demi plus tard, Gennade d'Astorga († ca 936) se réclame du double héritage de Fructueux et de Valère pour restaurer ou fonder, toujours dans la même zone, une série de monastères dont l'un au moins s'apparente aux laures orientales ; il leur cède collectivement une vingtaine d'ouvrages, parmi lesquels un volume de *Vitae Patrum*, ces collections hagiographiques qui donnaient pour modèle aux moines d'Occident leurs glorieux prédécesseurs de l'Orient.

Ces trois personnages sont non seulement associés par un même contexte spatio-temporel (la petite région montagneuse du Bierzo, le haut Moyen Âge) et par une filiation expressément revendiquée ; ils sont aussi éclairés par une documentation qu'il n'est pas abusif de qualifier d'exceptionnelle si on la rapporte à sa chronologie et à l'étroitesse de son cadre géographique d'origine : *Vie* et règle monastique de Fructueux, lettre de Braulion de Saragosse à Fructueux, œuvre prolifique de Valère (opuscules « autobiographiques », récits de visions de l'au-delà, lettre sur la pèlerine Égérie, traité *De genere monachorum*, compilation hagiographique largement constituée de vies de saints moines orientaux...), acte de dotation à teneur partiellement biographique connu comme le « testament » de Gennade, chartes de donation émises ou reçues par le même personnage, inscription dédicatoire de l'église de San Pedro de Montes (première fondation « gennadienne »), fouilles en cours sur le même site... Plusieurs autres dossiers viennent confirmer le succès d'un monachisme tendu vers l'idéal érémitique dans le nord-ouest de la péninsule Ibérique tout au long du X^e siècle : *Vie* de Froilán de León, chartes destinées aux communautés érémitiques de Pardomino ou du Monte Irago, complexe rupestre de San Pedro de Rocas, sans compter les mentions isolées d'ermites ou d'ermitages, difficiles à exploiter mais assez nombreuses pour indiquer l'ampleur du phénomène à l'échelle régionale – alors même que l'érémitisme, partout florissant au très haut Moyen Âge, semble connaître une phase d'atonie prolongée dans le reste de la chrétienté occidentale à partir du VIII^e siècle et jusqu'au grand renouveau des XI^e-XII^e siècles.

À la lumière de ce corpus, on se propose d'étudier une série cohérente d'expériences ascétiques, triplement caractérisée par son enracinement régional, la puissance de l'aspiration érémitique et la marque de l'inspiration orientale. On mettra en évidence la prégnance d'un tel modèle (rattachement explicite à la Thébéide, aux Pères du désert, transposition de formes monastiques « orientales » dans un environnement occidental) avant de s'intéresser aux vecteurs de sa transmission (voyages, connaissance textuelle). L'attention se portera également sur les techniques d'ascèse mises en œuvre (jeûne,

veille, solitude, quête d'un milieu hostile) et sur les relations ambivalentes nouées entre les ermites et l'institution ecclésiale (épiscopat, communautés cénobitiques), le pouvoir royal ou la société laïque environnante. On tâchera enfin de tracer quelques pistes pour comprendre la géographie circonscrite du phénomène et sa longue pérennité, dans le cadre d'une micro-chrétienté située aux confins du monde occidental, davantage tournée vers la référence orientale et le legs wisigothique que vers les schémas monastiques « modernes » qui s'imposent au nord des Pyrénées à partir du VIII^e siècle (raréfaction de l'érémisme, réformes carolingienne et clunisienne, triomphe du cénobitisme bénédictin).

Alexis GRÉLOIS (Université de Rouen Normandie, UE GRHis et UMR LEM-CERCOR) :
Pour une typologie des expériences ascétiques informelles dans l'Europe de l'Ouest (XI^e-XIII^e siècle).

Peut-on résumer par le même terme d'érémisme les expériences d'un Bernard d'Abbeville reclus dans les îles Chausey, des foules itinérantes de femmes converties par Robert d'Abrissel, du chevalier pillard devenu pèlerin Pons de Léras ou des premiers frères de La Chartreuse ?

Exception faite des cas de réclusion volontaire, l'historiographie religieuse a tendance à réduire les expériences ascétiques informelles à la seule catégorie de l'érémisme, vu le plus souvent comme une étape préalable à un processus d'institutionnalisation dans un cadre régulier. Pourtant, ce terme hérité de l'Antiquité n'apparaît pas aussi fréquemment dans la documentation historique, comme l'avait souligné en son temps dom Jean Leclercq. Mais plutôt que de chercher à identifier un modèle auquel plusieurs termes (*heremita, solitarius, anachoreta*, etc.) renverraient, comme l'avait fait ce dernier, il s'agira au contraire de souligner la variété des expériences ascétiques menées hors ou en marge des statuts formalisés de l'Église. Plus encore, il conviendra de tenter d'en proposer une typologie.

