

Université Toulouse Jean Jaurès
UFR Histoire, Arts et Archéologie
2014 - 2015

Mémoire de master 2 d'Études Médiévales

Le cadre matériel et la vie quotidienne des moniales au monastère Sainte-Croix de Poitiers, de sa fondation au VI^e siècle jusqu'au début du VII^e siècle

Arzhêliz Diard

Sous la direction d'Isabelle Réal

Soutenance en septembre 2015



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

À mon père, « Et cette petite flamme
Seule éclaire l'infini ».

(Victor Hugo)

En couverture : Louis Boudan, *Veüe de l'Abbaye Royale de Sainte Croix de Poictiers*,
1699, dessin. © Photo Gallica

Remerciements

Avant toute autre personne, je souhaite vivement remercier Madame Isabelle Réal, ma directrice de recherche, pour ses précieux conseils, sa bienveillance et sa très grande disponibilité, sans lesquels je n'aurais pas pu mener à terme ce mémoire de master.

J'adresse ensuite mes plus grands remerciements à Madame Brigitte Boissavit-Camus, pour nos discussions et l'envoi d'une partie de sa thèse, et à Madame Marlène Tchertafian-Delsouiller, pour ses réflexions fructueuses sur l'arbre sec. De plus, je tiens à remercier Monsieur Fernand Peloux pour ses conseils, sa grande disponibilité et son dynamisme, pour son cours sur l'hagiographie et pour l'organisation des deux passionnantes journées d'études sur le légendier de Moissac. Ces deux journées furent également l'occasion de rencontrer Monsieur Guy Philippart que je souhaite remercier pour sa profonde humilité et pour une discussion sur le temps de midi qui n'est pas prête d'être oubliée.

Je souhaite remercier sœur Solange, l'archiviste de l'abbaye Sainte-Croix à Saint-Benoît, pour son accueil, ses réponses à mes multiples interrogations et la visite guidée du lieu. Que soit également remerciée la documentaliste de la DRAC de Poitiers pour sa grande gentillesse et sa disponibilité.

Je ne peux que remercier chaleureusement les membres de ma famille et mes amis bretons pour leur soutien et leur patience sans faille, ainsi que pour leurs relectures attentives. La solidarité, les conseils avisés et les échanges avec mes camarades de master 1 ont été une précieuse aide, qu'Arnaud Baratin, Adeline Caraës, Lydia Allué, Oriane Pilloix et Emeric Rigault soient ici amplement remerciés. De plus, les yeux d'experts d'Adeline Caraës et d'Emeric Rigault ont parcouru très attentivement ces pages, traquant les fautes, et je les en remercie infiniment.

Enfin, toute mon affection va à Martin pour ses riches indications, son soutien de tous les jours, son oreille attentive et sa patience sans borne.

Sommaire

Remerciements	3
Sommaire	4
Introduction	6
Corpus de sources.....	14
Chapitre 1. Historiographie	20
Chapitre 2. Le cadre de vie : organisation du monastère.....	72
Chapitre 3. Quotidienneté monastique entre norme(s) et pratiques	91
Conclusion.....	140
Sources	141
Bibliographie.....	145
Annexes.....	173

Table des abréviations

AFAM = Association Française d'Archéologie Mérovingienne.

Bib. Mun. = Bibliothèque municipale.

CAHMER = Centre d'Archéologie et d'Histoire Médiévale des Édifices Religieux.

CERCOR = Centre Européen de Recherche sur les Congrégations et les Ordres Religieux.

CESCM = Centres d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale.

DLH = Dix Livres d'Histoire

DRAC = Direction Régionale des Affaires Culturelles.

INRAP = Institut National de Recherche en Archéologie Préventive.

IRHT = Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*.

MSAO = Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest.

Ms. = Manuscrit.

PUF = Presses Universitaires de France.

SAO = Société des Antiquaires de l'Ouest.

SC = Sources Chrétiennes.

SRA = Service Régional d'Archéologie.

SRM = *Scriptores Rerum Merovingicarum*.

TCCG = *Topographie Chrétienne des Cités de la Gaule*

Introduction

Choisir comme objet d'étude la vie quotidienne au haut Moyen Âge oblige l'historien à écouter toutes les natures de sources et à interpréter les silences. De surcroît, centrer son propos sur le cadre monastique implique des réflexions prosaïques sur un milieu, en principe, placé hors du temps terrestre et soumis à une règle. Le monastère Sainte-Croix de Poitiers, au nord de l'Aquitaine, fondé par Radegonde, une princesse thuringienne devenue reine du royaume franc, s'inscrit dans les prémices des communautés monastiques féminines occidentales au VI^e siècle. Ainsi, la communauté et sa fondatrice sont confrontées à un contexte politique particulièrement mouvant.

L'arrivée de Radegonde dans le royaume franc est liée à l'expédition de vengeance menée par Thierry I^{er}, accompagné par Clotaire I^{er}, aux franges du royaume franc, contre Hermanfred, roi de Thuringe. En effet, en 531, Thierry I^{er} s'était engagé à aider Hermanfred à chasser son frère Badéric en échange d'une partie de la Thuringe mais sans succès dans son entreprise, il déclara la guerre à Hermanfred. L'épisode se solda par la défaite thuringienne lors de la bataille de l'Unstrut en 531, et l'annexion du territoire au royaume franc. Radegonde, fille du roi Berthaire, frère d'Hermanfred, représenta une prisonnière de guerre de poids. À peine âgée d'une dizaine d'années (elle serait née vers 520-525¹), elle fut faite captive, ainsi que son frère, par Clotaire I^{er}. Conduite dans la *villa* d'Athies, en Picardie actuelle, elle fut élevée et instruite dans la *villa* royale. Conduite dans la *villa* d'Athies, en Picardie actuelle, elle fut élevée et instruite dans la *villa* royale. Lorsque Clotaire I^{er} organisa leur union à Vitry-en-Artois, Radegonde s'enfuit. Clotaire I^{er} décida alors, dans l'urgence de la situation, d'un mariage contre son gré à Soissons vers 540. Elle devint alors la première des sept épouses de Clotaire I^{er}². Radegonde était-elle déjà baptisée avant d'arriver dans le royaume franc ? Venance Fortunat (530-609), poète italien, évêque de Poitiers (600-609), ami et hagiographe de la reine, fait en tout cas d'elle une religieuse avant même d'avoir obtenu sa consécration par saint Médard. Après avoir reçu le voile par l'évêque de Noyon vers 550³, « elle séjourna à Tours, Candes et Chinon, et enfin s'installa à Saix pour s'occuper des

¹ MCNAMARA J.A., HALBORG J. E. & WHAYLEY E.G., *Sainted Women of Dark Ages*, Duke University Press, Durham-London, 1992, p. 60.

² BÜRHER-THIERRY G. et MERIAUX C., *Op. cit.*, p. 147.

³ LABANDE-MAILFERT Y., « Les débuts de Sainte-Croix », LABANDE Y. (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, MSAO, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 30-31.

pauvres et des malades⁴. » La destination finale de Radegonde ne fut pourtant pas Saix, malgré le *xenodochium* de choix que représentait la *villa*, mais Poitiers.

La ville de Poitiers est construite sur un oppidum gaulois, enserrée d'une muraille gallo-romaine et bordée par la rivière du Clain. L'épiscopat d'Hilaire, de 350/352 à 367/368, a ancré l'existence d'une communauté chrétienne en faisant de Poitiers le chef-lieu du diocèse. Toutefois, son action est à relativiser puisque Brigitte Boissavit-Camus, en proposant une nouvelle datation du célèbre baptistère Saint-Jean, a montré que sa première phrase de construction, à la toute fin du IV^e siècle, n'étaient pas « directement liée à l'institutionnalisation de l'Église poitevine⁵ ». La construction du monastère de Ligugé, à proximité de Poitiers, par le saint-évêque Martin a également contribué au dynamisme et à la renommée de la cité. Depuis 507 et la bataille de Vouillé qui opposa Wisigoths et Francs, la ville fut entièrement sous domination franque. Clovis rassembla sous sa domination le royaume d'Aquitaine, encore fragile, et créa les cadres d'un « nouveau royaume, franc, romain et désormais chrétien⁶ ». À sa mort en 511, le *regnum* fut partagé entre ses fils, sans pour autant mettre une fin définitive à son unité. Clodomir hérita dans un premier temps du territoire de la vallée de la Loire, et donc de Poitiers, jusqu'à son décès en 524. Clotaire I^{er} devint roi du territoire de Soissons, Childebert I^{er} de Paris et Thierry I^{er} de Reims. La répartition d'une partie du territoire de l'Aquitaine resta indéterminée. Le partage de 524 découpa à nouveau le royaume entre les trois frères restants. Poitiers fut placé sous l'autorité de Clotaire I^{er}. Il envoya un de ses fils, Chramn, pour gouverner l'Aquitaine mais face à l'ampleur des revendications de celui-ci, il finit par le tuer. Thierry I^{er} mourut en 543, Théodebert lui succéda dans la partie orientale du royaume mais disparut en 548, Théodebald prit alors les rênes du pouvoir jusqu'à sa disparition en 555. Clotaire I^{er} parvint à s'emparer de l'ensemble du royaume franc après la mort de Childebert I^{er} en 558 et en ayant écarté les successeurs possibles. Il fut alors reconnu roi de tous les Francs jusqu'à sa mort en 561. Son inhumation eut lieu à Soissons, menée par le saint-évêque de Noyon : Médard. Comme vu précédemment, celui-ci est également connu par le témoignage de Venance Fortunat pour avoir accueilli Radegonde afin de lui remettre, à sa demande, le voile consacré⁷. À cet égard, le statut de « diaconesse », femme, vierge ou veuve exerçant quelques fonctions

⁴ JOYE S., « Radegonde » [en ligne], <http://www.siefar.org/dictionnaire/fr/Radegonde> [consulté en 05/14].

⁵ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental entre le IV^e et le XII^e siècle », SAPIN C. (dir.), *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen âge (V^e-XII^e siècles)*, Actes du colloque international tenu à Poitiers du 16 au 19 septembre 2004, Turnhout, Brepols, 2006, p. 74.

⁶ BÜRHER-THIERRY G. et MERIAUX C., *La France avant la France 481-888*, Paris, Belin, 2010, p. 134.

⁷ Venance Fortunat, *Vie de sainte Radegonde*, trad. fr. et éd. FAVREAU R. (dir.), Poitiers, Seuil, 1995, p. 75-77.

ecclésiastiques, acquis par Radegonde grâce à sa consécration a entraîné de nombreux débats. En 451, le concile de Chalcédoine avait, en effet, fixé l'âge minimum à 40 ans pour son obtention et exigeait un célibat volontaire. Radegonde était mariée et n'avait probablement pas atteint l'âge de 40 ans.

Le monastère fondé par la reine Radegonde prend place à Poitiers sur la rive occidentale du Clain, à l'est du baptistère Saint-Jean et au sud de la cathédrale, désormais dédiée à Saint-Pierre (l'emplacement est localisé sur la fig. 1.) Il s'appuie à l'est contre la muraille gallo-romaine de la cité, afin de former la clôture. Sa date de fondation est estimée entre 550 et 560. Actuellement, les débuts de la construction, grâce à l'aide du duc de Poitiers Austrapius, sont situés entre 552 et 557⁸. Clotaire I^{er}, en tant qu'autorité régnant sur Poitiers, participe financièrement et matériellement à l'établissement du cadre matériel de la communauté en fournissant des terres, préalablement occupée par une *villa* à hypocauste et un four de potier⁹. S'inscrivant dans la lignée des monastères féminins de Saint-Jean d'Arles et de Saint-Sauveur de Marseille, le monastère de Poitiers se dote cependant d'une dimension supplémentaire : celle d'être une fondation royale. Par-dessus tout, le monastère est l'œuvre d'une reine qui se consacre à la vie régulière, une reine dont l'expérience monastique contribuera à l'élaboration de sa sainteté. La règle monastique choisie pour le monastère est celle de l'évêque Césaire d'Arles, considérée comme la première source normative à l'égard des communautés féminines médiévales¹⁰. Imposant une clôture stricte, elle est destinée en premier lieu au monastère urbain de Saint-Jean d'Arles. Force est de constater que les deux monastères féminins sont urbains et de fait, sont plus aisément contrôlables par les évêques. Toutefois, la clôture stricte est également prescrite dans la *Règle pour les moines* de Césaire¹¹ mais elle ne semble pas aussi importante, dans le monde mérovingien, pour les moines que pour les moniales.

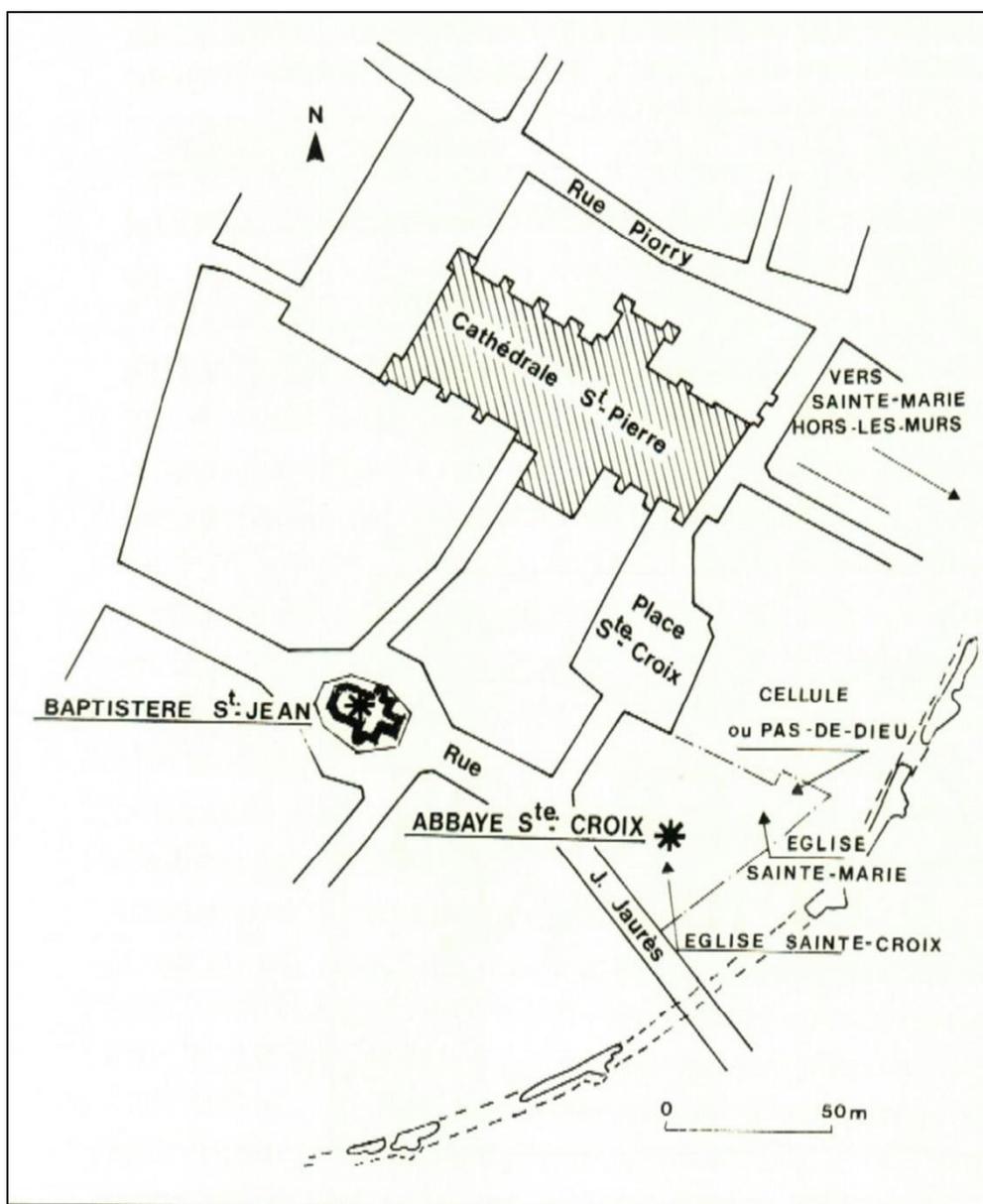
⁸ LABANDE-MAILFERT Y., « Les débuts de Sainte-Croix » *op. cit.*, p. 35.

⁹ FAVREAU R. (dir.), *Histoire de Poitiers*, Privat, Toulouse, 1985, p. 76.

¹⁰ Césaire d'Arles, *Règle pour les vierges (Regula ad Virgines)*, trad. fr. et éd. VOGÛE A. de et COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 398-439.

¹¹ Césaire d'Arles, *Règle pour les moines (Regula ad Monachos)*, trad. fr. et éd. VOGÛE A. de et COURREAU J., *Œuvres monastiques II*, SC 398, Paris, 1994, p. 165-227.

Figure 1. Emplacement de l'abbaye Sainte-Croix dans le parcellaire actuel.

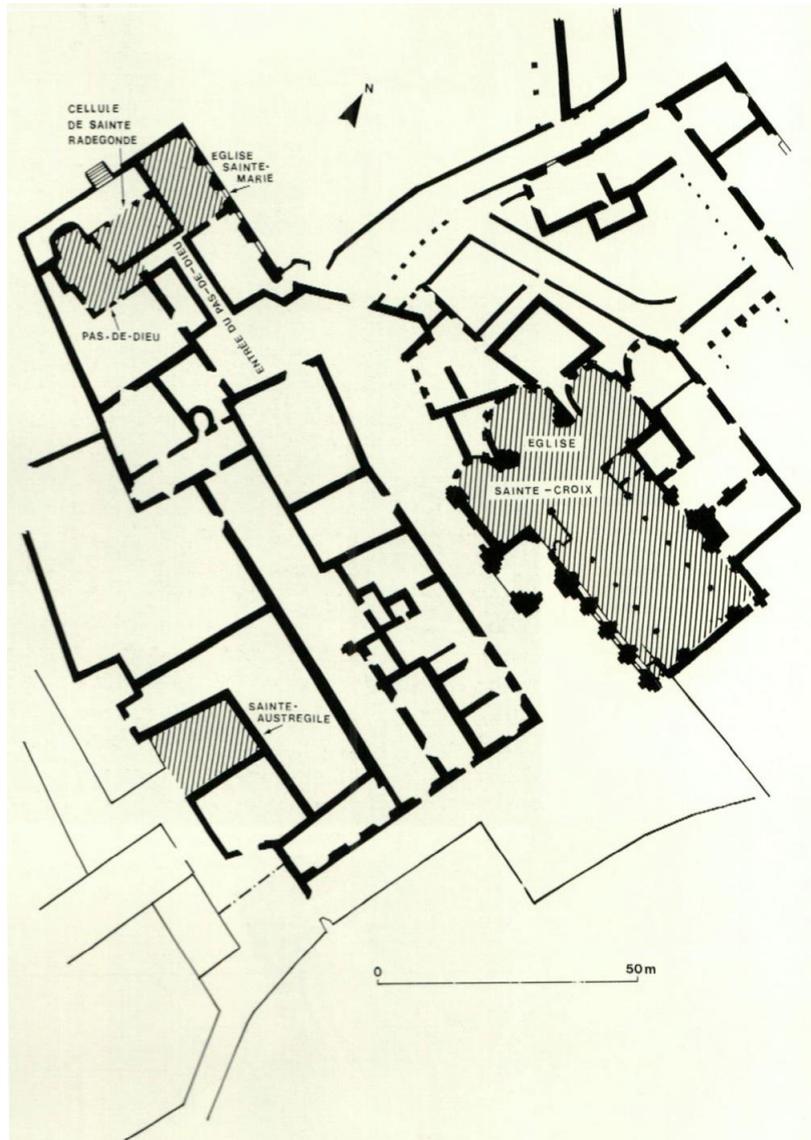


Plan : J.-C. LIGER (LABANDE-MAILFERT Y., « Poitiers, Abbaye Sainte-Croix », BARRUOL G. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de la France : T. 2 Sud-ouest et Centre*, Paris, Picard, 1996, p. 284.

Étudier la vie quotidienne des moniales renvoie alors à détailler et analyser leurs actions de chaque jour, à l'intérieur du cadre restreint voulu par la Règle arlésienne : celui d'un établissement monastique clôturé et percé d'une unique porte. Malgré l'absence de données archéologiques complètes pour le monastère Sainte-Croix de Poitiers, il est certain qu'il se composait d'édifices cultuels et de bâtiments d'habitation. Les édifices cultuels sont

détaillés et localisés (fig. 2.), auxquels il faut ajouter la basilique funéraire Sainte-Marie-hors-les-murs, devenue ultérieurement l'église Sainte-Radegonde. Le monastère féminin Sainte-Croix de Poitiers ne fut pas placé sous ce vocable dès sa fondation. En effet, il faut attendre l'envoi de la relique de la Croix par Justin II, empereur byzantin de 565 à 578, pour que le monastère adopte ce nom. Auparavant, le monastère était sous la protection de sainte Marie.

Figure 2. Plan des édifices culturels de l'abbaye au VI^e siècle.



Plan : H. DELHUMEAU (LABANDE-MAILFERT Y., « Poitiers, Abbaye Sainte-Croix », BARRUOL G. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de la France : T. 2 Sud-ouest et Centre*, Paris, Picard, 1996, p. 285.)

Figure 3. Carte du royaume franc lors du partage de 561.



Carte : BÜRHER-THIERRY G. et MERIAUX C., *La France avant la France 481-888*, Belin, Paris, 2010, p. 149.

Radegonde devint officiellement veuve en 561. Après la mort de Clotaire I^{er}, le royaume franc fut partagé entre Charibert, Gontran, Sigebert et Chilpéric marié à Frédégonde (fig. 3.). Poitiers entra alors dans les mains de Charibert jusqu'en 567, année où Sigebert I^{er}, époux de Brunehaut, en hérita. Radegonde connut Fortunat à Poitiers sous le règne de

Sigebert I^{er}. Les années 570-613 représentèrent le théâtre de « l’interminable guerre civile¹² », principalement entre Brunehaut et Childebert d’un côté contre Chilpéric et Frédégonde de l’autre. Ces derniers s’emparèrent de Poitiers en 573. Gundovald, se déclarant fils de Clotaire I^{er}, essaya même de devenir maître d’une partie de l’Aquitaine. En 585, Poitiers fut incendié et pillé à cause d’un affrontement entre Childebert et Gontran. Ni Fortunat, ni Baudonivie (avant 555 – après 614¹³), moniale de Sainte-Croix et deuxième hagiographe de la sainte, n’ont écrit la réaction de Radegonde sur ce sujet. Baudonivie insiste uniquement sur la reine-moniale « faiseuse de paix », œuvrant pour le « Salut de la patrie », en envoyant perpétuellement des lettres aux souverains pour leur demander d’instituer la paix. Ce portrait est repris par l’hagiographe de Bathilde au VII^e siècle. L’année de la mort de Radegonde, en 587, est signé le pacte d’Andelot apaisant pour quelques temps la faide. Cependant, Radegonde ne connaît pas de son vivant la fin des conflits.

Le monastère Sainte-Croix connaît une période silencieuse à la mort de sa fondatrice en 587. Après la révolte des moniales en 589, décrite par Grégoire de Tours¹⁴, et les deux *Vitae* de Fortunat¹⁵ et Baudonivie¹⁶, écrites aux alentours de 600, le monastère disparaît des sources jusqu’aux réformes de Louis le Pieux au IX^e siècle. Toutefois, la vivacité du culte de Radegonde a été questionnée par plusieurs historiens à travers des études mémorielles et de topographie historique¹⁷. Cette fascination envers la figure de la reine, sainte et moniale¹⁸, a parfois occulté l’importance du monastère Sainte-Croix pour la période mérovingienne. En effet, en l’absence de figure de sainteté, la période mérovingienne est souvent devenue

¹² BÜRHER-THIERRY G. et MERIAUX C., *Op. cit.*, p. 157.

¹³ JOYE S., *Baudonivie [en ligne]*, <http://www.siefar.org/dictionnaire/fr/Baudonivie> [consulté en 01/15].

¹⁴ Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, trad. fr. et éd. LATOUCHE R., *Histoire des Francs*, 2^{ème} édition, Paris, Les Belles Lettres, 1936, réédition 1996, livre IX.

¹⁵ Baudonivie, *Vie de sainte Radegonde*, Trad. fr. et éd. LABANDE-MAILFERT Y., « Vie de sainte Radegonde par la moniale Baudonivie », FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005, p. 59-85.

¹⁶ Venance Fortunat, *Vie de sainte Radegonde*, trad. fr. et éd. FAVREAU R. (dir.), Poitiers, Seuil, 1995, p. 56-113.

¹⁷ À ce sujet : SALVINI J., « Le culte de Sainte Radegonde à Cours-sur-Loire », p. 239-240 et « Les reliques de Sainte Radegonde, les guérisons au tombeau », p. 624-628, *Bulletin de la société des Antiquaires de l’Ouest*, 4^e série, 10, 1969. ; MERINDOL C. de, « Le culte de Sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Publication de l’Université de Saint-Etienne, 1995, p. 789-795. ; KLEINMANN D., *Radegonde une sainte européenne. Vénération et lieux de vénération dans les pays germanophones*, PSR, Loudun, 2000. ; FAVREAU R., « Le culte de sainte Radegonde à Poitiers au Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Publication de l’Université de Saint-Etienne, 1995, p. 91-109. ; BRENNAN B., « St. Radegund and the early development of her cult at Poitiers », *Journal of Religious History*, 13, 4, 1985, p. 340 - 354.

¹⁸ THIELLET C., *Femmes, reines et saintes (V^e-XI^e siècles)*, Presses de la Sorbonne, Paris, 2004.

obscur, du fait du nombre restreint de documents, mais surtout à cause de la considération toujours en vogue d'une période déstabilisée par des barbares animés par « la brutalité et l'ignorance¹⁹ ». La seule façon de « crédibiliser » la période fut de dégager des biographies de saints, véritables lumières de ces temps agités. Ainsi, nous voudrions comprendre l'organisation interne et externe du monastère féminin en mobilisant une figure majeure de la sainteté occidentale, Radegonde, mais aussi à la lumière des sources textuelles et archéologiques. Nous ne pouvons pas nous appuyer sur des sources iconographiques car, évidemment, aucun plan ou vue de la ville n'est conservé pour l'époque mérovingienne. Toutefois, nous avons eu recours à des vues de l'époque moderne pour nous représenter l'emprise du monastère (fig. de couverture). Nous nous demanderons également si mieux appréhender la vie quotidienne monastique féminine à Sainte-Croix de Poitiers au VI^e siècle permet de mieux comprendre les relations entre le monachisme féminin mérovingien et la société du haut Moyen Âge.

La première année de master fut consacrée à l'établissement du corpus de sources, de l'historiographie sur le sujet et à une étude de cas : l'alimentation comme objet de vie quotidienne et de sainteté. Elle fut effectuée à partir des sources textuelles disponibles pour le monastère. L'historiographie, revue et corrigée, fait l'objet du premier chapitre du présent mémoire. La deuxième année de master est dédiée à une « relecture critique des anciennes fouilles archéologiques du monastère de Sainte-Croix de Poitiers », selon l'expression de Luc Bourgeois²⁰. Ainsi, dans le deuxième chapitre apparaîtra une analyse plus fine du cadre matériel dans le but de comprendre le lien entre les activités des moniales et les lieux où elles s'exercent. Cette étude sera complétée par des comparaisons avec le monastère Saint-Jean en Arles et le monastère de Chelles, malgré les questionnements et les problèmes liés à ces deux sites. Le troisième et dernier chapitre s'attachera à l'examen de la quotidienneté monastique dans le monastère féminin de Sainte-Croix, depuis l'entrée des moniales jusqu'à leur mort. Elle inclura l'étude synthétisée sur l'alimentation menée en première année de master.

¹⁹ FOSSIER R., *L'Occident médiéval, V^e – XII^e siècle*, Hachette, Paris, 1995.

²⁰ BOURGEOIS L. (dir.), « Vingt ans de recherches sur le haut Moyen Âge dans le Centre-Ouest de la France : un bilan bibliographique (1989-2008) », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p. 65.

Corpus de sources

L'étude du monastère Sainte-Croix de Poitiers est possible grâce à un corpus de sources particulièrement riche pour le haut Moyen Âge. Effectivement, le monastère fut décrit par les textes, de nature diverse : hagiographique, normative, historique, épistolaire, poétique, et dans des actes de la pratique à partir de l'époque carolingienne. En renfort des textes, les sources archéologiques nous permettent de confronter les écrits aux vestiges et ainsi, d'obtenir une idée plus précise du monastère mérovingien. Toutefois, nous avons pris le parti de présenter uniquement dans ce corpus les sources textuelles et de détailler les résultats, les avancées et les questionnements des fouilles archéologiques dans la partie historiographie « apports de l'archéologie », puis de les analyser dans le deuxième chapitre consacré au cadre de vie.

I. Sources écrites éditées

1. Sources hagiographiques

A) Vies de sainte Radegonde

La principale source de cette étude est l'hagiographie. Nous disposons de deux textes hagiographiques contemporains de la sainte. Le premier hagiographe est Venance Fortunat, italien venu en pèlerinage à Tours puis « retenu à Poitiers » près de Radegonde où, après sa mort, il devient ensuite évêque. La deuxième est Baudonivie, moniale à l'abbaye de Sainte-Croix du vivant de Radegonde. A la mort de celle-ci, elle est chargée par l'abbesse Dedimia d'écrire la *Vie* de la sainte. Plusieurs historiens pensent également qu'elle rédige après la mort de Fortunat, prenant ainsi sa suite²¹.

Les copies de ces manuscrits, sous le nom de *vita Ia* pour le texte de Fortunat et *vita Iia* pour celle de Baudonivie, sont éditées au XIX^e siècle par Bruno Krusch dans les *M.G.H.*²². Il faut cependant attendre 1909 et René Aigrain pour obtenir une traduction française de la *vita Ia*.²³ La *Vie* écrite par Fortunat est connue par 29 témoins dans le fond des bollandistes, dont le plus ancien est celui contenu dans le *Légendier de Turin*. Le catalogue des témoins

²¹ COUDANNE L., « Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde », *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Paris, Picard, 1953, p. 45-61.

²² *Vita Radegundis I.*, éd. KRUSCH B., MGH, *Script. Rerum Merovingicarum II*, Hanovre, 1888, p. 364-377 et *Vita Radegundis II.*, éd. KRUSCH B., MGH, *Script. Rerum Merovingicarum II*, Hanovre, 1888, p. 377-395.

²³ AIGRAIN R., *Vie de Sainte Radegonde par saint Fortunat*, Paris, 1909.

recensés est disponible en annexes (fig. 4.). Ce manuscrit est en passe d'être édité sous forme de cd-rom par une équipe de chercheurs dirigée par Monique Goulet. Toutefois, la dernière traduction collective de Robert Favreau, Yves Chauvin, Yvonne Labande-Mailfert et Georges Pon de 1995 ne s'appuie pas sur la version de Bruno Krusch mais sur le manuscrit 250 (136), daté des environs de 1100, conservé à la médiathèque de Poitiers. En effet, Emile Ginot a souligné en 1920 l'oubli de Bruno Krusch du manuscrit de Poitiers dans son édition²⁴. La *Vie* écrite par Baudonivie, quant à elle, a été nettement moins étudiée. Elle est recensée dans 14 manuscrits allant du X^e au XV^e siècle par les Bollandistes. Le catalogue des témoins est disponible en annexes (fig. 5.). La traduction en français s'appuie sur les ms. 253 (8 bis) et 252 (8) conservés à la médiathèque de Poitiers et recopiés à la fin du XIII^e siècle, sans doute au monastère de Sainte-Croix. La traduction a été effectuée par Yvonne Labande-Mailfert dans la *Lettre de Ligugé* (239) en 1987 puis dans *Radegonde : de la couronne au cloître* en 2005. Nous utilisons ainsi les traductions des historiens poitevins pour notre étude, à partir de manuscrits non recensés par le fond des Bollandistes.

Monique Goulet écrit fort justement dans un article sur l'hagiographie « Le discours hagiographique, fondé sur la répétition et sur la commémoration, donne donc rarement une image immédiate de la société qui le produit. Il est pris dans un réseau intertextuel très dense, ce qui n'implique aucunement, loin s'en faut, une dévalorisation de l'hagiographie comme source historique. Mais elle est à manier avec précaution, comme toutes les sources²⁵. »

B) Livre de miracles

Grégoire de Tours, né en 539 et mort vers 594, était ainsi contemporain de Radegonde et du monastère de Poitiers. De fait, dans le recueil des *Sept livres des Miracles*, Grégoire de Tours fait mention à plusieurs reprises de Radegonde, de Poitiers et du monastère dans le premier livre, « Livre en la gloire des martyrs » et dans le septième livre s'intitule le « Livre en la gloire des confesseurs ». Le premier évoque sa rencontre avec Radegonde sur le tombeau de saint-Hilaire et la relique de la Sainte-Croix envoyée à Poitiers, le deuxième fait place au récit des funérailles de Radegonde que Grégoire de Tours préside en l'absence de

²⁴ GINOT É., *Le manuscrit de sainte Radegonde de Poitiers et ses peintures du XI^e siècle*, Bulletin de la société française de reproduction de manuscrits à peintures, 1914-1920.

²⁵ GOULLET M., *De l'usage de l'hagiographie en histoire médiévale [en ligne]*, <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1621&lang=fr>, [consulté en 01/14].

l'évêque Marovée. La traduction française utilisée dans notre étude provient de l'édition des historiens poitevins²⁶ éditée en 2005.

C) Textes historiques

Les *Dix livres d'Histoire* de Grégoire de Tours nous permettent de mieux saisir les aspects liés à l'institution ecclésiale. La portée eschatologique de l'œuvre de Grégoire de Tours n'est plus à démontrer, il faut donc, tout comme pour l'hagiographie, la « manier avec précaution ». L'édition de référence est celle de Robert Latouche²⁷ en 1936 apportant des critiques à l'édition des M.G.H de Bruno Krusch et de Wilhelm Levison²⁸. Le titre donné par Robert Latouche est *L'Histoire des Francs*. L'ouvrage est à l'origine divisé en deux tomes puis, en 1996, ils sont réunis en un seul : la réédition que nous utilisons. Grégoire de Tours évoque plusieurs villes du royaume franc, fréquemment Poitiers, et raconte les épisodes marquants de la dynastie mérovingienne. Ainsi, il relate la guerre contre la Thuringe et la capture de Radegonde par Clotaire I^{er}. Ensuite, il rapporte la lettre de Radegonde aux évêques, également appelé « Testament de Radegonde », celle des évêques à Radegonde, le récit du conflit entre Radegonde et l'évêque Marovée, la révolte des moniales et la mort de Radegonde.

D) Sources normatives

Le monastère de Poitiers ne peut se comprendre sans l'étude de la règle monastique pour les femmes rédigée par Césaire d'Arles. Considérée comme la première règle dédiée aux femmes, elle a fait l'objet de beaucoup de travaux. Dans la collection Sources Chrétiennes, Adalbert de Vogüé et Joël Courreau ont publié une édition critique des écrits de Césaire d'Arles. Le premier tome des *Œuvres monastiques* concerne les écrits pour les moniales, le second tome est réservé aux écrits pour les moines et aux sermons de Césaire. Le premier tome est paru en 1988 et propose une véritable étude philologique et une édition bilingue des textes. Les deux auteurs datent la Règle pour les vierges entre 512 et 534, date de sa *Récapitulation* et de sa promulgation finale. La signature de Césaire et de sept évêques

²⁶ Trad. et éd. FAVREAU R. (dir.), « Grégoire de Tours », FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005, p. 15-31.

²⁷ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, Trad. et éd. LATOUCHE R., 2^{ème} édition, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

²⁸ Grégoire de Tours, *Libri Historiarum X*, Éd. KRUSCH B. et LEVISON W., MGH, SRM, I, 1, 1885.

permettent de confirmer la promulgation.²⁹ L'adoption de la Règle par le monastère de Sainte-Croix est une date discutée, un consensus la place vers 570, après la visite de Radegonde et d'Agnès à Arles.³⁰

La *Règle pour les moines*, rédigée postérieurement à la *Règle pour les vierges*, est également importante afin de mieux comprendre la pensée monastique de Césaire d'Arles et d'essayer d'approcher une vision d'ensemble de ses écrits.

E) Sources épistolaires

Deux lettres peuvent nous être utiles. La première est celle de Césaire adressée aux moniales d'Arles, lettre écrite entre 508 et 512, traduite dans l'édition d'Adalbert de Vogüé et de Joël Courreau. Nous pouvons ainsi connaître les recommandations supplémentaires de l'auteur de la *Règle pour les vierges* aux moniales de la communauté qu'il a fondé. La deuxième est également contenue dans l'ouvrage des deux auteurs, il s'agit de la lettre de l'abbesse Césarie destinée à Richilde et Radegonde, probablement rédigée entre 552 et 557³¹. Elle nous apporte plusieurs renseignements sur les conseils en faveur d'une adoption réussie de la Règle au monastère de Sainte-Croix de Poitiers. Par ailleurs, le volume contient la lettre du pape Hormisdas adressée à Césaire ainsi que celle de son neveu, Teridius, envoyée à Césarie la Jeune. Toutes deux ont pour objet le monastère Saint-Jean : pour la première, l'indépendance face aux évêques et la confirmation des biens donnés par l'Église au monastère ; la deuxième évoque les nouvelles fonctions de Teridius, en charge du temporel de la communauté monastique et Césarie la Jeune, nouvellement abbesse³².

F) Actes de la pratique

La première source considérée comme un acte de la pratique est le *Testament*³³ de Césaire, édité par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau en 1988. Il évoque les dons de l'Église

²⁹ Césaire d'Arles, trad. et éd. A. de Vogüé, J. Courreau, *Œuvres monastiques I*, SC 345, Paris, 1988, p. 25.

³⁰ Césaire d'Arles, trad. et éd. A. de Vogüé, J. Courreau, *Œuvres monastiques I*, SC 345, Paris, 1988, p. 29-30.

³¹ VOGÜE A. de, COURREAU J., Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, Paris, SC 345, 1988, p. 27.

³² *Ibid.*, p. 341-359 et p. 398-439.

³³ Césaire d'Arles, *Testament de saint Césaire*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de, COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 360-397.

au monastère de Saint-Jean d'Arles et permet de mieux comprendre les ambiguïtés des relations entre l'Institution Ecclésiastique et les communautés monastiques.

De plus, un examen des chartes carolingiennes liées au monastère a été intéressant afin de mieux comprendre le devenir du monastère à la mort de Radegonde et après la révolte des moniales, décrite par Grégoire de Tours. Les chartes évoquent la temporalité du monastère, ses diverses possessions et son exemption fiscale. Nous avons pu repérer six copies de chartes qui éclairent le devenir du monastère au IX^e siècle. La première est attribuée à Louis le Pieux et datée de 822-824, elle atteste la réforme du monastère par Louis le Pieux que celui confie à Pépin Ier. La deuxième est l'œuvre de Pépin Ier, écrite le 1^{er} avril 825, accorde le droit de la tenue d'un marché au bénéfice du monastère. La troisième est rédigée sous Charles le Chauvre entre 840-877, elle confirme l'immunité des monastères Sainte-Croix et Sainte-Radegonde en leur concédant des *villae*. La quatrième charte date du 4 juillet 878 dans laquelle Louis le Bègue renouvelle les préceptes de la charte précédente. La cinquième est écrite simultanément et ajoute que Louis le Bègue prend sous sa protection les biens des deux monastères. La dernière charte, rédigée le 20 février 884 par Carloman confirme les dispositions précédemment édictées. Nous avons utilisé le recueil des *Chartes poitevines antérieures à 900*, édition qui les rassemble en 1989³⁴.

G) Poésie

La figure de Venance Fortunat poète, héritier de la littérature antique classique et inscrit dans la tradition chrétienne, permet une toute autre approche du monastère de Sainte-Croix. En effet, ses Poèmes (le nom *Carmina* est donné par Friedrich Leo lors de l'édition par les MGH de l'œuvre de Fortunat) rendent compte de ses relations avec les moniales. En effet, ils mettent en scène les échanges entre la figure du poète-ami de Radegonde, d'Agnès et dans son ensemble, du monastère Sainte-Croix de Poitiers. L'édition utilisée est celle de Marc Reydellet, parue en trois tomes entre 1994 et 2004. Le premier tome contient le livre II où sont insérés les hymnes *Pange lingua* et *Vexilla regis*, composé pour l'arrivée de la relique de la sainte Croix à Poitiers. Les deuxième et troisième tomes regroupent les livres VIII, X, XI et

³⁴ CARPENTIER E. *et al.*, *Chartes poitevines antérieures à 900*, Poitiers, CESCUM, 1989, p. 37-38 ; p. 110 ; p. 113-117 ; p. 122-124.

l' « Appendice » où sont richement décrits Poitiers et les liens entre le poète, Radegonde, Agnès et le monastère³⁵.

Trois phases de rédaction des poèmes sont distinguées par Marc Reydellet, les livres I à VII auraient été écrits vers 576/577, les livres VIII à IX vers 590/591 et les livres X à XI se composent d'œuvres retrouvées et rendus publiques après la mort de Fortunat. Toutefois, le livre XI « regroupe les billets en vers adressés à Radegonde et que Fortunat, par discrétion, n'avait pas voulu, de son vivant, livrer au public. Cette part intime de lui-même n'appartenait qu'à lui et la sainte reine³⁶. ». Ils sont donc nécessairement antérieurs à 587. L' « Appendice », création de Friedrich Leo, regroupe 31 poèmes retrouvés au XIX^e siècle et abrite plusieurs pièces adressées à Radegonde.

Le corpus de sources ainsi détaillé, nous pouvons nous pencher sur l'historiographie liée au monastère Sainte-Croix de Poitiers.

³⁵ Venance Fortunat, *Carmina*, trad. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Paris, Les Belles Lettres, 3 tomes, 1994-2004.

³⁶ Venance Fortunat, *Carmina*, trad. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Paris, Les Belles Lettres, 1994-2004, tome 1, p. 71.

Chapitre 1. Historiographie

Les études sur le monachisme féminin mérovingien ne se construisent plus désormais dans un champ unique de recherche. Cette perspective d'ensemble se comprend en analysant les différents travaux émanant essentiellement des historiens, historiens de l'art, philologues ou archéologues ayant successivement travaillé sur le monastère de Sainte-Croix de Poitiers. En effet, les premiers angles d'étude concernaient le personnage emblématique de Radegonde et revêtaient la forme de travaux hagiographiques. Ils se couplaient d'analyses des contextes politiques du royaume franc et de ses marges, et même de l'Empire byzantin. Le monastère a parallèlement intéressé les archéologues pour ses édifices culturels. Récemment seulement, l'approche liée à la vie quotidienne s'est développée. L'histoire des femmes et ultérieurement, l'histoire du genre, ont apporté de nouveaux prismes pour l'étude du monachisme féminin. Les opérations archéologiques, essentiellement préventives, ont débouché sur de nouvelles données et ont également élargi le champ d'intérêt du monastère de Poitiers. Afin d'alléger ce tour d'horizon, nous avons choisi, de façon tout à fait arbitraire, de distinguer l'évolution des travaux en les regroupant dans différentes thématiques. Bien que ce découpage puisse avoir pour effet indésirable de déconstruire certaines idées ou pensées des chercheurs, il permet toutefois de souligner les cadres mouvants de l'historiographie du monachisme mérovingien. Nous articulerons notre propos à travers le développement de quatre grands axes : les études sur Radegonde, celles sur le monachisme féminin, puis des travaux sur le cadre matériel et la quotidienneté monastique et enfin, les apports successifs des études archéologiques.

I. Études sur Radegonde

1. Les deux pères fondateurs : Pierre de Monsabert et René Aigrain

Dans le contexte de mise en avant du haut monachisme occidental par les religieux, Dom Pierre de Monsabert, moine à l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, publie en 1913 dans la *Revue Mabillon* un article intitulé *Documents inédits pour servir à l'histoire de l'abbaye de Sainte-Croix de Poitiers*³⁷. Ce travail reste fondateur pour mieux appréhender l'abbaye fondée

³⁷ MONSABERT P. de, « Documents inédits pour servir à l'histoire de l'abbaye de Sainte-Croix de Poitiers », *Archives de la France monastique, Revue Mabillon*, 1913, p. 371-395.

par Radegonde. En effet, il a rassemblé tous les documents évoquant Sainte-Croix, a établi une liste s'étendant du VI^e siècle jusqu'à 1835 et a publié dans son recueil le texte de toutes les chartes antérieures au XIV^e siècle³⁸. Il publie ensuite *Le testament de sainte Radegonde*³⁹, communication brève qui réalise un état des textes copiés au XII^e siècle sur un rouleau de parchemin issus des archives de l'abbaye. Ce rouleau a désormais disparu mais subsiste la publication de P. de Monsabert. Toutefois, les documents réunis ne sont pas très nombreux pour la période mérovingienne et ne permettent pas, seuls, de combler les lacunes entravant la compréhension de cette période.

Dans la lignée de ce dernier, le chanoine René Aigrain regroupe les connaissances sur Radegonde et sur l'organisation du monastère. Il se définit comme « un fils de Radegonde⁴⁰ » et se voit alors attribuer la mission de rendre hommage à la sainte. En effet, il publie en 1917, *Sainte Radegonde*, ouvrage reprenant des éléments contenus dans les sources des trois auteurs principaux : Fortunat, Baudonivie et Grégoire de Tours mais il utilise également la *Règle pour les vierges* de Césaire d'Arles. Il précise alors les travaux antérieurs, recommande Edouard Fleury qui a écrit en 1843 une *Histoire de sainte Radegonde* et rejette les plus fantaisistes, à l'instar d'Hildebert de Lavardin, évêque, qui écrit au XII^e siècle une vie fantasmée de la sainte, ou encore Jean Bouchet au XVI^e siècle. Son livre adopte une organisation thématique qui reprend les faits principaux de l'existence de Radegonde : son enfance en Thuringe, son mariage avec Clotaire, la fondation du monastère et la vie à Poitiers, la règle de saint Césaire, la mort et les funérailles de la reine, avec en trame de fond la progression vers la sainteté. Afin d'expliquer les dérogations à la Règle de Césaire que Radegonde s'accorde (l'ascèse excessive notamment), R. Aigrain explique qu'elle le fait dans un but de sainteté. Elle est au-dessus des préoccupations morales car elle est « exceptionnelle ». Par ailleurs, l'auteur ne marque que peu de différence entre les deux hagiographes de Radegonde mais il est le premier à reconnaître le grand intérêt que représente la *Vita* écrite par Baudonivie, sans toutefois réaliser sa propre traduction du texte. Tout logiquement, le chanoine publie en 1927 *Le voyage de sainte Radegonde à Arles* afin de préciser l'arrivée de la règle de Césaire au monastère de Poitiers, vers 570.

³⁸ LABANDE-MAILFERT Y., *Histoire de Sainte-Croix de Poitiers, quatorze siècles de vie monastique*, Poitiers, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 1986, p 23.

³⁹ MONSABERT P. de, « Le testament de sainte Radegonde », *Bulletin philologique et historique*, 1926-1927, p. 129-134.

⁴⁰ LABANDE E.-R., « Radegonde, reine, moniale et pacificatrice », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e centenaire, 1988, p. 36.

Ces deux auteurs ont ouvert la voie à une étude du monastère, étroitement liée à la sainteté de Radegonde, et encouragent les historiens poitevins à poursuivre leurs travaux.

2. Comparaison des *Vitae* et premiers articles consacrés à l'œuvre de Baudonivie

Un tournant dans l'étude de Sainte-Croix de Poitiers est marqué en 1952. En effet, en parallèle des cérémonies de célébration du 14^{ème} centenaire de la fondation de l'abbaye, sont organisées en mai les journées d'études mérovingiennes à Poitiers sous l'impulsion d'Edmond-René Labande. À cette occasion, Étienne Delaruelle, alors chanoine et professeur à l'Institut catholique de Toulouse, donne une conférence, publiée ensuite, sur « Sainte Radegonde. Son type de sainteté et la chrétienté de son temps⁴¹ ». Il entend étudier les notes caractéristiques de la sainteté de Radegonde et en dire l'importance pour l'Église du VI^e siècle. Il rejette très vite le point de vue adopté par Fortunat qui « s'intéresse seulement aux vertus privées de la femme, aux exercices héroïques de la pénitente, à la vie intérieure, à la charité de la sainte⁴². » Selon lui, Radegonde ne se coupe pas totalement du monde en entrant au monastère et il en trouve la preuve dans l'œuvre de Baudonivie décrivant Radegonde « soucieuse jusque dans le cloître des grands évènements du *Regnum Francorum*⁴³ ». Radegonde est présentée par l'auteur comme la sauveuse et la protectrice de la chrétienté, Baudonivie l'ayant comparée à Hélène. É. Delaruelle reprend cette comparaison et l'élargit en expliquant que Radegonde prépare la paix carolingienne dans une époque menacée entre barbares et gallo-romains. En conclusion, il estime que la *Vita Radegundis*, de Fortunat, même si ce n'est pas correctement explicité dans le texte, dépasse les genres littéraires de la littérature épique et de la littérature ecclésiastique en mentionnant les actes héroïques de Radegonde qui révèlent un « catéchisme en action⁴⁴ ».

Louise Coudanne, professeur de lycée en 1953, publie également dans les *Actes des journées de Poitiers* un article « Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde⁴⁵ ». L'auteur établit une histoire des manuscrits de la *Vita Iia* ou *Vita secunda* et déplore la destruction, datée de peut-être 1562 sans justification, du manuscrit remontant au

⁴¹ DELARUELLE É., « Sainte Radegonde. Son type de sainteté et la chrétienté de son temps », *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Paris, Picard, 1953, p. 65-74.

⁴² DELARUELLE É., *op. cit.*, p. 69.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁵ COUDANNE L., « Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde », *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Paris, Picard, 1953, p. 45-61.

X^e ou XI^e siècle qui était inséré après la *Vita Ia* de Fortunat, aujourd'hui conservé dans la bibliothèque de Poitiers. Elle mentionne l'existence de plusieurs copies allant du X^e au XV^e siècle, dont deux présentes également à la bibliothèque de Poitiers. À ce sujet, elle souligne déjà l'oubli voire l'ignorance de B. Krusch envers ces manuscrits. Du reste, la place significative de la *Vita IIa*, ses nombreuses copies, sa présence dans des antiennes du culte de sainte Radegonde justifie son importance et l'intérêt qui doit être porté à ce texte par les historiens. La langue et le style d'écriture « confus et embarrassé⁴⁶ » de Baudonivie, dont s'excuse cette dernière, sont perçus par l'auteur comme des indicateurs du niveau d'éducation des moniales à Poitiers. Les nombreux emprunts effectués par Baudonivie, notamment à Fortunat, Césaire d'Arles ou Grégoire de Tours, peuvent conduire à douter de son texte mais quelques passages tendent à montrer son originalité. En effet, L. Coudanne écrit que Baudonivie n'entre pas dans les clichés traditionnellement attribués aux saints et conforte le lecteur en mentionnant des éléments précis, à l'instar de la destruction d'un temple païen par Radegonde. Pourtant, une citation dessert Baudonivie et crée un débat entre L. Coudanne et Dom Jean Laporte qui rédige un appendice à l'article. Il s'agit d'une séquence de phrase empruntée à Fortunat dans laquelle le terme « *vestigia* » est traduit par « reliques » dans le manuscrit *Vita Ia* mais que L. Coudanne, par exemple, interprète comme « *vestigiae* » au sens de « pas » dans la *Vita IIa*. Selon elle, Baudonivie copie l'expression de Fortunat et non son contenu, rendant compte de l'enfance de Baudonivie « sur les pas de sainte Radegonde⁴⁷ », contrairement à D. J. Laporte qui déduit de cette expression l'éducation de Baudonivie à Sainte-Croix après la mort de Radegonde, dans le souvenir de la sainte. Le principal apport de l'article porte donc sur le débat du lien entre Baudonivie et Radegonde et dès lors sur la date de rédaction de la *Vita*. L'auteur estime qu'elle a été écrite entre 609, année estimée de la mort de Fortunat, comme elle semble prendre la suite de la *Vita Ia*, et 614 car il s'agit de l'année de décès de la reine Brunehaut que Baudonivie nomme sans doute de son vivant.

En 1976, Jacques Fontaine, historien de la littérature, s'intéresse aux débuts de l'hagiographie à travers le prisme de l'idéal de sainteté martinien⁴⁸. Les deux *Vitae* de Radegonde l'invitent à étudier les influences de ce modèle chez leurs rédacteurs : Fortunat et particulièrement Baudonivie. En effet, en prolongeant l'idée d'É. Delaruelle, il entend déconstruire l'idée reçue d'une seconde *Vita* seulement complémentaire de la première, des

⁴⁶ COUDANNE L., *op. cit.*, p. 47.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ FONTAINE J., « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *Revue de l'histoire de l'Église de France*, (62), 1976, p. 113-140.

confidences de Radegonde auxquelles Fortunat n'aurait pas eu accès. En comparant les deux *Vies*, il montre que Fortunat a plutôt choisi de définir Radegonde à l'image de Martin, l'ascète ermite et le thaumaturge, tandis que Baudonvie insiste sur l'imitation du caractère martinien du « moine-évêque » par Radegonde, se mêlant des affaires publiques. L'aspect « fonctionnel » des deux textes est soulevé par l'auteur qui montre que chaque *Vie* répond à un contexte particulier et développe à sa façon la « propagande martinienne⁴⁹ ». J. Fontaine soulève même l'idée d'une *Seconde Vie* dictée par un clerc de l'évêché à Baudonvie, ce qui expliquerait les nombreuses références au modèle martinien et aux thèmes politiques. Toutefois, il souligne l'emprunt commun de la *constantia*, « la continuité dans l'adversité »⁵⁰ à la *Vie de Saint Martin* écrite par Sulpice Sévère. Radegonde est donc vue par les deux hagiographes comme une moniale de naissance, qui suit son objectif malgré les embûches, à savoir le mariage avec Clotaire.

3. Vers une approche contextualisée de l'idéal de sainteté de Radegonde

À l'occasion de la commémoration du 14^{ème} centenaire de la mort de Radegonde en 1987, les conférences organisées à Poitiers sont rassemblées dans l'ouvrage collectif, publié en 1988, intitulé *La riche personnalité de sainte Radegonde* sous la direction de Pierre Riché, E.-R. Labande et Michel Rouche. L'article « sainte Radegonde et le monachisme féminin de son temps » de P. Riché s'ouvre sur un constat : « si dans le haut Moyen Âge le monachisme masculin de Gaule est assez bien connu, il n'en est pas de même pour le monachisme féminin⁵¹. » Il tente alors de dresser un tableau des vierges consacrées et des établissements monastiques au V^e puis au VI^e siècle, en grande partie possible grâce aux écrits de Grégoire de Tours et aux canons des conciles. Sans même douter de l'adoption de la règle pour les vierges de Césaire par Radegonde vers 570, il évoque la première communauté féminine importante avec le monastère de Radegonde de Poitiers : le monastère Saint-Jean d'Arles. Il étudie la vie dans le monastère et la compare à celle menée par Radegonde. P. Riché ne mobilise pas les connaissances archéologiques sur les premiers monastères, et reste très vague

⁴⁹ FONTAINE J., « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *Revue de l'histoire de l'Église de France* (62), 1976, p. 139.

⁵⁰ ROUCHE M., *op. cit.*, p. 239.

⁵¹ GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e centenaire, 1988.

sur l'emplacement du monastère Sainte-Croix à Poitiers. De fait, il s'attache à l'histoire des mentalités à travers le phénomène de la clôture, central dans la règle de Césaire.

E.-R. Labande écrit dans le même ouvrage « Radegonde, reine, moniale et pacificatrice⁵² », un article qui se veut tant historique qu'empreint de sentiment religieux. En effet, il est clairement assumé par l'auteur que ce travail est le fruit d'une « méditation ». Il évoque alors les précurseurs des travaux sur Radegonde : R. Aigrain et É. Delaruelle qu'il remercie vivement pour leurs investissements. Son article évoque « *sa sainteté primitive* » et la sainteté à l'époque mérovingienne avec notamment les exemples de Geneviève et Clothilde. Il s'agit d'une biographie thématique de la reine qui insiste sur les vertus morales de Radegonde, son engagement envers la paix dans le royaume franc, caractère qui n'a pas toujours été mis en avant. La question de l'influence posthume conclue l'article : Radegonde est une figure de paix dont la cellule accueille de nombreux pèlerins le jour de sa fête, le 13 août, pour célébrer la paix.

Dom Jean Leclerc, qui fut moine bénédictin et spécialiste de Bernard de Clairvaux, s'intéresse, dans son article « Relations entre Venance Fortunat et sainte Radegonde », aux relations entre Venance Fortunat et sainte Radegonde à travers les écrits de Fortunat. L'auteur commence par une biographie du poète italien, souvent comparé aux troubadours avant l'heure. Il dénombre trois types de textes « *où Fortunat s'adresse à elle, où il écrit en son nom, où il parle d'elle*⁵³ », des textes qui sont un mélange de réalité et de légende quand il évoque tous les hauts faits et les miracles de la sainte. Malgré tout ce qui a été écrit sur les relations entre le poète et la moniale, D. J. Leclerc parle d'une relation d'amitié avec pour ciment la charité mais Fortunat paraît dépendant de Radegonde au travers de son admiration pour l'humilité de la sainte. Par ailleurs, il évoque le thème important de la nourriture chez Fortunat pour décrire le contraste saisissant entre un poète obsédé par la nourriture et une moniale vouée à l'abstinence pour laquelle il s'inquiète. Il se pose alors une question nouvelle dans l'interprétation des écrits sur Radegonde : « *L'obsession des privations charismatiques – l'anorexie mystique – fut-elle le monopole des femmes*⁵⁴ ? » Il s'inscrit ici dans un nouveau champ de recherches de psychanalyse socio-historique conduit par l'américain M. Rudolph Bell qui publie en 1987 *Holy anorexia*, caractérisant ainsi la notion d'anorexie sainte, presque uniquement féminine. L'hagiographie des XII^e et XIII^e siècles décrit les vertus de l'anorexie à

⁵² LABANDE E.-R., « Radegonde, reine, moniale et pacificatrice », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de sainte Radegonde : op. cit.*, p. 36-58.

⁵³ LECLERC J., « Relations entre Venance Fortunat et sainte Radegonde », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de sainte Radegonde : op. cit.*, p. 62.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 71.

travers la « *stigmatisation (reproduction des plaies de la Passion sans intervention d'une cause « naturelle »), l'inédie (vivre de nombreuses années sans ingérer d'autre aliment que l'Eucharistie) et l'incorruptibilité miraculeuse du cadavre*⁵⁵. » Un point de comparaison est créé entre les anorexiques mystiques, attestées à partir du XIII^e siècle au Moyen Âge, et les anorexiques mentales, dans le but de mieux comprendre cette maladie. Toutefois, l'historien français Jacques Maître précise que très peu d'exemples sont avérés pour le haut Moyen Âge. Les cas connus sont liés à la paysannerie : les victimes du dégoût face à la nourriture sont à cette période décrites comme possédées.

Une historienne allemande, Sabine Gäbe, corrobore les travaux sur la personnalité de sainte Radegonde en publiant en 1989 « *Radegundis : sancta, regina, ancilia. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudoniva*⁵⁶ ». L'idéal de sainteté décrit par les *Vita Ia* et *Iia* est un thème de recherche très florissant dans l'étude du personnage de Radegonde. En comparant les deux vies, l'auteur remarque que l'accent n'est pas mis sur les mêmes caractères par Fortunat et Baudonivie. Il en découle que l'idéal de sainteté représenté par Radegonde pour Fortunat est plutôt décrit à travers le prisme de l'ascétisme rigoureux, et moins par son caractère royal, si ce n'est pour l'humilité dont Radegonde fait preuve à son égard. C'est justement parce que Fortunat se place en défenseur de l'administration de l'Église qu'il n'évoque ni les liens de Radegonde avec la royauté après son entrée au monastère, ni les conflits entre Marovée et Radegonde, ni même l'intervention de Grégoire de Tous pour la présidence des funérailles de Radegonde. S. Gäbe insiste sur la progression narrative de la *Vita* de Fortunat qui s'apparente à une progression de la sainteté de Radegonde. Selon elle, Baudonivie insiste au contraire sur les relations entre Radegonde et la royauté, elle décrit le conflit avec Marovée à la faveur de cette dernière. « La sainte est une thaumaturge charismatique, royale fondatrice du monastère et une religieuse exemplaire⁵⁷. » À ce propos, l'auteur adopte l'expression de « *klostervita*⁵⁸ », *vita* monastique, afin de caractériser la *Vita Iia* de Baudonivie.

En 1995, Michel Rouche, professeur émérite d'histoire médiévale de l'université de Paris IV-Sorbonne, publie, à l'occasion de l'édition par Robert Favreau et George Pon de *La*

⁵⁵ MAITRE J., « Façons anorectiques d'être au monde : Anorexie mystique et anorexie mentale », *Socio-anthropologie [en ligne]*, 5, 1999, <http://socio-anthropologie.revues.org/53> [consulté le 20 janvier 2014].

⁵⁶ GÄBE S., « *Radegundis : sancta, regina, ancilia. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudoniva* », *Francia*, volume 16, n°1, 1989, p. 1-30.

⁵⁷ GÄBE S., *op. cit.*, p. 30.

⁵⁸ GÄBE S., *op. cit.*, p. 30.

vie de sainte Radegonde, une étude comparative, comme l'avait fait S. Gäbe, des deux *vitae*⁵⁹. À ce titre, il réalise une historiographie des travaux comparatifs des deux Vies en citant les apports successifs des deux chanoines R. Aigrain et É. Delaruelle puis de J. Fontaine, Claudio Leonardi, Franca Ela Consolino et Marta Cristiani sur la question. C. Leonardi, historien spécialiste d'hagiographie, philologue et latiniste italien, écrit deux articles respectivement en 1983⁶⁰ et en 1989⁶¹ sur le sujet. Selon lui, Fortunat compare Radegonde à Marthe, femme des *Écritures*, et non plus seulement à Martin comme modèles littéraires créés par l'hagiographie. Radegonde est alors une femme d'action à l'instar de Marthe et non une moniale contemplative. Pour Baudonivie, Radegonde a pour première mission la charité et l'évangélisation du prochain, et rencontre même Dieu dans le monde. M. Rouche résume l'analyse par « un idéal du monachisme retourné au monde⁶² ». Les deux dernières auteures, historiennes et philologues, F. E. Consolino⁶³ et M. Cristiani⁶⁴, sont beaucoup critiquées par l'auteur, jugeant leurs contributions respectives non convenablement argumentées et « hyper-critiques » vis-à-vis de la démarche de Fortunat et Baudonivie. F. E. Consolino estime que Baudonivie est la meilleure biographe de Radegonde et qu'elle crée un modèle typologique pour les futures Vies. M. Cristina juge ces deux Vies comme un « véritable archétype de la sainteté royale féminine⁶⁵ ». M. Rouche rejette cette perspective typologique qui empêche d'apprécier le contenu des textes. Selon lui, à travers les deux auteurs, Radegonde est dépeinte comme « une mystique qui reconstruit le monde » et conclut en justifiant son titre. Ainsi, Fortunat et Baudonivie deviennent des biographes en mettant par écrit la rencontre mystique de Radegonde avec le Christ.

Ces études précises sur Radegonde et son « type » de sainteté sont couplées par des recherches contemporaines plus générales sur l'histoire des femmes et du genre. Elles seront abordées dans la partie suivante.

⁵⁹ ROUCHE M., « Fortunat et Baudonivie : deux biographes pour une seule sainte », FAVREAU R., *La vie de sainte Radegonde par Fortunat*, Seuil, Paris, 1995, p. 239-249.

⁶⁰ LEONARDI C., « Fortunato e Baudoniva », MORDEK H. (éd.), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und un Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag und 50. Doktorjubiläum*, Sigmaringen, 1983, p. 23-32.

⁶¹ LEONARDI C., « Baudonivia, la biografa », FERRUCIO B., *Medioevo al femminile*, Rome, 1989, p. 31-40. Trad. fr. DALARUN C. & J., *La vie quotidienne des femmes au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1991.

⁶² ROUCHE M., *op. cit.*, p. 240.

⁶³ CONSOLINO F. E., « Due agiografi per una regina : Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia », *Studi Storici*, (29), 1988, p. 143-159.

⁶⁴ CRISTIANI M., « La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs », *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles)*, École Française de Rome, 1991, p. 385-434.

⁶⁵ Citée par M. ROUCHE, *op. cit.*, p. 241.

II. Études sur les femmes dans l'Église et sur le monachisme féminin mérovingien

L'histoire du monachisme occidental est surtout écrite, à ses débuts, par les moines dans un but didactique et glorificateur des ordres religieux. Ainsi, en 1905 est lancée la *Revue Mabillon* par Dom Jean-Martial Besse, moine de Ligugé, qui s'était préalablement préoccupé du sujet en publiant *Le moine bénédictin* en 1892. La trame de fond de la revue se veut de « ressaisir l'ensemble de l'histoire monastique depuis l'Orient des IV^e – V^e siècles et la Gaule du VII^e siècle jusqu'aux mauristes du XVII^e siècle⁶⁶ ». Le choix de cette borne chronologique n'est pas surprenante car D. J.-M. Besse adopte le biais d'études des mauristes, éditeurs des textes des pères, diffuseurs du savoir chrétien, pour mener ses recherches. En 1906, il publie *Les moines de l'ancienne France, période gallo-romaine et mérovingienne* et un ouvrage actualisant les connaissances sur l'état des évêchés et abbayes de France compilées au XVIII^e siècle par Dom Charles Beaunier. En Allemagne, les recherches abordent dans les années 30 la question de l'appropriation des monastères. Léo Ueding cherche par exemple à savoir quels monastères ont fait l'objet de propriété privée à l'époque mérovingienne. Il en conclut qu'aucune n'est visible avant le VII^e siècle en Gaule mais cette étude⁶⁷ en profite pour recenser les fondations monastiques jusqu'au VI^e siècle, y compris les fondations féminines. L'histoire du monachisme féminin est dès lors étroitement liée à ces écrits et souvent généralisée. Pour le Centre-Ouest, Françoise Coutansais publie une étude sur le monachisme avant l'an mil en Poitou et indique dès la première page qu'elle laisse de côté les fondations féminines⁶⁸.

Toutefois, depuis les années 1970, nous pouvons constater d'importantes mises au point. Il sera ici question d'observer les différents courants liés à l'histoire du monachisme féminin à travers l'histoire des femmes, souvent lue en parallèle de l'histoire de l'Église, et les études sur le genre dont commencent à émerger quelques critiques.

⁶⁶ BORD L.-J., « La direction monastique de la *Revue Mabillon* », *Revue Mabillon*, Nouvelle série, 16, Tome 77, 2005, p. 7.

⁶⁷ UEDING L., *Geschichte der Klostergründungen in der Merowingerzeit*, Berlin, 1935.

⁶⁸ COUTANSAIS F., « Les monastères du Poitou avant l'an mil », *Revue Mabillon*, Abbaye Saint-Martin, Ligugé, 1963, 3 série, n° 211, p. 1-21.

1. Histoire des femmes dans l'Église

En 1983, Michel Parisse, professeur émérite de l'université Paris-Sorbonne et spécialiste des chartes médiévales, du monachisme et de l'Allemagne, publie une synthèse importante *Les nonnes au Moyen âge*⁶⁹ dans laquelle il mène une recherche centrée sur le Moyen Âge central, du XI^e au XIII^e siècle, dans l'est actuel de la France et le diocèse de Liège. Toutefois, il ne cache pas qu'une étude des représentantes du monachisme féminin pendant cette période reste superficielle sans évocation des origines et des règles monastiques. Son livre s'ouvre sur la description des origines des communautés féminines, de leurs organisations, en évoquant le statut des vierges, veuves et diaconesses puis les différentes règles monastiques en application, notamment la règle de Césaire à Sainte-Croix de Poitiers. Toutefois, il situe la fondation du monastère Sainte-Croix vers 530, date étonnante compte tenu de l'âge de Radegonde cette année-là.

Suzanne Fonay Wemple, historienne américaine spécialiste des femmes au haut Moyen Âge, s'intéresse dans son article de 1987⁷⁰ à la question de la sainteté et de la spiritualité des mérovingiennes. Elle part d'un constat : les mystiques tardo-médiévales ont beaucoup été étudiées mais en revanche les exemples dans la littérature du haut Moyen Âge ont été peu pris en compte. Elle choisit d'étudier les exemples de Radegonde, Bathilde et Aldegonde en procédant à un examen des auteurs et des contextes d'écriture, puis en analysant les modes féminins de sainteté et d'idéaux spirituels. En effet, suite à l'invalidité du critère de l'orthographe défailante, défini par B. Krusch et W. Levison dans le but de différencier un texte mérovingien d'un texte carolingien, il est nécessaire de réexaminer les textes. De plus, à la suite des Bollandistes, ces auteurs avaient également tendance à qualifier de masculin toute biographie anonyme, la seule *Vita* affiliée à une femme fut celle de Radegonde par Baudonivie. L'analyse de cette *Vita* comme un simple supplément à celle de Fortunat, au vu des fautes, est contredite par l'auteur qui pense au contraire qu'elle nous donne une meilleure compréhension de l'expérience spirituelle de Radegonde. L'auteur de la *Vie* de Bathilde et Baudonivie mettent en avant des topoï classiques : humilité et abnégation

⁶⁹ PARISSÉ M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Christine Bonneton Editeur, 1983.

⁷⁰ WEMPLE S.F., « Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism : Radegund, Bathil and Aldegund », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.), *Medieval religious Women*, vol. 2 : *Peace Weavers*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, p. 39-54.

mais aussi des thèmes moins fréquents à l'instar de la figure maternelle et de la faiseuse de paix. Radegonde semble être la première à en endosser le rôle. L'auteur de la vie de Bathilde semble avoir eu en sa possession la vie de Radegonde de Baudonivie puisque plusieurs influences peuvent y être décelées. Aldegonde a fait prendre en note ses premières visions, ses dernières visions sont peut-être l'œuvre de l'auteur. Les éléments présents dans la description des visions ne sont pas très originaux : apparition du Christ comme époux, anges, appel à la conversion. Toutefois, le message essentiel délivré est un message d'amour, ce qui rejoint les *vies* de Radegonde et Baudonivie. Les auteurs confèrent au rôle féminin une source de perfection spirituelle à travers l'amour et la charité, essences de la vie monastique, afin d'atteindre l'amour divin. De fait, la vie monastique se retrouve partagée entre action et contemplation. Une expérience monastique qui n'est donc pas calquée sur le modèle masculin d'humilité et d'abnégation.

Robert Folz, grand historien de la sainteté royale, écrit en 1992 sa dernière étude portant sur les saintes reines⁷¹ et son ouvrage a fait date dans ce champ de recherche. En effet, l'auteur a puisé au haut Moyen Âge les origines de la sainteté royale médiévale, attribuée classiquement aux X^e-XIII^e siècles. Son grand exemple est la reine Bathilde au VII^e siècle mais dans sa synthèse de 1992, il étudie au total 14 saintes reines ou princesses ayant vécu entre le VI^e et les XII^e-XIII^e siècles. Il montre ainsi que les saintes reines ne trouvent pas toutes leur processus de canonisation dans l'enfermement monastique, l'ambiguïté entre vie religieuse et expériences politiques donne finalement tout son sens à la sainteté.

L'histoire des femmes menée en France Georges Duby et Michelle Perrot depuis les années 70 propose en 1991 de donner la parole aux femmes du Moyen Âge⁷². Radegonde a alors toute sa place dans ce recueil de voix de femmes. Jacques Dalarun, spécialiste d'histoire sociale et culturelle dans le monde occidental des XI^e – XV^e siècles, aborde, dans son chapitre sur les « regards de clercs⁷³ », la réécriture de la *Vie* de Radegonde par Hildebert de Lavardin, rejetée par le chanoine R. Aigrain, afin de montrer la postérité du personnage de Radegonde. Toutefois, l'auteur du XII^e siècle insiste sur le dégoût pour la sainte du mariage consommé. Radegonde a donc perdu sa virginité et aucune de ses autres vertus ne peut la lui rendre. La

⁷¹ FOLZ R., *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècle)*, Bruxelles, 1992 (Subsidia Hagiographica, 76).

⁷² KLAPISCH-Zuber C. (dir.), DUBY G. et PERROT M., *Histoire des femmes en Occident, T. II : Le Moyen Âge*, Paris, Plon, 1991.

⁷³ DALARUN J., « Regards de clercs », KLAPISCH-ZUBER C. (dir.), DUBY G. & PERROT M., *op. cit.*, 1991.p 48.

déformation des *Vitae* de Fortunat et Baudonivie ne s'arrête pas là et certains auteurs affirment que Radegonde a gardé sa virginité sacrée.

En 1995, Michel Lauwers, historien s'intéressant au place, à la stratégie et la fonction sociale de l'institution ecclésiastique entre le V^e et le XIII^e siècle, entreprend un article de synthèse sur les femmes et l'Église⁷⁴ dans lequel il explique que la différence entre les sexes est exploitée par les clercs, afin de l'incorporer dans une idéologie sociale. Il rappelle alors les écrits de saint Paul, des pères de l'Église et des clercs sur la dialectique masculin/féminin et clerc/laïc. Une hiérarchie des femmes s'échafaude dans leurs textes : de la femme mariée à la vierge, en passant par la veuve. L'idéal de virginité consolide l'institution ecclésiastique puisque les continents font de multiples dons à l'Église. Les groupes de vierges vivent chez elles mais à partir du VII^e siècle, se multiplient les abbayes. Selon l'auteur, la « Réforme grégorienne » est défavorable aux femmes, elle complexifie le statut des femmes semi-religieuses. Souvent considérées comme hérétiques, les béguines sont parfois rassemblées dans des béguinages, comme en Belgique ou dans le nord de la France. Les mystiques sont également intégrées à l'institution par un remodellement hagiographique et parfois, la sainteté des mystiques est reconnue par la papauté à partir du XIV^e siècle. En ce sens, la mystique féminine peut être complémentaire du ministère sacerdotal. Le surnaturel s'explique par l'infirmité : le Seigneur leur apparaît pour les soigner et les consoler comme de véritables malades. Certains clercs expliquent que la « sainte folie », propre aux femmes, explique le côté surnaturel. Ainsi, la distinction masculin/féminin se réaffirme à travers les discours du XIII^e siècle : les hagiographes, les clercs agissent comme des directeurs de conscience qui raisonnent ces femmes émotives, cette « nature féminine » au sens aristotélicien.

Anne-Marie Helvétius, historienne spécialiste de la politique, de l'hagiographie, de l'Église, du genre et du monachisme du haut Moyen Âge Occidental, participe au colloque international *Femmes et pouvoir des femmes à Byzance et en Occident (VI^e – XI^e siècles)* organisé en 1996. Dans sa communication⁷⁵, elle s'intéresse au pouvoir des femmes religieuses entre le VI^e et le XI^e siècle avec les termes de *virgo*, jeune fille vierge, et *virago*. Elle précise que le terme *virago* désigne la femme agissant comme un homme. La *vita* de sainte Liutberge fait apparaître le terme au IX^e siècle. Le nouvel idéal de sainteté, que

⁷⁴ LAUWERS M., « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, 2, 1995.

⁷⁵ HELVETIUS A.-M., « *Virgo* et *virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », LEBECQ S. *et al* (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècle)*, Lille, 1999, p. 189-203.

représente l'ascèse, est en revanche asexué. L'auteur distingue deux courants dans l'hagiographie : le premier met à l'honneur les vierges, insiste sur la lutte, le combat intérieur et la victoire sur les tentations diaboliques. Le second veut promouvoir le culte des veuves et des femmes mariées, *virgo* peut alors désigner ces femmes. Ainsi, il représente l'essor de la sainteté active à partir du VI^e et du VII^e siècle, dans laquelle les femmes deviennent courageuses et viriles dans la vie quotidienne. L'auteur s'interroge par ailleurs sur la forme d'émancipation féminine que revêt l'entrée au monastère. Jo Ann McNamara écrivait par exemple qu'elle permettait de fuir la société laïque dominée par les hommes. Sa thèse est contestée puisque l'importance des règles et des interdits de l'Église peut s'avérer plus difficiles à supporter. Toutefois, les monastères représentent un attrait majeur pour l'accès privilégié à la culture. De plus, le voile représente un véritable pouvoir face aux hommes laïques, les femmes peuvent de fait échapper au mariage. En définitive, la vision de la femme dépeinte par l'hagiographie ne peut être comprise qu'au regard de la construction de l'Église qui, à l'époque mérovingienne, est encore floue mais vient, à partir des réformes carolingiennes, encadrer précisément les religieuses.

Paulette L'Hermite-Leclercq, spécialiste d'histoire religieuse et culturelle dans l'occident médiéval, publie, en 1997, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*⁷⁶. Elle entend réaliser une synthèse des questions sur le statut de la femme en parallèle de l'évolution de l'institution ecclésiale. Nous insistons sur ses écrits concernant le monachisme. Dans le premier chapitre, elle remarque que l'ascétisme en Orient doit être mis en parallèle avec l'ascétisme occidental, leur évolution est en effet conjointe. Le deuxième chapitre comporte une liste des canons de conciles concernant les femmes et s'attache ensuite à décrire la règle de Césaire en expliquant que la mise en pratique de cette règle permet aux nonnes d'avoir une vie meilleure que les femmes du siècle. La conclusion de ce chapitre sur le premier millénaire occidental concerne l'observation d'une relative indifférenciation sexuelle dans le monachisme en place jusqu'à saint Benoît inclus, estimant que les vœux féminins et masculins étaient identiques et qu'ils restaient laïques. À partir du VII^e siècle et la généralisation de la prêtrise chez les moines, les femmes sont exclues du corps sacerdotal. Ainsi, après avoir témoigné d'un croissant éloignement des deux sexes lors de la rapide construction de l'institution ecclésiale, elle nuance son propos en expliquant que

⁷⁶ L'HERMITE-LECLERCQ P. (éd.), *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, 1998.

« les femmes consacrées de forte trempe ont certainement profité d'un climat de liberté rare⁷⁷ ».

Après l'étude de R. Folz sur les saints rois et les saintes reines en Occident au Moyen Âge, Claire Thielllet⁷⁸ mène une thèse, sous la direction de M. Rouche, *Femmes, reines et saintes* portant sur le monachisme et la sainteté féminine du haut Moyen Âge en Gaule et en Angleterre. Elle souligne alors l'antériorité du concept de sainte reine à celui de saint roi, et parle d'une sainteté spécifique soucieuse de la paix et de la patrie transparaissant dans la *Vie* de Radegonde. Cette publication est l'occasion d'une synthèse sur la sainteté de Radegonde, nouvelle Marthe et épouse du Christ sur les pas de saint Martin. Radegonde fait face à des situations inextricables, mais elle ne renonce jamais devant la difficulté. Soucieuse de maintenir la paix, sa première arme est la prière. Elle veut assurer le salut de sa patrie et joue un rôle d'intercesseur, selon ses hagiographes, écrit des lettres, place sa communauté entre la royauté et Dieu, ce que Baudonivie appelle les « soucis spirituels ». En Occident, c'est la première fois qu'une sainte exerce ce rôle de créatrice de paix, et ce rôle de mère. En reprenant les thèses de l'histoire du genre, et notamment Joan Kelly, elle explique que les temps considérés comme « prospères » au Moyen Âge ne le sont pas pour les femmes mais pour les hommes ; en revanche, selon elle, les temps de crises semblent plus favorables aux femmes à l'instar de la dislocation de l'Empire romain ou des VI^e et VII^e siècles.

2. Règles monastiques et vie consacrée féminine

Vincent Desprez, moine à l'abbaye de Saint-Martin de Ligugé, publie en 1980 une chronologie des règles monastiques en Occident au haut Moyen Âge⁷⁹ et édite les traductions de huit règles qu'il divise en deux familles : celles influencées par Augustin, dont les *Règles* de Césaire font partie et celles dans la lignée des Quatre. Pourtant il remarque que la *Règle des Vierges* de Césaire est également influencée par la *Seconde Règle des Pères*. L'auteur estime que les règles « offrent un tableau assez complet de la vie monastique de cette époque⁸⁰ ». Il dresse alors une analyse de l'organisation interne des monastères, de la

⁷⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁸ THIELLET C., *Femmes, reines et saintes (V^e – XI^e siècle)*, Paris, Presse de l'université Paris Sorbonne, 2004.

⁷⁹ DESPREZ V., *Règles monastiques d'Occident IV^e – VI^e siècle, d'Augustin à Ferreol*, *Vie Monastique*, n°9, Abbaye de Bellefontaine, 1980.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 22.

hiérarchie à la prière en passant par l'étude, les punitions et l'alimentation, en fonction des préceptes inscrits dans les règles. Il détaille alors la hiérarchie dominée par l'abbé ou l'abbesse, il en profite aussi pour décrire l'élection de celle-ci par la communauté toute entière, comme elle est préconisée par Césaire ; il précise le rôle du second après l'abbesse et des anciennes chez Césaire qui accompagnent les plus jeunes pendant leur année de probation. L'importance de la clôture pour Césaire et son successeur Aurélien est mise en avant par l'auteur, l'occasion pour lui d'ouvrir le débat sur la tradition de la clôture. Selon lui, malgré l'évocation par Pachôme et Basile de cette notion, Césaire est le premier à traiter cette tendance comme caractéristique de la vie contemplative féminine. Pour lui, la règle est pratiquée à partir de 569 à Sainte-Croix de Poitiers jusqu'au IX^e siècle et l'adoption généralisée de la Règle bénédictine. L'interrogation que se pose Vincent Desprez en conclusion concerne la joie éprouvée par les moines et les moniales, questionnement auquel ne peuvent pas répondre, selon l'auteur, les documents normatifs que sont les règles.

Après la synthèse de Vincent Desprez, Adalbert de Vogüé, qui fut moine de l'abbaye de la Pierre-qui-Vire, et Joël Courreau, moine de Ligugé, traduisent et éditent en 1988 les œuvres pour les moniales de Césaire d'Arles⁸¹. Ils rassemblent alors tous les écrits relatifs à Césaire, y compris la lettre de Césaire à Richilde et Radegonde datée de 552-557. A. de Vogüé utilise également Grégoire de Tours, Fortunat et Baudonivie afin de mener son analyse sur les écrits relatifs au lien entre Césaire, Césaire et la communauté de Poitiers. La lettre de Césaire semble contenir lors de l'envoi la règle de Césaire mais Grégoire de Tours parle d'un voyage pour ramener la règle à Poitiers. Voyage qui peut être celui de l'abbesse et d'un messenger, ou bien de Radegonde elle-même, thèse de Grégoire de Tours, à la suite de la dispute avec l'évêque Marovée, qui est interprétée également comme un voyage de pèlerinage sur les pas de Césaire effectué par Radegonde en quête de protection. Par ailleurs, l'idée des deux abbesses Richilde ou Agnès qui ne pourraient en fait n'être qu'une seule et même personne est suggérée par Adalbert de Vogüé. De fait, cette hypothèse est empruntée aux écrits d'Edouard de Fleury au sujet de la présence de deux noms successifs pour l'abbesse, mais elle est contredite par le chanoine Aigrain estimant que les noms de religion n'existent pas encore à cette période. Adalbert de Vogüé conclut sur l'accession d'Agnès à l'abbatit et la situe entre 567 et 573. La question des reliques est abordée par la confrontation du témoignage de Baudonivie et de Grégoire de Tours. Pour la première, la collecte des reliques des saints a précédé la quête de la sainte croix, alors que pour Grégoire de Tours, Radegonde

⁸¹ VOGÜÉ A. de, COURREAU J., Césaire d'Arles, *Œuvres monastique, t. I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

avait fait venir la relique de la Croix puis celles des martyrs et des confesseurs orientaux de Constantinople. Toutefois, l'auteur estime que Grégoire de Tours fait erreur dans la provenance des reliques entre Jérusalem et Constantinople. Ces considérations permettent de mieux connaître l'organisation du monastère de Sainte-Croix et l'influence d'Arles sur Poitiers.

Jean Verdon, historien médiéviste, spécialiste d'histoire des femmes, a réalisé une communication sur le monachisme féminin décrit par Grégoire de Tours⁸², à l'occasion du colloque sur *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, dont nous reparlerons ultérieurement au sujet de la clôture. Il explique que dans l'œuvre de l'évêque, la profession monastique est la plus apte à atteindre la sainteté et ce, surtout pour les moines. Grégoire de Tours évoque plusieurs femmes liées à la religion, des veuves, des épouses ou issues de l'*ordo virginum* sans toujours situer un monastère. Bien évidemment, le témoignage essentiel du monachisme féminin mérovingien concerne le monastère de Sainte-Croix de Poitiers dont Grégoire de Tours décrit les moments difficiles, les moniales en révolte et leur conduite jugée déplorable. Il dispose également d'un rôle social prédominant, revêt la fonction de refuge pour aristocrates même si le monastère de Sainte-Croix n'accueille pas uniquement des moniales de haute origine. Jean Verdon estime que Grégoire de Tours confie plutôt la charge de l'aspect religieux et d'intercession pour les fidèles aux moines. Il remarque enfin que les monastères féminins mentionnés par Grégoire de Tours sont tous urbains, les femmes seraient en danger en périphérie.

3. Monographies sur le monastère Sainte-Croix de Poitiers

Une étude importante est publiée en 1896 par Linda Eckenstein⁸³, historienne américaine, qui n'a jamais été traduite en français, mais a été rééditée en 1963. Elle retrace pourtant la vie de sainte Radegonde et l'organisation du monastère en utilisant toutes les sources textuelles disponibles sur le sujet : les écrits de Baudonivie, Fortunat, Grégoire de Tours, Césaire d'Arles et Radegonde, transmis par les manuscrits de Grégoire de Tours. Ce travail est fondateur pour les études postérieures puisqu'il aborde tous les aspects de la

⁸² VERDON J., « Le monachisme féminin à l'époque mérovingienne : le témoignage de Grégoire de Tours », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre - 2 octobre 1988, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 1995, p. 29-44.