Dans ce but, seront mobilisés les sources les plus variées : hagiographie (on pense par exemple aux Vies d'Étienne d'Obazine ou de Christina de Markyate), mais aussi traités, recueils épistolaires et actes de la pratique (conservés dans les chartriers d'institutions régulières comme Cluny ou Le Landais). Ces sources présentent une très grande diversité de situations dont les éléments de différenciation doivent être relevés : nombre de participants, présence ou non de clercs et/ou de femmes, types de pratiques dévotionnelles et matérielles, localisation et déplacements, durée de l'expérience.

L'évolution de ces communautés devra aussi être prise en compte afin de savoir si, en plus de facteurs géographiques, chronologiques, politiques ou sociaux, certains critères typologiques pourraient permettre de rendre compte de l'évolution de tels ou tels groupements « érémitiques » vers telle ou telle structure institutionnelle : chapitre de chanoines réguliers, monastère « réformé », hôpital, etc.

Anne-Marie HELVÉTIUS (Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, UMR ArScAn-THEMAM) : *La diversité des modèles ascétiques dans le monde franc.*

Les modèles d'ascèse proposés dans les sources d'époque mérovingienne s'adressent principalement à un public issu de l'aristocratie et doivent donc être envisagés dans leur dimension politique et dans leur lien avec les idéaux réformateurs. L'hagiographie et d'autres sources produites dans le monde franc durant cette période révèlent la grande diversité des pratiques ascétiques expérimentées par des femmes ou des hommes, dans un contexte où les modes de vie de type monastique n'avaient pas encore été unifiés. L'enquête accordera une attention particulière aux éventuelles différences de traitement entre les femmes et les hommes en matière d'ascèse.

La vision traditionnelle qui opposait un monachisme continental « modéré » par rapport à une ascèse plus extrême introduite en Gaule par les moines d'origine irlandaise dans une perspective pénitentielle est aujourd'hui remise en question. Comme l'a notamment montré Ian Wood, ce que nos textes appellent les « remèdes de la pénitence » (*medicamenta paenitentiae*) sont déjà bien présents par exemple dans les écrits de Césaire d'Arles et sont recommandés non seulement aux moines, mais aussi aux clercs et aux laïcs de haut rang. Encore faut-il s'interroger sur la nature de ces remèdes, qui peuvent varier d'un extrême à l'autre selon les sources, et sur leurs fonctions. Pour n'en citer qu'un exemple célèbre, l'ascèse de la reine Radegonde est décrite d'une manière différente par ses deux hagiographes contemporains, Venance Fortunat et Baudonivie, car ces deux auteurs ne poursuivaient pas les mêmes intentions.

À partir d'une série d'exemples, il s'agira de montrer comment les différents modèles d'ascèse sont mis en scène et dans quelle mesure ils s'inspirent de la littérature antérieure – notamment martyriale ou érémitique. En effet, si la vie des Pères du désert a offert un premier cadre théorique à la définition de l'ascèse, celle-ci est également souvent vécue comme une forme de martyre. Sans prétendre à l'exhaustivité, la présente communication mettra l'accent sur les fonctions de ces représentations et les discussions qu'elles suscitent (ascèse du corps/de l'âme ; caractère pénitentiel ou non), sur les intentions des auteurs qui les proposent et sur le public auquel elles s'adressent. Ces questions permettent de mieux comprendre l'évolution ultérieure de ces modèles dans le cadre plus contraint des réformes carolingiennes.

Patrick HENRIET (EPHE-PSL, EA SAPRAT) : *Pour une histoire de l'ascétisme latin médiéval. Typologies et tournants majeurs.*

Par ascétisme, j'entends ascétisme corporel, soit la volonté de mortifier son corps, d'une façon ou d'une autre, en ayant la conviction que cela plaira à Dieu. Il nous manque une synthèse d'ensemble sur l'histoire de l'ascétisme chrétien latin au Moyen Âge, ou peut-être devrait-on dire des ascétismes, l'objet de cette communication étant de suggérer que des pratiques identiques ont pu avoir des sens assez différents selon les époques considérées. Les travaux souvent cités de Max Weber (ascétisme intra-mondain et extra-mondain) sont à mon sens trop généraux pour bien comprendre de l'intérieur les évolutions auxquelles il vient d'être fait allusion. Je voudrais proposer ici un schéma d'ensemble, qui pourrait servir d'introduction à un futur livre et qui serait soumis à la discussion.