⁸³ ECKENSTEIN L., *Women under monasticism : chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*, New York, Russell & Russel, 1896, 1963 (réédition).

communauté : de l'adoption de la *Règle de Césaire* à la révolte de Chrodielde et Basine débutée en 589, en passant par les liens d'amitié entretenus entre Radegonde, Agnès et Fortunat. L'auteur se contente de reprendre et de suivre fidèlement les textes mais quelques aspects critiques sont visibles lorsqu'elle analyse les passages de Fortunat sur les fleurs au monastère et doute alors de l'abondance décrite par le poète. Par ailleurs, les moyens dont elle dispose pour la comparaison ou la critique sont encore assez faibles. Ainsi, elle juge de la fiabilité des textes grâce au latin employé qu'elle admet comme étant de l'époque. Elle reprend également des arguments de Charles Nisard, philologue français, pour attribuer un poème sur la mort de Galswinthe à Radegonde car elle y reconnaît « le pleur d'une femme ».

En 1986, le monastère de Sainte-Croix a enfin le droit à une monographie, fruit d'un travail au sein de la Société des Antiquaires de l'Ouest⁸⁴ qui regroupe beaucoup des auteurs travaillant dans les années 80 sur le monastère : Yvonne Labande-Mailfert, R. Favreau, L. Coudanne et d'E.-R. Labande. Cette première étude complète permet de situer le monastère dans un temps long et de cerner son évolution, accompagnée de ses modifications d'implantation.

Le chapitre 1 intitulé « la fondation⁸⁵ » concerne de fait le VI^e siècle et est rédigé par Y.-L. Mailfert, paléographe de formation, qui expose alors les connaissances historiques, archéologiques, hagiographiques et les débats relatifs à l'ensemble du monastère. Elle remercie l'apport de D. P. de Monsabert et de R. Aigrain. Selon elle, la fondation eut lieu entre 552 et 557, une initiative personnelle de Radegonde mais avec l'aide matérielle de Clotaire. Les premières constructions sont difficiles à imaginer ; se pose en particulier le problème d'une clôture de pierre édiflée par Clotaire à partir de la muraille orientale de la cité. Elle met en doute les dates de désignation et de consécration de l'abbesse Agnès, et évoque deux ou trois paliers dans la fondation, estimant que la consécration a eu lieu avant 576, date du décès de Germain, évêque de Paris, qui fut chargé de la consécration, compte tenu de l'origine parisienne d'Agnès. La question de l'entrée en vigueur de la règle d'Arles au monastère pose également problème ; elle en situe l'adoption définitive vers 570, lors de la visite d'Agnès et de Radegonde en Arles, toutes deux demandant conseil à l'abbesse d'Arles. Concernant les reliques, il semblerait que Radegonde les ait rassemblées à Athies, dans le département actuel de la Somme, puis que le prêtre Magnus les lui ait apportées

⁸⁴ LABANDE-MAILFERT Y. (éd.), *Histoire de Sainte-Croix de Poitiers, quatorze siècles de vie monastique*, Poitiers, MSAO, 1986.

⁸⁵ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation », LABANDE-MAILFERT Y. (éd.), *Histoire de Sainte-Croix de Poitiers, op. cit.*, p. 23-75.

« mystérieusement » dans la villa de Saix, au nord de l'actuel département de la Vienne. La relique de la sainte Croix semble être arrivée à Poitiers deux ans après Fortunat, en 569. Yvonne Labande-Mailfert reprend alors le témoignage de Grégoire de Tours afin d'expliquer les différences entre Radegonde et Marovée à ce sujet, et se demande si l'évêque refuse de la consacrer parce qu'il s'agirait d'un faux, mais en prenant en compte le témoignage de Baudonivie, elle explique cette attitude par de la jalousie. L'installation de la relique dans l'église Sainte-Croix suppose la visite de malades en quête de miracles. L'auteur mentionne ensuite cet épisode incertain du voyage d'Agnès, et peut-être également de Radegonde, à la cour de Sigebert afin de demander la protection vis-à-vis de Marovée pour le monastère et la règle. La vie quotidienne à Sainte-Croix fait l'objet d'une partie dans laquelle l'historienne déclare en premier lieu que Radegonde avait sa propre cellule en pierre dès la fondation, estimant qu'il en fut de même pour Agnès. Au temps de Radegonde, la clôture, et la règle dans son ensemble, sont plutôt respectées, les moniales demeurant même dans l'enceinte au moment du cortège funéraire de Radegonde. Si Fortunat est reçu, c'est au parloir et aux oratoires, en tant que clerc. La règle prescrit l'entrée au monastère à partir de six ou sept ans, comme en témoigne le miracle opérée sur une petite fille ayant perdu la vie, mais il est possible que des garçons aient été présents à Sainte-Croix. Les cadeaux offerts au monastère, à l'instar du plat en marbre et des pierres précieuses envoyés par le successeur de Germain de Paris, sont reçus mais les pierres précieuses sont utilisées pour le reliquaire car les objets d'orfèvrerie sont autorisés au monastère. Le travail de la laine y est central et les tâches ménagères sont réalisées par les moniales en suivant un système de roulement hebdomadaire. En revanche, pour les tâches extérieures, l'auteur souligne la présence d'esclaves et d'affranchis afin de les accomplir (pêche, travaux fermiers). La lecture est pratiquée le matin de façon personnelle et à table publiquement, les manuscrits devaient alors être nombreux et il est probable qu'un atelier de copie existait. La culture latine de Radegonde est mise en avant et comme les relations avec l'évêque ont été rompues entre 569 et la mort de Radegonde en 587, la sainte assurait la formation des moniales, rôle normalement dévolu à Agnès, au point qu'une mésentente semble avoir eu lieu entre la mère spirituelle et l'abbesse. Dans l'ensemble, les moniales, toutes d'origine franques ou gallo-romaines, semblent avoir voulu être recluses. L'hypothèse du caractère exclusivement aristocratique du recrutement n'est pas rejointe par l'auteur. La révolte de Chrodilde et de Basine est détaillée en suivant le témoignage de Grégoire de Tours qui décrit la protection retrouvée du monastère par Marovée en 589. Marovée obtient un diplôme royal de Childebert II afin de fixer les termes de la

protection épiscopale ; toutefois la protection royale est conservée, élément auquel font appel les moniales en révolte compte tenu de l'origine royale des meneuses. L'épisode dure deux ans et se clôture par deux procès dont le dernier allégea la sentence d'excommunication du premier, mais Chrodielde fut bel et bien renvoyée de Sainte-Croix. Le chapitre se conclut sur l'historique des fouilles menées au monastère.

À la fin des années 80, l'exposition « Romains et barbares entre Loire et Gironde IV^e-X^e siècles », organisée à Poitiers, dresse un bilan des connaissances, des études historiques et archéologiques menées jusqu'alors sur Radegonde et Sainte-Croix de Poitiers. La collaboratrice principale n'est autre qu'Yvonne Labande-Mailfert qui rédige une notice biographique sur Radegonde dans laquelle elle décrit tous les pans de sa personnalité à travers l'hagiographie, Grégoire de Tours et le testament de Radegonde. De plus, un recensement des mentions de la vie quotidienne dans la *Vita Ia* est présenté sous la forme d'un tableau : il s'agit d'une ébauche d'étude novatrice. En effet, les éléments mentionnés par Fortunat sont classés en plusieurs catégories : alimentation, habillement, lieux, linges – objets usuels, meubles, objet d'ascèse monastique, objet de parure – métaux, objet de toilette, vaisselle et ustensile de cuisine. Le tableau n'est toutefois pas explicité davantage par l'auteur. Une synthèse concernant les fouilles archéologiques menées à Poitiers est également réalisée. Un bref passage sur l'organisation du monastère date l'adoption de la règle de Césaire par la communauté de Radegonde « au moins depuis 561 jusqu'au IX^e siècle⁸⁶ ». Nous reviendrons plus bas sur ces aspects matériels.

4. Genre et monachisme

A) Jane Tibbets Schulenburg

L'histoire anglo-saxonne des femmes et du genre s'intéresse aux activités des femmes au Moyen Âge dans une société essentiellement patriarcale. Un recueil d'articles, dirigé par

⁸⁶ BOISSAVIT-CAMUS B. et al., *Romains et Barbares entre Loire et Gironde, IV^e-X^e siècles : exposition au musée Sainte-Croix (Poitiers), 6 octobre 1989 - 28 février 1990*, à l'occasion de la tenue à Poitiers des XI^e journées de l'Association mérovingienne du 5 au 8 octobre 1989, dans le cadre de l'Année de l'archéologie 1989-1990, Éditions 86-Poitiers : Musée Sainte-Croix, Poitiers, 1989, p 40.

Judith M. Bennett, Elizabeth A. Clark, Jean F. O' Barr et Anne Vilen en 1989⁸⁷, donne la parole à Jane Tibbetts Schulenburg, spécialiste américaine des études des femmes et du genre, qui publie alors : « Women's monastic communities, 500-1100 : patterns of expansion and decline⁸⁸ ». Elle débute son article en exposant les fondatrices de monastère qui ont obtenu une grande visibilité au sein de l'Église et de la population, couronnée par la sainteté, à l'instar de Radegonde. L'objectif est de combler un vide historiographique en décrivant les changements de statuts et d'opportunités des femmes dans la vie monastique afin d'expliquer la croissance et le déclin des communautés féminines en Angleterre, France et Belgique. Elle mène une étude statistique des fondations de monastères mais précise d'emblée que les chiffres ne traduisent pas la vérité absolue du fait des vides documentaires, des erreurs que peuvent transmettre les sources et du peu de vestiges archéologiques disponibles. Pour le VI^e siècle, et plus précisément la période comprise entre 550 et 599 qui concerne la fondation de Sainte-Croix, elle décompte 19 monastères féminins en France et en Belgique. Son recensement effectué sur une longue période lui permet de mettre en exergue les « moments actifs » de fondation et les moments plus creux. Ainsi, elle observe que les conditions de fondations qui semblaient être si bien réunies au début, les « *family houses* » et leurs rôles de missionnaires par exemple, ne donnent qu'un fragile « âge d'or » au monachisme féminin entre le VII^e siècle et la fin du VIII^e siècle. En effet, malgré l'essor des monastères-doubles ou monastères affiliés en campagne, ceux-ci sont ensuite recentrés en milieu urbain pour assurer la sécurité des moniales. À l'inverse, les monastères masculins continuent de se déployer en milieu rural. L'auteur pense donc qu'un « motif de genre » est à l'origine de ce déséquilibre croissant dans le nombre de fondations monastiques masculines et féminines.

La contribution majeure de J.T. Schulenburg à l'histoire du genre est son ouvrage *Forgetful of Their Sex : Female Sanctity and Society, ca. 500-1100*⁸⁹, publié en 1998. Il n'est pas consacré uniquement au monachisme mais retrace une histoire comparative et complète des femmes saintes du début du Moyen Âge jusqu'au XII^e siècle, en Allemagne, Belgique, France, Grande-Bretagne et Italie. Le premier chapitre expose et justifie la richesse des sources hagiographiques (« Saints' Lives as a Source for the History of Women, ca. 500-1100 »). Elle prend deux exemples d'hagiographies afin d'illustrer son propos : celles de

⁸⁷ BENNETT J.-M. (dir.), *Sisters and workers in the Middle Ages*, Chicago press, London, 1989.

⁸⁸ Publié une première fois dans : *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14, n° 2, hiver 1989, p.261-92. Puis : SCHULENBURG J.T., « Women's Monastic Communities 500-1100. Patterns of Expansion and Decline », BENNET J.M. (éd.), *Sisters and workers in the Middle Ages*, Chicago, London, 1989, p. 208-239.

⁸⁹ SCHULENBURG J.T., *Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100*, Chicago, University Press of Chicago, 1998.

Radegonde, pour le début de sa période d'étude et de Margaret d'Écosse (c. 1045-1093), pour la fin. Afin d'évoquer la formation des *mulieres sanctae*, elle se propose de comparer leurs différentes versions, d'étudier leur but et le public auquel elles étaient destinées. La *Vita* de Baudonivie doit faire autorité sur les écrits de Fortunat et de Grégoire de Tours car elle est la première hagiographe féminine à laisser son nom. De plus, son texte se situe aux débuts d'une tradition biographique féminine : « *in praise of women worthies* » (pour l'éloge des femmes « preuses » ou dignes), qui atteindra son apogée avec *Le livre de la cité des dames* (1405) de Christine de Pizan. Un des points centraux de l'étude de l'historienne est d'insister sur la « fabrique » des saintes puisque sans un public, sans diffusion, les saintes n'auraient pas acquis leur statut. Leur promotion est aidée par le fait que les Vies de saintes semblent différer de celles des saints en portant un regard particulier sur les femmes.

D'un point de vue statistique, elle note que pour l'ensemble de la période, les femmes sont sous-représentées dans la « cité céleste⁹⁰ ». De plus, dans la lignée de son article précédent, elle expose le changement opéré lors des réformes carolingiennes. Avec l'établissement d'une véritable hiérarchie masculine dans l'autorité religieuse, le temps des religieuses puissantes, de souche royale ou aristocratique, du haut Moyen Âge semble enterré. L'accès à la sainteté devient alors beaucoup moins favorable aux femmes.

B) Les travaux sur le genre de Jo Ann McNamara

Jo Ann McNamara, chercheuse américaine en histoire médiévale, a publié de nombreux articles en lien avec l'hagiographie et les moniales pour le haut Moyen Âge. Le premier article nous concernant s'intitule « *A Legacy of Miracles: Hagiography and Nunneries in Merovingian Gaul* » publié en 1985⁹¹. Elle tente de redorer le blason des récits de miracles féminins, délaissés par les historiens du monachisme se sentant incapables de déceler les faits parmi des textes aux accents de contes. Elle remarque que la canonisation des femmes, environ une douzaine au VI^e et VII^e siècles en Gaule, entre dans un processus de création de cultes de saintes locales et que toutes ces saintes sont des nobles à l'origine de la fondation de monastères, ou abbesses de ceux-ci, à l'exception de Bathilde qui fut sans doute esclave. En résumé, la richesse et la noblesse semblent être des conditions de la « carrière » de

⁹⁰ SCHULENBURG J.T., *Forgetful of Their Sex... op.cit.*, p. 404.

⁹¹ MCNAMARA J.A., « A legacy of miracles: hagiography and nunneries in Merovingian Gaul », KIRSCHNER J. - WEMPLE S.F., *Women of the medieval World*, Oxford, 1985, p. 36-52.

sainteté. Les moniales doivent vivre en communauté pour survivre car les règles, dont la première exigence est la clôture, limitent leurs activités et dès lors, leurs revenus. Ainsi, l'anxiété face à l'alimentation peut se révéler dans les miracles : Radegonde et le miracle du tonneau de vin se remplissant à l'infini en est un exemple. La charité, modèle de sainteté, est souvent mis en avant, par exemple, dans la *Vita* de Radegonde par Baudonivie. Afin de pouvoir l'accomplir, elles ont besoin de dons des fidèles ou des rois, elles peuvent également avoir recours au recrutement de filles riches. Mais elles sont presque toujours dans le besoin et les hagiographes n'hésitent pas, à travers les miracles, à suggérer aux lecteurs leur gratitude afin de remercier les saintes fondatrices ou abbesses de leurs actions. En conclusion, l'auteur considère que les miracles des hagiographies et les reliques des saintes font la différence pour la survie de la communauté monastique, à la mort de sa fondatrice, puisqu'elle reçoit des dons des pèlerins.

En 1987, elle publie « *Living Sermons : Consecrated Women and the Conversion of Gaul*⁹² » dans lequel elle explique que les femmes agissaient comme des passerelles entre les communautés chrétiennes de Gaule et les barbares, en influant sur les baptêmes des rois. De plus, elles étaient les fondatrices des communautés monastiques, ainsi elles représentaient un agent de conversion pour les femmes puisqu'elles étendaient les principes chrétiens depuis leur monastère jusqu'à l'extérieur. Les monastères représentaient un abri certain pour les femmes et permettaient de donner un lieu de vie et de mort aux moniales. L'auteur, en évoquant le monastère Sainte-Croix de Poitiers, n'hésite pas à qualifier Clotaire de « brute alcoolique », justifiant ainsi la nécessité d'un refuge éprouvée par Radegonde en fondant son monastère. Les moniales mérovingiennes symbolisèrent un modèle pour le monde extérieur et eurent un rôle primordial dans la conversion des peuples. En effet, les services accomplis – charité, activités économiques à l'instar du tissage et de la fabrication de vêtements, accueil de missionnaires, *scriptoria*, etc. – et leur dévotion ont un impact considérable sur les mentalités.

J. A. McNamara retrace, en 1996, une histoire des moniales depuis l'Empire Romain jusqu'à l'époque contemporaine. Elle essaie de montrer que sans leurs actions, sans leurs sacrifices, il est difficilement envisageable d'imaginer les mouvements féministes ultérieurs. Selon l'auteur, elles ont « créé l'image et la réalité de la femme autonome⁹³ ». L'histoire des

⁹² MCNAMARA J.A., « *Living Sermons : consecrated Women and the Conversion of Gaul* », NICHOLS J.A. et SHANK L.TL (éd.) *Medieval religious Women*, vol. 2 : *Peace Weavers*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987, p. 19-38.

⁹³ MCNAMARA J.A., *Sisters in Arms : Catholic Nuns through Two Millennia*, Harvard university press, 1996, p. 6.

moniales montre la fabrique d'un troisième genre où les différences hommes/femmes semblent effacées. Le chapitre sur les débuts du Moyen Âge explique comment le mouvement des chastes se propage dans toutes les strates sociales des Germains christianisés, jusqu'à l'excès de dévotion, visible chez Radegonde par exemple. Le monachisme occidental abandonne l'érémisme et préfère le cénobitisme à l'image des écrits de Cassien. La fondation de Sainte-Croix, premier monastère féminin de grande envergure connu pour les Francs, est datée de 550 par l'auteur, après que Radegonde se soit largement instruite. La clôture, si chère à Césaire d'Arles, peut expliquer son adoption par la reine pour être à l'abri du monde extérieur. En effet, Radegonde semble se rappeler de son passé de captive et craindre le retour de Clotaire. L'auteur envisage l'ensemble des relations que peuvent avoir les monastères féminins avec l'extérieur et pour une large partie, celles entretenues avec les évêques.

Le travail de traduction et de compilation de J. A. McNamara n'est pas négligeable. En effet, l'ouvrage, réalisé en 1992 avec l'aide de John Halborg et Gordon Wathley, a permis la diffusion américaine des textes traduits relatifs aux saintes, accompagnés de commentaires, réalisant ainsi une synthèse hagiologique⁹⁴. Le recueil contient 18 « biographies » allant de Geneviève, patronne de Paris, à Austreberthe de Pavilly, première abbesse du monastère de Pavilly en Seine-Maritime actuelle. Les deux *Vie* de Radegonde sont traduites en anglais à partir de l'édition de Bruno Krusch. J. A. McNamara utilise également Grégoire de Tours et les *Carmina* de Venance Fortunat. Par ailleurs, l'historienne compare les destinées de Clothilde et Radegonde estimant que de nombreux points communs les unissent. Contrairement à Grégoire de Tours qui relate l'épisode de la révolte des moniales de façon presque simultanée, les deux hagiographes écrivent une fois la révolte des moniales terminée et réprimée. Elle propose alors de voir un souhait de Fortunat et de Baudonivie d'appeler les moniales à revenir à une ambiance propice au bon monachisme, comme au temps où Radegonde était encore en vie et se réjouissait de les avoir comme filles. En revanche, Radegonde est qualifiée « d'abbesse de Poitiers », ce qui n'est pas admis par l'historiographie. Enfin, elle insère une traduction du poème *La guerre thuringienne*, écrit par Radegonde ou bien Fortunat, et contenu dans le recueil des *Carmina* de Fortunat, permettant ainsi d'évoquer le contexte politique de la vie de la sainte. Par ailleurs, l'œuvre de J. A. McNamara converge vers une notion beaucoup employée dans les études sur le monachisme : le troisième genre.

⁹⁴ MCNAMARA J.A., J. E. HALBORG and E.G. WHAYLEY, *Sainted Women of Dark Ages*, Duke University Press, Durham-London, 1992.

C) Le troisième genre ?

L'article de la même auteur(e) « *Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours*⁹⁵ », publié en 2002, utilise la notion de « troisième genre », très en vogue chez les historiens anglo-saxons. Les hommes et les femmes chastes sont rassemblés dans un troisième genre alors que ceux qui n'ont pas renoncé à la sexualité sont classés dans des genres distincts. Les femmes chastes doivent être cloîtrées afin de se protéger des hommes violents. Ainsi, les hommes peuvent éviter la fréquentation des femmes. À la différence de la Radegonde virile décrite par Baudonivie, Grégoire de Tours prend l'exemple d'un moine chaste qui a une faible voix et n'est pas courageux du tout mais qui est pur. Il associe donc les hommes aux vertus féminines, et la chasteté devient alors une nouvelle source de pouvoir masculin. Enfin pour Grégoire de Tours, les derniers ressorts du troisième genre n'apparaissent de toute façon qu'au paradis, dans le groupe des « *holy saints*⁹⁶ », expression, à notre sens, intraduisible en français.

Jacqueline Murray, historienne canadienne intéressée par les questions de genre dans la chrétienté médiévale, écrit en 2008 un article⁹⁷ dans lequel elle essaie de mieux définir le troisième genre. Elle explique qu'il est employé pour désigner des individus hors des rôles traditionnellement attribués aux hommes et aux femmes. Ainsi, elle essaie de savoir comment ce « troisième genre » peut être utile afin de comprendre certains aspects et croyances de la société médiévale. De plus, elle se demande si les théories chrétiennes de la Création, du sexe et du genre peuvent coïncider avec celles du troisième genre et du troisième sexe. L'étude de Jacqueline Murray suit un plan chronologique et thématique en témoignant des apports antiques aux prémices du monde chrétien jusqu'à la synthèse médiévale. À ce propos, elle utilise beaucoup les travaux de J. A. McNamara pour son apport sur la construction sociale du sexe et du genre à l'époque médiévale, notamment les travaux sur Grégoire de Tours et le troisième genre des chastes. Les moines et moniales mérovingiens sont alors conçus comme hors du système de genre qui prévalait. Toutefois, les limites du prisme du genre édictées par J. A. McNamara sont également reprises : le genre n'est pas un spectre, il est compris dans un ensemble, d'où l'importance de prendre en compte les autres agents d'influence : classe,

⁹⁵ MCNAMARA J.A., « Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours », MITCHELL K. et WOOD I. (éd.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, 2002, p. 199-209.

⁹⁶ MCNAMARA J.A., « Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours », MITCHELL K. et WOOD I. (éd.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, 2002, p. 209.

⁹⁷ MURRAY J., « One Flesh, Two Sexes, Three Genders? », BITEL L. & LIFSHITZ F., *Gender and Christianity in Medieval Europe. New perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 34-51.

mode de vie, caractéristiques personnelles. La théorie des humeurs, du corps froid de la femme opposé à la chaleur de l'homme, sont détaillées. Une comparaison entre Radegonde et Catherine de Sienne (1347-1380) est justement évoquée : ces deux femmes veulent se mortifier en plongeant leurs corps dans de l'eau bouillante, contrairement à Aelred de Riveaux, moine cistercien qui tente de se refroidir dans une eau glacée afin d'éteindre ses passions. Selon l'auteur, les saintes apprivoisent leurs corps en transgressant leur genre mais également parfois leur sexe, en adoptant des caractéristiques biologiques réputées masculines. De ce fait, les chrétiens ne parviennent pas à définir le point du milieu, entre froid et chaud, entre féminin et masculin. En conclusion, l'auteur montre que les modifications des caractères biologiques renforcent l'idée d'un troisième genre pour les chastes. Ils sont donc réconciliés et conçus comme une seule chair, sans domination, ni subordination.

Anne-Marie Helvétius publie l'article « Le sexe des anges au Moyen Âge », paru en 2010, dans lequel elle s'attache à analyser la perception de la femme par « l'Écriture chrétienne », ensemble des Écritures et des textes apocryphes. Son point central est la distinction des sexes théorisée par saint Paul et diffusée tout au long du Moyen Âge, écartant généralement le courant d'une création d'un individu double, séparé en deux entités sexuées ensuite. Elle insiste toutefois sur le fait que le point de vue paulinien ne fut pas adopté par l'institution en continu, ce qui nuance l'historiographie catholique dominante sur le sujet. Dans cette perspective, elle s'intéresse au troisième genre de la vie angélique, vie commune des moines et moniales qui tentent de mener sur terre une vie chrétienne parfaite. L'influence de saint Jean met en avant l'idéal de « vie angélique », les moniales deviennent des *sanctimoniales* et non des *monachae*. Seules les vierges peuvent entendre le chant des anges et le caractère de *virago*, une femme ayant l'allure et les manières d'un homme, émerge. L'Évangile selon Thomas confirme cette idée que « toute femme qui se fera mâle entrera dans le royaume des cieux⁹⁸ ». Les pères de l'Église soutiennent le monachisme angélique et dès lors, les vierges consacrées ou les veuves dévotes. Des « traités de la virginité » voient le jour au IV^e siècle. Toutefois, l'Église encadre le courant en expliquant que la chasteté est une vertu mais que le mariage n'est pas condamnable, surtout en 451 à Chalcédoine où le monachisme entre véritablement sous tutelle de l'Église. En effet, les vierges pourraient nuire au rôle et au revenu des clercs séculiers, en devenant de parfaits intercesseurs. Ambroise, Augustin, Hilaire encouragent les clercs à renoncer au mariage et à mener une vie comparable à celle des moines. Une confusion se crée chez les fidèles entre les clercs et les moines et peut expliquer

⁹⁸HELVETIUS A.-M., « Le sexe des anges au Moyen Âge », RIOT-SARCEY M. (dir.), *De la différence des sexes*, Paris, 2010, p. 113.

l'adoption au XI^e siècle du célibat des prêtres. L'auteur étudie la question des monastères doubles où la pureté du chant féminin face au chant masculin est toujours de mise, notamment parce que la virginité masculine est beaucoup plus difficile à prouver. En 529, Justinien annonce la séparation homme/femme dans les monastères mais le succès est limité en Occident. Dans *Vereor*, Césaire insiste sur l'interdiction des relations entre les deux sexes, et il reprend les arguments en faveur de ces relations pour les démonter. En fait, la virginité purifie et protège les saintes des tentations, elles peuvent alors entretenir des relations « chaleureuses et fraternelles⁹⁹ » avec un abbé ou un clerc, à l'instar de Fortunat et Radegonde. Entre le VI^e et le VIII^e siècle, une relative indifférenciation des genres règne dans l'exercice du pouvoir ce qui rejoint les idéaux de la vie angélique. L'auteur pense que la théorie de l'homme asexué était connue par les milieux monastiques, certains textes apocryphes étaient même produits par des moines (Évangile du Pseudo-Matthieu par exemple). Elle arrive à la conclusion que l'institutionnalisation de l'Église, à partir de l'époque carolingienne, donne lieu à une « dévalorisation progressive du rôle des femmes¹⁰⁰ ». Au XI^e siècle avec la Réforme Grégorienne et l'avènement de la théocratie pontificale, les grands laïcs et leur pouvoir temporel deviennent subordonnés au pouvoir spirituel.

D) Et si le genre ne suffisait plus pour l'étude du monde monastique ?

En 1998, l'étude de John Kitchen, historien médiéviste de l'université d'Alberta (Canada), rejetait déjà le prisme du genre pour la compréhension des sources hagiographiques masculines et féminines du haut Moyen Âge¹⁰¹. Après avoir étudié minutieusement une série de Vies du VI^e siècle, il déclara que les traits caractéristiques attribués par les chercheurs à la sainteté féminine et à ses auteurs devaient être revus. Ainsi, dans son esprit, « rechercher un caractère distinctif qui est déterminé uniquement sur la base du sexe est sans aucun doute une approche erronée de l'étude des *Vitae* mérovingiennes¹⁰². »

⁹⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰⁰ HELVETIUS A.-M., « Le sexe des anges au Moyen Âge » *op. cit.*, p. 129.

¹⁰¹ KITCHEN J., *Saint's Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, Oxford, 1998.

¹⁰² *Ibid.*, p. 159.

En 2002, Nira Pancer, historienne israélienne, publie « Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastique (VI^e-VII^e siècles) ¹⁰³ » dans lequel elle précise que l'histoire du genre doit être nuancée. Les modes de perception ne peuvent pas être plaqués sur l'histoire du monachisme ancien sans prendre en compte les questions de statuts. L'article a pour objectif d'évaluer la pertinence du concept de genre en milieu monastique et d'identifier la présence d'une idéologie de la distinction des sexes dans la doctrine et la pratique cénobitique des premiers siècles mérovingiens. En premier lieu, elle utilise la thèse de J. T. Schulenburg sur la claustration féminine qui est renforcée au fur et à mesure, au détriment de l'autonomie des monastères féminins, et à la faveur des institutions séculières, qui s'appauvrissent et perdent leur prestige qui leur permettait de recevoir des dons. Toutefois, elle nuance sa position puisqu'elle pense qu'il est trop tôt pour parler de « ségrégation des genres ». Elle explique que si la Règle féminine de Césaire agit en tant que précurseur pour l'instauration de la clôture stricte afin de protéger les moniales et d'introduire de la stabilité, elle devient néanmoins la règle générale pour tous les monastères et ce, sans distinction de genre. En effet, les règles font référence à des pratiques de clôture pour les hommes comme pour les femmes. Dans la règle bénédictine, elle apparaît comme inhérente au monachisme. La claustration serait alors liée à la doctrine et non aux impératifs de sécurité associés à la condition des femmes. Ensuite, elle établit un constat identique pour les différents temps de la *conversio* au monachisme présents dans les règles : l'obéissance, l'humilité et la taciturnité. Effectivement, la différence entre les sexes n'est pas à trouver dans les doctrines monastiques, l'opposition doctrinale se fait plutôt dans le statut : entre moines et non moines. Son dernier point s'attache à la comparaison des deux règles d'Aurélien : celle pour les moines et celle pour les moniales. La première contient 59 chapitres et la deuxième, légèrement plus courte, comporte 48 chapitres. Selon N. Pancer, bien que certains articles ne concernent que les hommes, les règles ne sont pas si différentes. En réalité, elle préconise de prendre en compte le contexte d'implantation du monastère pour constater des différences, les moines en milieu urbain semblent en effet vaquer aux mêmes occupations que les moniales. Concernant Radegonde, si elle est souvent dépeinte par des actes relevant du « miracle domestique », c'est surtout pour mettre en avant l'humilité de la reine et non une forme d'ascèse féminine. Ainsi, le statut est responsable de la différence et non le sexe. Son analyse

¹⁰³PANCER N., « Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastique (VI^e-VII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, fascicule 3, juillet-septembre 2002, PUF, p. 299-323.

se limite aux premiers siècles mérovingiens et elle conclue en disant que le prisme du genre utilisé pour relire le monachisme occidental des premiers siècles « débouche sur le vide¹⁰⁴ ».

En 2011, A.-M. Helvétius participe à un colloque sur la vie religieuse féminine de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge¹⁰⁵. Eloignée des théories du troisième sexe, l'auteur insiste sur le renouvellement des connaissances au sujet des monastères féminins mérovingiens grâce aux fouilles archéologiques et à la spécialisation des études. En effet, en raison de la grande diversité des communautés féminines, les généralisations et les classements systématiques sont à nuancer. La distance face au vocabulaire employé dans les sources à l'instar de *virgines* ou de *puellae* est nécessaire, ces termes ne désignant pas « de catégories précises¹⁰⁶ ». De plus, l'accent mis sur le monachisme féminin organisé par Césaire d'Arles exige d'être remis en question car l'archéologie peine à retrouver les bâtiments du monastère de Saint-Jean en Arles, et les sources le concernant sont des copies tardives desquelles il faut se méfier. L'ouvrage d'A. de Vogüé a donné, selon elle, une confiance trop importante aux sources. La clôture imposée par la règle de Césaire n'est pas toujours respectée et n'a eu probablement cours que dans des monastères urbains comme à Sainte-Croix où les relations avec l'extérieur, des clercs notamment, avaient lieu. En détaillant plusieurs exemples de monastères féminins, l'auteur insiste à nouveau sur le caractère pluriel des organisations monastiques, en particulier leurs activités : quelles proportions occupent la prière, le travail, l'étude dans la journée des moniales ? La prière d'intercession semble être par exemple un des rôles importants des moniales jusqu'à ce que le clergé séculier confie ce rôle à la messe. La conclusion que donne A.-M. Helvétius sur les relations avec l'extérieur ne surprend pas : les moniales n'ont, dans aucune communauté, vécu totalement à l'écart du monde, pas plus qu'elles n'ont respecté les règles monastiques à la lettre. La partie suivante sera justement consacrée à la « réalité » des aspects quotidiens et matériels des communautés.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 322.

¹⁰⁵ MELVILLE G. et MÜLLER A. (dir.), *Female 'vita religiosa' between Late Antiquity and the High Middle Ages : structure, developments and spatial contexts*, Berlin, 2011.

¹⁰⁶ HELVETIUS A.-M. « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », MELVILLE G., MÜLLER A. (dir.), *Female 'vita religiosa' between Late Antiquity and the High Middle Ages : structure, developments and spatial contexts*, Berlin, 2011, p. 154.

III. Monachisme et matérialité : le quotidien comme objet d'étude

La partie sera découpée entre quatre axes : les activités des moniales, l'alimentation, les bâtiments monastiques et la clôture.

1. Les activités des moniales

L'impulsion de l'histoire culturelle et des mentalités donne le jour à des études sur l'éducation, la diffusion de la culture de l'Antiquité à l'époque contemporaine. Ainsi en 1962, Pierre Riché, spécialiste du haut Moyen Âge, est l'auteur de la thèse *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècle*¹⁰⁷. En étudiant la formation des clercs mérovingiens en Gaule franque, il prend l'exemple de Sainte-Croix et définit le monastère de Radegonde comme « le seul ouvert à une culture plus littéraire et humaniste¹⁰⁸ » dans cette aire géographique et cette période. Selon l'auteur, Fortunat a contribué à la diffusion de la culture séculaire au gré de ses contacts avec les moniales mais aussi l'origine souvent aristocratique ou royale des moniales. Toutefois il explique que cette prise de libertés par rapport à la règle de Césaire a probablement joué un rôle dans la révolte des moniales à la mort de Radegonde. De plus, il évoque une lettre qui pourrait être attribuée à une moniale de Sainte-Croix à cause de son style d'écriture, similaire à celui de Fortunat. Pour l'auteur, l'érudition à Sainte-Croix est proche de celle des clercs mérovingiens, mais ne prend pas la forme d'un centre monastique d'études sacrées¹⁰⁹.

Pierre Bonnerue, professeur au Centre d'Études médiévales d'Auxerre, publie en 1993 l'article intitulé « Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes¹¹⁰ » et il a pour objectif de servir de guide pour l'historien à la recherche des références sur les domaines social et économique dans les Règles. L'auteur met alors sous forme de tableau les données concernant les notions de travail et de services hebdomadaires présentes dans les règles. Il classe 40 thèmes regroupés en huit catégories : raison et destination du travail, attitude au travail, place et quantité, cas particuliers, artisanat, activités agricoles, services et matériel. Cette étude permet donc de faciliter la comparaison entre les règles monastiques au sujet des activités des moines et moniales.

¹⁰⁷ RICHE P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècle*, Seuil, Paris, 1962.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁹ RICHE P., *Éducation...op. cit.*, p. 241.

¹¹⁰ BONNERUE P., « Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes », *Studia Monastica*, n° 35-1, 1993, p. 69-96.

Dans le prolongement de ces classements, l'auteur recense les termes *opus* et *labor* dans les règles¹¹¹ afin de comprendre la différence lexicologique entre ces deux notions et de connaître alors le choix effectué par les rédacteurs. Césaire emploie ainsi plus fréquemment les déclinaisons du terme « *opus* » que celui de « *labor* » mais ces termes ne renvoient pas toujours au travail. En effet, ils font bien souvent référence à la vie spirituelle des moines.

En 2005, Adalbert de Vogüé corrobore ses comparaisons des règles monastiques en abordant la question des livres : quels sont les règlements concernant la lecture ? Un atelier de copie existait-il ? Qui prenait soin des livres¹¹² ? En ce qui concerne la règle de Césaire, il est écrit dans sa *Vie* « qu'abbesse et sœurs copient les livres divins de la belle façon¹¹³ ». Rien n'est mentionné dans la règle mais cette précision laisse supposer un atelier de copie en Arles et peut-être à Poitiers. Césaire d'Arles réglemente la lecture : elle est autorisée entre les matines et la deuxième heure, soit une heure de moins que dans la Règle pour les moines. Toutefois dans la première version de la Règle, Césaire avait prévu trois heures de lecture pour les moniales mais il faut souligner que quand elles commencent à travailler, la lecture leur est faite jusqu'à tierce. La lecture commune au repas existe également chez Césaire, afin d'empêcher les murmures que Césaire met un point d'honneur à refuser. Pourtant il met plutôt en avant la « méditation » de la parole divine au repas. En effet, il préconise que les vierges ne cessent de méditer dans leur cœur quand cesse la lecture du repas, ainsi qu'au cours de leur travail manuel. Elles ruminent donc en méditant après s'être nourries en lisant.

Albrecht Diem, professeur allemand spécialiste du monachisme occidental du haut Moyen Âge, s'intéresse à la mise en place des Règles monastiques¹¹⁴. Il interprète alors le *codex* de Benoît d'Aniane comme une compilation de règles monastiques mais aussi comme symbole d'une histoire du monachisme, qu'elle soit géographique, chronologique ou en fonction du sexe. Les premières expériences ascétiques n'ont pas souvent mené à la création d'institutions durables. La production de textes a été utilisée pour maintenir la communauté stable après le décès de son fondateur et ainsi définir une identité collective. Par exemple certaines ont écrit ou rassemblé des textes pour remplacer l'autorité du fondateur : hagiographie ou reliques. D'autres communautés ont utilisé les chartes afin d'entériner légalement et de protéger leur fondation. En écrivant un bref rappel des instigateurs de

¹¹¹BONNERUE P., « *Opus* et *labor* dans les règles monastiques anciennes », *Studia Monastica*, N°35-2, 1993, p. 265-291.

¹¹² VOGÜE A. de, « La place des livres dans les plus anciennes règles monastiques, IV^e - VII^e siècle », *Revue Mabillon*, n°16, tome 77, 2005.

¹¹³ *Ibid.*, p.102.

¹¹⁴ DIEM A., « Inventing the Holy Rule: some observations on the history of monastic observance in the early medieval West », DEY H. & FENTRESS E. (dir.), *op. cit.*, p. 53-84.

Règles avant la généralisation de la règle bénédictine : Ferreol, Aurélien, Donat et Césaire, il en profite pour rappeler que chez les Mérovingiens, les Règles monastiques et les *Vies* de saints écrites simultanément dans la même région semblent représenter des réalités monastiques différentes. Les textes narratifs n'attribuent pas aux règles une autorité pratique alors que Césaire, par exemple, symbolise une évolution dans le respect du texte. Il est en effet l'un des instigateurs de la « *textual observance*¹¹⁵ ». Il revient sur l'adoption de la règle césairienne par Radegonde et Agnès et sur le fait que lors de la révolte des moniales, Grégoire de Tours utilise la Règle comme outil pour discipliner les sœurs rebelles, respectant ainsi la volonté de Césaire d'utiliser la règle lors de conflits.

Dans un article à paraître à la suite de la tenue du colloque international sur la « Vie quotidienne des moines en Orient et en Occident au haut Moyen Âge » organisé à Paris en 2011, Isabelle Réal s'intéresse tout particulièrement au quotidien des moniales dans la Gaule Franque¹¹⁶. Une fois encore dans la perspective de montrer l'extrême diversité des modes de vie des communautés féminines, selon l'idée clairement soulevée par Anne-Marie Helvétius, l'auteur analyse le quotidien des moniales jusqu'à la période carolingienne et la généralisation de la règle bénédictine. Les activités des moniales sont souvent décrites à travers le prisme des auteurs masculins, en tout cas en ce qui concerne les Règles monastiques. De plus, une comparaison avec les écrits sur le monachisme masculin permet de remarquer que les références au quotidien sont différentes dans les deux types de texte. L'idéal de sainteté dépeint par la *Vita Ia* de Radegonde semble être un modèle pour les *Vies* de Ségolène, Bathilde et Salaberge décrivant toutes des saintes reines ou nobles s'abaissant, s'humiliant à faire des tâches du quotidien pour servir les autres. L'auteur remarque alors que ces descriptions du quotidien comme vecteur de sainteté disparaissent peu à peu des *Vies*, la *Vita Iia* de Radegonde écrite par Baudonivie préférant mettre en avant la lecture et l'érudition plutôt que les « miracles domestiques »¹¹⁷. Cette disparité incite l'auteur à prendre en compte les Règles monastiques afin d'approfondir son étude sur les ressemblances et les discordances. Le modèle développé dans la *Vie* écrite par Fortunat semble en premier lieu être destiné aux moniales dissidentes de la révolte de 589 pour leur montrer le chemin à emprunter. Au monastère de Poitiers, l'accent est probablement mis sur le travail manuel des

¹¹⁵ DIEM A., *op. cit.*, p. 58.

¹¹⁶ REAL I., « Tâches et gestes quotidiens des moniales en Gaule franque (VI^e-X^e s.) : fragments de vie domestique », MOSSAKOWSKA M. & DELOUIS O. (dir.), *La vie quotidienne des moines en Orient et Occident (IV^e-X^e s.)*, colloque international organisé par l'IFAO et l'UMR 8167 (Orient et Méditerranée) à Paris en novembre 2011, (à paraître).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 2.

moniales. La clôture imposée par la *règle césarienne* semble limiter l'hospitalité mais l'auteur note bien que cette clôture est plus une exception qu'une norme, car les contacts avec l'extérieur à Poitiers sont fréquents. La sainteté masculine n'est, au contraire, pas fondée sur l'humiliation volontaire, les monastères-doubles étant l'occasion de mettre en œuvre la complémentarité des activités attribuées aux deux sexes. En conclusion, l'auteur souligne que les hagiographies mérovingiennes brossent un modèle de saintes actives et érudites, mettant leur énergie au service de Dieu.

2. L'alimentation monastique

L'histoire de l'alimentation monastique trouve son essor dans les années 70, et s'attache au départ à des questions symboliques. A. de Vogüé en éditant la Règle bénédictine s'intéresse à la question de l'alimentation d'un point de vue symbolique et particulièrement au sujet de la viande, considérée comme impure à la consommation des moines¹¹⁸. Cyrille Vogel s'est également intéressé à la dimension symbolique des aliments, pas nécessairement pour le milieu monastique, mais pour la période paléochrétienne en général. Il a ainsi défini les notions d'aliments et de repas sacrés comme des caractères communautaires.