J'envisage donc de distinguer trois moments et trois modèles, étant entendu que si ces derniers s'organisent selon une progression chronologique, l'apparition d'une conception nouvelle de l'ascétisme ne fait pas disparaître les précédentes : il y a donc des effets de chevauchement constants.

1) En partant de la littérature des Pères du désert traduite du grec au latin ou composée directement en latin, je m'intéresserai d'abord à un modèle ancien, hérité de l'Antiquité. Celui-ci se caractérise par des pratiques souvent extrêmes, communes à l'Orient et à l'Occident, par une émulation entre ascètes et par une fuite du monde radicale. Mais le point le plus important, insuffisamment relevé, est sans doute que l'idée de pénitence n'est pas centrale et même n'apparaît guère dans nombre de dossiers. Selon un idéal antique que le christianisme partageait d'ailleurs avec les stoïciens, il s'agissait avant tout de dompter son corps, de le rendre esclave de l'esprit, bref, d'instaurer une subordination de celui-là par rapport à celui-ci.

2) À partir du haut Moyen Âge mais surtout du XI^e siècle, on assiste à ce que je propose d'appeler une « pénitentialisation de l'ascèse ». Mortifier son corps devient

avant tout le moyen d'expiation ses péchés, voire ceux des autres (ce qui ne remet pas du tout en cause le modèle antérieur, la littérature des Pères du désert restant prégnante tout au long du Moyen Âge et encore au-delà). Ce schéma pénitentiel est initialement lié à un idéal d'imitation du Christ. Il s'exprime à travers des pratiques anciennes et constantes (jeûne, silence etc.), mais aussi très nouvelles, essentiellement le port de cuirasses de fer et l'autoflagellation. La figure de Pierre Damien est ici centrale et je lui accorderai une place importante. Cette évolution éloigne par ailleurs l'Occident de l'Orient.

3) À partir de la fin du XI^e siècle, l'arrivée au premier plan de saintes femmes ascètes et mystiques pose des questions nouvelles. Ces saintes reprennent nombre de pratiques antérieures en les transformant, l'exemple le plus caractéristique étant celui du jeûne étudié par Bynum. Mais il faut ici mettre l'accent sur une évolution fondamentale : l'ascète n'est plus le maître exclusif de son comportement. Il, ou bien souvent elle, doit prendre en compte des réalités qui lui sont imposées ou octroyées par Dieu et qui doivent être analysées en termes de grâce : ainsi la maladie, les visions, la capacité à ne plus manger, la stigmatisation, bien sûr, etc. On peut même poser la question de savoir si la mystique a alors encore besoin de ce que l'on appelle communément « ascétisme ».

Cependant, comme on l'a dit, le modèle 2 a incorporé le modèle 1, et le modèle 3 a incorporé les modèles 1 et 2. Je discuterai brièvement, pour terminer, les analyses de Michel Foucault en matière d'ascétisme chrétien, assez influentes aujourd'hui mais vis-à-vis desquelles j'ai de sérieuses réticences.

Piroska NAGY (Université du Québec à Montréal, UMR TELEMMe) et Marco CIRINO (Université Aldo Moro, Bari, et Université du Québec à Montréal) : *La Vita de Filippo dell'Aquila, un petit saint de l'observance franciscaine et le modèle ascétique.*

La *Vita* de Filippo dell'Aquila, fort peu connue, fut écrite dans les mois qui suivirent sa mort le 4 mai 1456, par Bernardino Aquilano ou da Fossa, vicaire de la nouvelle province observante des Abruzzes. Cette *Vita* sur laquelle nous travaillons à partir de ses deux manuscrits, du XV^e siècle, soulève les questions suivantes : dans quelle mesure ce texte est-il ascétique ? Peut-on parler d'ascèse dans le contexte de l'observance franciscaine ? La *Vita*, destinée à fournir un saint local et un modèle de vie imitable pour les frères, permet de jeter un regard sur l'observance franciscaine tout à fait différent de celui des grands prédicateurs du mouvement. Il s'agira donc de se pencher sur les racines du modèle de vie promu par la *Vita*, tout en la replaçant dans le contexte des écrits de Bernardino da Fossa.