Les historiens des années 90 se sont centrés sur une histoire des usages alimentaires, en parallèle des études sociologiques sur la question. Stéphane Boulc'h¹¹⁹, Antoni Riera Melis¹²⁰, Cécile Caby¹²¹ et Emmanuelle Raga¹²² ont travaillé spécifiquement sur les tables monastiques. Stéphane Boulc'h entend dessiner des « communautés alimentaires » monastiques en étudiant les règles et les pénitentiels du haut Moyen Âge. Antoni Riera Melis s'est penché sur la question de l'abstinence alimentaire monastique, véritable élément de coupure avec le monde extérieur. Cécile Caby a mis en valeur la dimension intégratrice du repas monastique. Si un moine est privé du repas quotidien ordinaire pour des raisons de santé, et se voit consommer un repas spécial, composé de viande par exemple, il est aussitôt rejeté aux marges de la communauté. Emmanuelle Raga souligne la dimension

¹¹⁸ VOGÜÉ A. de, *La Règle de St-Benoît, tome VII, Commentaire historique et critique (parties VII-IX et index)*, Éditions du Cerf, Paris, 1971, p. 1105-1108 ; p. 1137-1140.

¹¹⁹ BOULC'H S., « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1997, p. 287-328.

¹²⁰ RIERA MELIS A., « La faim comme outil expiatoire. Les restrictions alimentaires édictées par certaines règles monastiques aux VI^e et VII^e siècles », *Food & History*, Turnhout, 2003, I, 1, p. 33-48.

¹²¹ CABY C., « Abstinence, jeûnes et pitances dans le monachisme médiéval », LECLANT J., VAUCHEZ A. et SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, De Boccard et Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 2008, p. 271 – 292.

¹²² RAGA E., « La table monastique. Enjeux de la commensalité pour le cénobitisme du très haut Moyen Âge », BUSCHINGER D. (éd.), *Banquets et convivialité*, Actes du colloque du Centre d'Études Médiévales d'Amiens, 3, 4 et 5 mars 2010, Collection Médiévales 48, Amiens, 2010, p. 118 – 123.

communautaire que revêt le repas monastique, délaissant progressivement l'aspect individuel. L'exclusion du repas monastique est une véritable punition pour les moines et les moniales. En 2009, Alban Gautier publie une synthèse¹²³ en abordant la question des différences alimentaires entre les romains et les barbares. Il précise aussi les questions de nourriture dans la règle bénédictine, en dressant un tableau de l'organisation des repas. Une des grandes conclusions des études sur l'alimentation monastique concerne l'alternance entre les banquets et les jeûnes, cette dichotomie se retrouvant dans tous les documents traitant de l'alimentation monastique. Toutefois, l'alimentation monastique féminine n'a pas été traitée spécifiquement par un de ces auteurs.

3. Études sur les bâtiments monastiques

Pierre Bonnerue publie plusieurs études en 1993 et 1995, issues de comparaisons entre les règles monastiques, présentées de façon sérielle. Ses recherches portent sur les activités manuelles, les termes d'*opus* et de *labor*, et les éléments de topographie historique dans les règles monastiques occidentales entre 400 et 700. Sa deuxième étude est réalisée sous forme de tableau comparatif¹²⁴. Il ne cherche pas à contredire les résultats des fouilles archéologiques sur les monastères mérovingiens mais veut seulement essayer de « savoir quel type de description des bâtiments donnent les législateurs¹²⁵ », si un idéal ou des contraintes étaient délivrés par les rédacteurs. L'auteur souligne les difficultés liées au sens du vocabulaire employé, notamment en ce qui concerne le réfectoire et le dortoir. Une volonté est visible dans chacune des règles : créer un espace monastique fermé dans le but de limiter les déplacements et non pas dans une volonté d'autarcie. Son étude le porte à conclure qu'aucun idéal de monastère n'existe dans les textes avant le VII^e siècle et qu'il faut attendre le monastère de Saint-Gall pour obtenir un plan théorique précis (vers 820).

En 2007, Olivier de Solages dans un article intitulé « La communauté monastique occidentale des origines : les moines dans leur cadre de vie à l'époque mérovingienne¹²⁶ » essaie de souligner la continuité entre la *villa* antique et les monastères mérovingiens. En

¹²³ GAUTIER A., *Alimentations médiévales V^e-XVI^e siècles*, Ellipses, Paris, 2009.

¹²⁴ BONNERUE P., « Élément de topographie historique dans les Règles monastiques anciennes », *Studia Monastica*, N°37-1, 1995, p. 57-77.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁶ SOLAGES O. de, « La communauté monastique occidentale des origines : les moines dans leur cadre de vie à l'époque mérovingienne », *Revue Mabillon*, 18, tome 79, 2007.

détaillant les activités des moines et des moniales, il cherche à dépeindre une vision du monachisme médiéval qui ne serait pas si éloignée de la vie du monde séculier. En effet, le désir d'autosuffisance des grands propriétaires laïcs peut se confondre avec celui des abbesses et de leurs moniales. En ce qui concerne les bâtiments, il dresse une liste des monastères fondés sur des vestiges antiques prouvant ainsi une habitation continue. Toutefois, l'auteur présente avec des réserves le monastère Sainte-Croix dont « l'histoire archéologique trop complexe, trop fragmentée, ne permet pas de déterminer avec certitude le caractère des premières installations¹²⁷ ». L'auteur s'intéresse également aux vêtements mais, selon lui, c'est l'attitude qui caractérise le fait d'être moine ou moniale et non pas l'habit monastique.

L'Académie américaine de Rome a réuni en mars 2007 un groupe d'historiens et d'archéologues pour travailler sur les règles monastiques et la notion d'espace dans le haut monachisme occidental. En 2011, Hendrik Dey et Elizabeth Fentress, respectivement professeur d'histoire de l'art antique et médiéval à l'université de New York et archéologue spécialiste de la période romaine, ont publiés chez Brepols¹²⁸ les résultats de ces contributions. Les participants s'alignent tous pour parler d'une extrême diversité du monachisme occidental dans ses constructions au haut Moyen Âge, tout en soulignant cependant le caractère unique des communautés monastiques puisqu'elles sont séparées du monde.

Lindsay Rudge est une spécialiste écossaise du monachisme féminin médiéval au haut Moyen Âge. Elle rejette les théories du genre comme angle parfait d'étude du monachisme féminin puisque, selon elle, une Règle écrite par et/ou pour des femmes peut aussi bien s'appliquer à un monastère d'hommes. Elle rejoint la théorie de N. Pancer observée précédemment. Dans son article, elle met en relation la vie consacrée et ses espaces particuliers en prenant l'exemple du monastère de femmes fondé par Césaire d'Arles¹²⁹. Selon l'auteur, la définition d'un monastère répond à de multiples critères : la réunion d'un groupe au service de Dieu dans une propriété autonome qui peut différer du reste du monde, ou dont les membres sont différenciés des séculiers. La communauté est parfois soumise à une clôture, qui s'avère stricte ou non. Elle peut être régie par un code vestimentaire et des normes écrites souvent rappelées par l'abbé ou l'abbesse, qui peut être aidé par l'évêque. Cet

¹²⁷ SOLAGES O. de, *Op. cit.*, p. 13.

¹²⁸ DEY H. & FENTRESS E. (dir.), *Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011.

¹²⁹ RUDGE L., « Dedicated women and dedicated spaces : Caesarius of Arles and the foudation of St John », DEY H. & FENTRESS E. (dir.), *Op. cit.*, p. 99-113.

ensemble de caractéristiques n'a probablement pas été connu, ni vécu, par toutes les moniales. Dans cette perspective, la fondation de Saint-Jean en Arles doit être vue comme le choix, tout à fait personnel de Césaire, de mettre en place une forme de vie consacrée différente des autres. En effet, le monastère répond aux besoins de Césaire de rendre la vie consacrée, encore privée de sa sœur Césarie, publique dans le cadre du monastère. Ainsi, le fondateur met en avant le rôle d'intercession des religieuses tout en rendant obligatoire la clôture pour les moniales. Ces décisions conditionnent donc l'aspect et le bâti du monastère d'Arles.

Enfin, Kimberly Bowes est une archéologue américaine spécialiste des espaces dans l'Antiquité. Elle contribue à l'ouvrage en écrivant une histoire des espaces sacrés¹³⁰. Elle constate que les premières communautés ascétiques n'ont pas d'expression matérielle différente du reste du monde. En fait, l'identité ascétique est tributaire des interprétations d'un monde matériel partagé entre communautés monastiques et sphère séculière. Ainsi, elle ne délivre pas de preuve physique ou fonctionnelle d'un lien à la fin de l'Antiquité entre des maisons abritant des vierges consacrées et des monastères féminins. En fait, elle juge qu'on ne peut pas parler de véritable archéologie monastique avant le VIII^e ou le IX^e siècle puisque le monastère reste longtemps, malgré l'apparition d'une certaine standardisation carolingienne au VIII^e siècle, un produit local. Elle mentionne alors le monastère de Sainte-Croix en reprenant l'étude de Christian Sapin mais avec une erreur car elle situe l'abbaye près de Poitiers alors que tout indique qu'elle fut urbaine.

4. Le problème de la clôture

Le thème de la clôture a été plusieurs fois abordé par les historiens et a fait l'objet de nombreux débats. Ainsi, un premier colloque organisé par le CERCOR de Poitiers en 1988 intitulé *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, dont la publication n'a été réalisée qu'en 1994, a été l'occasion de discuter de ce problème. Dom J. Leclercq,¹³¹ est intervenu sur la théorie et la pratique de la clôture. La clôture est à la fois un moyen de protéger les moniales de l'extérieur mais également de leurs faiblesses. L'intégration dans le monastère féminin de la clôture est souvent un fait d'hommes mais l'auteur estime qu'elle a été voulue

¹³⁰ BOWES K., « Inventing ascetic space: houses, monasteries and the 'archaeology of monasticism' », DEY H. et FENTRESS E. (dir.), *Op. cit.*, p. 315-351.

¹³¹ LECLERCQ J., « Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Publication de l'Université de Saint-Etienne, 1995, p. 471-478.

ou du moins, qu'elle est bien acceptée par les moniales. Les grilles de la clôture revêtent un signe spécial de consécration à Dieu, ce n'est pas forcément un « monastère-prison » ou un « monastère-tombeau ». Les conclusions de ce colloque concernent le parallélisme entre l'évolution du mouvement monastique féminin et le monachisme masculin. M. Rouche estime qu'au VI^e siècle un « pas décisif » est franchi dans cette évolution. Dans le monde celtique et germanique, le rôle de l'abbesse devient de plus en plus important du fait de son origine sociale, contrairement au monde méditerranéen¹³². Les problèmes liés à l'analyse du quotidien monastique féminin sont recensés par le colloque : la vie économique des monastères féminins, le rôle réel des moniales sur leur environnement immédiat, l'origine sociale et le recrutement des moniales, souvent régional. Les auteurs entérinent la place du monachisme médiéval féminin : il ne s'agit pas d'un mouvement de masse mais d'un mouvement propulsé par une élite dans des monastères urbains ou ruraux, la topographie et l'implantation des monastères ne doivent donc pas être négligées.

Sans conteste, l'apport le plus important sur ce thème est celui de J. T. Schulenburg et son article « Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience, 500-1100¹³³. » Pour l'historienne, la claustration est inhérente à la vie monastique, féminine comme masculine, dès ses débuts, mais à partir de l'époque carolingienne, elle a été accentuée pour les femmes. Le premier décret sur la clôture des moniales est la bulle *Periculoso*, promulguée par le pape Boniface VIII (1235-1303) en 1298, et il est le point d'orgue de cette évolution. Cependant, Césaire fut le premier, dès le VI^e siècle, à instituer une clôture active pour la protection des moniales et de leur vie contemplative. Il sera copié par plusieurs législateurs ensuite (Aurélien, Donat, Syagrius d'Autun, etc.). Toutefois, les sources témoignent de la difficulté de conserver une stricte clôture sur une longue durée. C'est le cas à Sainte-Croix de Poitiers avec la révolte des moniales mais aussi à Saint-Jean en Arles, où l'abbesse Rusticule (569-632) est forcée de quitter le monastère. Les réformes de l'époque carolingienne marquent un changement dans la clôture des moniales qui est désormais imposée à l'ensemble des communautés féminines. Plus contrôlées que leurs homologues abbés, les abbesses sont placées sous la direction des évêques, ou du roi, pour la gestion des sorties hors du monastère. Ainsi, le déclin des monastères féminins entre le VIII^e et le XI^e

¹³² ROUCHE M., « Clôture du colloque », BOUTER N. (dir.), *Op. cit.*, p. 937.

¹³³ SCHULENBURG J.T., « Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience, 500-1100 », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.) *Medieval religious Women*, vol. 1 : *Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, p. 51-86.

siècle s'explique par la clôture stricte imposée par les réformes carolingiennes aux moniales. Cette application eut un effet désastreux sur les petits monastères, les effectifs furent en baisse et plus généralement, les abbesses et les communautés perdirent leur autonomie.

D'un point de vue historiographique, l'auteur rappelle que plusieurs historiens ont par ailleurs nié la clôture du VI^e siècle, à l'instar de Roger Gazeau et Dom Philibert Schmitz, ou n'ont pas relevé son caractère obligatoire et universel dès les réformes carolingiennes (James R. Cain et Dom J. Leclercq).

Plus récemment, en 2011, un colloque s'est tenu sur le thème des *Enfermements : le cloître et la prison (VI^e - XVIII^e siècles)*¹³⁴ auquel ont participé, notamment, trois historiennes médiévistes : Sylvie Joye, spécialiste de la parenté et de l'hagiographie au haut Moyen Âge, Julia Hillner, historienne de la famille, du crime et des punitions dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge et Megan Cassidy-Welch, spécialiste de l'histoire culturelle, ecclésiastique et mémorielle.

Megan Cassidy-Welch explique dans son article¹³⁵ que la claustration forcée et la liberté au Moyen Âge n'étaient pas contradictoires mais symboliques. En effet, elle étudie les différentes formes que revêt l'emprisonnement dans les sources hagiographiques et évoque notamment la dimension locale du miracle de libération des prisonniers opéré par les saints, élément que l'on retrouve dans la *Vita Ia* de Radegonde.

Sylvie Joye s'intéresse à la dialectique rempart/prison mise en place dans les monastères féminins du haut Moyen Âge¹³⁶. Elle donne alors quelques éléments de définitions et décrit l'enfermement dans un monastère féminin comme conférant un statut particulier aux moniales, épouses du Christ. Les remparts du monastère sont considérés comme un garant de la virginité, contrairement au statut des vierges et des veuves consacrées. L'auteur développe les raisons de l'enfermement : la séparation avec le monde par rejet de la famille et de l'époux charnel pour l'amour du Christ. Le monastère peut ainsi représenter un atout pour l'autonomie et la libération relative des moniales face aux tutelles familiales, à d'éventuels prétendants. Toutefois ce qui est à noter est l'attrait pour les familles des nouveaux liens sociaux et le capital sacré que permettent d'obtenir l'envoi d'une fille au

¹³⁴ HEULLANT-DONAT I., CLAUSTRE J., LUSSET E. (dir.), *Enfermements : le cloître et la prison (VI^e - XVIII^e siècles)*, La Sorbonne, Paris, 2011.

¹³⁵ CASSIDY-WELCH M., « Incarcération du corps et libération de l'esprit : un motif hagiographique », HEULLANT-DONAT I., CLAUSTRE J. et LUSSET E. (dir.), *op. cit.*, p. 57-70.

¹³⁶ JOYE S., « Les monastères féminins du Haut Moyen Âge : remparts ou prison ? », HEULLANT-DONAT I., CLAUSTRE J., LUSSET E. (dir.), *op. cit.*, p. 233-247.

monastère. C'est l'occasion pour l'auteur de rappeler que le monastère n'est pas totalement isolé et que les fondations sont religieuses mais également économiques et politiques. En somme, l'enfermement peut être une punition pour la moniale mais également un choix de réclusion afin de se purifier ou d'expier ses fautes. La révolte des moniales à l'abbaye Sainte-Croix en 589 constitue un bon exemple de transgression et de dénonciation de l'enfermement : elles se soulèvent en effet contre les mauvaises conditions de vie imposées par l'abbesse Leubovère à l'intérieur de la clôture. L'auteur explique ainsi en détail ce qu'elle considère comme la rupture de clôture la plus impressionnante en Occident au haut Moyen Âge même si les caractéristiques de cette révolte sont communes à plusieurs autres soulèvements monastiques de cette période. L'idéal monastique de Radegonde n'est plus supporté par les moniales à sa mort mais il faut souligner qu'elle-même transcendait déjà symboliquement l'enfermement par la promesse du vaste royaume du ciel.

Julia Hillner utilise un titre concis « L'enfermement monastique au VI^e siècle¹³⁷ » afin de décrire l'ancrage de l'enfermement dans les conciles et législations occidentales et orientales. Elle rappelle alors le rôle essentiel joué par Césaire dans la clôture et les vœux irréversibles liés à cet enfermement monastique. De plus, l'auteur démontre que les individus d'un monastère sont par nature coupables mais que la règle permet de garder la pureté de la prière et que la communauté monastique représente une barrière contre le péché. Ainsi, le monastère devient le lieu saint pouvant offrir des prières d'intercession à un monde extérieur impur. Au fur et à mesure, le droit séculier confère à l'enfermement monastique le moyen de normaliser de la société par la pénitence forcée.

Relatif au phénomène de clôture, l'accueil des étrangers au monastère est souvent questionné pour les monastères féminins et masculins. En 2015, le BUCEMA a publié un hors-série intitulé « Au seuil du cloître : la présence des laïcs (hôtelleries, bâtiments d'accueil, activités artisanales et de services) entre le V^e et le XII^e siècles. » Michèle Gaillard, professeure d'histoire du haut Moyen Âge à l'université de Lille 3, explique, dans son article sur les règles monastiques, que l'hospitalité est mise en avant par les législateurs monastiques¹³⁸. Elle appelle les historiens à comparer ces règles avec les textes de nature narrative afin d'obtenir une image d'ensemble de l'accueil des étrangères, entre règles et

¹³⁷ HILLNER J., « L'enfermement monastique au VI^e siècle », HEULLANT-DONAT I., CLAUSTRE J., LUSSET E. (dir.), *Op. cit.*, p 39-56.

¹³⁸ GAILLARD M., « L'accueil des laïcs dans les monastères (V^e-IX^e siècles), d'après les règles monastiques », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA) [en ligne]*, Hors-série n°8, 2015, <http://cem.revues.org/13577> [consulté le 29 juin 2015].

pratiques. La question des postulants à la vie monastique est également abordée par l'historienne et elle démontre qu'ils étaient accueillis de façon distincte des visiteurs de passage. Les anciens étaient souvent en charge de cette mission d'encadrement et de guide dans le monastère. Deux espaces devaient exister, l'un dédié aux moines, l'autre réservé aux personnes accueillies, mais le degré de séparation entre ces deux structures est difficile à connaître. Malheureusement, le constat reste inchangé : les structures d'accueil (parloir, porterie) sont très rarement mises au jour et ce, malgré le développement de l'archéologie ces dernières décennies.

IV. Les apports de l'archéologie

En 1976, l'étude d'Hartmut Atsma, historien, docteur de lettres, et éditeur de textes médiévaux, sur les monastères urbains du nord de la Gaule¹³⁹ fut décisive dans la compréhension du rôle joué par les monastères du haut Moyen Âge dans la topographie des villes. Il prônait que les monastères étaient « les reflets du déroulement structurel, social et économique de l'histoire urbaine du haut Moyen Âge¹⁴⁰ ». Les notices de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle*, entreprise débutée en 1972 par Noël Duval, historien, épigraphiste et archéologue, Paul-Albert Février, historien et archéologue et Charles Pietri, historien, allaient également dans ce sens. En 2014, une mise à jour des 15 volumes parus, menée sous la direction de Michèle Gaillard, Nancy Gauthier, historienne et épigraphiste, et Françoise Prévot, historienne, a permis de synthétiser les connaissances nouvellement acquises¹⁴¹. Grâce à la relecture des sources textuelles à la lumière des données archéologiques, nous progressons dans la connaissance des villes de la Gaule, et plus particulièrement pour ce qui nous intéresse, des premiers monastères. Le colloque organisé par Michèle Gaillard à Lille, aidée de Pascale Chevalier, archéologue, Charles Bonnet, historien, Christian Sapin, archéologue, et Charles Mériaux, spécialiste d'hagiographie, a élargi l'enquête au monde rural sous l'expression « l'empreinte chrétienne

¹³⁹ AT SMA H., « Les monastères urbains du Nord de la Gaule », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 62, 1976, p. 163-187.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 164.

¹⁴¹ Deux volumes : GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 1, Images nouvelles des villes de la Gaule*, Paris, De Boccard, 2014. et GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 2, Christianisation et espace urbain : atlas, tableaux, index*, Paris, De Boccard, 2014.

en Gaule (IV^e-IX^e siècles)¹⁴² ». Cette partie sera l'occasion d'aborder les monastères ayant fait l'objet de nouvelles études et de détailler l'historique des opérations archéologiques menées sur le site de Poitiers.

1. Études archéologiques des monastères féminins

Plusieurs monastères urbains et ruraux ont fait l'objet d'avancées considérables dans la compréhension de leurs implantations et de leurs structures originelles. Les monastères ruraux ont livré des informations conséquentes pour le haut Moyen Âge à l'instar du monastère de Saint-Mont à Remiremont (Vosges), du monastère de Hamage (Nord) et du monastère de Luxeuil (Haute-Saône). Le monastère masculin de Luxeuil (Haute-Saône), fondé par saint Colomban vers 595¹⁴³ a été bien étudié par Sébastien Bully et son équipe. Les dernières conclusions démontrent que les moines semblent s'être installés à l'emplacement d'un « complexe paléochrétien des V^e-VI^e siècles¹⁴⁴ », ce qui remet en cause l'installation au « désert » voulue par le saint irlandais ainsi que ses relations réputées difficiles avec le clergé. Bien qu'ils relèvent d'un contexte d'implantation différent du site de Sainte-Croix de Poitiers, ces nouveaux travaux ont leur importance pour notre étude. En effet, peu de monastères urbains sont bien connus par l'archéologie pour les VI^e et VII^e siècles, comme le précise la mise à jour de la TCCG¹⁴⁵. Le cas particulier d'Arles sera exposé dans le deuxième chapitre.

Nous avons décidé de détailler le cas de Hamage, véritable modèle pour les chercheurs. Ensuite, nous reviendrons sur un article important de Christian Sapin dressant un bilan de l'étude des premiers monastères en Gaule.

A) Hamage

Fondé au milieu du VII^e siècle par Gertrude, membre de l'aristocratie locale, ce monastère rural de la région de Douais, dans la vallée de la Scarpe, reste un « cas d'école » pour les archéologues. Disparu à la fin du IX^e siècle et remplacé au XII^e siècle par un petit

¹⁴² GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26),

¹⁴³ Voir en dernier lieu : BULLY S., BULLY A. & CAUSEVIC-BULLY M., « Les origines du monastère de Luxeuil (Haute-Saône) », GAILLARD M. (dir.), *op. cit.*, p. 311-355.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 352.

¹⁴⁵ GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012)*, 2, *op.cit.*, p. 388.

prieuré, ses vestiges anciens ont ainsi pu être conservés. Peu décrit par les textes, ou tardivement, il est en revanche très bien connu archéologiquement. Étienne Louis, conservateur en chef du patrimoine du Douaisis et responsable des fouilles programmées réalisées entre 1991 et 2002, a restitué les découvertes majeures de ces onze années d'opérations¹⁴⁶. Les apports ont concerné non seulement les édifices culturels, le secteur funéraire mais aussi, et surtout, les bâtiments conventuels de l'abbaye. Ce point est particulièrement important puisque, comme souligné dans la partie précédente, les bâtiments claustraux sont très peu connus avant le IX^e siècle. Les cellules quadrangulaires ou ovulaires en bois des premières moniales ont été repérées et la première église, Saint-Pierre et Saint-Paul, se trouvait dès le VII^e siècle, hors de l'enclos au nord (fig. 4). Au début du VIII^e siècle, l'église Sainte-Marie est ensuite édifiée à l'intérieur de la clôture, formée de fossés et de palissades (fig. 4). Au même moment, les cellules sont abandonnées au profit d'un « grand bâtiment communautaire en pans de bois¹⁴⁷ ». Nous avons donc une idée précise de l'évolution des lieux d'habitation des moniales. Certains objets de la vie quotidienne ont aussi été mis au jour dans les fossés, à l'instar des fameux gobelets carénés du milieu du VII^e siècle dont quatre portent des inscriptions et un, le nom germanique « Aughilde ». Plus récemment, entre 2004 et 2010 ; des fouilles menées sur l'agglomération laïque de Hamage ont révélé des traces d'artisanat. Outre les outils de tissage (fusaïoles, broches de tisserand, aiguilles à coudre) retrouvés, du matériel de pêche, des creusets et des tessons de verre ont été repérés. Si les moniales ne réalisaient pas forcément ces travaux, elles ont pu être en contact avec des artisans de passage¹⁴⁸. Les tessons de verre sont expliqués par la présence de verrières et de vitraux colorées au sein de l'église Sainte-Marie. Les archéologues ont repéré trois phases d'édification de cette église faite de calcaire et de grès, et maçonnée à la chaux (surprenant pour une région où la majorité des constructions est en bois). La troisième phase, à la fin du VIII^e siècle, s'insère dans un plan cadré du monastère, organisé autour d'une cour de cloître.

¹⁴⁶ En particulier, un rapport : LOUIS E., *Hamage, Fouilles programmées de l'abbaye*, Wandignies-Hamage, site 5963701, département du Nord, second rapport intermédiaire de l'autorisation de fouilles programmées pluriannuelles, 2000.

Et deux articles : LOUIS E., « Fouilles archéologiques sur le site du monastère mérovingien puis carolingien de Hamage », *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 49, 1995, p. 45-70.

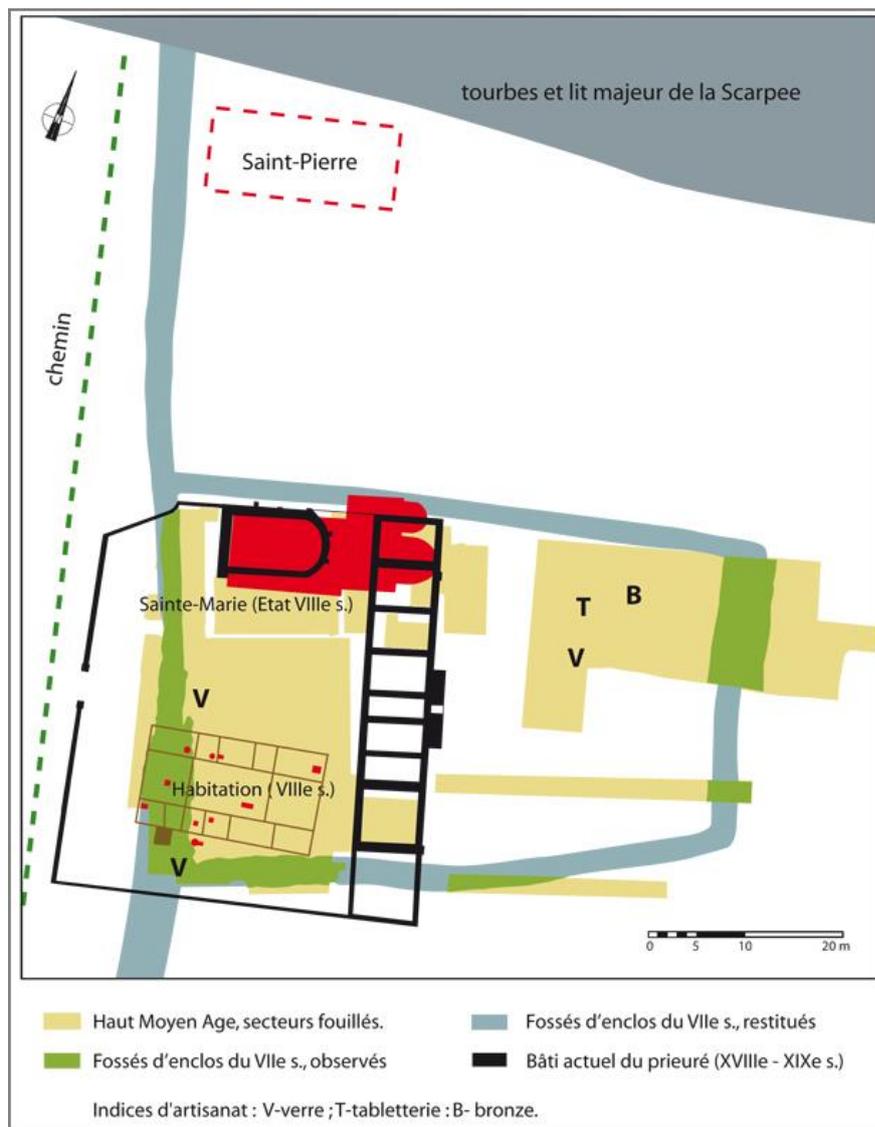
LOUIS E., « Une église monastique du haut Moyen Âge dans le nord de la France : le cas de Hamage », GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26), p. 357-385.

¹⁴⁷ LOUIS E., « Les indices d'artisanat dans et autour du monastère de Hamage (Nord) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA) [en ligne]*, Hors-série n°8, 2015, <http://cem.revues.org/13577> [consulté le 29 juin 2015].

¹⁴⁸ *Ibid.*

En outre, les opérations archéologiques ont permis de bien connaître la dimension funéraire du monastère, avec la présence d'une aire importante pour le VIII^e siècle dans la partie occidentale. Auparavant, les moniales, comme les abbesses Gertrude et Eusébie furent ensevelies hors du monastère autour ou dans l'église Saint-Pierre et Saint-Paul mais l'église Sainte-Marie abrite également des sépultures, dont celle d'Eusébie transférée dans les *clasutra* puis au monastère voisin de Marchiennes¹⁴⁹.

Figure 4. Restitution de l'enclos monastique de Hamage aux VII^e et VIII^e siècles.



Plan : d'après les fouilles d'É. LOUIS (LOUIS É., « Les indices d'artisanat dans et autour du monastère de Hamage (Nord) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA) [en ligne]*, Hors-série n°8, 2015, <http://cem.revues.org/13577> [consulté le 29 juin 2015].

¹⁴⁹ LOUIS E., « Une église monastique du haut Moyen Âge dans le nord de la France : le cas de Hamage », *op. cit.*, p. 377-383.

B) Bilan de Christian Sapin

En 2004, dans le cadre d'un colloque italien sur les monastères en Europe, C. Sapin, archéologue des sites religieux du haut Moyen Âge, apporte une contribution synthétique sur l'évolution du milieu monastique en France depuis les premières fondations¹⁵⁰. Il explique que les fondations sont très vite liées au pouvoir royal comme à Sainte-Croix de Poitiers ou à l'impulsion directe du clergé, avec l'exemple d'Agilbert à Jouarre, ou de grands laïcs à l'instar de Gertrude pour le monastère d'Hamage. Malgré la multiplication par trois des fondations entre le VI^e siècle et le VIII^e siècle, l'absence d'uniformisation empêche une unité de construction des monastères. Toutefois les constructions possèdent toutes un accueil ou un mur de clôture, des cellules, un atelier et une infirmerie. L'adoption des statuts et des Règles fixes, surtout à partir du VII^e siècle, permet de distinguer, d'un point de vue spatial et archéologique, les organisations des communautés. Cependant, les sources écrites ne sont pas toujours en adéquation avec la réalité archéologique et comme l'avait déjà écrit P. Bonnerue, il n'existe pas de modèle idéal de monastère avant l'époque carolingienne. L'église abbatiale et l'occupation funéraire sont les principaux axes d'études actuels puisque bien souvent les bâtiments claustraux sont méconnus jusqu'à leur reconstruction au XI^e siècle. Ainsi, le monastère de Sainte-Croix fait office d'exception puisque C. Sapin rappelle la découverte des fondations, constituées de remplois gallo-romains, « de la cellule et l'oratoire de sainte Radegonde¹⁵¹ » par Camille de la Croix. L'église abbatiale Sainte-Croix édifiée à l'ouest de l'oratoire est datée de 569 et n'est qu'en partie fouillée. Il évoque les vestiges de mosaïques du haut Moyen Âge et les structures plus tardives décrites par François Eygun ainsi que la basilique funéraire hors-les-murs adoptant postérieurement le vocable de sainte Radegonde. Les espaces construits distincts des lieux de culte peuvent être compris grâce aux sources écrites à l'instar de la *Vie des Pères du Jura* dans laquelle sont mentionnées des cellules accolées sous une même charpente. Les dortoirs se généralisent au fil du temps mais il faut être prudent quand à la systématisation de cette présence. C. Sapin conclue en montrant toute la difficulté de distinguer, en l'absence de sources textuelles, un dispositif monastique lors d'une fouille partielle et parfois la fonction des éléments reconnus, et leur périodisation sont mises en doute.

¹⁵⁰ SAPIN C., « L'archéologie des premiers monastères en France (V^e – début XI^e siècles), un état des recherches », RUBEIS F. de et MARAZZI F. (dir.), *Monasteri in Europa Occidentale (secoli VIII – XI) : topografia e strutture*, Viella, Rome, 2008, p. 83-102.

¹⁵¹ SAPIN C., *op. cit.*, p. 89.

2. Les données archéologiques de Sainte-Croix de Poitiers

Le monastère de Sainte-Croix a fait l'objet de plusieurs campagnes de fouilles depuis le début du XX^e siècle. Quatre opérations se sont succédé sur plusieurs zones du monastère. En 1996, dans les *Premiers monuments chrétiens de la France*, Y. Labande Mailfert écrit une notice sur l'abbaye de Sainte-Croix¹⁵² dans laquelle elle précise que des premières fouilles non scientifiques ont été menées par un M. Boisner, une radiesthésiste, afin de retrouver le tombeau de l'abbesse Flandrine de Nassau (abbatiate de 1603 à 1640). Cette opération a principalement contribué à la destruction d'éléments plutôt qu'à l'apport d'informations et aucun document ne délivre ses résultats.

A) Camille de La Croix

Entre 1909 et 1911, les premières fouilles scientifiques sont menées par le père Camille de La Croix. Il entreprend des fouilles avec l'autorisation du propriétaire du terrain, M. Marque, à partir d'un plan d'époque moderne daté de 1787, conservé à la bibliothèque de la Société des Antiquaires de l'Ouest. Celui-ci situe l'emplacement du Pas-de-Dieu, chapelle probablement datée du X^e siècle. L'objectif de ces fouilles fut de mettre au jour les édifices cultuels de l'abbaye.

Cette entreprise est décrite succinctement par Paul Vigué¹⁵³, érudit local, qui n'entend pas livrer une étude scientifique mais uniquement un compte-rendu des propos de M. Richard, alors archiviste du département de la Vienne, et de M. Boutaud, architecte. Concernant l'emplacement de l'abbaye en général, elle s'appuie sur les remparts romains, voisine de l'autre côté du baptistère Saint-Jean et de la cathédrale, dont aucune information n'est encore connue. L'église funéraire construite par sainte Radegonde est mentionnée « un peu au dessus » sous le nom de Saint-Marie-hors-les-murs, devenue ensuite Sainte-Radegonde. Les bâtiments conventuels sont brièvement mentionnés. Ceux qu'il distingue sont de toute façon des constructions de l'époque moderne occupés par les Hospitalières.

L'auteur décrit les fouilles de Camille de La Croix. Il a découvert en creusant à 5,50 m de profondeur sous les constructions romanes les fondations de la cellule, de l'antichambre de

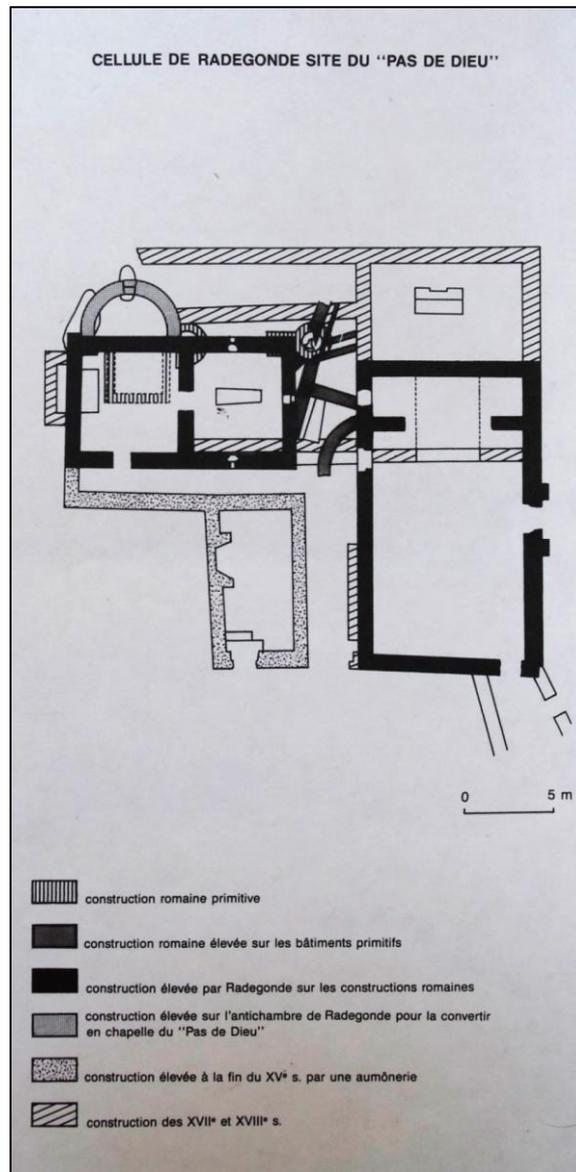
¹⁵² LABANDE-MAILFERT Y., « Poitiers, Abbaye Sainte-Croix », MAURIN L. *et al.*, *Les premiers monuments chrétiens de la France : T. 2 Sud-Ouest et Centre*, Picard, Paris, 1996, p. 284-289.

¹⁵³ VIGUE P., *Une visite à la Cellule de Ste Radegonde et à la Chapelle du Pas-de-Dieu (9, rue des Carolus) avec trois plans et six gravures*, Éditeur OUDIN G., Paris et Poitiers, 1913.

Radegonde et d'un édifice rectangulaire, probablement une chapelle. La cellule mesure 4,45 m sur 4,70 m, l'antichambre 4,20 m sur 4,50 m et la chapelle 12,40 m à 12,85 m sur 6,60 m (fig. 5.). Seules les deux premières pièces ont été correctement fouillées. Le sol est gallo-romain, il a été égalisé et les matériaux utilisés semblent être remployés. Les fonctions des pièces sont données par l'auteur : l'antichambre était l'oratoire de Radegonde et la cellule, son lieu de repos dans le monastère qu'elle a fait bâtir vers 560. La visite de Dieu à Radegonde décrite dans la *Vita II* de Baudonvie a laissé place à beaucoup de fantasmes sur les empreintes divines, d'où le nom donné à la chapelle construite sur ces lieux. Effectivement, l'oratoire fut modifié à l'époque romane par l'ajout d'une abside voûtée en cul-de-four percée d'une fenêtre. La chapelle implantée à côté était placée sous le vocable de Notre-Dame et fut « la première église de l'abbaye¹⁵⁴ ». Le mur oriental semble être romain. L'appareil et la forme de contreforts en témoignent. L'auteur précise que le seuil de la porte, plusieurs fois remanié, a été détruit à cause d'un incendie. En 1912, le Pas-de-Dieu est reconstruit mais les fondations repérées par Camille de la Croix sont conservées.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.28.

Figure 5. Cellule et oratoire de Radegonde, site du « Pas-de-Dieu ».



Plan : d'après les fouilles de C. DE LA CROIX (BOISSAVIT-CAMUS B. *et al.*, *Romains et Barbares entre Loire et Gironde, IV^e-X^e siècles*, Exposition au musée Sainte-Croix (Poitiers), 6 octobre 1989 - 28 février 1990, XI^e journées de l'Association mérovingienne tenues à Poitiers du 5 au 8 octobre 1989, dans le cadre de l'Année de l'archéologie 1989-1990, Musée Sainte-Croix, Poitiers, 1989, p. 41.)

B) François Eygun

Entre 1959 et 1962, François Eygun, historien et archéologue, mène de nouvelles fouilles à l'emplacement supposé de l'église Sainte-Croix et repère l'église à plan basilical avec transept, datée du XI^e siècle, puis à 0,35 m en profondeur un chœur en hémicycle et une petite sacristie rectangulaire (fig. 6.). L'hémicycle mesure 5,50 m de diamètre, le parement est constitué de moellons en petit appareil (0,52 m d'épaisseur) lié par un mortier rougeâtre. Un bloc de calcaire rectangulaire (contrefort ?) y est encastré. Le sol est constitué de fragments de mosaïque décorative, à entrelacs et bordures de palmettes avec une inscription *O CRVX A/VE* et des feuilles à cinq lobes tournées vers le haut et le bas¹⁵⁵.

La sacristie rectangulaire, de 1,90 m sur 0,80 m, est, d'après l'archéologue, le lieu d'accueil de la relique de la Sainte-Croix, envoyée entre 568 et 569 par Justin II¹⁵⁶. Les murs sont d'une épaisseur identique à ceux de l'abside et possèdent un étroit passage dans l'angle sud-est. En haut d'une colonne, un remploi antique a été taillé en moellons, intégré à la maçonnerie et mouluré en sommet. Une console sculptée a également été retrouvée avec une face ornée d'une croix à branches égales, à volutes et insérée dans une couronne. Selon l'archéologue, elle a sûrement été utilisée pour soutenir les poutres de la charpente dans la première église Sainte-Croix. Il date l'ensemble de peu après 569.

En 1986, Yvonne Labande-Mailfert souligne des modifications liées à l'interprétation des résultats des opérations archéologiques précédentes. En effet, les fragments de mosaïque du chœur sont désormais datés du VIII^e siècle. Elle précise que compte-tenu des dimensions de l'église Sainte-Marie, observée par Camille de la Croix, celle-ci pouvait contenir environ 80 moniales. Elle revient également sur la date de fondation de l'abbaye qu'elle situe entre 552 et 557, hypothèse adoptée actuellement. De plus, elle évoque l'église Sainte-Austrégisile, disparue au VII^e siècle, dont la fonction relevait probablement de l'accueil des clercs. Enfin, elle parle de l'église funéraire, située *extra-muros*, dont la construction fut débutée en 561 par Léon le Poitevin qui donna « 100 sous¹⁵⁷ » pour l'édifier. Radegonde fut ensevelie en 587 dans une église encore inachevée. Son tombeau est d'ailleurs toujours conservé, retrouvé par

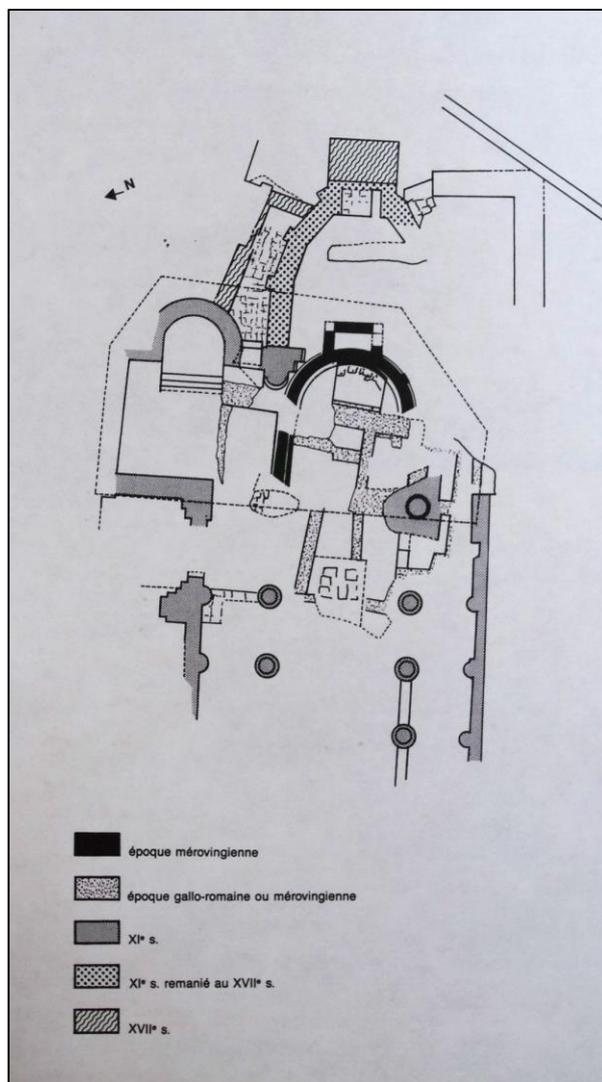
¹⁵⁵ EYGUN F., « Les Fouilles dans la Vienne depuis la mort du Père de la Croix », tiré à part de la *Conférence donnée à Dissais pour la réunion annuelle de Vieilles Maisons Françaises* le 9 mai 1964, Fontenay-le-Comte, 1964, p. 22.