Marie-Anne POLO DE BEAULIEU (EHES, UMR CRH) : *Discours sur l'ascétisme dans les recueils d'exempla aux XIII^e et XIV^e siècles. Des voix discordantes pour quels publics ?*

J'interrogerai un corpus volontairement hétérogène pour repérer dans le discours sur l'ascétisme, qui sous-tend les narrations exemplaires ou les commentaires, des discordances de voix entre cisterciens, séculiers et ordres mendiants et, parmi ces derniers, entre dominicains et franciscains. Se posera la question des publics visés par ces récits qui mettent en scène parfois des expériences extrêmes de l'ascétisme dans un discours qui oscille entre valorisation et critiques. Dans le cadre de la prédication *ad populum*, ces *exempla* étaient-ils effectivement utilisés dans les sermons ? La question mérite d'être posée. Il y a beaucoup plus de chances qu'ils aient servi à la formation des novices dans ces divers ordres et à la lecture voire à la méditation pour les moines de chœur et les frères confirmés.

François WALLERICH (FNRS, Université de Louvain) : *Renoncer à la curiosité (curiositas). Enquête sur une catégorie médiévale de l'ascèse. Monde monastique et société (Occident latin, XI^e-XIII^e siècle).*

Dans la *Vita prima* de saint Bernard, on lit que ce dernier fut un jour étonné d'apprendre que le chevet de l'église qu'il fréquentait pourtant depuis un an possédait non pas une, mais trois fenêtres. Et l'hagiographe de préciser : « Ayant en effet mortifié sa curiosité (*curiositatis sensu mortificato*), il ne percevait rien des choses de ce genre ; ou, s'il lui arrivait quelquefois de les voir, sa mémoire, occupée à autre chose, n'y prêtait pas attention. » Cette anecdote est un exemple entre mille d'un renoncement à la « curiosité » présenté comme une pratique constitutive de l'ascèse. Or, alors que la notion de *curiositas* a fait l'objet d'études d'ensemble d'un point de vue philosophique, ou dans la perspective d'une histoire des sciences à l'époque moderne, une enquête sur son usage et ses implications dans le contexte des pratiques ascétiques au Moyen Âge reste à mener. Aussi proposons-nous de présenter un premier état des lieux sur la question.

La *curiositas* n'est pas l'équivalent de la « curiosité », et la notion présente l'intérêt de désigner un vaste champ de réalités différentes, dont il faudra interroger les liens. Je citerais, sans être exhaustif, trois domaines connexes. D'abord, la maîtrise de la sensibilité : dans l'exemple cité, il est question d'un *curiositatis sensus*, et il est clair que l'ascèse porte ici sur une restriction des perceptions sensorielles. Ensuite, la recherche du superflu : les vêtements, les mets, les ornements en tout genre peuvent être qualifiés de « curieux » dans la documentation, notamment hagiographique. Enfin, le domaine intellectuel : renoncer à la curiosité signifie limiter volontairement sa *libido sciendi* afin de borner ses connaissances à celles jugées utiles au Salut. De ce point de vue, renoncer à la curiosité est une pratique ascétique complète, qui associe le corps (les sens), les pratiques (vêtements, repas) et l'esprit (le savoir).

Si la notion revêt une grande importance dans le discours chrétien depuis les premiers siècles, son étude au Moyen Âge central permet de tenir compte de mutations profondes dans les implications spirituelles et sociales de son usage. Les promoteurs du monachisme réformé des XI^e et XII^e siècles (Pierre Damien, Bernard de Clairvaux, Guigues le Chartreux, etc.) théorisent le refus de la « curiosité » comme un pilier de leur fuite du monde. Dans le même temps, ce refus leur permet de combattre ce qu'ils estiment être des vaines curiosités : les spéculations philosophiques d'un Abélard, les ornements des cloîtres clunisiens, ou encore la recherche d'effets de style et de rhétorique dans le maniement de la langue latine – des dénonciations évidemment paradoxales à bien des égards. Comment cette catégorie destinée à penser l'ascèse influence-t-elle la société médiévale, au-delà du monde monastique ? L'examen des instruments de prédication produits par les ordres mendiants au XIII^e siècle devra déterminer dans quelle mesure le renoncement à la *curiositas*, hérité de l'ascèse monastique, influence les modèles de vie proposés aux laïcs et constitue plus largement une manière d'encadrer l'accès aux « curiosités » (savoirs et biens matériels en tout genre) à l'échelle de la société.

Pour traiter la question, la documentation disponible est vaste. D'une part, dans les sources éditées, les bases de données permettront une étude contextualisée des occurrences. D'autre part, une documentation inédite, issue notamment des ordres mendiants dans l'Italie du XIII^e siècle, sera mise à profit.