¹⁵⁶ EYGUN F., « Les fouilles de l'Église Sainte-Croix à Poitiers », *Actes du 87^e Congrès national des Sociétés Savantes à Poitiers en 1962, section d'archéologie*, Paris, 1963, p. 218.

¹⁵⁷ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation », LABANDE-MAILFERT Y. (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Poitiers, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, 1986, p. 70.

l'abbesse Béliarde en 1012 puis exposé aux fidèles dans une crypte de la basilique funéraire¹⁵⁸.

Figure 6. Vestiges de l'église Sainte-Croix, abside et sacristie du VI^e siècle.



Plan : d'après les fouilles de F. EYGUN, BOISSAVIT-CAMUS B. *et al.*, *Op. cit.*, p. 41.

C) Frédéric Gerber

Les dernières fouilles menées en 2005 par Frédéric Gerber, sous l'égide de l'INRAP, ont concerné les marges du monastère de Sainte-Croix¹⁵⁹ (fig. 8). Elles s'inscrivent dans le

¹⁵⁸ BOISSAVIT-CAMUS B., *Le quartier épiscopal de Poitiers : essai de topographie historique d'un secteur urbain (IV^e-XII^e siècle)*, thèse de doctorat d'histoire, université François-Rabelais, Tours, GAUTHIER N. (dir.), 2001, 4 vol., p. 444.

cadre du projet collectif de recherche sur « les conditions d'implantation des établissements monastiques dans les pays charentais » conduit par le CESC. L'opération préventive visait à comprendre le plan complexe de l'abbaye moderne et elles ont permis de mettre à jour le mur de clôture original fondé par Radegonde, jusque là topographiquement mis en doute même s'il était attesté par les sources. En revanche, la DRAC, dans un rapport¹⁶⁰, mentionne Radegonde comme une abbesse alors que selon les sources elle ne l'a jamais été.

L'abandon d'un cimetière, probablement composé d'individus issus d'une garnison étrangère ou franque, peut s'expliquer par la fondation du monastère de Sainte-Croix. Au VI^e siècle, la zone de la rue Saint-Simplicien est occupée par une esplanade carrossable ou par un grand carrefour routier, dont la surface est estimée à 350 m² minimum (fig. 7). La tour du Bas-Empire, auquel le monastère est adossé, est visible au 36 rue Saint-Simplicien. Une porte percée près de la voie dans la limite occidentale permet de justifier le témoignage de Grégoire de Tours au sujet de l'enterrement de Radegonde. En effet, il décrit les moniales regardant le cortège défiler du haut des remparts, ce qu'elles n'auraient pas pu faire si le cortège avait emprunté la porte de la Grand'Rue, située plus au nord. Les travaux justifient également cette entrée. Le passage du cortège s'est probablement fait par la ruelle allant de la rue Sainte-Radegonde à la rue Saint-Simplicien, fermée en 1627 et rattachée à la rue des Carolus. La découverte centrale concerne donc le mur de clôture installé en partie sur des remblais, qui n'est conservé que sur deux à trois assises d'une largeur de 0,60 m. Le mur a été suivi sur 26 m de long dans le secteur de la rue Saint-Simplicien et reconnu sur quelques mètres du côté de la rue Jean-Jaurès, sous la forme de tranchées de récupération. De gros blocs calcaires à peine équarris ont été utilisés pour les fondations. Le premier état des bâtiments conventuels a pu être occulté par les constructions postérieures car des murs de clôtures importants sont érigés dans le courant du VIII^e siècle et du IX^e siècle.

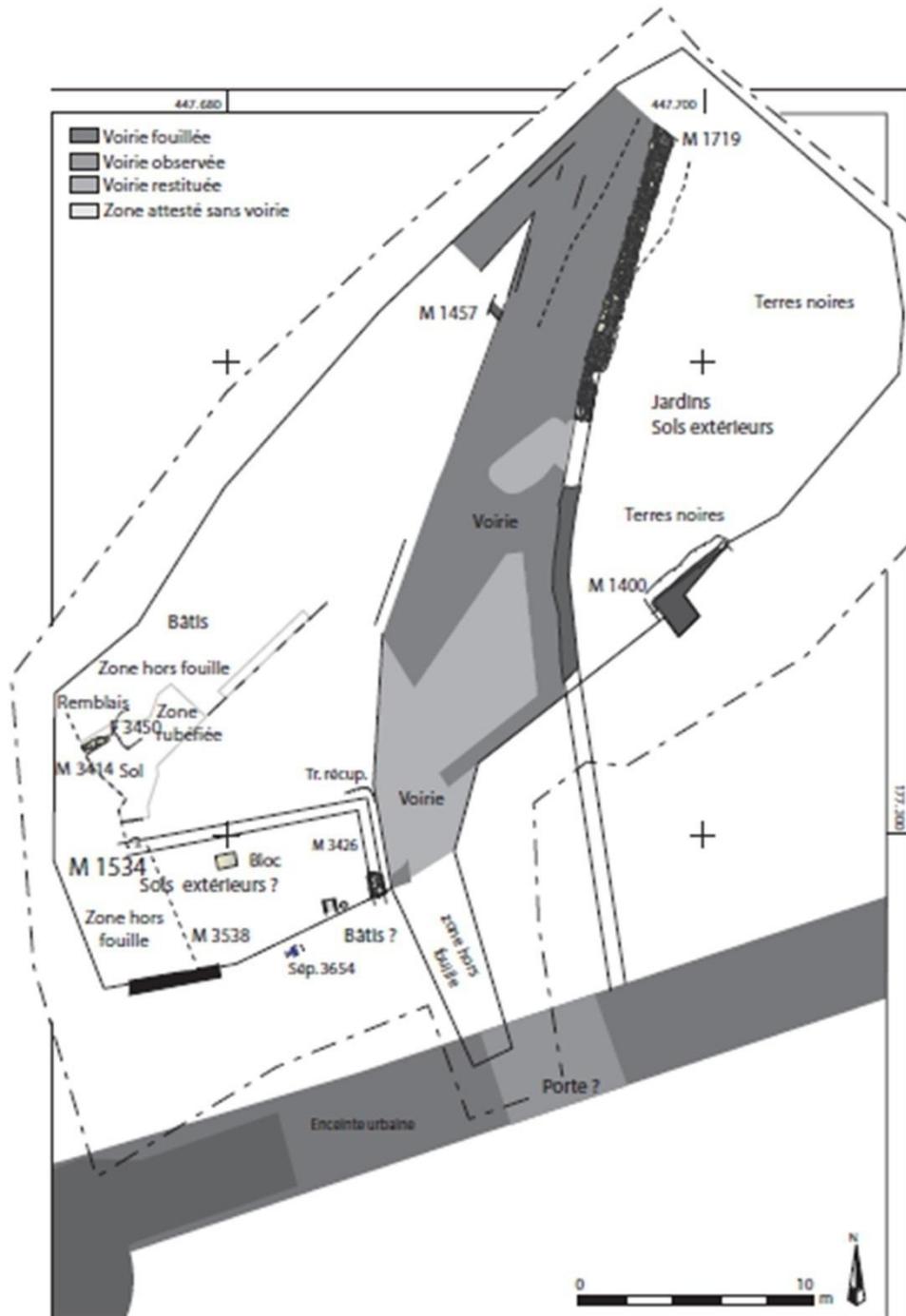
Frédéric Gerber précise au début de l'article qu'« on ne connaît pas grand-chose de l'aspect que pouvait présenter l'abbaye à son origine¹⁶¹ ». Toutefois, après cette opération, on sait que la superficie du monastère à sa fondation a été fixée très tôt (fin VI^e-VII^e siècles) et évolue peu avant les modifications de l'époque moderne.

¹⁵⁹ GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p. 113-129.

¹⁶⁰ DRAC & SRA de Poitou-Charentes, *Rapport au parlement*, fouilles de 2002 et 2005 en Poitou-Charente, p. 5.

¹⁶¹ GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p. 122.

Figure 7. Plan d'ensemble des vestiges du secteur Saint-Simplicien de la seconde moitié du VI^e siècle ou du début du VII^e siècle.



Plan : GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p 124.

D) La synthèse de Brigitte Boissavit-Camus

Brigitte Boissavit-Camus, archéologue et professeur à l'université de Paris X Nanterre, reconsidère l'histoire religieuse du Poitou au haut Moyen Âge, tout d'abord avec sa thèse soutenue en 2001 sur la topographie du quartier épiscopal de Poitiers¹⁶². En effet, elle réalise un véritable bilan des opérations archéologiques menées pour le monastère de Sainte-Croix, *in et extra muros*. Elle souhaite mieux comprendre l'occupation du secteur urbain et les questions relatives aux édifices culturels.

Elle intervient ensuite en 2004 dans un colloque¹⁶³ et essaie de saisir l'évolution des monuments de Poitiers entre le IV^e et le XII^e siècle afin de savoir s'il existe une continuité des artisans ou des commanditaires en charge des projets. En premier lieu, elle compte 65 mentions d'édifices entre 556 et 1177. Elle distingue des « périodes riches » car très bien documentées, et non parce qu'elles sont des phases de grande construction, et des périodes moins documentées mais qui ne signifient pas forcément l'absence de construction. Le monastère de Sainte-Croix s'inscrit par conséquent dans la première période. Elle s'intéresse aux mentions de fondations des monuments mais également aux reconstructions et revient alors sur son calcul pour arriver à 86 édifices *intra et extra muros* entre 556 et 1177. L'exemple pris pour illustrer ce nouveau calcul est alors le monastère de Radegonde, fondé selon l'auteur avant 557. Elle signale huit édifices se rattachant au monastère entre 556 et 1177, deux seulement attestés au XII^e siècle. En incluant les mentions de reconstruction, elle repère quatre autres chantiers. Elle s'intéresse à tous les monuments : *intra muros*, l'ensemble est « fermé par une clôture percée de plusieurs portes » avec des bâtiments d'usage, des bâtiments culturels individuels ou collectifs. Elle évoque ensuite les monuments *extra muros*, notamment les bâtiments pour les clercs, construits autour de la basilique funéraire, qui deviennent postérieurement l'espace d'un monastère masculin. Elle déplore l'insuffisance des données des vestiges issues des fouilles du Père C. de La Croix, de F. Eygun et insiste sur la nécessité de recourir à un nouvel examen de ces vestiges. Des éléments ont été perdus ou jetés et la stratigraphie est ainsi difficile à établir. Dans ces remarques conclusives, l'auteur évoque trois foyers artistiques à Poitiers, dont les monuments les plus importants sont ornés, à partir

¹⁶² BOISSAVIT-CAMUS B., *Le quartier épiscopal de Poitiers : essai de topographie historique d'un secteur urbain (IV^e-XII^e siècle)*, Thèse de doctorat d'histoire, Gauthier N. (dir.), Université François-Rabelais, Tours, 2001 (4 vol).

¹⁶³ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental entre le IV^e et le XII^e siècle », SAPIN C. (dir.), *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (V^e-XII^e siècles)*, Actes du colloque international tenu à Poitiers du 16 au 19 septembre 2004, Brepols, Turnhout, 2006.

du IV^e siècle jusqu'au début du X^e siècle, et notamment le monastère fondé par Radegonde. Le grand vide soulevé à la fin de l'article concerne l'impact de l'architecture privée, et partant, de l'élite locale, sur les monuments civils ou culturels. L'occasion s'offre pour l'auteur de rappeler que les lacunes sont à combler par les archéologues, les historiens et les historiens de l'art afin de faire progresser la recherche.

Dans l'article adoptant la forme d'un bilan historiographique des recherches sur le haut Moyen Âge dans le centre de la France, Luc Bourgeois précise qu'« on attend toujours un travail critique sur les fouilles anciennes de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers dont les marges viennent d'être étudiées par Frédéric Gerber¹⁶⁴. » Il nous faudrait donc tenter de revenir sur les fouilles du XX^e siècle afin d'apporter de nouvelles données au sujet de la connaissance du monastère Sainte-Croix.

L'établissement de l'historiographie sur le monastère Sainte-Croix de Poitiers a ouvert, ou seulement entrouvert, de nombreuses portes dans plusieurs champs de recherche. Ainsi, nous avons d'abord souligné que la figure de Radegonde, la sainte reine fondatrice, fut l'objet de multiples études, d'abord monopolisée par les milieux catholiques puis saisie par les philologues et historiens dans une perspective scientifique. Puis, dans une perspective plus générale, nous avons été conduits à détailler les travaux sur les femmes dans l'histoire ecclésiale, et en particulier dans les monastères, où le détour par les monographies sur l'abbaye Sainte-Croix s'est alors imposé. Le cadre d'analyse proposé par les partisans de l'histoire du genre a mérité un développement afin de mieux comprendre cette notion à l'origine d'une petite révolution dans les études médiévales. Les critiques ont été exposées, elles doivent être entendues et nous rejoignons, sur un point, leur auteurs : il paraît difficile de fonder une analyse d'un monastère féminin sur cet unique concept. Ensuite, nous nous sommes tournés vers les aspects « plus » matériels du monachisme féminin alto médiéval. Menées au départ avec le seul appui des sources textuelles, les études se rejoignent sur la diversité des formes de vies consacrées féminines et rappellent que leur organisation originelle est difficile à maîtriser sans comparaison avec l'archéologie. La dernière partie, dédiée justement aux apports de l'archéologie, s'est consacrée, à travers quelques exemples puis au détail des données disponibles pour le monastère Sainte-Croix, au caractère essentiel que revêt dorénavant cette discipline pour notre connaissance du haut Moyen Âge.

¹⁶⁴ BOURGEOIS L. (dir.), « Vingt ans de recherches sur le haut Moyen Âge dans le Centre-Ouest de la France : un bilan bibliographique (1989-2008) », BOURGEOIS L. (dir.), *op. cit.*, p.65.

Chapitre 2 - Le cadre de vie : organisation du monastère

Comment comprendre l'organisation matérielle d'un monastère aussi important pour le haut Moyen Âge, situé au cœur d'une ville d'Aquitaine ? Les textes sont nombreux mais leurs auteurs ne s'attachent pas à décrire le cadre « réel » du monastère de Sainte-Croix, préférant s'épancher sur la figure de Radegonde, les lieux saints et leurs reliques. L'archéologie devient indispensable pour approcher l'organisation architecturale et matérielle de la communauté monastique. Il faut s'intéresser à son contexte d'implantation, à ce qu'on peut distinguer à l'intérieur de ses murs mais également à son environnement dans la ville de Poitiers. L'étude comparée du monastère de Saint-Jean en Arles (Bouches-du-Rhône) et de Chelles (Seine-et-Marne) avec celui de Sainte-Croix de Poitiers, regroupant certaines caractéristiques communes, permettra d'affiner nos connaissances et notre compréhension de ce site monastique.

Selon la dernière mise à jour de la *Topographie Chrétienne des Cités de la Gaule*, le décompte des fondations s'élève à 22 monastères féminins *intra muros* et 12 hors les murs pour le VI^e et VII^e siècle, contre 25 monastères masculins dans les villes et une cinquantaine hors des villes¹⁶⁵. Sainte-Croix de Poitiers et Saint-Jean en Arles appartiennent à la première vague de fondations monastiques urbaines ; établis à l'abri, à l'intérieur des remparts au VI^e siècle. De son côté, le monastère de Chelles est édifié en milieu rural dans la seconde moitié du VII^e siècle, bénéficiant des faveurs royales grâce à sa fondatrice Bathilde. Nonobstant leur contexte d'implantation différent, ces monastères ont « des points de rassemblement » comme l'écrit Christian Sapin : accueil ou mur de clôture, des cellules, un atelier et une infirmerie¹⁶⁶. À ces bâtiments conventuels, il faut obligatoirement ajouter un ou plusieurs oratoires et bien souvent une basilique funéraire au sein de l'enclos ou, plus fréquemment, à proximité. Ainsi, l'enfermement des moniales à l'écart de la cohue de la ville, ou en retrait en milieu rural, conduit à s'intéresser aux moyens matériels mis en place pour assurer cette réclusion, « *sex specific* » selon Jane Tibbets Schulenburg¹⁶⁷.

¹⁶⁵ GAUTHIER N., « Les monastères », GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 2, Christianisation et espace urbain : atlas, tableaux, index*, De Boccard, Paris, 2014, p. 387.

¹⁶⁶ SAPIN C., « L'archéologie des premiers monastères en France (V^e-début XI^e siècle), un état des recherches », *Monasteri in Europa Occidentale (secoli VIII-XI) : topografia e struttura*, RUBEIS F. de et MARAZZI F. (dir.), Rome, Viella, 2008, p. 84.

¹⁶⁷ SCHULENBURG J.T., « Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience, 500-1100 », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.) *Medieval religious Women*, vol. 1 : *Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, p. 52.

Ce chapitre se divisera en trois parties, détaillant les structures des trois monastères, en commençant chronologiquement par Saint-Jean en Arles, puis Sainte-Croix de Poitiers et l'abbaye de Chelles.

I. Le monastère Saint-Jean en Arles et sa localisation complexe

Le monastère Saint-Jean en Arles fut préparé par Césaire, évêque d'Arles (502-542), pour sa sœur : « *monasterium ... quod sorori praeparare coeperat*¹⁶⁸ ». Il écrit la *Règle pour les vierges* pour cadrer sa fondation. Dans son *Testament*¹⁶⁹, il souhaite la survivance à sa mort du monastère qu'il a érigé. De fait, il indique en détails ce que l'Église a bien voulu donner au monastère en échange du service religieux des moniales. Les dons de vergers, de domaines et l'exemption fiscale obtenus par le monastère grâce à l'évêque sont détaillés¹⁷⁰. En contrepartie, l'évêque impose aux moniales de rester cloîtrées de façon très stricte jusqu'à la mort : « *usque ad mortem* ». Le premier paragraphe de la Règle contient cette injonction et elle est rappelée dans 19 de ses 73 articles. Selon J. T. Schulenburg, au moment de la Règle pour les vierges, toutes les conditions de l'« enclosure » moderne sont réunies¹⁷¹. De plus, elles doivent se défaire de leurs biens personnels en leur suggérant d'alimenter les possessions du monastère¹⁷².

Le monastère fut fondé au départ hors de l'enceinte de la ville, probablement dans les Alyscamps, puis, suite à des destructions pendant le siège des troupes franques et burgondes en 507-508, il fut transféré *intra muros*, en 512¹⁷³, probablement contre le rempart sud-est, mis en place au V^e siècle¹⁷⁴ dans le secteur actuel de l'Hauture. En effet, la notice de 1986, rédigée par Paul-Albert Février¹⁷⁵, prenait un compte un déplacement du groupe épiscopal dès

¹⁶⁸ *Vita sancti Caesarii I*, 35.

¹⁶⁹ Césaire d'Arles, *Testament de saint Césaire*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de, COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 360-397.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ SCHULENBURG J.T., « Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience, 500-1100 », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.) *Medieval religious Women*, vol. 1 : *Distant Echoes*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984, p. 54.

¹⁷² Césaire d'Arles, *La Règle... Op. cit.*, chapitre III, paragraphes 5 et 6, p. 182-187.

¹⁷³ HELVETIUS A.-M. « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », MELVILLE G., MÜLLER A. (dir.), *Female 'vita religiosa' between Late Antiquity and the High Middle Ages : structure, developments and spatial contexts*, Berlin, 2011, p. 157.

¹⁷⁴ HEIJMANS M., « Arles », GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 1, Images nouvelles des villes de la Gaule*, De Boccard, Paris, 2014, p. 39.

¹⁷⁵ FEVRIER P.-A., « Arles », *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, III, Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, Paris, De Boccard, 1986, p. 73-84.

le milieu du V^e siècle, qui laisserait toute sa place au monastère Saint-Jean dans ce secteur, implanté durant l'épiscopat de Césaire. Cette hypothèse est progressivement remise en cause par les opérations menées sur le site depuis 2003. Le premier diagnostic d'archéologie préventive, dirigé en 2003 par Frédéric Reynaud (INRAP), a mis au jour une abside polygonale à la suite de la destruction des bâtiments monastiques datant en grande partie du XIX^e siècle¹⁷⁶. En accord avec ces résultats prometteurs, les travaux d'aménagement prévus ont été repoussés et il a été décidé de conduire des fouilles archéologiques programmées. Par conséquent, Marc Heijmans, auteur d'une thèse sur Arles durant l'Antiquité tardive¹⁷⁷, a pris la tête du Projet Collectif de Recherches entre 2006 et 2008. Il a conduit à un réexamen des sources écrites et, surtout, à des fouilles sur ces trois années qui ont été prolongées annuellement depuis 2009. Menées conjointement, elles assurent une meilleure connaissance du groupe épiscopal paléochrétien et du monastère Saint-Jean implanté sur ce site, ou aux alentours (fig. 8).

1. Description des édifices culturels

L'abside polygonale, de 20 m de diamètre, découverte en 2003, appartient à ce que M. Heijmans appelle la « grande église » qui n'est pas encore connue dans sa totalité. Le mur nord-sud daté du IV^e siècle s'étend sur au moins 60 m de longueur et la largeur entre les deux piliers massifs, postés de part et d'autre de l'ambon aménagé deux siècles plus tard, atteint 31 m. L'essentiel du bâtiment a été édifié durant la première moitié du VI^e siècle, mais la fonction culturelle n'est pas certaine dès l'origine.

La deuxième église, dite « la petite », est fouillée depuis 2009 dans le cadre de l'opération sur le secteur compris entre le mur de clôture du couvent médiéval et l'enceinte du Haut-Empire. En 1947, lors de travaux, une abside polygonale avait été mise au jour et avait été interprétée comme appartenant au monastère Saint-Jean. Longue de 18 m et large de 11 m, sa construction remonte à la seconde moitié du IV^e siècle, complétée par des modifications. Un troisième bâtiment entre ces deux églises a été concerné par les fouilles. Il s'agit d'une salle rectangulaire mesurant 9 m sur 15 m ayant connu deux états successifs. Au IV^e siècle est

¹⁷⁶ HEIJMANS M., « À propos de la mise à jour de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule* : réflexions sur le cas d'Arles », GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26), p. 161.

¹⁷⁷ HEIJMANS M., *Duplex Arlas. Topographie historique de la ville d'Arles et de ses faubourgs de la fin du III^e siècle au IX^e siècle*, Thèse de doctorat, GUYON J. (dir.), Université de Provence, Aix-Marseille, 1997.

construite la salle qui est modifiée à la fin du V^e siècle – début du VI^e siècle par l'ajout d'une *suspensura* – sol suspendu qui constitue la couverture de l'hypocauste – et l'aménagement d'une abside au centre du mur oriental. L'abside est prise dans un chevet plat et devient une exèdre rectangulaire qui condamne le caniveau sur laquelle est apposée une pierre rectangulaire, que l'archéologue interprète comme un autel.

2. Un monastère à la localisation sibylline

Compte tenu de l'importance de la première église, M. Heijmans pense qu'elle peut être la première cathédrale Saint-Étienne, transférée après 750 sur le site de Saint-Trophime¹⁷⁸, et non à l'église monastique. Il pourrait s'agir de la *basilica* anonyme citée dans la Règle pour les vierges. Césaire dans la Règle pour les Vierges mentionne « la porte¹⁷⁹ », celle de la basilique, l'unique ouverture qui donne accès au monastère. La deuxième église n'est pas non plus interprétée comme inhérente au monastère Saint-Jean et semble également appartenir au groupe épiscopal. L'interprétation du troisième bâtiment est, quant à elle, problématique, la fonction culturelle n'apparaissant que lors du second état. La présence de ces trois édifices, constituant une grande partie du groupe épiscopal, empêche l'ensemble des bâtiments monastiques d'avoir l'espace de s'implanter au sud-est. L'auteur pencherait donc pour une situation plus au nord de la cathédrale¹⁸⁰. Ceci étant, même s'il a été moine à Lérins, communauté rurale, c'est en tant qu'évêque diocésain¹⁸¹ que Césaire opte pour une fondation urbaine, près de la cathédrale, en faveur d'un meilleur contrôle et d'une plus grande protection des moniales.

La question de l'église funéraire du monastère pose également problème. L'abbesse Césarie, dans son *Constitutum*, évoque la « *basilica Sancta Maria*¹⁸² » comme lieu destiné à recevoir les sépultures des moniales. Elle est également citée dans les actes du concile d'Arles de 524. La règle de Césaire la mentionne dans le chapitre 45 « *basilica sancta Maria* » sans évoquer directement sa fonction funéraire¹⁸³. Paul-Albert Février penchait pour une situation

¹⁷⁸ HEIJMANS M., « A propos de la mise à jour de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule...* », *Op. Cit.*, p. 169.

¹⁷⁹ Césaire d'Arles, *Règle pour les Vierges*, chapitre 2, p.180-181.

¹⁸⁰ HEIJMANS M., ROTHE M.-P. (dir.), *Carte archéologique de la Gaule, Arles, Camargue, Grau*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2008, p. 334.

¹⁸¹ Concile de Chalcédoine, 451 : les monastères sont placés sous la juridiction des évêques diocésains.

¹⁸² Césarie, « *Constitutum* », p. 496-497.

¹⁸³ Césaire d'Arles, *Règle pour les Vierges*, chapitre 45, p. 231.

dans le monastère, M. Heijmans l'imagine hors des murs comme à Sainte-Croix de Poitiers¹⁸⁴. Nous nous accordons avec lui pour situer la basilique Sainte-Marie à l'extérieur de l'enceinte du monastère. La basilique funéraire de Sainte-Marie-hors-les-murs à Poitiers sert de référent pour situer celle d'Arles (n° 10 sur la fig. 8).

L'énigmatique monastère d'Arles a perdu les certitudes que lui accordaient les historiens et archéologues jusqu'en 2003. Désormais, le tableau s'avère difficile à reconstituer pour le haut Moyen Âge. Malgré l'abondance des textes le concernant, de nature normative, hagiographique ou épistolaire, nous ignorons son emprise dans la ville au VI^e siècle. La *Vie de Rusticule*¹⁸⁵, abbesse de Saint-Jean d'Arles (569-632), mentionne trois églises : Saint-Pierre, Sainte-Croix et Saint-Michel. D'après ce texte, l'église Sainte-Croix fut édifée vers 600 par l'abbesse qui après une révélation, devint l'église Saint-Michel, une nouvelle église plus imposante prit le vocable de la Croix et sept autels y furent aménagés¹⁸⁶. M. Heijmans a distingué ces deux fondations, au départ réunies par Paul-Albert Février. De plus, l'oratoire de Césaire « *oratorium sancti Caesarii* » où Rusticule se rend pour prier le fondateur, est associé à la basilique Sainte-Marie car le tombeau de Césaire y repose¹⁸⁷.

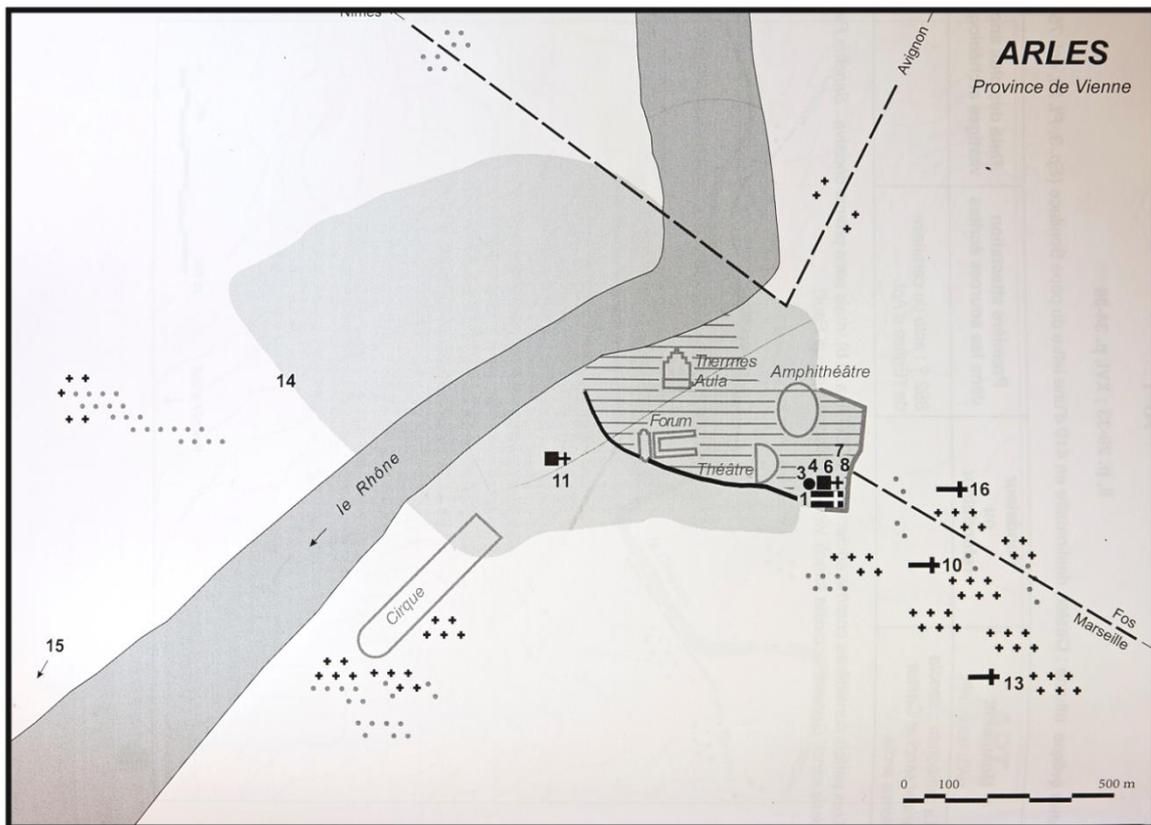
¹⁸⁴ HEIJMANS M., « A propos de la mise à jour de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule...* », *Op. Cit.*, p. 158-159.

¹⁸⁵ *Vita Rusticulae ou Marciae*, (BHL 7405), éd. B. KRUSCH, *MGH SRM, IV*, 1902, p. 337-351.

¹⁸⁶ HEIJMANS M., « A propos de la mise à jour de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule...* », *op. Cit.*, p. 159.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 160.

Figure 8. Plan des monuments religieux d'Arles (n° 1 : église, basilique Saint-Étienne - regroupe 1A : église près de la Tour des Mourges, 1B : « grande » église et 1C : bâtiment à abside entre les deux églises -, n°3 : baptistère, n°4 : *Cella* et résidence des clercs, n°5 : Basilique de Constance, n° 6 : Monastère Saint-Jean, n°7 : basilique Saint-Pierre, n°8 : église Sainte-Croix puis Saint-Michel et n°8A : église Sainte-Croix, n°9 : basilique des Apôtres, n°10 : basilique Sainte-Marie, n° 11 : monastère, église des Saints-Apôtres et Martyrs, n°12 : monastère Sainte-Marie, n°13 : église Saint-Honorat, n°14 : Mûrier et colonne de saint Genès, n°15 : monastère anonyme, n° 16 : basilique Saint-Pierre et Saint-Paul).



Plan : HEIJMANS M. (HEIJMANS M., GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 2, *Christianisation et espace urbain : atlas, tableaux, index*, De Boccard, Paris, 2014, p. 430-432.)

Le monastère féminin d'Arles partage un point de commun primordial avec Sainte-Croix de Poitiers : celui d'être régi par une norme identique. Il est intéressant de les comparer afin de savoir si norme commune signifie organisation similaire dans ces fondations distantes d'environ 50 ans.

II. Sainte-Croix de Poitiers : un monastère de fondation royale

Radegonde et son abbesse Agnès ont décidé d'adopter la Règle pour les Vierges, en partie à cause des tensions avec l'évêque de Poitiers Marovée. L'hypothèse la plus tangible est l'adoption de la Règle afin d'assurer au monastère une indépendance, voulue par le texte, et un certain prestige du fait de la notoriété de Césaire. À Poitiers, le monastère se situe sur le territoire de l'évêque Marovée mais hors de sa juridiction¹⁸⁸. Marovée se révèle par la suite bien plus souvent absent que présent de son diocèse, probablement à cause de sa jalousie envers la relique de la sainte Croix. Radegonde fait appel à deux évêques pour le soutien du monastère : Grégoire de Tours, qui présidera d'ailleurs ses funérailles, et Germain de Paris afin qu'il consacre Agnès abbesse. Poitiers est donc le deuxième monastère à suivre la Règle pour les Vierges, jusqu'à la réforme menée par Louis le Pieux, lorsqu'il était roi d'Aquitaine donc avant 814, et l'adoption progressive de la règle bénédictine au IX^e siècle¹⁸⁹. En effet, les deux règles cohabitent, ce qui s'avère courant dans les monastères et même suite aux conciles d'Aix-la-Chapelle de 816 et 817, qui désirent étendre la Règle bénédictine à l'ensemble des monastères francs¹⁹⁰. Une chartre datée de 822-824 précise que Louis le Pieux confie à Pépin I^{er} d'Aquitaine le monastère qu'il a réformé¹⁹¹.

Les débuts de la construction de l'abbaye, grâce à l'aide du duc de Poitiers Austrapius, sont situés entre 552 et 557¹⁹². Clotaire I^{er}, en tant qu'autorité régnant sur Poitiers, participe financièrement et matériellement à l'établissement du site monastique en fournissant des terres. Nous avons connaissance du temporel de l'abbaye pour l'époque carolingienne grâce à deux chartes du IX^e siècle¹⁹³ mais auparavant nous devons nous contenter des indications textuelles contenues dans la lettre de Radegonde aux évêques : « le patrimoine du monastère », « institué et défrayé » par Clotaire et « doté avec tout ce que la munificence royale m'a [Radegonde] offert en faisant un acte de donation¹⁹⁴ ».

¹⁸⁸ LABANDE MAILFERT Y., « Les débuts de Sainte-Croix », LABANDE-MAILFERT Y. (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, MSAO, 4^e série, XIX, Poitiers, 1986, p. 43.

¹⁸⁹ LABANDE-MAILFERT Y., *Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers*, MSAO, 4^{ème} série, tome XIX, 1986-1987, p. 83.

¹⁹⁰ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation » *op. cit.*, p. 28.

¹⁹¹ CARPENTIER E. *et al.*, *Chartes poitevines antérieures à 900*, CESC, Poitiers, 1989 : Chartes de Louis le Pieux, 822-824.

¹⁹² LABANDE-MAILFERT Y., « Les débuts de Sainte-Croix », LABANDE Y. (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, MSAO, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 35.

¹⁹³ CARPENTIER E. *et al.*, *Chartes poitevines antérieures à 900*, CESC, Poitiers, 1989 : Chartes de Louis le Pieux, 822-824 et de Pépin I^{er}, 825.s

¹⁹⁴ Grégoire de Tours, *HF*, Livre IX, chapitre XLII, p. 246-249.

1. Le monastère dans la ville : contexte d'implantation

« Il est certain qu'elle y fonda un monastère en pleine ville, tout près du baptistère et de la cathédrale, non loin du groupe épiscopal et au contact de la muraille de la fin du III^e siècle.¹⁹⁵ » Avec ces mots, François Eygun, responsable des fouilles archéologiques menées entre 1959 et 1962 sur le site du monastère, localise avec précision l'emplacement choisi par Radegonde.

L'implantation du monastère Sainte-Croix dans l'enceinte urbaine, dont l'édification entre le dernier quart du III^e siècle et la deuxième décennie du IV^e siècle a été confirmée par Anne-Marie Jouquand (INRAP), lors de la fouille de l'îlot des Cordeliers¹⁹⁶, n'est pas mise en doute. En effet, les textes, soutenus par les découvertes archéologiques, ont confirmé la présence de l'enclos *intra muros*, contre le rempart gallo-romain, entre le *castrum* et une rue antique¹⁹⁷. Voisin du monastère, le groupe épiscopal du haut Moyen Âge est bien connu grâce aux travaux successifs de Brigitte Boissavit-Camus¹⁹⁸ sur la cathédrale Saint-Pierre, le baptistère Saint-Jean et la *domus ecclesiae*. Les plus anciens vestiges de la cathédrale Saint-Pierre appartiennent à une période comprise entre 350 et 380, correspondant en partie à l'épiscopat d'Hilaire (350/352 - 367/368), et l'agrandissement vers le sud s'effectue à la fin du IV^e siècle ou au début du V^e siècle¹⁹⁹. La *domus ecclesiae* est attestée par Grégoire de Tours²⁰⁰, et l'édifice retrouvé sous l'espace Pierre Mendès-France, daté de la fin du VI^e siècle – début du VII^e siècle, semble correspondre à cet espace²⁰¹. Le baptistère Saint-Jean est lui transformé de *domus* en baptistère au tournant du IV^e et du V^e siècle, les fondations du nouvel

¹⁹⁵ EYGUN F., « Les fouilles de l'église Sainte-Croix à Poitiers », *Actes du 87^e Congrès national des sociétés savantes*, Section d'archéologie, Poitiers, 1962, Paris, Imprimerie nationale, 1963, p. 217-227, p. 218.

¹⁹⁶ JOUQUAND A.-M. *et al.*, *La fouille de l'îlot des Cordeliers à Poitiers. Document final de synthèse dactylographié*, Poitiers, 2000, p.225, p.251-257.

¹⁹⁷ GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne à Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p. 122.

¹⁹⁸ Sur le quartier épiscopal de Poitiers : BOISSAVIT-CAMUS B., *Le quartier épiscopal de Poitiers : essai de topographie historique d'un secteur urbain (IV^e-XII^e siècle)*, Thèse de doctorat d'histoire, GAUTHIER N. (dir.), Université François-Rabelais, Tours, 2001 (4 vol.) ; sur la construction à Poitiers : BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental entre le IV^e et le XII^e siècle », SAPIN C. (dir.), *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (V^e-XII^e siècles)*, Actes du colloque international tenu à Poitiers du 16 au 19 septembre 2004, Brepols, Turnhout, 2006, p. 69-83. ; Synthèse sur le baptistère Saint-Jean : BOISSAVIT-CAMUS B. (dir.), *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers : de l'édifice à l'histoire urbaine*, Brepols, Turnhout, 2014.

¹⁹⁹ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers », GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), I, Images nouvelles des villes de la Gaule*, De Boccard, Paris, 2014, p. 220.

²⁰⁰ Grégoire de Tours, *Livre quatrième des Miracles de saint Martin*, 32.

²⁰¹ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers », *Op. cit.*, p. 221.

édifice avec la piscine, encore visibles actuellement, appartiennent à la fin du V^e siècle – début du VI^e siècle²⁰².

Extra-muros, il est également important de citer la basilique Saint-Hilaire, attestée dès le V^e siècle par la découverte d'une mosaïque, de sarcophages et de mausolées²⁰³. En effet, elle fut utilisée, selon Grégoire de Tours, comme refuge par Chrodielde et d'autres moniales, au moment de la révolte après la mort de Radegonde, en 589²⁰⁴.

Concernant l'occupation laïque, les fouilles dirigées par Frédéric Gerber ont mis au jour, rue Saint-Simplicien, une nécropole abritant quarante tombes, interprétée comme un cimetière d'une troupe fédérée ou franque, qui a pu être abandonnée au moment de la construction du monastère²⁰⁵.

2. Construction et bâtiments conventuels

Les terres de Clotaire furent préalablement occupées par une *villa* à hypocauste et un four de potier²⁰⁶. Ces constructions avaient été repérées par Camille de la Croix dans les premières décennies du XX^e siècle²⁰⁷. L'hypocauste antique est signalé par Frédéric Gerber qui précise qu'un nouveau foyer accompagné d'un petit appentis sont construits à cet emplacement au cours du VII^e siècle ou VIII^e siècle²⁰⁸. La fouille révèle également que certains bâtiments antiques continuent d'être utilisés par les moniales jusqu'au IX^e siècle et l'édification de nouveaux bâtiments conventuels. Nous ne possédons pas de données archéologiques sur ces structures pour le haut Moyen Âge. Pourtant, les textes nous apprennent que le monastère se composait de bains, de latrines, d'au moins un cellier, d'une cuisine et d'un puits (tableau en annexe, fig. 10). De plus, il possédait également un jardin, ou peut-être plusieurs, puisque Fortunat, dans l'épisode du laurier fleurissant par miracle, nomme

²⁰² BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental entre le IV^e et le XII^e siècle », SAPIN C. (dir.), *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (V^e-XII^e siècles)*, Actes du colloque international tenu à Poitiers du 16 au 19 septembre 2004, Brepols, Turnhout, 2006, p.74.

²⁰³ « Poitiers », GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012)*, 2, *op. cit.*, p. 611.

²⁰⁴ Grégoire de Tours, *DLH*, livre IX : « Comme elles attendaient l'arrivée des évêques, ne les voyant pas venir, elles retournèrent à Poitiers, et cherchèrent un asile dans la basilique de Saint Hilaire, où elles rassemblèrent autour d'elles des voleurs, des meurtriers, des adultères et des criminels de toute sorte, se préparant au combat [...] ».

²⁰⁵ GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier... *op. cit.*, 2010, p. 122.

²⁰⁶ FAVREAU R. (dir.), *Histoire de Poitiers*, Privat, Toulouse, 1985, p. 76.

²⁰⁷ VIGUE P., *Une visite à la Cellule de Ste Radegonde et à la Chapelle du Pas-de-Dieu (9, rue des Carolus) avec trois plans et six gravures*, Oudin G., Paris et Poitiers, 1913, p. 15-21.

²⁰⁸ GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier..., *op. cit.*, p. 122.

le « lieu où il poussait²⁰⁹ », avant d'être déraciné, qui ne peut être qu'un espace vert. Ces descriptions textuelles nous donnent une « image mentale » de l'abbaye qui devait constituer un lieu de résidence plutôt confortable pour les moniales.

En revanche, si les premiers bâtiments conventuels n'ont pas laissé de traces, d'autres éléments sont venus enrichir notre connaissance de l'abbaye. La découverte la plus importante des fouilles menées par l'équipe INRAP de Frédéric Gerber à Poitiers (6 juin – 10 novembre 2005) sur le site des Hospitalières, concerne la superficie de l'abbaye et son enceinte. En effet, les archéologues restituent une « superficie assez importante à l'abbaye pour la période mérovingienne²¹⁰ » (fig. 9). De plus, comme vu précédemment, nous savons désormais que le monastère s'étendait entre l'enceinte du *castrum* et une rue antique (entre la chapelle du Pas-de-Dieu et la rue Saint-Simplicien qui se trouvait au sud des bâtiments claustraux au Moyen Âge). Une poterne au sud du monastère, aménagée dans une tour, a justement été mise au jour grâce aux fouilles, elle fut utilisée entre les VI^e et le VIII^e siècle. Malgré la construction de l'enceinte du monastère, le passage par la rue antique fut conservé jusqu'au IX^e siècle. Un examen des plans historiques de Poitiers a permis de distinguer dans cette rue antique la portion de la rue des Carolus fermée en 1627. La tour est mentionnée par Grégoire de Tours et Baudonivie dans leur récit respectif de l'enterrement de Radegonde (voir « remparts » dans le tableau en annexes, fig. 10), confirmant ainsi que le monastère s'étendait jusqu'au sud. L'enceinte est mieux connue grâce à la découverte du tracé d'un mur de clôture, fait de gros blocs de calcaire, au sud des bâtiments retrouvés par les archéologues précédents. Au départ, l'équipe a pensé qu'il s'agissait du mur de clôture primitif de l'abbaye mais les couches successives ont livré du mobilier du VII^e voire VIII^e siècle. Les assises de ce mur furent distinguées sur deux secteurs du chantier, sur 26 m dans la rue Saint-Simplicien et seulement sur quelques mètres dans la rue Jean Jaurès. Il s'agirait plutôt du second niveau de clôture, intégrant les dépendances du monastère, le premier niveau, propre aux moniales, n'a pas encore été retrouvé, mais les textes peuvent nous servir d'appui. Effectivement, Robert Favreau précise que, selon le coutumier de l'abbaye, daté de la fin du XIII^e siècle²¹¹, une

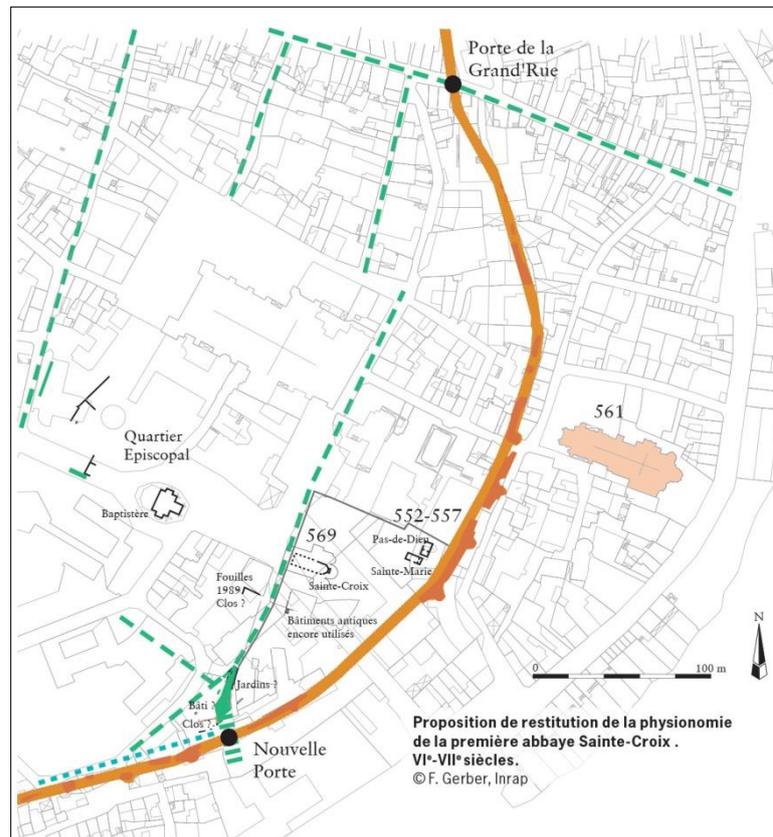
²⁰⁹ Fortunat, *Vita Ia*, chapitre XXXIII : « La très sainte demande que l'on arrache du lieu où il poussait un robuste laurier et qu'on le transporte près de sa cellule pour son agrément. »

²¹⁰ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers », *op. cit.*, p. 222.

²¹¹ FAVREAU R., « Heurs et malheurs – XII^e-XV^e s. – l'abbaye avant la guerre de Cent Ans », LABANDE-MAILFERT (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 122.

double-clôture encercle le monastère. Pour Frédéric Gerber, elle serait donc déjà en place à partir du VII^e ou du VIII^e siècle²¹².

Figure 9. Restitution de la physionomie de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers au VI^e siècle (en pointillés verts : les rues.) Les limites du monastère sont indiquées par la bordure noire au nord de l'emplacement du Pas-de-Dieu, le rempart matérialisé en marron à l'est, et la portion de rue à l'ouest et au sud-ouest.



Plan : F. GERBER, plaquette INRAP « Histoire d'un quartier : l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers ».

Ces éléments nous permettent d'imaginer la surface générale qu'occupait l'abbaye dans la ville. De surcroît, ils remettent en cause l'idée d'un monastère s'agrandissant progressivement et peuvent se confronter au nombre de « 200 moniales » avancé très tôt par Grégoire de Tours²¹³. Étonnement, le « recensement » est identique pour le monastère de Saint-Jean en Arles. La charte de Louis le Pieux, citée ci-dessus, souhaite ajuster cet effectif à 100

²¹² GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier... », *Op. cit.*, p. 122.

²¹³ Grégoire de Tours, *De la gloire des confesseurs*, chapitre 106 : De la bienheureuse Radegonde de Poitiers, « Autour du brancard se tenait une immense foule de moniales, au nombre d'environ 200, qui, converties par son enseignement, menaient une vie sainte. »

moniales : « *ut omnino caveatur ne ultra centenarium numerum congregatio illa per cuiuscunque petitionem multiplicetur* ». De plus, les textes mentionnent des cellules individuelles, bien qu'interdites par Césaire²¹⁴, elles devaient sûrement fleurir dans l'enclos. Seul le monastère rural de Hamage (Nord) a livré l'espace résidentiel de ses moniales à Étienne Louis et son équipe²¹⁵ (fig. 4). Fondé au milieu du VII^e siècle par Gertrude, membre de l'aristocratie locale, ce monastère rural de la région de Douais reste un modèle pour les archéologues. Loin d'avoir de telles informations physiques sur les bâtiments conventuels de Poitiers, nous en savons davantage sur les églises qui composaient Sainte-Croix au milieu du VI^e siècle.

3. Les édifices cultuels

L'objectif des premières fouilles sur le site du monastère fut de mettre au jour les édifices cultuels de l'abbaye. Ainsi, comme vu dans le chapitre historiographique, les fouilles de Camille de la Croix, dans les premières décennies du XX^e siècle, ont mis au jour les fondations de la cellule, de l'antichambre (oratoire) de Radegonde, formant le fameux Pas-de-Dieu, et un édifice rectangulaire, probablement une chapelle. Puis, François Eygun, en 1959, repère sous les fondations romanes de l'église Sainte-Croix, un chœur en hémicycle et une petite sacristie rectangulaire. Cette dernière est d'après l'archéologue le lieu d'accueil de la relique de la sainte Croix, envoyée entre 568 et 569 par Justin II²¹⁶.

Toutefois, Brigitte Boissavit-Camus conteste la présence de deux oratoires pour les débuts du monastère et estime que « l'oratoire Sainte-Marie et celui qui abrite les reliques ne sont à l'origine qu'un même édifice, l'église monastique qui sera connue ensuite sous la titulature de Sainte-Croix. ²¹⁷ » Toutefois, il est impossible d'affirmer ou d'infirmier cette hypothèse puisque l'oratoire Sainte-Marie, découvert par Camille de La Croix, n'est plus visible actuellement dans le jardin de la résidence Jean-Jaurès (fig. 5). L'église Sainte-Croix, mise au jour par François Eygun, est en majeure partie plus tardive, puisque seul le chevet en

²¹⁴ Césaire d'Arles, *Règle pour les Vierges*, chapitre 51, p. 231 : « *Ut nulla cellam peculiarem habeat* ».

²¹⁵ LOUIS É., « Fouilles archéologiques sur le site du monastère mérovingien puis carolingien de Hamage (France, département du Nord) », *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 49, 1995, p. 58 : « On peut d'abord s'assurer qu'il s'agit d'un ensemble résidentiel, comme le montrent à l'évidence foyers, latrines et four, avec une salle commune au centre, une ou peut-être deux "grandes" chambres et une série de petites "cellules". ».

²¹⁶ EYGUN F., « Les fouilles de l'église Sainte-Croix à Poitiers », *Actes du 87^e Congrès national des Sociétés Savantes à Poitiers en 1962, section d'archéologie*, Paris, 1963, p. 218.

²¹⁷ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental entre le IV^e et le XII^e siècle », SAPIN C. (dir.), *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (V^e-XII^e siècles)*, Actes du colloque international tenu à Poitiers du 16 au 19 septembre 2004, Brepols, Turnhout, 2006, p. 70.

hémicycle, flanqué d'une petite salle rectangulaire, semblent être édifiés dès le VI^e siècle. En effet, la célèbre mosaïque avec « l'inscription [O CRVX A[VE]] dont le sens et l'écriture peuvent fort bien appartenir aux environs de 568-569²¹⁸ » a été ensuite attribuée au « début du VIII^e siècle²¹⁹ » par Yvonne Labande-Mailfert. Depuis l'exposition, en 2004, sur le stuc médiéval, la datation des fragments a été revue par Christian Sapin, désormais elle est associée au VIII^e-IX^e siècles²²⁰. Toutefois, la console rectangulaire ornée d'une croix (actuellement conservée dans l'abbaye Sainte-Croix à La Cossonière), retrouvée dans les vestiges de l'église du XI^e siècle, est toujours datée des débuts du monastère, n'ayant pas été examinée depuis l'analyse de François Eygun²²¹. Cette analyse est, bien entendu, à revoir mais du fait de la conservation de la console sur un mur de l'abbaye, l'accès n'est pas aisé.

Si nous suivons l'hypothèse de Brigitte Boissavit-Camus, les oratoires des moniales (« *ipsis oraturiis* » mentionnés par Grégoire de Tours) pourraient désigner « un seul édifice et plusieurs autels²²² ». En l'absence de données archéologiques, la question reste ouverte. La situation est identique concernant les cellules des moniales, malgré la volonté de May Vieillard-Troiekouff d'attribuer la fonction de cellule de reclus à la petite pièce rectangulaire découverte dans l'église Sainte-Croix par François Eygun²²³.

Le dernier édifice cultuel lié à l'abbaye est l'église funéraire Sainte-Marie-hors-les-murs, devenue Sainte-Radegonde après la mort de la fondatrice. Abrisant son tombeau et celui des autres moniales (fig. 10 : rubrique « basilique funéraire Sainte-Marie-hors-les-murs »), nous ne possédons pas de données archéologiques pour le VI^e siècle, les parties les plus anciennes de l'église actuelle datant du XI^e siècle.

À défaut d'édifices conservés en élévation, le monastère Sainte-Croix, éclairé par les dernières fouilles, offre une idée assez précise de sa structure. D'un monastère de fondation royale, penchons-nous à présent sur le cas d'une abbaye royale, à l'histoire mouvementée et au cadre mouvant.

²¹⁸ EYGUN F., « Les fouilles de l'église Sainte-Croix à Poitiers », *Op. Cit.*, p. 224.

²¹⁹ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation », LABANDE-MAILFERT (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 70.

²²⁰ SAPIN C. dans BOURGEOIS L., « Poitiers et le Poitou à l'aube du Moyen Âge », SAPIN C. (éd.), *Le stuc visage oublié de l'art médiéval*, (catalogue de l'exposition présentée au Musée Sainte-Croix de Poitiers, 16 septembre 2004-16 janvier 2005), Paris-Poitiers, Somogy-Éditions d'Art et Musées de la Ville de Poitiers, 2004, p. 54-55.

²²¹ EYGUN F., « Les fouilles... *Op. Cit.*, p. 224.

²²² BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental... *Op. Cit.*, p.70.

²²³ VIEILLARD-TROIEKOUROFF M., *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, Paris, Honoré Champion, 1976, p. 228.

III. Chelles : une abbaye royale aux données contrastées

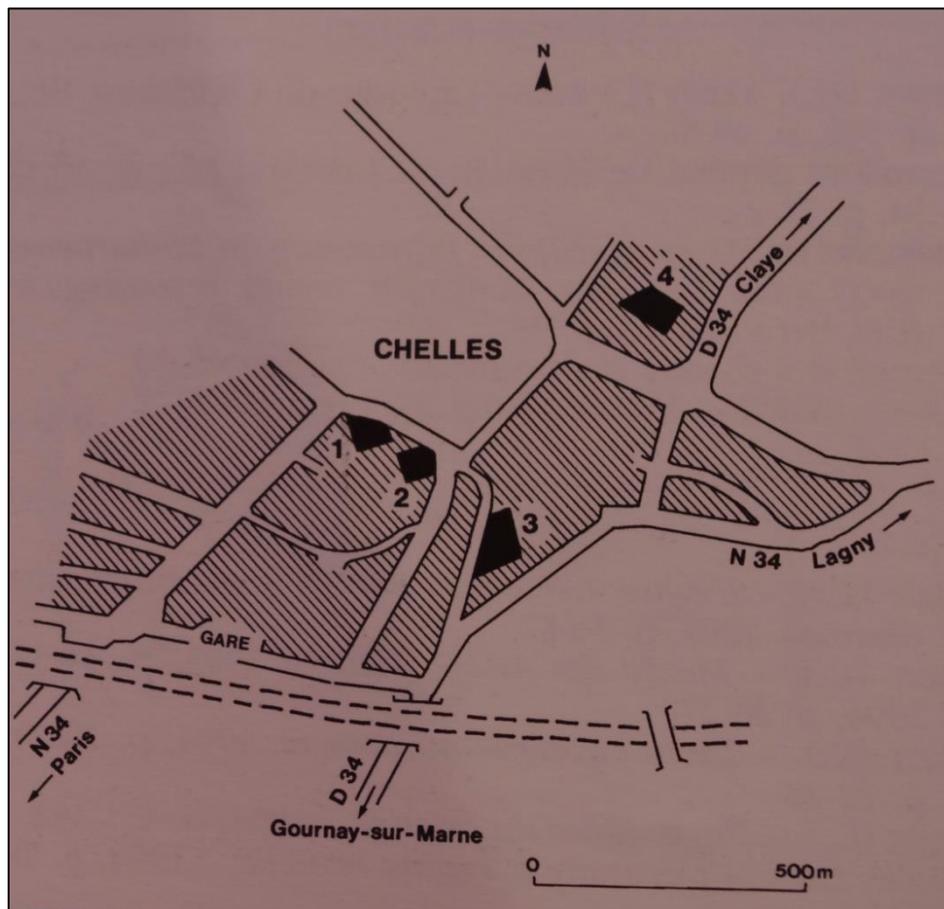
Le cas du monastère mérovingien de Chelles, ville de l'actuel département de Seine-et-Marne, est instructif par ses similitudes avec le monastère Sainte-Croix de Poitiers. Le point commun incontestable entre ces deux sites est le caractère royal de leur fondation. Effectivement, l'abbaye de Chelles fut érigée par Bathilde, reine et épouse de Clovis II. L'abbatiale aux trois vocables : Sainte-Croix, Saint-Georges et Saint-Étienne, fut dédiée en 662 et Bathilde, après avoir été forcée à quitter le pouvoir en 664-665, décida de s'y reclure jusqu'à sa mort en 680²²⁴. Le choix de l'emplacement n'est pas anodin : le domaine de Chelles appartenait au fisc mérovingien depuis le VI^e siècle et Clotilde, vers 520, y fit construire l'église Saint-Georges²²⁵ (fig. 11). Grégoire de Tours décrit ces terres comme une « maison des champs dépendante de la ville de Paris²²⁶ ». Lorsque Bathilde implante un monastère de femmes, elle le fait à l'abri des conflits politiques et poursuivant l'œuvre de Clotilde.

²²⁴ COXALL D. (dir.), CHARAMOND C. & SETHIAN E., *Chelles, site de l'ancienne Abbaye royale, fouilles préalables à l'agrandissement de l'Hôtel de Ville (troisième tranche) 1991-1992*, Ville de Chelles, 1994, p. 81.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Grégoire de Tours, *DLH*, livre X.

Figure 11. Situation des principaux lieux de culte hauts médiévaux de Chelles. 1 : église Saint-Georges, 2 : Abbatale Notre-Dame, 3 : Chapelle Saint-Martin, 4 : église paroissiale Saint-André.



Dessin : J.-C. LIGER (AJOT J. & BERTHELIER N., « Chelles, abbaye mérovingienne », ADAM J.-P., AUBIN G., BARATIN J.-F. *et al.*, sous la direction de BARRUOL G., *Les premiers monuments chrétiens de la France, tome 3 : Ouest, Nord et Est*, Paris, Picard, Ministère de la culture, Direction du patrimoine, Sous-direction de l'archéologie, 1996, p. 184.)

1. À la recherche de l'abbaye originelle

David Coxall précise qu' « on ignore pratiquement tout de la topographie chelloise du VI^e au VIII^e siècle »²²⁷. La série de fouilles préventives (1986 - 1992) menées avant les

²²⁷ COXALL D. (dir.), CHARAMOND C. & SETHIAN E., *Chelles, site de l'ancienne Abbaye royale, ... Op. cit.*, p. 81.

travaux d'agrandissement de la mairie de Chelles a permis d'éclairer l'organisation et le développement de l'abbaye et de la ville sur un long terme.

Toutefois, la troisième tranche des fouilles préventives sur le site de l'Hôtel de ville, réalisée en 1991 et 1992, a infirmé l'hypothèse de l'installation mérovingienne sur l'emplacement d'une *villa* romaine pour lui préférer le site d'une agglomération secondaire²²⁸. Les deux informations principales retirées des fouilles dirigées par José Ajot, entre 1984 et 1986, ont concerné des nécropoles : l'une est attestée dès le VI^e siècle, juxtée par un village et rattachée à l'église paroissiale Saint-André. Développé près du cours d'eau, sur le flanc d'une butte témoin appelée la-Montagne, ce village vient progressivement combler l'espace compris entre l'enclos de l'abbaye et la butte. La seconde, plus intéressante pour notre étude, fut repérée sous l'église Saint-Georges. Elle apparaît dans la première moitié du VI^e siècle, annexée à un bâtiment. Ainsi, à cet emplacement, J. Ajot mit au jour des vestiges de l'église fondée par Clotilde : le mur gouttereau ouest, l'emplacement de la crypte qui fut jointe à l'abbatiale du monastère de Bathilde et, le mur de refend en permettant l'accès²²⁹. Les sarcophages de pierre et de plâtre découverts confirment la fonction funéraire de la construction de Clotilde. En s'appuyant sur le texte de la *Vita Sanctae Balthildis*²³⁰, il considère que la fondation de la reine fut « un petit monastère de vierges²³¹ ». En revanche, D. Coxall ne reprend pas cette hypothèse et évoque seulement l'église funéraire de Clotilde. Anne-Marie Helvétius accorde elle aussi du crédit au témoignage de la *Vita*, en y adjoignant les écrits de Bède le Vénérable sur la venue de princesses anglo-saxonnes dans un monastère de « discipline régulière » vers 640 et la visite de l'évêque Géry de Cambrai, décrite dans sa *Vita*²³². Ainsi, la fondation de la reine Bathilde dans les années 660 reprendrait celle de Clotilde en y adjoignant des modifications. De plus, la *Vita A*, la plus ancienne hagiographie de Bathilde, écrite peu après sa mort par une moniale, précise qu'elle réforme la discipline de Chelles en appelant une religieuse de l'abbaye de Jouarre, Bertille, à devenir abbesse. La *Vita sanctae Bertilae*, rédigée dans la seconde moitié du VIII^e siècle, décrit Chelles comme un monastère-double, composé d'un grand nombre de moines et moniales, tandis que la *Vita A*

²²⁸ *Ibid.*, p. 243.

²²⁹ AJOT J. & BERTHELIER N., « Chelles, abbaye mérovingienne », ADAM J.-P., AUBIN G., BARATIN J.-F. *et al.*, sous la direction de BARRUOL G., *Les premiers monuments chrétiens de la France, tome 3 : Ouest, Nord et Est*, Paris, Picard, Ministère de la culture, Direction du patrimoine, Sous-direction de l'archéologie, 1996, p. 185.

²³⁰ *Vita Balthildis prima* (BHL 905), éd. KRUSCH B., *MGH, SRM II*, Hanovre, 1889, p.475-508.

²³¹ *Ibid.*

²³² HELVETIUS A.-M., « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », MELVILLE G. et MÜLLER A. (éd.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts*, Berlin-Münster, 2011, p. 159-160.

parle d'une communauté unique au temps de Bathilde²³³. Précisons que la *Vita A* est en grande partie copiée sur celle de Radegonde rédigée par Baudonivie. Cette dernière ne mentionne pas la présence d'hommes dans le monastère Sainte-Croix de Poitiers.

À l'instar des découvertes faites à Poitiers, la campagne de fouille de 1991-1992 a permis de confirmer un élément primordial pour la connaissance de l'abbaye. Au cours d'opérations menées sur un secteur du IX^e siècle, les archéologues ont repéré un « mur imposant [...] au tracé linéaire et dégagé de toute construction [qui] peut être interprété comme la Clôture de l'abbaye »²³⁴. Un mur de facture similaire avait été observé en 1989 à une cinquantaine de mètres à l'est. Ce mur marque la frontière méridionale du monastère jusqu'au XIII^e siècle. Les archéologues proposent, en toute prudence, de lui conférer une origine plus ancienne : dès la fin du V^e siècle ou bien entre le VIII^e siècle et le début du IX^e siècle. Une clôture de palissade appartient également à une période large de datation mais pourrait correspondre à « la clôture initiale de l'abbaye de Bathilde »²³⁵. Comme vu précédemment, le monastère est dicté par une « discipline régulière » avant la réforme opérée par Bathilde et la venue de Bertille de Jouarre. L'abbaye de Jouarre fait partie des 90 sites concernés par l'application de la règle de saint Colomban, presque simultanément mêlée à la règle bénédictine au début du VII^e siècle. Colomban n'a jamais spécifiquement écrit pour les moniales²³⁶. La Règle de saint Benoît évoque les « *claustra* » désignant « ce qui ferme le monastère et délimite le périmètre dont on ne peut sortir²³⁷ ». L'âme des moines et des moniales doit s'épanouir à l'intérieur des *claustra*, ainsi protégée du monde extérieur. Sa présence à Chelles est donc confirmée par la découverte de ce qui pourrait être le mur de clôture originel du milieu du VII^e siècle.

2. Interprétation des édifices cultuels

Au sujet des édifices cultuels de l'abbaye, A.-M. Helvétius considère que Bathilde préfère délaisser l'église Saint-Georges de Clotilde, restée publique depuis le VI^e siècle, et

²³³ FONAY WEMPLE S., « Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism :Radegund, Bathil and Aldegund », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.), *Medieval religious Women*, vol. 2 : *Peace Weavers, Cistercian Publications*, Kalamazoo, 1987, p. 42-43.

²³⁴ COXALL D. (dir.), CHARAMOND C. & SETHIAN E., *Chelles, site de l'ancienne Abbaye royale, ... Op. cit.*, p. 89.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ HELVETIUS A.-M., « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », MELVILLE G. et MÜLLER A. (éd.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts*, Berlin-Münster, 2011, p. 159-160.

²³⁷ HEULLAND-DONAT I., CLAUSTRE J. et LUSSET E. (éd.), « Introduction, Claustrum et carcer : pour une histoire comparée des « enfermements » », *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2011, p. 18.

desservie par une communauté de clercs. Elle aurait préféré construire une nouvelle abbatale Sainte-Croix, dévolue aux moniales, où elle fut ensevelie à sa mort en 680²³⁸. Pour José Ajot, l'église aux trois vocables, Sainte-Croix, Saint-Georges et Saint-Étienne, évoquée ci-dessus, était l'abbatale choisie par Bathilde. Dans la perspective des monastères « colombaniens », l'archéologue souhaite voir une deuxième église dans le monastère, dédiée à Marie, fondée par Bathilde après « son songe de l'échelle d'or posée sur l'autel de Sainte-Marie »²³⁹. Située à une centaine de mètres de l'église aux trois vocables de Bathilde, elle serait devenue avec certitude l'abbatale Notre-Dame au IX^e siècle²⁴⁰. José Ajot précise la découverte de « quelques inhumations en sarcophages de plâtre décorée [qui] pourraient lui conférer un caractère funéraire »²⁴¹. Selon Anne-Marie Helvétius, cette construction fut réalisée par Gisèle, sœur de Charlemagne et abbesse de Chelles (780-810) en 833 pour faire face au succès du culte de Bathilde. Son tombeau fut alors exhumé pour être placé dans la nouvelle abbatale²⁴². Les modifications réalisées par Gisèle fixent le site du monastère jusqu'à sa suppression à la Révolution française. En effet, les bâtiments de l'abbaye furent vendus comme biens nationaux lors de la Révolution et en grande partie détruits²⁴³.

Actuellement, seuls les vestiges de l'église Saint-Georges sont visibles près de la mairie de Chelles. Le site de l'abbaye, reconstruite par Gisèle à 50 mètres de celle de Bathilde, est devenu le centre-ville actuel.

Malgré un enrichissement considérables de nos connaissances ces trente dernières années, nous restons dépendants des textes laconiques et plus encore, des avancées de l'archéologie, pour mieux comprendre l'agencement de ces trois monastères. Les édifices cultuels sont toujours les mieux connus, surtout les bâtiments à fonction funéraire. Ce lieu a effectivement une place particulière dans l'histoire des monastères, et pour cause, il abrite le tombeau de leurs fondatrices (Radegonde et Bathilde) et fondateur (Césaire en Arles). Pour deux de nos monastères, nous avons des informations physiques précises. À Poitiers, la basilique Sainte-Marie-hors-les-murs est attestée par les textes et l'actuelle église Sainte-Radegonde surmonte sans aucun doute les vestiges de la première église funéraire. À Chelles, la basilique de Clotilde, modifiée ensuite par Bathilde puis celle reconstruite par Gisèle, sont bien connues

²³⁸ *Ibid.*, p.161.

²³⁹ AJOT J. & BERTHELIER N., « Chelles, abbaye mérovingienne », *op. cit.*, p. 185.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² HELVETIUS A.-M., « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », *op. cit.*, p.161-162.

²⁴³ AJOT J. & BERTHELIER N., « Chelles, abbaye mérovingienne », *op. cit.*, p. 184.

par l'archéologie. La basilique de Saint-Jean en Arles fait office d'exception : citée par les textes, elle n'a pas encore été retrouvée par l'archéologie.

Le trivial, le prosaïque est difficile à percer : pour les monastères mais tout autant pour le reste du monde mérovingien. Christian Sapin souligne à ce sujet qu'il est parfois difficile, en l'absence de texte, de « distinguer un dispositif monastique si la fouille est trop petite²⁴⁴ ». Chaque monastère, dans sa spécificité, des implantations pionnières du début du V^e siècle à Tours ou à Lérins jusqu'aujourd'hui, abrite des reclus avec des activités communes : prier, lire, manger, ou jeûner, travailler et dormir. Si Pierre Bonnerue²⁴⁵ écrit qu'il faut attendre Saint-Gall, au IX^e siècle, pour disposer d'un plan précis de monastère, nous avons déjà de riches indications pour relier les bâtiments des monastères féminins d'Arles, de Chelles et de Poitiers à ces activités. Afin de compléter cette enquête, il serait intéressant de les comparer à des monastères masculins ayant récemment livré de nouvelles données archéologiques, à l'instar de Luxeuil (Haute-Saône), fondé par saint Colomban vers 595²⁴⁶. Les moines semblent s'être installés à l'emplacement d'un « complexe paléochrétien des V^e-VI^e siècles²⁴⁷ », ce qui remet en cause l'installation au « désert » voulue par le saint irlandais.

²⁴⁴ SAPIN C., « L'archéologie des premiers monastères en France (V^e-début XI^e siècle),... *Op. cit.*, p. 94.

²⁴⁵ BONNERUE P., « Éléments de topographie historique dans les Règles monastiques occidentales », *Studia monastica*, 37/1, 1995, p. 77.

²⁴⁶ Voir en dernier lieu : BULLY S., BULLY A. & CAUSEVIC-BULLY M., « Les origines du monastère de Luxeuil (Haute-Saône) », GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26), p. 311-355.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 354.

Chapitre 3 - Quotidienneté monastique entre norme(s) et pratiques

Après avoir détaillé le cadre de vie des moniales, dont les contours demeurent flous, il est important de se pencher sur ce qui anime le monastère : ses habitantes. Ainsi, nous allons chercher à nous représenter le quotidien d'une religieuse mérovingienne, depuis son entrée au monastère jusqu'à sa mort. Ceci est possible grâce aux sources textuelles riches et diversifiées qui composent notre corpus. L'étude aura deux moteurs : « le temps long » d'un monastère qui se construit, au contact du monde, et « le temps court », d'une « journée type » dans l'enclos.

Nous ne voulons pas mener une étude d'un monastère coupé de son environnement, car un monastère urbain, et de fondation royale, reste toujours en lien avec le monde extérieur. Mouvant, recevant des nouvelles moniales, des reliques, agressé ou aidé par le monde extérieur, le monastère féminin de Sainte-Croix n'est pas un huit-clos figé dans le temps et dans l'espace. Pourtant, une clôture stricte imposée par la *Règle pour les Vierges* dès le premier chapitre interdit à toute moniale de sortir du monastère jusqu'à sa mort. Pour mieux le cerner, nous allons déterminer sa population : quel milieu social, quelle origine géographique, est-ce que la venue est volontaire ou forcée ? Ensuite, il sera question des activités qui rythment le quotidien au monastère, autant spirituelles qu'économiques. La troisième partie sera consacrée à l'alimentation au sein du monastère. La quatrième et dernière partie s'attachera à l'hygiène, la maladie et la mort. En toile de fond se posera tout du long, quand les sources le permettent, l'interrogation de la pratique collective et des destins individuels ; de la norme imposée au collectif et des exceptions à la règle.

I. Origine et recrutement des moniales

À travers les membres de la communauté (leurs identités, leurs origines, leurs parcours) nous pouvons esquisser un premier tableau de son quotidien. S'agissant d'une communauté normalement fermée au monde, il faut également essayer de distinguer les réclusions volontaires des enfermements.

1. Portraits de moniales

Notre connaissance des moniales passe en premier lieu par leurs identités. Les auteurs mentionnent plusieurs noms, certains repris par plusieurs d'entre eux, d'autres cités seulement une fois. Le plus prolixe est Grégoire de Tours qui évoque douze moniales : Agnès, l'abbesse - Basine, fille de Chilpéric I^{er} - Chrodielde, fille de Charibert I^{er} - Dedimia, future abbesse - Disciola, nièce de saint Sauve (Salvus), l'évêque d'Albi - Constantine, fille de Burgolin (Burgolenus) - Justine, prieure, qui est la nièce de l'auteur - Leubovère, l'abbesse - une jeune fille anonyme active pendant la révolte des moniales - et bien sûr, Radegonde. De plus, comme l'avait justement souligné Y. Labande-Mailfert, Grégoire de Tours « est seul à nous parler de la condition « sociale » d'un certain nombre de moniales de Sainte-Croix²⁴⁸. » Au moment de l'enterrement de Radegonde, il les décrit, rassemblées d'autour du corps de la fondatrice, et soulignent qu'elles « honoraient cette forme d'engagement religieux, les unes par leur appartenance à la classe sénatoriale, quelques-unes même par leur lignée royale²⁴⁹. » En effet, trois des moniales appartiennent avec certitude à cette catégorie sociale : Basine, Chrodielde et Radegonde.

Dans la *Vita*, Fortunat, ne cite aucune moniale mentionnée par Grégoire de Tours, sinon Radegonde et l'abbesse, mais sans indiquer son prénom. Le plus fréquemment, il les évoque de façon anonyme (sept fois), mais il donne l'identité de deux d'entre elles : Goda et Animia. Concernant Goda, il s'agit d'« une jeune fille qui vivait dans le siècle, mais qui par la suite servit Dieu comme moniale²⁵⁰ », guérie par le miracle d'un cierge à sa taille ?, elle décide de se reclure. Fortunat ne précise pas si elle rentre à Sainte-Croix ou dans un autre monastère, mais nous avons opté pour sa réclusion au plus près du lieu du miracle, donc à Poitiers. Fortunat dans ses *Carmina* mentionne uniquement Agnès, l'abbesse, et Radegonde.

Quant à Baudonivie, elle commence sa *Vita* en mentionnant l'abbesse Dedimia, à qui elle adresse son texte, ainsi qu'à la congrégation de Sainte-Croix. Baudonivie évoque quatre fois des moniales anonymement et fait référence tout au long de son écrit à la « communauté » (« *congregationem* »). Par ailleurs, elle mentionne les « filles » de Léon le Poitevin « confiées » au monastère²⁵¹. Contrairement à Fortunat, elle cite quatre moniales en

²⁴⁸ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation », LABANDE-MAILFERT (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 60.

²⁴⁹ Grégoire de Tours, *Huit livres de miracles, Livre en la gloire des confesseurs* : chapitre 106, « De la bienheureuse Radegonde de Poitiers », Trad. fr. et éd. FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005, p. 29.

²⁵⁰ Venance Fortunat, *Vita Radegundis I*, chapitre XXXII, p. 102-103.

²⁵¹ Baudonivie, *Vita Ila*, chapitre 15, p. 73.

précisant leurs fonctions. Ainsi, elle décrit la cellérier : Félicité - une servante de Radegonde : Vinoberge - la portière : Eonegonde - et bien sûr, l'abbesse, Dedimia.

Nous sommes encore loin des 200 moniales recensées par Grégoire de Tours mais nous disposons d'une chronologie des abbesses pour le VI^e siècle et le début du VII^e siècle : Agnès-Richilde, Leubovère et Dedimia se sont succédées à la tête du monastère depuis sa fondation, vers 552-557, jusqu'au moment où Baudonivie écrit (609-614). L'origine géographique des moniales est difficile à déceler, nous pouvons supposer que plusieurs moniales venaient de Neustrie (Le Mans pour Chrodielde, Tours pour Justine ?) et d'Aquitaine (Poitiers pour les deux filles de Léon le Poitevin, Albi pour Disciola ?).

En outre, nous remarquons la hiérarchie et les différents postes en place dans le monastère grâce à Baudonivie. Cette dernière, vivant à l'intérieur de l'enclos, nous pouvons accorder du crédit à son témoignage. La règle de Césaire confirme cette distribution des rôles. En effet, le paragraphe 30 explique que la mère supérieure désigne la cellérier, la responsable de la porterie et du magasin de laine. Le paragraphe 32 différencie la responsable du « cellier » (« *cellario* ») de celle de la « cave » (« *canauae* »), ajoute les fonctions de bibliothécaire et de garante des vêtements. Ces fonctions étaient attribuées de façon pérenne, les moniales disposaient de la clef de ces espaces et correspondaient à des activités primordiales pour le quotidien du monastère, en particulier celle de portière qui assurait les relations avec l'extérieur et les entrées. Nous savons, par ailleurs, grâce à Grégoire de Tours que Justine fut la prieure (« *praeposita* ») du monastère, c'est-à-dire la seconde de l'abbesse, surtout chargée du spirituel. Toutefois, Césaire, dans le paragraphe 27, confie à la prieure la responsabilité du tissage, assistée par la « sœur chargée de la laine²⁵² ». Les noms donnés par Baudonivie ne sont pas assortis de leur appartenance sociale, mais si Vinoberge est la servante de Radegonde, il est possible que d'autres moniales, d'origine plus noble, aient également eu des servantes. Pour des questions d'humilité, la fonction de servante pouvait être prisée. Dans la lettre de Césaire la Jeune adressée à Richilde et Radegonde, l'abbesse aborde la question « sociale » en témoignant du refuge que constitue pour les pauvres le monastère et des bienfaits de l'ascèse pour les nobles. « Si vous êtes nobles [*nobiles natae estis*], réjouissez-vous de l'humilité de la vie religieuse plutôt que des dignités du siècle... Mais si l'une d'entre vous s'est convertie à la vie religieuse, étant pauvre [*paupertate*], qu'elle

²⁵² Césaire, *Règle...*, p. 206-207.

rende grâce à Dieu qui « sauvera les âmes des pauvres et qui les « a délivrées des fardeaux de ce monde²⁵³. »

2. Volontaires ou forcées ?

Si nous ne disposons pas d'information précise sur le contexte de réclusion, car le récit accompagnant l'entrée au monastère n'existe pas, ou peu, nous pouvons nous référer aux quelques cadres prévus par la règle et aux récits témoignant de réclusions forcées.

De façon générale, nous savons que l'entrée au monastère était conditionnée par l'âge. Césaire précise qu'aucun enfant ne doit être accueilli, « si possible » (« *si potest fieri* »), pas avant six ou sept ans²⁵⁴. Il rappelle également que le monastère n'est pas prévu pour élever des enfants nobles²⁵⁵, les oblats (« *oblatus* »), pratique apparue dès le IV^e siècle. Nora Berend, historienne médiéviste spécialiste d'histoire sociale et religieuse, rappelle qu'au départ l'éducation des oblats est pensée sous la forme d'une éducation bornée dans le temps²⁵⁶. Les oblats peuvent alors quitter le monastère après avoir reçu leurs enseignements. La pratique revêtit un caractère irrévocable dans la *règle bénédictine* de Benoît d'Aniane et fut confirmée par les conciles carolingiens, pour finalement être revue à partir du XII^e siècle. Les textes ne nous donnent pas d'indice sur le suivi de la norme par les moniales. Grégoire de Tours et Fortunat parlent fréquemment de « jeunes filles » (« *puella* ») mais leur âge n'est pas précisé. Cependant, lors du récit miraculeux d'une moniale ressuscitée, Fortunat relate « que la très sainte femme [Radegonde] était enfermée dans sa cellule, elle entendit les pleurs d'une moniale. [...] Elle lui annonça qu'une sœur, encore une jeune enfant, était morte et que, pour laver son corps refroidi, on préparait déjà l'eau chaude²⁵⁷. » Bien que le miracle soit copié sur la *Vie de Martin*²⁵⁸, la présence de cette « jeune enfant » (« *puerum* ») atteste la cohabitation d'enfants (« *puera* ? »), de jeunes filles (« *puella* »/« *iuniores* ») et d'anciennes (« *seniores* »). Sur ce point, Césaire impose la « déférence » des jeunes pour les anciennes²⁵⁹. Par ailleurs, la fonction de portière, dont Eonegonde a la charge lorsque Baudonivie écrit, est primordiale pour les postulantes. Elles sont accueillies dans le parloir (« *salutatorium* ») pour ensuite être

²⁵³ Césaire la Jeune abbesse d'Arles, *Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de et COURREAU J., *Œuvres monastiques I*, SC 345, Paris, 1988, p. 492-493.

²⁵⁴ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 7, p. 186-187.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ BEREND N., « La subversion irréversible : la disparation de l'oblation irrévocable dans le droit canon », *Médiévales*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1994, 26, p. 123-124.

²⁵⁷ Fortunat, *Vita Ia*, chapitre XXXVII, p. 108-111.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 33, p. 214-215.

confiées à la formatrice (« *formaria* ») qui est une ancienne²⁶⁰. Césaire a prévu une période d'une année pour que la prieure confirme les vocations de ces novices. Il fait également référence au cas des veuves voulant prendre l'habit religieux et indique qu'elles doivent céder tous leurs biens avant de pouvoir être admises²⁶¹. De manière générale, il insiste sur la nécessité des dons des moniales, et/ou de leurs familles, au profit du monastère²⁶². Le legs est réciproque : la moniale ne peut qu'être dépouillée si elle veut atteindre la perfection spirituelle, et le monastère a de plus grandes chances de survivre grâce à ses dons. Si une fois recluses, les moniales reçoivent de la visite, le même schéma s'applique sous la supervision d'une *seniores*²⁶³.

Cependant, nous pouvons considérer qu'une jeune fille de six ou sept ans était forcée par ses parents d'intégrer la clôture. De plus, pour deux moniales, nous savons avec pertinence que l'entrée ne fut pas volontaire. En effet, l'arrivée de Basine et Chrodielde au monastère de Sainte-Croix fut conditionnée par la force. Basine et Chrodielde, filles de rois, représentent le sort bien connu, et étudié, des aristocrates envoyées dans les monastères dans le cadre de jeu politique. Leur indignation se lit à la lumière de la révolte des moniales qu'elles ont toutes les deux fomenté contre l'abbesse Leubovère en 589²⁶⁴. De fait, S. Joye affirme que « la plus impressionnante et massive rupture de la clôture est bien sûr celle des moniales du couvent de Sainte-Croix de Poitiers en 589.²⁶⁵ » Le cas de Basine est particulièrement intéressant puisque Grégoire de Tours met par écrit dans le livre VI l'instabilité de sa réclusion : elle entre au monastère après avoir été violée par les hommes de Frédégonde, sa belle-mère, et son père tente ensuite de la sortir de la clôture pour qu'elle se rende en Espagne afin d'assister aux noces de son demi-frère. L'épisode est célèbre : Radegonde refuse sa sortie²⁶⁶. En 589-590, elle devient meneuse de la révolte avec Chrodielde, mais retourne finalement au monastère une fois le soulèvement terminé. Effectivement, comme nous le verrons plus bas, lors d'un synode, le roi Gontran I^{er}, leur pardonne, elles reçoivent la communion et restent à Poitiers : « Basine pour rentrer dans le monastère, comme nous venons de le dire, et Chrodielde dans une maison des champs qui

²⁶⁰ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 4, p. 182-183.

²⁶¹ *Ibid.*, paragraphe 5, p. 182-183.

²⁶² *Ibid.*, paragraphe 21, p. 194-197.

²⁶³ *Ibid.*, paragraphes 38 & 40, p. 218-223.

²⁶⁴ Relatée par Grégoire de Tours dans le livres IX et X de ses *Dix livres d'Histoire*.

²⁶⁵ JOYE S., « Les monastères féminins du haut Moyen Age : rempart ou prison ? », HEULLAND-DONAT I., CLAUSTRE J. & LUSSET E. (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2011, p. 244.

²⁶⁶ Grégoire de Tours, DLH, livre VI : « Il ne convient pas qu'une fille dédiée au Christ retourne aux voluptés du siècle. »

avait appartenu à défunt Waddon, duquel nous avons déjà parlé, et que le roi lui avait concédée²⁶⁷. »

S. Joye rappelle dans son article sur l'enfermement dans les monastères féminins du haut Moyen Âge²⁶⁸ que le monastère d'Arles connaît un cas similaire, raconté par Grégoire de Tours²⁶⁹. Teutéchilde, l'une des femmes de Caribert I^{er}, demande en mariage Gontran I^{er}, une fois son mari décédé. Au lieu de devenir reine, elle est dépouillée d'une partie des biens de Caribert I^{er} par Gontran et est envoyée comme recluse au monastère Saint-Jean en Arles. L'auteur écrit qu'elle échange avec un roi Goth pour s'échapper de l'enclos grâce à un nouveau mariage. L'abbesse est mise au courant du complot et elle met un terme aux tentatives de la veuve, restant enfermée *usque ad mortem* dans le monastère et subissant des châtements corporels.

II. De l'*opus dei* au *labor*

1. Office divin et lecture

Nous pouvons découper la journée des moniales en fonction du *cursus*, l'*opus dei* composant, en effet, leur activité principale²⁷⁰. Supervisé par l'abbesse, Césaire prévoit toutefois, pour certains offices, l'accès « [de l'] évêque, [du] proviseur, [d'un] diacre, [d'un] sous-diacre et [d'] un ou deux lecteurs » aux édifices cultuels du monastère²⁷¹. « Les évêques, abbés, et autres serviteurs de Dieu recommandables » peuvent également pénétrer dans l'enceinte pour prier²⁷². Ainsi, malgré la clôture très stricte en place au monastère, les visites masculines prodiguant une « assistance liturgique » sont autorisées. De son côté, Baudonivie rapporte la visite de Germain dans l'oratoire de Radegonde et les propos de la sainte adressés aux moniales afin qu'elles prient pour la paix dans le royaume. Le détachement face au monde extérieur n'est pas toujours de mise et occupe la vie liturgique du monastère.

²⁶⁷ Grégoire de Tours, *DLH*, livre X.

²⁶⁸ JOYE S., « Les monastères féminins du haut Moyen Âge... *op. cit.*, p. 243.

²⁶⁹ Grégoire de Tours, *DLH*, livre IV, 26 : « *Eam graviter caesam custodiare mancipere praecipit ; in qua usque ad exitum vitae praesentis non mediocribus adtrita passionibus perduravit* ».

²⁷⁰ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation », LABANDE-MAILFERT (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 48.

²⁷¹ Césaire d'Arles, *La Règle...* *Op. cit.*, paragraphe 36, p. 218-219.

²⁷² *Ibid.*, paragraphe 38, p. 220-221.

Baudonivie précise que la journée commence à minuit²⁷³. La Règle de Césaire donne une décomposition précise des temps d'offices : douzième heure, vigiles, matines, laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres (que Césaire appelle « *lurcenarium*²⁷⁴ ») et complies. L'un des poèmes de Fortunat permet de transmettre une indication temporelle²⁷⁵. En effet, il précise que les moniales doivent recevoir ses présents avant les Complies, moment de la dernière prière quotidienne, à partir duquel le monastère est entièrement clôt au public. Le soir est ménagé par Césaire qui réduit lectures lors des vigiles pour préserver les moniales. Cet emploi du temps est calqué sur les solstices et la lumière du jour. Sans détailler les contenus des moments de prière, variables selon les moments de l'année (recommandations particulières pendant Noël, l'Épiphanie, la période pascale, la Pentecôte, fête des Martyrs, etc.), il faut néanmoins souligner que Césaire prend le soin de citer les textes que les moniales doivent psalmodier (« *psallere* »), les hymnes (« *hymnus* ») qu'elles doivent chanter, leurs lectures (« *missae* ») et la méditation des Écritures (« *meditatio* »). En s'appuyant sur la *Règle des Quatre Pères*, qu'il a connu à Lérins, il impose un programme liturgique, nourri de références précises. Effectivement, Gisela Muschiol, professeur d'histoire médiévale à l'université de Bonn, a mis en évidence qu'une égalité des sexes sur la question de la liturgie était en place dans la Gaule mérovingienne, ce qui ne fut pas le cas avant 500 et après 750²⁷⁶. Mais, le chant et la prière des vierges semblent plus proches de celui des anges, comme l'écrit Fortunat dans ses trois poèmes sur les vertus de la virginité²⁷⁷.

Enfin, c'est grâce à cet emploi du temps que nous pouvons déceler les moments où les moniales ne se consacrent pas à leur vie spirituelle. En observant attentivement l'ordonnance pour une semaine « normale », nous repérons que les moniales, après la lecture, pouvaient vaquer à d'autres activités « après la deuxième heure²⁷⁸ ».

Au sujet de la lecture, Césaire précise que « Toutes apprendront à lire » (« *Omnes litteras discant*²⁷⁹ ») afin de connaître le psautier par cœur. Césaire, dans la lignée de son frère, insiste sur ce point dans la lettre pour Richilde et Radegonde : « qu'il n'en y ait aucune, parmi celles qui entrent, qui n'apprennent à lire²⁸⁰ ». Toutefois, les novices ne semblent pas concernées par

²⁷³ Baudonivie, *Vita Ila*, livre 2, chapitre 9, p. 67.

²⁷⁴ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 66 (*Récapitulation*), p. 254-255.

²⁷⁵ Fortunat, *Carmina*, *Op. cit.*, livre XI, poème XXIV, p. 129.

²⁷⁶ MUSCHIOL G., « Men, Women, and Liturgical Practice in the Early Medieval West », BRUBAKER L. & SMITH J.M.H. (éd.), *Gender in the early medieval world. East and West, 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 198-217.

²⁷⁷ Fortunat, *Carmina*, *Op. cit.*, poèmes III, IV & V, p. 129-147.

²⁷⁸ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphes 19 et 69 (*Récapitulation*), p. 192-193 et p. 266-267.

²⁷⁹ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 18, p. 192-193.

²⁸⁰ Césaire abbessse d'Arles, Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde, *op. cit.*, p. 485-487.

cette injonction puisqu'elles ne font pas encore partie intégrante de la communauté. Les moniales lisaient « personnellement » le matin, à jeun, et à voix haute lors des repas²⁸¹. La lecture entraîne alors la méditation, le « ruminement » des Écritures. Outre le psautier, selon Pierre Riché²⁸², les moniales avaient accès à de nombreux ouvrages, il n'est dès lors pas exclu qu'elles aient pris connaissance, voire aient lu, d'autres règles monastiques, pas seulement réservées aux femmes à l'instar des *Institutions cénobitiques* ou des *Conférences* de Jean Cassien, bien diffusées en Gaule au VI^e siècle. Nous pouvons ainsi souligner que la lecture était un savoir nécessaire pour les moniales dont la pratique était à la fois individuelle et collective. Baudonivie, en tant que moniale accomplie, représente un témoin précieux de la pratique de la lecture, et de l'écriture, à Sainte-Croix de Poitiers. Si nous n'avons aucune certitude de la présence d'un *scriptorium* au sein du monastère, seule une mention indirecte, provenant de la *Vie de Césaire*, atteste la transcription de livres saints à Saint-Jean en Arles²⁸³, l'éducation reçue par les moniales permet d'envisager sa présence à Poitiers.

2. Travail et services

Complétant leurs journées, les travaux des moniales servaient le quotidien de la communauté. Nous pouvons développer trois points : la manière dont la règle prévoit le travail, la nature de celui-ci et la distinction entre « travail » et « services ».

P. Bonnerue le soulignait dans son étude sur la concordance des activités manuelles dans les règles monastiques, il existe des prescriptions concernant « l'attitude au travail²⁸⁴ ». Césaire encourage les moniales à mener leur activité « avec humilité et zèle » (« *cum humilitate et [...] cum zelo* ») et « avec ardeur et allégresse » (« *tam sancto studio et tam feruenti alacritate*²⁸⁵ »). Elles doivent également exécuter leurs travaux en commun (« *in commune* ») et pour la communauté. Le paragraphe huit précise d'ailleurs qu'« aucune sœur ne choisira à sa guise le travail ou le métier qu'elle fera²⁸⁶ ». Le travail doit s'accomplir dans le silence, sauf si nécessité²⁸⁷. Toutefois, elles doivent lire, réciter et méditer les psaumes

²⁸¹ LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation » *op. cit.*, p. 44.

²⁸² RICHE P., *Education et culture dans l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècle*, Seuil, Paris, 1962, p. 241.

²⁸³ *Vita Caesarii*, p. 230-231.

²⁸⁴ BONNERUE P., « Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes », *Studia Monastica*, 35/1, 1993, p. 69.

²⁸⁵ Césaire d'Arles, *Règle...* *op. cit.*, paragraphes 16 & 29, p. 190-191 & p. 208-209.

²⁸⁶ *Ibid.*, paragraphe 8, p. 186-187.

²⁸⁷ Césaire d'Arles, *Règle...* *op. cit.*, paragraphes 19 & 20, p. 192-195.

lorsqu'il le faut²⁸⁸. Plus important encore, le murmure est prohibé pour toute action, y compris le travail²⁸⁹. Les moniales ne doivent pas non plus arriver en retard, sous peine d'être privées de communion ou de repas²⁹⁰.

Césaire est peu prolix concernant l'emploi du temps de travail des moniales. « Le reste de la journée, elles feront leur travail²⁹¹ » ou « après les matines, les sœurs liront jusqu'à la deuxième heure. Après cela, elles feront leurs travaux²⁹². » sont les uniques indications données. Nous savons malgré tout qu'il autorise le travail de nuit. Effectivement, il évoque l'activité pendant les vigiles et précise que les moniales doivent être assises²⁹³. Césaire insiste pour que les moniales fatiguées se lèvent pour ne pas s'endormir. Les temps de travail sont donc à déduire des créneaux de prières, de lectures, d'enseignements ou de repas. Les exemptions de travail ne semblent pas exister : les malades, les enfants, les anciennes et les plus faibles participent à l'effort de la communauté. Le *labor* revêt alors une fonction essentielle pour l'unité de la communauté.

La principale tâche semble avoir été le travail de la laine. I. Réal écrit à ce sujet que Césaire, par rapport à d'autres auteurs, est particulièrement loquace sur ce point : il « prend un soin particulier à détailler les différentes tâches qu'il recouvre : le *lanificii cura* qui désigne probablement le filage et le tissage, la confection de vêtements, la teinture et les divers travaux d'aiguille comme la broderie²⁹⁴. » Pourtant, la règle interdit la fabrication de broderie à deux reprises pour les moniales²⁹⁵, ainsi que « les dessins à l'aiguille, damas de toute espèce, couvertures, parures²⁹⁶ » sauf si l'abbesse l'exige pour certains supports (mouchoirs ou serviettes). L'archéologie a prouvé la présence sur plusieurs sites monastiques féminins d'outils de couture : les fuseïoles retrouvées à Hamage en sont un exemple. Fortunat nous livre également un témoignage original sur une souris tentant de mordre la pelote de laine de Radegonde, que l'aura de la sainte tua, l'empêchant alors de mener à terme son entreprise. Il signale que la pelote « pendait de la voûte²⁹⁷ », mais il ne donne pas son emplacement, dans la cellule de Radegonde ou bien dans l'atelier de laine. Les moniales sont appelées à fabriquer

²⁸⁸ *Ibid.*, paragraphes 20 & 22, p. 194-199.

²⁸⁹ *Ibid.*, paragraphe 17, p. 192-193.

²⁹⁰ *Ibid.*, paragraphe 12, p. 188-189.

²⁹¹ *Ibid.*, paragraphe 19, p. 192-193. : « *Reliquoi uero diei spatio faciant opera sua [...]* »

²⁹² *Ibid.*, paragraphe 69 (*Récapitulation*), p. 266-267.

²⁹³ *Ibid.*, paragraphe 15, p. 190-191.

²⁹⁴ RÉAL I., « Nonnes et moines au travail : égalité ou distinction des sexes ? Enquête dans les monastères francs (VI^e-X^e siècle) », *Cambridge History of Latin Western Monasticism*, (à paraître), p. 4.

²⁹⁵ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphes 45 et 60, p. 230-231 & p. 244-245.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 231.

²⁹⁷ Fortunat, *Vita Ia*, chapitre 30, p. 101.

des vêtements (neutres ou blancs crème : « *nisi tantum laia et lactina*²⁹⁸ ») uniquement pour la communauté, elles n'ont pas le droit de les teindre d'une autre couleur²⁹⁹. Cependant, la provenance de la laine, gérée par la prieure et la responsable du magasin, n'est jamais précisée. La sobriété du vêtement, produit en autarcie et identique pour l'ensemble des moniales, est mise en valeur par Césaire. Les moniales s'étant défaites de tous leurs biens en se retirant du monde, elles ne doivent pas posséder de vêtements ni d'objets particuliers, mais Radegonde a son cilice, fait de tissu rugueux (« *rachina* ») selon la description de Baudonivie³⁰⁰.

Enfin, Césaire distingue le « travail » et les « services ». Il précise que les moniales devaient « en tout service corporel, que ce soit à la cuisine ou en n'importe quel travail requis par les besoins quotidiens [...] se succéder à tour de rôle, sauf la mère et la prieure³⁰¹. » Si l'on suit le paragraphe 14, il semblerait que l'abbesse ait régulièrement nommé des moniales différentes aux multiples postes relevant du « service corporel ». Le contenu de ces services n'est pas détaillé : seule la cuisine est mentionnée, comme nous allons l'observer, mais rien n'est dit sur les autres corvées ménagères. Un point est intéressant à relever : la concession de Césaire sur l'introduction d'« artisans » (« *artifices* ») dans le monastère³⁰². Les moniales sont assistées dans l'entretien de l'enclos, par ces artisans, mais également par de la « main-d'œuvre servile » (« *serui*³⁰³ »). Ceux-ci ne peuvent pas entrer sans le proviseur (« *agens/provisor* »), nommé Proculus, qui est cité par Baudonivie³⁰⁴. Ainsi, les hommes sont jugés nécessaires pour le maintien des bâtiments du monastère en bon état. De même, le jardinage n'est pas signalé dans la règle, peut-être que le monastère d'Arles n'avait pas d'espace vert. À Poitiers, nous avons déjà évoqué le cas du laurier de Radegonde qui confirme la présence d'un jardin. Qui l'entretenait alors ? La règle ne fait aucune mention du travail en extérieur. Il est certain, comme l'écrit O. Solages, qu'« autour du monastère, s'étendent des dépendances, terres et bâtiments d'exploitation, où travaille le personnel de la *familia* mais les indications précises sont rares³⁰⁵ ».

²⁹⁸ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 55, p. 240-241.

²⁹⁹ *Ibid.*, paragraphe 44, p. 228-229.

³⁰⁰ Baudonivie, *op. cit.*, livre 1, chapitre 4, p.63.

³⁰¹ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 14, p. 190-191. : « *In omni ministerio corporali, tam in coquina, uel quicquid cotidianus exigit usus, uicibus sibi, excepta matre uel praeposita, succedere debent.* »

³⁰² *Ibid.*, paragraphe 36, p. 218-219.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Baudonivie, *op. cit.*, livre I, chapitre 7, p. 64.

³⁰⁵ SOLAGE O. de, « La communauté monastique occidentale des origines : les moines dans leur cadre de vie à l'époque mérovingienne », *Revue Mabillon*, Brepols, vol. 18, 2007, p. 11-13.

Grâce aux deux Vies, nous entrevoyons sa pratique dans l'ascèse de Radegonde. Mais, elle concerne surtout celle de la sainte qui, tour à tour, décrite par Fortunat, « nettoyait et graissait les chaussures et les rapportait à chacune [les moniales]³⁰⁶ », « balayait les places et mêmes les recoins du monastère, nettoyant tout ce qui était souillé et ne redoutant pas d'évacuer à l'extérieur les charges que n'autres ne voyaient qu'avec horreur³⁰⁷. » Toutefois, l'hagiographe indique le roulement des tâches ménagères, instauré par la Règle des vierges, avec la formule : « aussi, à son tour [...]»³⁰⁸. Ensuite, Radegonde nettoie les latrines (« le lieu secret ») et attise le feu. Les archéologues ont justement prouvé la présence d'un foyer à hypocauste sur le site du monastère (secteur Jean Jaurès), d'origine antique, il fut probablement reconstruit au cours du VII^e ou du VIII^e siècle³⁰⁹. Elle est aussi dépeinte prenant soin des malades hors de son tour : elle les nourrit, les lave (le visage seulement) et leur donne à boire³¹⁰. Nous le verrons dans la partie sur l'alimentation, un chapitre entier de la *Vita Ia* est consacré au soin qu'elle apporte à la cuisine.

Le travail représente donc une composante essentielle de la vie monastique, orchestré par l'abbesse, la « mère », qui désigne les fonctions. La prieure et la responsable du magasin de laine encadrent les activités de couture des moniales. Les services, essentiels pour le bon fonctionnement et l'entretien du monastère, ne font pas l'objet de développement dans la règle, laissés à la libre gestion de l'abbesse. Fortunat utilise ces services pour mettre en avant l'humilité extrême de la sainte, s'abaissant pour servir corps et âme la communauté.

III. Étude d'un microcosme par son alimentation

Jean Trémolières, médecin spécialisé ayant participé à la fondation de l'école française nutritionnelle, écrivait « qu'en étudiant comment et pourquoi l'homme mange, c'est l'homme lui-même, dans son comportement le plus fondamental, que l'on découvre³¹¹ ». La sociologie de l'alimentation, menée par Jean-Pierre Poulain en France³¹², cherche à montrer que la table est un lieu privilégié de l'observation des sociétés humaines. L'alimentation au monastère

³⁰⁶ Fortunat, *Vita Ia*, chapitre 14, p. 91.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ GERBER F. (dir.), *Poitiers « Les Hospitalières ». 1, rue Jean Jaurès – 42, rue Saint-Simplicien. Morphogenèse d'un quartier (I^{er}–XXI^e s.) : un carrefour antique et son lacus, les premiers Francs de Poitiers ? L'abbaye Sainte-Croix de son origine à nos jours*, Rapport Final de Fouille, vol. 1, Poitiers, Inrap, GSO, 2007, p. 52-59.

³¹⁰ Fortunat, *Vita Ia*, chapitre 14, p. 92.

³¹¹ TREMOLIERES J., cité par DUPIN H. (dir.), *Alimentation et nutrition humaines*, Paris, 1992, p. 33.

³¹² Un ouvrage en particulier : POULAIN J.-P., *Sociologies de l'alimentation, les mangeurs et l'espace social de l'alimentation*, PUF, Paris, 2002.

mérite alors un développement conséquent au sein de cette étude. Nos observations pourront permettre d'esquisser « une communauté alimentaire³¹³ ». Il s'agit à la fois d'étudier l'alimentation comme marqueur fondamental de la vie quotidienne, à travers la norme imposée par la règle monastique puis son application au monastère de Poitiers, mais aussi d'approcher la circulation et l'éventail de nourriture présente au monastère de Sainte-Croix. Dans cette perspective, nous envisagerons donc les contacts avec l'extérieur liés à l'alimentation. La nourriture ayant un statut particulier dans le cadre religieux, la question de la relation entre sainteté et alimentation doit par ailleurs être soulevée. Nous nous pencherons sur toutes ces questions, liées aux habitudes et aux symboliques alimentaires.

1. L'alimentation à travers l'approche comparée des sources hagiographiques et des poèmes de Fortunat

Tenter une approche comparative des deux *Vitae* de sainte Radegonde et des *Carmina* de Fortunat est riche de sens afin de comprendre chez les deux auteurs ce que représente l'alimentation. L'objectif de cette approche comparée n'est pas d'établir une étude statistique précise, qui serait vaine, mais d'appréhender le statut conféré à l'alimentation dans des textes où la fondatrice du monastère est présentée comme modèle pour les moniales de la communauté.

A) Contenu général des textes au sujet de l'alimentation

Les deux sources hagiographiques mettent en lumière chacune à leur manière des comportements, des attitudes face à l'alimentation. En effet, nous pouvons appréhender tour à tour l'absence et l'abondance des mentions dans les deux textes. Venance Fortunat, connu par les historiens pour son obsession au sujet de la nourriture³¹⁴, donne plusieurs types d'aliments qui peuvent être classés selon des critères objectifs actuels ou bien selon la pensée médiévale. Dans cette perspective, le tableau dressé dans le catalogue d'exposition *Romains et Barbares entre Loire et Gironde*³¹⁵ pourrait être complété. Il rassemble les éléments de la vie

³¹³ BOULC'H S., « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Age », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1997, p. 290.

³¹⁴ LECLERC J., « Relations entre Venance Fortunat et sainte Radegonde », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Comité du XIV^e centenaire, Poitiers, 1988, p. 71.

³¹⁵ BOISSAVIT-CAMUS B. et al, *Romains et Barbares entre Loire et Gironde, IV^e-X^e siècles : exposition au musée Sainte-Croix (Poitiers), 6 octobre 1989 - 28 février 1990*, à l'occasion de la tenue à Poitiers des XI^e

quotidienne mentionnés par Fortunat dans la *Vita* en les classant en plusieurs catégories : alimentation ; habillage ; lieux ; linges – objets usuels ; meubles ; objet d’ascèse monastique ; objet de parure – métaux ; objet de toilette ; vaisselle et ustensile de cuisine. Dans la catégorie « alimentation », 19 occurrences sont inscrites. En établissant un relevé général dans le texte de Fortunat de l’ensemble des références liées à l’alimentation, que ce soit les objets permettant de se nourrir ou les aliments eux mêmes, consommés ou non, nous dénombrons 81 mentions dans les 39 chapitres que comportent la *Vita*. Environ la moitié de ces mentions, soit 41, sont des aliments ou des boissons. Le relevé ne concerne pas uniquement la vie de Radegonde au monastère, nous avons voulu apporter une vision globale de l’abondance du champ lexical de l’alimentation sous la plume de Fortunat.

En revanche, Baudonivie ne mentionne précisément aucun aliment, elle insiste seulement sur l’abstinence et les jeûnes que s’inflige Radegonde. L’alimentation devient floue et fonctionne comme un support d’idéalisations de la sainte, dépeinte par ailleurs comme un acteur politique de premier plan. L’organisation de la vie quotidienne au monastère ne revêt pas dans cette *Vita* une place considérable. Est-ce parce qu’elle écrit après Fortunat et qu’il a nettement exploité ce thème ? L’œuvre de Baudonivie a longtemps été perçue comme un simple texte complémentaire des écrits de Fortunat mais depuis les années 1970, les historiens remettent en question cette idée³¹⁶ et lui donnent un statut indépendant. Est-ce alors plutôt lié à son statut de moniale, à son sexe, à son genre ? À sa conception de la sainteté ? Il faut en fait mieux saisir l’abondance chez Fortunat et l’absence chez Baudonivie afin de tenter d’approcher les modes de pensées ainsi que les représentations de l’alimentation chez les deux auteurs.

Les historiens ont tous relevé l’étendu des liens entre Radegonde, Agnès et Venance Fortunat décrits dans les *Carmina*, mais ce qu’ils nous disent réellement des faits et du contexte historique ne représente que très peu d’éléments. Fortunat a reçu l’enseignement des arts libéraux en Italie, à Ravenne précisément. Aussi, il possède le socle d’un enseignement antique, conjugué avec la tradition chrétienne³¹⁷. Dom Jean Leclercq distinguait trois sortes de texte dans les écrits de Fortunat : « ou il s’adresse à elle, ou il écrit en son nom, ou il parle

journees de l'Association mérovingienne du 5 au 8 octobre 1989, dans le cadre de *l'Année de l'archéologie 1989-1990*, Éditions 86, Musée Sainte-Croix, Poitiers, 1989, p.23-25.

³¹⁶ FONTAINE J., « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *Revue de l'histoire de l'Église de France* (62), 1976, p. 113-140.

³¹⁷ RICHE P., *Op. cit.*, p. 122-123.

d'elle³¹⁸ ». La première catégorie regroupe le plus de références à l'alimentation, en effet, l'essentiel de leurs échanges concernent des remerciements pour des envois de nourritures ou des poèmes. Sur l'ensemble des XI livres et de l'Appendice, recueil de poèmes retrouvés au cours du XIX^e siècle, nous avons relevé 39 poèmes contenant des références au champ lexical de l'alimentation pour un total de 57 poèmes ayant un lien avec Radegonde, Agnès ou le monastère. La grande majorité leur est directement adressée, d'autres pièces poétiques ne font que les évoquer. Cinq poèmes ont été écartés : les deux poèmes sur la Croix, celui adressé à Justin II, le poème sur la Thuringe et celui destiné à Artachis. Ces deux derniers sont attribués conjointement à Radegonde et à Fortunat. De surcroît, ils ne comportent aucune référence à l'alimentation. Les poèmes XXII et XXIIa comptent comme deux poèmes différents, conformément au choix de Marc Reydellet.

B) Appréhender l'abondance : l'alimentation dans la Vita de Fortunat

Venance Fortunat n'est pas moine, il est lié à l'Eglise en tant qu'évêque de Poitiers, tardivement vers 600³¹⁹, mais, homme de cour, il entretient d'importantes relations avec le monastère de Sainte-Croix à cause de la présence de la reine Radegonde. Il vit hors de la clôture monastique et peut avoir accès à des éléments du quotidien dont les moniales sont privées. Grâce à ses *Carmina*, sur lesquelles nous reviendrons, nous savons que des échanges de nature alimentaire ont eu lieu entre lui et les moniales. Il n'est pas impossible que l'ensemble prolixe des aliments cité dans la *Vita* ait véritablement été en circulation au monastère. Nous pouvons distinguer plusieurs catégories d'aliments nommés par Fortunat : les légumes, les céréales, les légumineuses, les fruits, les boissons alcoolisées ou non, la viande, les poissons, les œufs, les matières grasses et les épices. Fortunat attribue à ces différentes catégories une hiérarchie de valeurs. De fait, la nourriture sacrée, pain, vin et eau³²⁰, au sommet de l'échelle de valeur, apparaît différenciée des aliments du quotidien. Fortunat établit également une échelle des consommateurs. Ainsi, la plupart des aliments nommés constituent la nourriture essentielle pour le respect de la vie religieuse idéale,

³¹⁸ LECLERCQ J., « Les relations entre Venance Fortunat et sainte Radegonde », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de Sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Comité du XIV^e Centenaire, Poitiers, 1988, p. 62.

³¹⁹ JOYE S., *Radegonde [en ligne]*, http://haghis.blogspot.fr/2008/03/radegonde_02.html [consulté en 01/14].

³²⁰ BOULC'H S., *Op. cit.*, p. 317.

d'autres aliments sont cités et peuvent être consommés à titre d'exception par la sainte. En revanche, certains aliments sont proscrits dans l'alimentation de la moniale, ou des moniales en général, parce qu'associés à la consommation des laïcs ou du clergé séculier. Par ailleurs, les instruments et outils de l'alimentation sont détaillés par Fortunat au chapitre XIX lorsqu'il énumère la liste de la vaisselle de la table : « plateau, cuillères, couteaux, brocs, coupes ». Malheureusement, cette énumération n'apparaît pas pour la table du monastère mais agit probablement comme descripteur d'un repas pour les malades et les pauvres dans la *villa* de Saix et nous pouvons supposer que Fortunat, n'ayant pas pu assister à ces repas, écrit cette liste dans un souci de véracité. On peut supposer qu'une telle vaisselle se soit trouvée au monastère de Sainte-Croix, grâce aux dons de Radegonde et des moniales de haut rang.

a) Un portrait placé sous le signe de l'idéal végétarien

Selon l'article de Stéphane Boulc'h³²¹, l'idéal alimentaire dans l'Église Occidentale du haut Moyen Âge, calqué sur l'idéal biblique, est végétarien. Il est teinté de connotations de pureté, d'humilité, de tempérance. La dialectique pur/impur se trouve alors au cœur de cet idéal. Ce n'est de fait pas une surprise si les principaux aliments attribués par Fortunat à la consommation de Radegonde sont des « herbes potagères », des « racines », des « lentilles » et des « légumes ». Le chapitre XV de la *Vita* décrit très précisément les habitudes alimentaires de Radegonde ayant reçu le voile. Au chapitre XXI, il répète à nouveau les choix alimentaires de la sainte car à cette étape de la *Vita*, elle gravit un nouvel échelon vers la sainteté³²² en devenant recluse au monastère. Au chapitre XXII, le Carême, suivi par Radegonde, est décrit, occasion pour Fortunat d'insister à nouveau sur les privations de la sainte. Ces trois chapitres reprennent le chapitre III de la *Vie de Saint Germain d'Auxerre* écrite par Constance de Lyon au V^e siècle³²³. L'influence a été bien observée par la traduction de 1995. Le régime végétarien semble alors commun au saint évêque et à la sainte moniale, renforçant leur force et l'idéal ascétique dont ils font preuve. Leurs hagiographes soulignent également leurs privations mais il faut toutefois remarquer ici, en complément des observations de Robert Favreau, que les « légumes » font partie pour Germain d'Auxerre des privations, à la différence de Radegonde qui les consomme. Par ailleurs, tous deux prennent

³²¹ BOULC'H S., *Op. cit.*, p. 297.

³²² GÄBE S., « Radegundis : *sancta, regina, ancilia*. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudoniva », *Francia*, volume 16, n°1, 1989, p. 1-30.

³²³ CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, éd. et trad. BORNIUS R., Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes 112, Paris, 1965, p. 24-27.

de la nourriture réputée sacrée : le pain et précisément le « pain d'orge », ou le « pain de seigle ou d'orge » pour Radegonde, qualifié de « pain de ses délices » au chapitre XXI. L'épisode de la meule et de la fabrication des pains d'autels, décrit au chapitre XVI de la *Vita* de Radegonde, est par ailleurs copié sur celui de saint Germain d'Auxerre. L'utilisation d'huile ou de sel en assaisonnement pendant le Carême est proscrite pour les deux saints, conformément au régime de jeûne imposé pendant le quarantième. De plus, l'exposition organisée en 2014 à l'abbaye de l'Escaladieu (Hautes-Pyrénées)³²⁴, associée à celle itinérante « À la table des moines charentais » dont le catalogue³²⁵ renouvelle les perspectives d'études concernant l'alimentation monastique, décrit une hiérarchie dans les légumes : ils sont divisés en trois catégories allant des racines aux herbes, symbolisant la croissance de la terre aux cieux. Dans le chapitre XXII, Fortunat, décrivant le Carême, précise que Radegonde prépare ses herbes potagères avec un peu de « mauve », classée dans la catégorie des herbes proches des cieux.

b) Le statut de l'alimentation carnée et des produits d'origine animale

La volaille, les œufs et le poisson sont cités parmi les privations de Radegonde. Pourtant, le poisson a une grande valeur dans la symbolique alimentaire chrétienne et est considéré comme un aliment maigre qui peut être mangé pendant le Carême³²⁶. Radegonde se restreint alors plus que de raison. Toutefois, Fortunat indique au chapitre XIII qu'elle mange pendant les jeudis des carêmes des années suivantes. Nous pouvons alors imaginer qu'elle consomme des aliments autres que des « racines » et des « herbes potagères ».

La viande est servie dans les repas organisés par Radegonde à Saix mais l'espèce n'est pas précisée, alors que c'est la volaille que Radegonde semble précisément s'interdire. Cette spécification n'est pas anodine, nous reverrons postérieurement avec l'étude de la *Règle pour les vierges*, que chez Césaire la volaille est dissociée de la viande en général et peut faire partie des aliments d'exceptions pour les moniales. Fortunat mentionne à ce sujet que la Règle d'Arles est en vigueur au monastère de Poitiers dans le chapitre XXIV lorsqu'il énonce les préparations culinaires de la sainte. Radegonde fait de sa privation de viande et des produits

³²⁴ Exposition « À table » du 1^{er} février au 25 mai 2014.

³²⁵ NORMAND E. et TREFFORT C. (dir.), *A la table des moines charentais, archéologie de l'alimentation monastique en Charente et en Charente-Maritime au Moyen Âge*, catalogue de l'exposition itinérante inaugurée le 2 avril 2005 à Saint-Amant-de-Boixe, 2005.

³²⁶ VOGEL C., « Symboles culturels chrétiens. Les aliments sacrés : poisson et refrigeria », *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXIII*, 3 – 9 Aprile 1975, Spolète, 1976, p. 208-218.

d'origines animales, un objet de mortification afin de conduire encore plus profondément son expérience mystique. Fortunat ne mentionne pas de viande donnée aux moniales par Radegonde. Peut être est-ce dans le but de faire de la sainte un exemple et ainsi dissuader les moniales d'en consommer, ou alors de tout simplement dépeindre la réalité végétarienne quotidienne. Ce vide peut laisser penser qu'il tente de sauvegarder ou bien d'introduire à nouveau l'idéal monastique végétarien, afin de purifier les moniales.

c) La boisson sacrée et son utilisation

L'usage de la boisson fait l'objet, chez Fortunat, de nombreuses nuances. Le vin, boisson sacrée par excellence, est souvent associé aux miracles opérés par Radegonde avec l'aide divine. En effet, il apparaît comme remède au chapitre XXIX, et permet de rassurer et de rétablir la malade dont la température corporelle ne se régule pas convenablement. Elle oscille entre le chaud et le froid alors qu'en tant que femme, elle devrait avoir le corps froid. Les bienfaits du vin sont associés à ceux de l'eau tiède, non bue dans laquelle le corps de la moniale fut plongé afin de calmer ses passions. Le vin est consommé exceptionnellement par les moniales malades parce qu'il permet de leur insuffler une « ration de sacré ».

Il apparaît également parmi les privations quotidiennes de Radegonde « jamais elle ne touche le vin clair, la décoction d'hydromel ni la cervoise trouble » peut-on lire au chapitre XV. Les autres boissons alcoolisées lui sont donc proscrites, ce n'est plus ici le vin de l'eucharistie mais son contenu en alcool qui importe. La reine moniale sert aux malades, aux pauvres et probablement aux prêtres du « vin pur » au chapitre XVIII sans en consommer, gardant pour elle le « poiré » ou « l'eau miellée ». Radegonde est décrite par Fortunat comme l'ascète parfaite, cherchant à conserver la boisson sacrée pour ceux qui en ont besoin, se privant afin de les servir juste avant d'aller diriger l'office, se rapprochant ainsi des nourritures célestes. De plus, l'eau acquiert un statut particulier, Radegonde en consomme une portion minimale. Ce minimum vital n'est pas respecté, selon Fortunat, par la sainte durant les Carêmes.

d) Les fruits : aliments aux vertus thérapeutiques

Fortunat indique au chapitre XV que Radegonde ne mange jamais de fruit tant qu'elle est en bonne santé. Ultérieurement, dans le chapitre XX apparaît l'expression « *poma peregrina* » qui signifie littéralement fruits étrangers, venus d'ailleurs. Elle est traduite par « fruits exotiques » dans la traduction de 1995 et par « oranges », sans certitude, dans le catalogue d'exposition de 1989 mais selon l'article issu du dossier « Les fruits sur la table »³²⁷, dans les dépôts archéologiques, recettes et comptes des marchés parcourant l'ensemble du Moyen Âge pour le sud de la France, le fruit dominant est le raisin, ensuite viennent la figue et l'amande. Les archéologues expliquent que la figue ou le raisin sont cultivés massivement localement mais certaines catégories de population choisissent pourtant d'importer des figues ou des raisins issus de leur territoire d'origine et de meilleure réputation³²⁸. Les auteurs observent une rareté des fruits considérés comme les plus exotiques : dattes, agrumes, grenades. Les agrumes ne sont importés qu'à partir de la conquête de la péninsule ibérique par les Arabes au VIII^e siècle³²⁹ et de fait, compte-tenu de leur introduction postérieure au récit, elles doivent être laissées de côté. Dans les dépôts funéraires grecs et gallo-romains des traces de dattes ou de grenades ont été observés mais pour la période du haut Moyen Âge, les dépôts ne laissent pas d'éléments pouvant conclure à une utilisation des fruits considérés comme les plus exotiques par les auteurs. Toutefois la grenade semble avoir été cultivée sur place afin de remplacer les vertus du raisin, elle n'est plus alors considérée comme exotique mais ce, surtout à la fin du Moyen Âge³³⁰. Ainsi, compte-tenu de ces éléments et en l'absence de données carpologiques précises, la *poma peregrina* ne peut pas être associée à une datte ou à une grenade.

Cependant, étant donnée l'origine italienne de Fortunat et ses voyages depuis l'Italie jusqu'à Poitiers, il est probable qu'il ait eu le loisir d'être confronté à plusieurs fruits dits exotiques. De plus, il y fait référence à la fin d'un récit de miracle, écrivant que « la chaleur et la douceur du fruit³³¹ » donné par Radegonde peut rétablir le malade. Le fruit en question a sans doute été choisi pour ses propriétés thérapeutiques, pour son apport en vitamines et en

³²⁷ RUAS M.-P. *et al.*, « Les fruits de l'alimentation médiévale en France du sud, entre marchés, recettes et dépotoirs », « Les fruits sur la table », RUAS M.-P. *et al.*, *Archéologie du Midi médiéval*, vol. 23-24, 2005-200 p. 195-206.

³²⁸ RUAS M.-P. *et al.*, *Op. cit.*, p. 203.

³²⁹ GUICHARD P., « Alimentation et cuisine en Al-Andalus », LECLANT J., VAUCHEZ A. et SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, De Boccard et Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 2008, p. 349.

³³⁰ *Ibid.*, p. 202-203.

³³¹ Venance Fortunat, *Vita Radegundis I*, chapitre XX, p. 87.

glucides. Ainsi, le « fruit venu d'ailleurs » évoqué par Fortunat pourrait être des figues ou des raisins secs importés. Le fruit, décrit comme chaud, revêt alors le rôle d'un aliment thérapeutique tandis que les herbes potagères, racines et légumes sont plutôt considérés comme les instruments de l'ascèse de la sainte. En effet, il attribue à cette nourriture verte, considérée à l'inverse comme une nourriture froide, la valeur d'un jeûne.

Fortunat, tout en livrant de nombreuses références concernant l'alimentation, dessine un portrait alimentaire de la sainte, proche de celui de saint Germain d'Auxerre. L'idéal végétarien est vécu de manière pleine et entière par Radegonde. Le cas des boissons est plus flou ainsi que les moments des repas. Il fait de Radegonde une véritable ascète, se rapprochant de Dieu et des nourritures célestes en consommant des produits végétariens. Les miracles opérés grâce à ses actions sont toujours liés à des aliments importants : vin, feuille de vigne, eau, huile. Les aliments du quotidien sont donc dissociés de la nourriture sacrée, consommée avec parcimonie par Radegonde qui est appelée à être imitée par les autres moniales.

C) Appréhender l'absence : l'alimentation dans la *Vita* de Baudonivie

Baudonivie, apporte un tout autre regard sur le portrait de sainte Radegonde, en permettant de pénétrer au cœur de la sphère spirituelle de Radegonde. Ce point avait déjà été souligné par plusieurs historiens du monachisme féminin, à l'instar de S. Fonay Wemple³³². Dans une autre perspective, N. Pancer explique que le statut importe et non le sexe³³³ et elle remet en question le prisme du genre pour l'étude du monachisme occidental du très haut Moyen Âge. En effet, dans le cas de Radegonde, elle explique que ces deux hagiographes mettent en avant, par le récit des miracles domestiques, son humilité liée à son statut de reine et non pas un type d'ascèse proprement féminin. Si nous choisissons d'écarter la perspective du genre pour adopter une perspective statutaire dans notre étude, il ne faut toutefois pas négliger l'idée que Baudonivie, en tant que femme et moniale, a pu mieux connaître Radegonde puisqu'elle pouvait l'observer aisément, étant recluse à ses côtés³³⁴. De plus, tributaire de son statut, elle n'a probablement pas eu accès aux mêmes objets et lieux que

³³² WEMPLE S.F., « Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism: Radegund, Bathil and Aldegund », NICHOLS J.A. et SHANK L.T. (éd.), *Medieval religious Women*, vol. 2: *Peace Weavers*, Kalamazoo, *Cistercian Publications*, 1987, p. 39-54.

³³³ PANCER N., « Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastique (VI^e-VII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, fascicule 3, juillet-septembre 2002, PUF, Perpignan, p. 321.

³³⁴ COUDANNE L., « Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde », *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Picard, Paris, 1953, p. 47.

Venance Fortunat. Baudonvie semble écrire une *Vita* au plus proche des idéaux monastiques, ne pas parler en abondance de nourriture se comprend dans cette perspective. L'absence d'occurrences liées à l'alimentation symbolise-t-elle un panégyrique du jeûne ? Il n'est pas permis d'être aussi catégorique, ce qui est important ici c'est de tenter d'en saisir la résonance chez Baudonvie, dans l'exercice d'écriture de la sainteté.

a) Métaphores alimentaires et nourriture de l'esprit

Le quotidien des moniales est rythmé par une conscience de la différence entre alimentation terrestre et nourriture spirituelle³³⁵. Une analyse symbolique des occurrences liées au naturel et à l'alimentation dans la *Vita* permet de mieux comprendre cette distinction. En effet, Baudonvie utilise à plusieurs reprises des métaphores alimentaires, d'inspirations biblique, patristique ou hagiographique. Ainsi, elle recopie de nombreux passages de la *Vie de Césaire* et dans le paragraphe 19, elle emprunte les allusions aux « grains du Seigneur » et à « sa moisson », ce qui permet d'évoquer la production d'une des substances de l'eucharistie : le pain. Dans le paragraphe 8, elle donne à Radegonde la lecture d'un psaume : s'adressant aux moniales et les qualifiant de « jeune plantation ». Les moniales sont ainsi destinées à grandir, et à devenir des hautes herbes et pouvant ainsi espérer, à leur tour, se rapprocher des cieux. Cyrille Vogel montre, à ce sujet, que l'Église occidentale dès le haut Moyen Âge considère les brins d'herbes comme des « succédanés de l'Eucharistie », les moniales peuvent alors devenir des disciples divins³³⁶. La bible hébraïque est reprise par Baudonvie dans le chapitre 19 avec une copie du passage du livre d'Amos, chapitre 8, poème 11 : « *je vous enverrai la faim sur la terre, la faim disait-elle, non la faim de pain, ni la soif d'eau, mais celle d'entendre la parole de Dieu* » ; Radegonde se fait représentante de cette parole. Ainsi, nous pouvons distinguer la faim spirituelle vécue comme une souffrance : il faut se languir de la parole divine, en avoir mal à l'estomac pour être digne de la recevoir. Les nourritures terrestres ne sont pas importantes, même celles liées au rituel de transsubstantiation sont dévaluées, ce qui est primordial c'est de se nourrir de spiritualité : Dieu est nourriture, il n'est jamais possible d'en être rassasié.

³³⁵ BRUDY P., « Images contrastées de l'alimentation monastique au Moyen Âge », NORMAND E. et TREFFORT C. (dir.), *op. cit.*, p. 14-15.

³³⁶ VOGEL C., *Op. cit.*, p. 219.

Toutefois, Baudonivie semble également être l'auteur original de certaines expressions quand elle décrit Radegonde et les moniales. Ainsi, dans le chapitre suivant, Radegonde est comparée à une abeille qui butine les paroles, « les fleurs spirituelles », des visiteurs du monastère pour en extraire le miel, « le fruit d'une bonne action », qui est présenté aux moniales comme un modèle. Le symbolisme n'est pas absent de la comparaison : les « fleurs » revêtent également le rôle de « succédanés de l'Eucharistie », attribué aux brins d'herbes. De surcroît, le « miel » n'est pas non plus dénué de symbole : il est associé depuis la période paléochrétienne au rituel de l'eucharistie, le « pain » pouvant prendre le goût de miel est une transformation courante dans les textes hagiographiques³³⁷. Cette comparaison tout à fait classique n'en est pas moins frappante sur les symboles attribués à des occurrences alimentaires.

Par ailleurs, Caroline Bynum explique fort justement que les « textes monastiques du début du Moyen Âge [...] parlent souvent de la lecture et de la méditation comme d'un mâchonnement de la parole divine, sans toutefois assimiler cette image à une expérience corporelle. »³³⁸. Nous retrouvons chez Baudonivie cette image dans le paragraphe 17 où elle écrit que Radegonde invite et oblige les moniales à lire pendant qu'elles mangent afin de faire participer le sens auditif au repas en recevant la « parole de Dieu ». Les nourritures terrestres et spirituelles sont alors associées mais cette parole ne revêt pas la forme, ou n'a pas le goût, d'un aliment. Dans le chapitre 14, Radegonde est comparée à une « hydropique³³⁹ », dont le récit des actions du saint martyr Mammès la condamne à une soif inextinguible³⁴⁰. Radegonde, en voulant imposer la « faim de la parole de Dieu » aux moniales, ne fait qu'essayer de transmettre sa soif et sa faim infinies de paroles divines. Les moniales sont donc invitées à ne plus ressentir, à oublier la faim terrestre afin de pouvoir accéder à la faim suprême : celle des nourritures célestes, qui peut apporter la souffrance, puisque Baudonivie parle d'un fait « imposé », mais surtout de la joie ressentie lorsque la « transition » vers la sainteté est effectuée.

b) Le vin, la coupe et l'eau : vecteurs de sacré

³³⁷ BYNUM C., *Op. cit.*, p. 111.

³³⁸ *Ibid.*, p. 92.

³³⁹ Concentration anormale d'un liquide organique dans un tissu ou une cavité de l'organisme.

³⁴⁰ LABANDE-MAILFERT Y., « Baudonivie », FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Trésors Poitevins, Poitiers, 2005, p.71.

La boisson tient une place importante dans la *Vita* écrite par Baudonivie : d'un point de vue pratique et d'un point de vue sacré. Tout d'abord, au chapitre XX, la question du stockage du vin est abordée, il semble être conservé dans le cellier (*cella*), dans plusieurs types de contenants : le foudre, la barrique, le tonneau. Le foudre, issu du germanique « *fuder* », est un grand tonneau qui peut contenir 50 à 300 hectolitres³⁴¹. Le tonneau, d'origine gauloise³⁴², est un grand récipient cylindrique en bois sans mesure précise³⁴³, les barriques, d'origine celte, peuvent quant à elles atteindre un contenu d'environ 200 litres³⁴⁴. Les tonneaux sont plus épais et plus robustes que les barriques et sont utilisés en Gaule dans le cadre du transfert du vin, en parallèle des amphores³⁴⁵. Baudonivie attribue à Radegonde le miracle de « multiplication du vin » dans le tonneau, miracle retrouvé ensuite dans plusieurs textes à l'instar des écrits de Catherine de Sienne³⁴⁶. Le miracle du tonneau qui se remplit automatiquement est vu par J. A. Mc Namara comme le reflet d'une anxiété face à l'approvisionnement alimentaire³⁴⁷. En outre, Baudonivie précise que Radegonde dispose d'un cellier personnel : « *suo cellario* ». Ce miracle peut de fait constituer un appel aux dons extérieurs, les fidèles devant se montrer redevables envers l'action miraculeuse de la sainte et aider le monastère.

L'approvisionnement par « voie humaine » est également mis en avant par Baudonivie qui évoque différents vins : « du vin pur » et « du vin nouveau » et leur élaboration : « vendanges ». La question de la provenance lui importe peu mais il est certain que ce vin n'est pas produit dans le jardin du monastère puisque Baudonivie parle bien du vin qui « arriva ». Le vin est distribué aux moniales malades ainsi qu'aux pauvres, aux malades, aux pèlerins et aux clercs lors de l'aumône, des repas ou de la messe. La question de sa provenance exacte est difficile à résoudre sans information complémentaire. En effet, à proximité immédiate du monastère s'étend le vignoble de Haut-Poitou, dans les départements actuels de la Vienne et des Deux-Sèvres. Sa production est attestée dès l'époque gallo-romaine mais elle semble être en net recul au haut Moyen Âge, suite à de nombreuses destructions liées aux affrontements entre Wisigoths et Francs, notamment lors de la bataille

³⁴¹ *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*, 2008, p.1084.

³⁴² FERDIERES A., *Les campagnes en Gaule romaine, tome 2 : les techniques et les productions rurales en Gaule*, Editions Errances, Paris, 1988, p. 96.

³⁴³ *Le Nouveau Petit Robert de la langue française, op.cit.*, p.2572.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.225.

³⁴⁵ FERDIERES A., *Op. cit.*, p. 93.

³⁴⁶ CAPOUE R. de, *Vita* de Catherine de Sienne, p. 897-898, rapportée par BYNUM C., *Op. cit.*, p. 231.

³⁴⁷ MCNAMARA J.A., « A legacy of miracles: hagiography and nunneries in Merovingian Gaul », KIRSCHNER J. - WEMPLE S.F., *Women of the medieval World*, Oxford, 1985, p. 44.

de Vouillé en 507³⁴⁸. Roger Dion explique que ni Saintes ni Poitiers n'ont trouvé « dans leur héritage romain » des traditions viticoles réputées au Moyen Âge³⁴⁹. Le vin stocké et consommé au monastère pourrait également provenir de Bordeaux, vignoble important mais qui souffre également des destructions et dès lors d'une baisse de sa production au VI^e siècle. Si les études sur le vin bordelais ne manquent pas³⁵⁰, celles sur les vins du Haut-Poitou avant le XI^e siècle sont relativement pauvres. Les chartes évoquant le vin ne sont conservées qu'à partir de l'époque carolingienne, seule l'archéologie pourrait nous aider ici à déterminer l'origine, ou les origines, du vin consommé au monastère de Sainte-Croix de Poitiers.

Enfin, dans le dernier paragraphe, dont le récit est postérieur à la mort terrestre de la sainte, l'eau est associée à la coupe et elle joue un rôle d'intercesseur dans la guérison d'un malade. Cyrille Vogel propose de voir la coupe d'eau comme une substance de l'eucharistie, adoptée pour des raisons ascétiques et/ou théologiques durant les deux premiers siècles : « Les motivations de cet usage ne sont pas seulement ascétiques (refus de boire du vin), mais dualistes (le vin est une création diabolique, comme la viande et comme l'institution du mariage)³⁵¹ ». Nous pouvons penser que l'eau remplace le vin ici parce que Radegonde se refusait à en boire. Est-ce que Radegonde communiait au pain et à l'eau ? Nous pouvons le supposer puisque ses deux hagiographes mettent en avant son refus ascétique de consommation de vin. À l'inverse, comme nous l'avons déjà observé précédemment, Fortunat préconise le vin pour les malades de la communauté et Baudonivie écrit que « ceux qui en ont besoin en reçoivent ».

c) Une « abondance du jeûne »

Baudonivie emploie quatre fois respectivement les termes « d'abstinence » (du latin *abstinentia*) et de « jeûne » (du latin *ieiunium*). Le terme « abstinence » peut être ambivalent, convoquant l'action de s'interdire les plaisirs charnels ou l'absorption de certains aliments, tandis que le terme « jeûne » désigne exclusivement la privation complète de nourriture (eau comprise ou non). Toutefois, la notion de jeûne se transforme et elle peut ne signifier qu'une privation partielle³⁵². Ces deux expressions s'approchent alors au plus près des idéaux monastiques occidentaux de chasteté et de tempérance. Selon Baudonivie, dans le paragraphe

³⁴⁹ DION R., *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIX^e siècle*, Paris, 1959, p. 155.

³⁵⁰ En particulier, RENOUARD Y., *Histoire médiévale d'Aquitaine, tome II : Vin et commerce du vin de Bordeaux*, réédition 2008.

³⁵¹ VOGEL C., *Op. cit.*, p. 212.

³⁵² BYNUM C., *Op. cit.*, p.63.

5, la sainteté de Radegonde est conduite, en grande partie, « par la lumière de la chasteté » et « dans l'abondance des jeûnes » : elle allie alors les deux idéaux et atteint la perfection spirituelle. « L'abondance des jeûnes » agit comme une emphase afin de renforcer l'idée de privation de nourriture, expression rhétorique illustrant parfaitement la sainteté.

À l'inverse, les laïcs ou clercs gravitant autour du monastère ne sont pas touchés par la vertu du jeûne incessant mais subissent l'absence de nourriture. En effet, dans les paragraphes 11 et 26, Baudonivie met en scène deux guérisons, l'une d'une « matrone », l'autre d'un abbé d'Autun, Abbon, accompagné de l'évêque Leifaste, ou Lefaste, évêque d'Autun vers 600³⁵³. Ces deux passages précisent que les malades n'ont « pas pu prendre de nourriture ». Dans leur cas, l'absence d'alimentation est décrite comme une conséquence de la maladie, elle représente un facteur de mauvaise santé. Ils ont besoin d'être guéri par l'intercession de la sainte puisqu'ils n'ont pas choisi le jeûne, c'est la maladie qui l'a imposé. Il est intéressant de remarquer que l'abbé, pourtant également soumis à des règles strictes d'abstinence, peut manquer de nourriture et avoir besoin d'être soigné par l'intervention divine. Radegonde est placée au dessus de ces considérations par « la rigueur de son abstinence » au paragraphe 8, jeûne qui peut tout d'abord relever du « tourment », paragraphe 4, mais peut surtout s'effectuer dans « la joie » au paragraphe 14, lorsque la communauté reçoit la relique de la croix. Ici, Baudonivie précise que l'ensemble des moniales participent au jeûne, sous l'influence de Radegonde, rejoignant alors les règles d'abstinence liées à leur statut. Le jeûne de la sainte n'est plus individuel mais devient donc communautaire.

La quasi-absence de mentions liées à l'alimentation chez Baudonivie est en fait à comprendre comme une volonté d'abandon des nourritures terrestres afin de mettre en exergue les vertus de la nourriture spirituelle et céleste. Ceux qui ont encore besoin de nourriture doivent être aidés par la sainte, en toute humilité, mais son jeûne est présenté tel un modèle à atteindre par les moniales. Plus encore que chez Fortunat, ici, Radegonde est, certes, une ascète alimentaire mais elle tente de rendre communautaire son abstinence.

Le tableau dépeint par les deux *Vitae* peut être complété par l'étude des *Carmina* de Fortunat. Ils représentent des récits quotidiens de la relation entretenue par le poète avec l'alimentation, essentiellement nouée par ses échanges avec les moniales de Sainte-Croix de Poitiers.

³⁵³ LABANDE-MAILFERT Y., « Baudonivie », FAVREAU R. (dir.), *Op. cit.*, p. 84.

D) Les *Carmina* : expression des obsessions alimentaires du poète

Venance Fortunat opère tout au long du recueil un jeu entre les nourritures spirituelles et les nourritures terrestres. L'analyse de la source nécessite de la prudence ; cependant, les métaphores alimentaires sont riches de sens. L'exemple de la *Vita* écrite par Baudonivie nous l'a déjà démontré. Nous avons choisi d'explorer les *Carmina* afin de mieux comprendre les échanges entre l'extérieur et le monastère, pourtant proscrits par la Règle pour les vierges, comme nous venons de l'observer. De plus, ils s'avèrent représenter de bons marqueurs pour comprendre les classifications des aliments opérées au haut Moyen Âge. En effet, nous verrons particulièrement la distinction entre fruits sauvages et fruits domestiques et entre poulet et viande, déjà émise par Césaire. Enfin, la question de la vaisselle qui a pu être en circulation au monastère nous intéressera. Comment étudier les aliments et leurs symboliques sans prendre en compte les pratiques alimentaires qui leurs sont associés ? Nous avons réalisé trois tableaux (fig. 12, 13, et 14) regroupant les références concrètes aux échanges alimentaires entre Fortunat et les moniales. Les métaphores alimentaires et conseils adressés par Fortunat à Radegonde et Agnès ne sont pas classés dans le tableau mais apparaissent dans l'analyse.

- a) Les dons alimentaires de Fortunat au monastère : entre métaphores, fruits domestiques et fruits sauvages

Fortunat semble beaucoup utiliser ses talents de poète au service du monastère. Ainsi, il se permet d'envoyer des présents écrits en guise de remerciement, qu'il compare à de la nourriture. Cette métaphore apparaît dans le poème XII du livre XI où Fortunat parle d'un poème « *pro eulogiis* », « pour des eulogies ». Les eulogies définissent normalement le pain bénit mais leur désignation s'est accrue et devient progressivement tout objet ayant été soumis à une bénédiction. En cela, nous avons vu qu'exceptionnellement les moniales étaient autorisées par Césaire à recevoir du pain bénit. Ainsi, il fait référence au miel, « *melle* », distribué par Agnès lorsqu'elle parle. Cette référence au miel n'est pas anodine, nous l'avons observé chez Baudonivie dans les mêmes termes. Toutefois, il pourrait avoir été question d'un envoi concret de nourriture de la part de l'abbesse puisque Fortunat explique que sa « gourmandise vaincue distribue les aliments ». Marc Reydellet observe à ce sujet qu' « en

répandant ses vers, le poète est comme un gourmand rassasié qui distribue son superflu »³⁵⁴. Fortunat agit donc en poète, il ne peut pas redistribuer si aisément des paroles saintes et de surcroît, il se qualifie de « pécheur », « *peccatorem* ». Cette remarque tend à montrer qu'il a été inspiré par les propos de l'abbesse sans toutefois parvenir à son niveau de spiritualité. Fortunat met en avant la nourriture spirituelle qu'il sait plus importante que le reste, surtout lorsqu'elle est diffusée par la bouche d'Agnès.

En revanche, le poème suivant décrit un envoi concret de « *castaneis* », de châtaignes, au monastère. Fortunat met en avant le contenant des châtaignes : un panier d'osier qu'il dit avoir tressé lui-même. Les châtaignes sont pour lui issues de la campagne et le châtaigner, dont sont issues les présents adressés au monastère, est cultivé sur « ses terres ». Il ne s'agit donc pas de châtaignes sauvages mais de châtaignes cultivées, elles acquièrent dès lors une valeur plus importante³⁵⁵. Elles font partie des « fruits domestiques et doux » à l'instar des fruits sauvages qui sont « âpres »³⁵⁶. La châtaigne n'entre pas dans la catégorie des fruits secs, prisés au Moyen Âge par les médecins, l'héritage d'Anthime et de son *De obseruatione ciborum* n'y sont pas étranger³⁵⁷. Anthime conseille à ce propos de consommer la châtaigne uniquement cuite, tandis que les autres fruits peuvent être consommés crus. La châtaigne n'est pas contre-indiquée pour le régime alimentaire des moniales mais le châtaigner ne semble pas pousser au monastère puisque Fortunat parle bien d'un arbre de campagne, tandis que le monastère est urbain.

Dans le poème XVIII, il décrit son envoi de « *prunellis* », des prunelles sauvages. A contrario, la valeur des prunes sauvages doit être justifiée par Fortunat. Il compare les prunes à des champignons, qu'il juge impropres à la consommation des moniales. René Aigrain écrit que Fortunat accompagnait les fruits de mots rassurants pour mettre en confiance les moniales face à l'inconnu³⁵⁸. Il faudrait ajouter à cette remarque que les moniales suivent peut-être un régime alimentaire restreint au monastère mais certaines ne sont pas entrées dès l'âge de six ans, elles ont dès lors eu le loisir de goûter à une certaine diversité alimentaire avant d'être religieuses. De plus une certaine appréhension existe face aux fruits sauvages, et non forcément face à l'inconnu en général, qu'elles peuvent considérer comme mauvais en vertu

³⁵⁴Venance Fortunat, *Carmina*, trad. fr. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Les Belles Lettres, 2004, tome 3, livre XI, Paris, p.122.

³⁵⁵ GRIECO A., « Réflexions sur l'histoire des fruits au Moyen Âge », PASTOUREAU M. (dir.), *L'Arbre, Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, Paris, Cahiers du Léopard d'Or, vol. 2, 1993, p. 146.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁵⁷ Anthime, médecin byzantin, écrit pour Thierry Ier (511- 533) un traité de diététique.

³⁵⁸ AIGRAIN R., *Sainte Radegonde*, 1917, p. 107.

des écrits des médecins. En effet, l'inconnu n'est pas forcément nocif, ce qui peut l'être en revanche sont les fruits non cultivés par l'homme. Fortunat emploie « *siluestria poma* », que Marc Reydellet traduit par « fruits de la forêt », la traduction de Charles Nizard indiquait « fruits sauvages »³⁵⁹, pour décrire l'origine des prunes noires. Les prunes ne sont plus issues de la campagne mais de la forêt, qu'il ne désigne pas comme étant sa forêt au contraire de ses terres. Toutefois, elles sont issues d'un arbre, tout comme les châtaignes, et cela suffit pour leur accorder de la valeur. En effet, il précise qu'elles auront encore des feuilles, qu'il qualifie de « *ramo* », rameau, et que les moniales ne devront pas penser qu'il s'agit de champignons. La terre, dont poussent directement les champignons, paraît moins pure que les arbres, grandissant et s'approchant des cieux. Les prunes sont alors considérées comme des « saines nourritures ». Cependant, elles demeurent des fruits de la forêt et non des fruits cultivés en campagne ou dans un jardin urbain.

Le recueil intitulé « appendice » regorge de mentions de nourritures que Fortunat a ou aurait voulu offrir au monastère de Sainte-Croix, et plus particulièrement à Radegonde, sa « mère » et Agnès, sa « sœur ». À ce sujet, René Aigrain³⁶⁰ dresse une liste des présents alimentaires offerts par le poète et en particulier la pomme. Dans le poème IX, Fortunat écrit qu'il envoie des « *dulcia poma* », « doux fruits que la région du monde occidental a pris à l'Orient ». Plus loin, il évoque le jardin d'Eden en expliquant que le péché d'Eve a été racheté par la croix. Si Fortunat ne précise pas le type de fruit dont il s'agit, il se contente d'écrire « *pomum* » qui désigne en latin archaïque et classique l'ensemble « des fruits produits par des arbres ou des arbustes »³⁶¹, il est clair qu'il fait référence à la pomme. Il aurait pu faire preuve de davantage de précisions en employant le terme « *pomum malum* » qui désigne plus précisément un fruit à pulpe avec pépins ou noyau, ou même « *malum* » signifiant pomme³⁶². Toutefois, la pomme demeure le fruit par excellence et en rappelant ses origines orientales, Fortunat parvient à définir clairement le type de fruits qu'il adresse au monastère. Dans le même poème, il explique qu'il leur adresse également de « la nourriture que l'eau a donné »³⁶³, « *unda cibum* », absente des prescriptions de Césaire, il mentionne aussi les « huîtres » envoyées pour l'alimentation des frères au contact du monastère³⁶⁴. Le poème XVIII évoque un cadeau que Fortunat aurait aimé adressé à Agnès, sa sœur, pour

³⁵⁹ NISARD C., *Venance Fortunat, poésies mêlées*, Paris, 1887, p. 261.

³⁶⁰ AIGRAIN R., *Sainte Radegonde, Les trois moutiers*, Roiffé, 1917, réédition 1987, p. 107.

³⁶¹ PASTOUREAU M., « *Bonum, malum, pomum, une histoire symbolique de la pomme* », PASTOUREAU M. (dir.), *Op. cit.*, 1993, p. 157 - 158.

³⁶² *Ibid.*, p. 158.

³⁶³ *Ibid.*, appendice, poème IX, p. 149.

³⁶⁴ *Ibid.*

l'anniversaire de sa consécration en tant qu'abbesse. Il est en déplacement comme l'indique la description des fruits : des « *potui pomula* », « petits fruits », qui s'avèrent être des « *mora loci* », « des mûres de l'endroit ». Il s'agit probablement de fruits sauvages pourtant, Fortunat ne se présente pas navrée de vouloir offrir à Agnès ces fruits, alors qu'il implorait son pardon pour l'envoi de prunelles sauvages. Dans le poème XXVI, il s'adresse à Radegonde et Agnès et leur demande d'accepter ses « *dulcia poma* », des « doux fruits » ainsi que ses vers contenus dans une feuille de papier et non dans une « corbeille ».

Venance Fortunat, le poète, l'homme de cour, ne semble pas offrir à Radegonde et à Agnès beaucoup de présents de type alimentaire, du moins, il écrit le plus souvent qu'il aimerait en offrir mais opte en définitive pour l'envoi d'une pièce poétique ou d'autres « petits présents » dont il ne décrit pas la nature.

b) Les dons du monastère à Fortunat

Les moniales, sous l'égide de Radegonde et d'Agnès, adressent à Fortunat plusieurs types d'aliments. En effet, en étudiant les relevés (fig. 12), nous pouvons distinguer des produits d'origine animale : viandes, poulets, poisson (« délices des ondes³⁶⁵ »), œufs, lait, fromage, crème, miel ; et d'origine végétale : légumes, fruits, légumes. Sans certitude, nous pouvons penser qu'il a reçu du vin, du nectar et du beurre de la part du monastère mais il est difficile de savoir si Fortunat décrit ses repas hors du monastère réalisés grâce aux présents alimentaires des moniales, ou l'ensemble de ses repas. Il pourrait simplement décrire ses repas et adresser ce récit aux moniales afin de les informer de son quotidien. De fait, les poèmes XXIIa, XXIII et XXIIIa du livre XI posent question sur l'origine des biens consommés à la table du poète. De plus, Fortunat joue constamment entre nourritures spirituelles et nourritures terrestres : le miel, évoqué en amont, lui est parfois adressé concrètement mais surtout, il est reçu de façon symbolique par l'écoute de Radegonde et d'Agnès, comme nous l'avons observé précédemment.

La Règle pour les vierges n'a pas donné de prescriptions concernant la nature des dons possible des moniales aux pauvres et malades. Le monastère semble contourner l'interdiction énoncée par Césaire d'Arles de recevoir des étrangers au monastère pour le repas. Le parloir permet de recevoir des personnes extérieures mais il paraît peu plausible que Fortunat prenne ses repas dans le parloir, pièce dont la taille doit être résolument petite et surtout, dédié au

³⁶⁵ Venance Fortunat, *Carmina*, livre XI, poème IX, p. 119.

spirituel. Fortunat décrit peut-être dans le livre VIII, poème VII³⁶⁶, la décoration de l'autel du parloir ou bien un autre édifice cultuel du monastère. De surcroît, il fait à nouveau état de l'ornement en fleurs des murs et des tables du monastère dans le poème XI du livre XI³⁶⁷, nous pouvons en déduire qu'il prend ses repas dans le monastère et connaît bien les lieux. En effet, il réside à Poitiers presque pendant vingt ans, de 567/568 jusqu'à la mort de Radegonde en 587. Malgré « ses déplacements fréquents ³⁶⁸ » décrits à travers ses poèmes, il réside le plus souvent dans une demeure à Poitiers, proche de la communauté. Les livres X et XI retrouvés après la mort de Fortunat, et certains des poèmes ont du être composés lorsqu'il était évêque de Poitiers, soit après 600, remplaçant Platon.

Concernant les produits d'origine animale, Fortunat, tout comme Césaire ou Benoît, marque une distinction entre « viande » et « poulet ». La viande est vue comme un prisme englobant plusieurs espèces tandis que le poulet est placé à part. Il reçoit des « montagnes de viande ³⁶⁹ » de la part des moniales. Dans le poème suivant, il explique avoir reçu du « poulet » en même temps que de la viande ³⁷⁰ : le poulet, considéré comme moins impur que les quadrupèdes dans la tradition chrétienne, est distingué mais aucune considération d'ordre éthique ou morale n'est ajoutée par Fortunat. De plus, le poisson reçu de la part des moniales, qu'il qualifie de « délice des ondes », comme observé précédemment, peut être d'eau douce ou d'eau salée. Toutefois, on peut penser qu'il a été pêché dans la rivière du Clain, passant en contrebas du monastère et apporté au monastère, puisqu'un pêcheur fournit les moniales. René Aigrain écrivait que le miracle du pêcheur sauvé par Radegonde de son vivant décrit dans la *Vita* dans le chapitre XXXI impliquerait une possession de l'abbaye au bord de la mer³⁷¹.

Excepté les viandes, poulets et poissons, les moniales adressent également du fromage, de la crème, du lait et des œufs à Fortunat. Elles sont ainsi en mesure d'adresser un grand nombre de produits d'origine animale : servis à la table du monastère ou envoyés à Fortunat. Ainsi, le fromage apparaît à une reprise et il est servi à la table du monastère³⁷² et un poème adressé à Agnès la remercie pour ses « présents lactés », dans lesquels il aperçoit la trace de ses doigts : le présent lui est envoyé, il ne le reçoit pas au monastère puisqu'il décrit son

³⁶⁶ Venance Fortunat, *Carmina*, livre VIII, poème VII, p. 150.

³⁶⁷ *Ibid.*, livre XI, poème XI, p. 121.

³⁶⁸ LABANDE-MAILFERT Y., *Op. cit.*, p. 52.

³⁶⁹ Venance Fortunat, *Carmina*, livre XI, poème IX, p. 119.

³⁷⁰ *Ibid.*, livre XI, poème X, p. 120.

³⁷¹ AIGRAIN R., *Op. cit.*, p. 69 – 70.

³⁷² Venance Fortunat, *Carmina*, appendice, poème XI, p. 151.

absence³⁷³. Les deux poèmes suivants, XV et XVI, sont l'occasion de montrer que les paroles de Radegonde et Agnès acquièrent un rôle de remède pour le poète malade. En effet, le lait qu'elles lui envoient l'aide à aller mieux mais encore une fois le réconfort suprême se trouve dans la nourriture spirituelle, et non dans les prescriptions du médecin. Par dessus tout, le miel est l'occasion de confondre la nourriture terrestre avec la nourriture sacrée. Fortunat décrit aussi bien des plats « arrosés de miel³⁷⁴ » que la parole de Radegonde comme une « nourriture plus exquise que les rayons de la ruche [qui] coulait de votre bouche et l'on trouva un miel nouveau dans une nourriture plus exquise que les rayons de la ruche³⁷⁵. »

La nourriture d'origine végétale n'est pas non plus absente des mets reçus par Fortunat : les légumes ou autres « produits du jardin³⁷⁶ » tiennent une bonne place sur sa table. Ils ne sont jamais détaillés par le poète, mis à part la mention de « légumes³⁷⁷ » rappelant l'alimentation de Radegonde dans la *Vita* ; seul un fruit a le droit à une description plus précise : les prunes. Les « légumes arrosés de miel » et les « délices de la terre » sont appréciés par Fortunat et permettent de mieux appréhender la production agricole des terres du monastère.

c) Usages alimentaires et angoisses du poète

Fortunat transmet des considérations pratiques en décrivant la table en tant qu'élément mobilier. Il s'efforce de donner des indications sur le service de vaisselle disponible au monastère ou à sa propre table : « plat d'argent » ; « plateau de marbre » ; « écuelle à l'entourage de verre » ; « corbeilles peintes » ; « pot tout noir » ; « coupes blanches » et « coupe de bois chantournée ». A la lecture de ces relevés, on peut observer que la vaisselle est faite de bois ou de matériaux plus précieux. Elle comprend des plats de grande contenance et des coupes pour les boissons, pourtant grandes absentes des poèmes de Fortunat. En effet, il ne fait référence qu'à six reprises au « vin », au « nectar » ou à « l'eau » mais jamais à des boissons chaudes, prescrites par Césaire. De surcroît, l'unique mention de « vin » et de « nectar³⁷⁸ » consommés se situe dans un contexte flou de repas dans la demeure de Fortunat, comme nous l'avons précisé. Les autres mentions sont incluses dans des métaphores alimentaires, dans des présents qu'il aurait aimé envoyer ou au sujet des privations en vin de

³⁷³ *Ibid.*, livre XI, poème XIV, p. 123.

³⁷⁴ *Ibid.*, livre XI, poème IX, p. 119.

³⁷⁵ *Ibid.*, appendice, poème XIX, p. 155.

³⁷⁶ *Ibid.*, livre XI, poème X, p. 120.

³⁷⁷ *Ibid.*, livre XI, poème XX, p. 126.

³⁷⁸ *Ibid.*, livre XI, poème XXIII, p. 128.

Radegonde. Dans le poème sur les fleurs, la « nappe », traduction de Marc Reydellet pour « *mantile*³⁷⁹ », mais qui signifie aussi en latin classique « serviette », nous indique que les tables du monastère étaient bien drapées, et surtout décorées de fleurs, contrairement à la sobriété voulue par Césaire. L'ordre des plats, généralement observé, est également indiqué par Fortunat. Liliane Plouvier a distingué quatre services : le premier est l'occasion de consommer des légumes au miel puis viennent en deuxième temps les viandes et des fruits. Le troisième service semble être le plus divers : « délices que procurent la terre et les ondes³⁸⁰ » et le quatrième et dernier service offre en majorité des fruits³⁸¹.

Sans ces banquets, décrits minutieusement d'un point de vue des contenants et des mets abondants, Fortunat n'aurait pas eu matière à composer de tels poèmes. Michel Zink souligne dans l'article « La poésie par le menu » que chez les poètes du Moyen Âge, « dire la nourriture ne nourrit pas, c'est signaler un manque³⁸² ». En effet, le jeûne angoisse profondément Fortunat. Il met en valeur cette vertu chez Radegonde et Agnès, mais lui est tétanisé à l'idée d'y être confronté : le poème XXX de l'appendice est criant de vérité sur cette question. Au sein du monastère, l'alternance des jours de fêtes, où les mets abondent, et des périodes de jeûnes déstabilise Fortunat qui redoute de devoir se plier aux mêmes restrictions que sa mère et sa sœur. Malgré ses poèmes sur la nourriture spirituelle, il faut bien souligner l'extrême abondance du thème de la nourriture chez Fortunat, signe d'une peur viscérale du manque.

Les trois textes, de natures hagiographique et poétique, ont permis de déterminer les interdits alimentaires dans l'alimentation monastique, et surtout saisir le statut particulier que revêt l'alimentation dans l'hagiographie et les poèmes. Utilisée en abondance par Fortunat, aussi bien dans la *Vita* que dans les *Carmina*, elle permet d'insister sur le régime très strict de Radegonde, au plus près de l'idéal mystique qu'elle s'est fixé, posant la consommation de la sainte comme modèle pour les moniales. Chez Baudonivie, la quasi-absence de références précises à l'alimentation ouvre la voie d'une « abondance du jeûne » qui permet de saisir toute l'importance de la nourriture sacrée et du jeûne comme vecteur de charité et surtout, de sainteté. Nous pouvons maintenant étudier la source normative, qu'est la Règle pour les

³⁷⁹ *Ibid.*, livre XI, poème XI, p. 121.

³⁸⁰ *Ibid.*, livre XI, poème IX, p. 119.

³⁸¹ PLOUVIER L., « A la table des premiers mérovingiens », VERSLYPE L., *Villes et campagnes en Neustrie : Sociétés, Economies, Territoires, Christianisation*, Actes des XXV^e Journées Internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'A.F.A.M, Montagnac, 2007, Europe médiévale, volume 8, p. 124.

³⁸² ZINK M., « La poésie par le menu », LECLANT J., VAUCHEZ A. et SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires... Op. cit.*, 2008, p. 480.

Vierges, afin d'essayer de savoir si elle définit un régime particulier à respecter et si elle concerne l'ensemble des moniales.

2. La *Regula ad virgines*: une Règle pour l'ensemble des moniales ?

La norme alimentaire présente dans la *Règle des Vierges* de Césaire doit être interrogée. Nous avons dénombré 18 paragraphes mentionnant l'alimentation, en termes surtout d'interdits et d'exception, un tableau les rassemble en annexe (fig. 15.). Cette caractéristique fera l'objet d'une attention spécifique afin de comprendre comment, et jusqu'à quel point, les prescriptions alimentaires sont liées à la hiérarchie sociale et les fonctions, en place dans le monastère. Il faudra observer si la *Règle* entend préconiser un régime alimentaire précis pour les moniales ou seulement donner les cadres des repas puisque les moniales jonglent entre repas de fêtes, jeûnes continus et jours ordinaires. Parmi ces différentes périodes alimentaires, la place de l'eucharistie et la dimension symbolique de l'alimentation doit être également interrogée. Césaire indique les heures de repas et les quantités de plats et de boissons dans le paragraphe 71 de la Récapitulation. Des détails sont donnés uniquement au sujet de la viande. Nous verrons, en comparaison avec d'autres règles monastiques anciennes et particulièrement la *Règle de Saint-Benoît*, l'importance de ces précisions³⁸³. Le dernier point à aborder concerne la question des échanges avec l'extérieur, il s'agira de comprendre les différents statuts des visiteurs du monastère, leurs apports et la pratique alimentaire qui leur est dédiée.

A) Le régime alimentaire des moniales

a) Calendrier des jeûnes et ordonnance des repas

Nous avons converti le texte de Césaire d'Arles en deux tableaux, en annexes (fig. 16 et 17.), afin de clarifier notre propos. Le calendrier contient six périodes distinctes de jeûnes par an, le Carême n'est pas indiqué dans le tableau parce que Césaire ne le précise pas mais il est évidemment inclus dans le décompte. Adalbert de Vogüé remarque dans son édition que

³⁸³ VOGÜE A. de, *La Règle de saint Benoît*, tome VI, Commentaire historique et critique (partie VII-IX et index), éditions du Cerf, Paris, 1971, p.1105 – 1108 ; p.1117-1140.

Césaire laisse à l'abbesse le soin de décider du déroulement du jeûne pour la période estivale de façon similaire à la *Règle bénédictine*³⁸⁴. Le concile de Tours en 567 légifère 33 ans plus tard sur ce point en instaurant un jeûne de trois semaines après la Pentecôte, puis trois jours par semaine jusqu'au premier août³⁸⁵. La communion est reçue le dimanche, jour du seigneur, qui n'est ainsi pas jeûné, sauf pendant les périodes de novembre à Noël et de Noël à l'Épiphanie. Par ailleurs, le jeudi est jeûné durant les mêmes périodes, puis pendant le Carême. Calculer le nombre de repas des moniales pendant les périodes de jeûne n'est pas réalisable, nous manquons de beaucoup d'indications concernant les jours de fêtes au monastère et certaines sont mobiles (semaine avant le Carême, Carême, Pâques, Épiphanie). Cependant, à titre d'exemple, pour la période la plus aisément manipulable allant des calendes de septembre aux calendes de novembre, soit du 1^{er} septembre au 1^{er} novembre, si nous prenons en compte 91 jours dont 39 jours de jeûne avec un repas par jour, nous parvenons à un total de 143 repas, au lieu de 182 en période ordinaire. Au monastère d'Arles, 200 moniales semblent avoir été recluses, Grégoire de Tours indique un effectif identique pour le monastère de Poitiers³⁸⁶, il faut donc fournir, au minimum, 200 repas par jour et 28 600 repas pour 91 jours avec trois jours de jeûne par semaine. Par ailleurs, pour un jour ordinaire, il faut fournir 400 repas au minimum. Si cet effectif de 200 est exact, il semble évident que les monastères aient eu des possessions rurales et urbaines importantes afin de subvenir à leurs besoins. Césaire n'indique pas aux moniales de quelles manières subvenir à leurs besoins alimentaires, il ne faut pas oublier qu'il écrit en premier lieu cette Règle pour un monastère soigneusement doté par ses soins, les moniales protégées par leur évêque ne devait dès lors pas rencontrer de problème d'approvisionnement.

L'ordonnance des repas de Césaire précise des distinctions de type saisonnier hiver/été au sujet des mets et des boissons. En effet, il indique que lors du repas unique des jours de jeûne, les moniales ont le droit de recevoir « trois mets et trois boissons chaudes » en hiver. Pour le reste du temps, les jours ordinaires d'hiver et d'été, Césaire donne une consommation de « deux mets et deux boissons chaudes ». Les moniales âgées de moins de 12 ans, « *iuniores* », suivent, en revanche, cette prescription pour toutes les périodes, ordinaires ou de jeûnes. Césaire évoque uniquement les boissons chaudes, il n'évoque pas l'eau, le poiré, l'eau miellée, l'hydromel ou la cervoise, énumérés par Fortunat dans la *Vita*. Aucune précision

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 258.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Grégoire de Tours, *Huit livres de miracles*, Trad. fr. et éd. FAVREAU R. (dir.), « Grégoire de Tours », FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005, p. 15-31 : « De la gloire des confesseurs », Chapitre 106 : « De la bienheureuse Radegonde de Poitiers ».

n'est apportée sur le(s) type(s) de boisson(s) chaude(s) autorisé(s) pour les moniales. S'agit-il de décoctions de plantes cultivées dans le jardin du monastère ? De bouillons de légumes ? Par ailleurs, Césaire ajoute des « liqueurs sucrées » pour les jours de grandes fêtes, considérés par Augustin comme des banquets et des beuveries³⁸⁷, il fait probablement référence ici au poiré ou aux liqueurs à base de miel, largement consommés par les Mérovingiens³⁸⁸, ou à base d'autres fruits plus méditerranéens. Les moniales sont donc invitées à passer des jours de jeûne aux festins des jours de fête, ce déséquilibre est mis en place par Césaire, sans qu'il ne précise toutefois véritablement son contenu, afin de ne pas aller contre les idéaux monastiques émis par les Pères. Ceux-ci indiquaient que le jeûne devait avoir lieu tous les jours, sauf le dimanche et pour les moines de « santé fragile³⁸⁹ ».

Étudier la punition de type alimentaire dans la Règle de Césaire permet de distinguer l'importance que revêt la nourriture sacrée dans le monastère. Ainsi, il prévoit l'interdiction de communion, de repas, de réfectoire en cas de retard ou d'insolence. Être exclue de communion signifie de ne pas partager avec la communauté le corps du christ. La punition est alors double : une certaine marginalisation de la moniale fautive se met en place et partant, elle perd l'occasion de se nourrir de sacré. Par ailleurs, l'interdiction de repas ou de réfectoire participe de la même mise à l'écart et plus pragmatiquement, peut affaiblir physiquement la moniale punie. Les moniales punies peuvent donc être autorisées à manger avec leur bouche mais privées du corps du christ ou bien l'inverse. Toutefois, comme nous l'avons vu, l'usage du réfectoire chez Césaire est davantage tourné vers l'écoute de la parole divine que vers l'alimentation terrestre : la moniale devient alors privée de communion, de méditation et du partage d'un repas.

Enfin, la Règle acquiert également une dimension symbolique au sujet de l'alimentation. En effet, lorsqu'il précise la pratique alimentaire des moniales, Césaire développe l'idée de la nourriture spirituelle : les « mâchonnements de la parole divine », métaphores très fréquentes dans les textes du haut Moyen Âge³⁹⁰. En effet, il adapte une citation d'Augustin : « *Nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures audiant dei uerbum* » pour signifier l'alliance de la nourriture terrestre et céleste lors du repas. De plus, il serait impur de mélanger les nourritures terrestres et la parole sacrée, lors de la communion,

³⁸⁷ VERHEIJEN L., *La Règle de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1967, chapitre 4, paragraphe 1.

³⁸⁸ PLOUVIER L., « A la table des premiers mérovingiens », VERSLYPE L., *Villes et campagnes en Neustrie : Sociétés, Economies, Territoires, Christianisation*, Actes des XXV^e Journées Internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'A.F.A.M, Montagnac, 2007, p. 136. (Europe médiévale, 8).

³⁸⁹ DESPREZ V., *Règles monastiques d'Occident IV^e – VI^e siècle, d'Augustin à Ferreol*, Vie Monastique, n°9, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 42.

³⁹⁰ BYNUM C., *Op. cit.*, p. 92.

aucune autre nourriture n'est ingérée : la métaphore employée permet alors aux moniales de comprendre la dialectique pur/impur. Par ailleurs, ce passage qui semblait dédié à la pratique alimentaire contient davantage de références à la lecture et à l'écoute, que de termes liés aux usages de la nourriture. Ce dernier point confirme donc la vanité de la nourriture terrestre face à la nourriture céleste.

b) La Règle pour les vierges, entre exceptions et interdictions

Césaire parsème la Règle d'exceptions plutôt que de cadres stricts à observer par l'ensemble de la communauté. Dans cette perspective, Isabelle Réal établit une hiérarchie des fonctions à charge permanente, issue de la Règle de Césaire, dans laquelle les fonctions supérieures sont celles de prieure, cellérier et portière et les fonctions inférieures, la caviste ou la responsable des malades par exemple³⁹¹. Ainsi, pour des questions de hiérarchie au sein du monastère : l'abbesse, la mère, la prieure, la cellérier peuvent obtenir des avantages sur le reste des moniales. L'abbesse, ou mère, est chargée du temporel puisqu'elle doit veiller « à la subsistance des corps »³⁹² : un des premiers devoirs de l'abbesse est alors de nourrir correctement les moniales. En ce qui concerne les exceptions liées à la fonction de cuisinière, Césaire explique au chapitre XII, paragraphe 14 que les moniales doivent se relayer à tour de rôle pour préparer les repas, dans une fréquence qui n'est pas indiquée, comme le souligne Vincent Desprez³⁹³. Elles peuvent alors toutes recevoir un « coup de vin pur en plus » lors de leur tour de cuisine. Toutefois, la mère et la prieure sont exemptes de ces tâches, elles sont de fait, privées de corvées prouvant leur humilité mais aussi privées de ration de vin supplémentaire. Concernant la cellérier, elle est distinguée des autres moniales et elle doit être digne de confiance, et nécessairement âgée puisque Césaire confie aux anciennes, « *seniores* », un pouvoir plus accru que celui conféré aux jeunes moniales, « *iuniores* ».

À deux reprises, Césaire mentionne des exceptions liées au statut social des moniales. En effet, les « moniales d'éducation plus raffinée »³⁹⁴, « *delicatus nutritae palpentur* », peuvent jouir des mêmes avantages que les malades. Cette corrélation permet probablement à Césaire de dispenser de telles prescriptions, les moniales de haute origine peuvent être plus

³⁹¹ RÉAL I., « Tâches et gestes quotidiens des moniales en Gaule franque (VI^e-X^e s.) : fragments de vie domestique », MOSSAKOWSKA M. et DELOUIS O. (dir.), *La vie quotidienne des moines en Orient et Occident (IV^e-Xe s.)*, colloque international organisé par l'IFAO et l'UMR 8167 (Orient et Méditerranée) à Paris en novembre 2011, p. 5-9 (à paraître).

³⁹² Césaire d'Arles, *La Règle...* *Op. cit.*, chapitre XXV, paragraphes 27, p. 204 – 205.

³⁹³ DESPREZ V., *Op. cit.*, p. 46.

³⁹⁴ Césaire d'Arles, *La Règle...* *Op. cit.*, chapitre XXVIII, paragraphe 30, p. 210-211 et chapitre XVIII, paragraphe 42, p. 224-225.

fragiles et de fait, plus proche des moniales malades, quel que soit leur statut social. De surcroît, ces prescriptions sont aussi l'indice d'une présence assez importante de moniales de haute naissance au sein du monastère, qu'il est nécessaire de rassurer au sujet de leur engagement en religion et surtout, afin d'éviter toute révolte de leur part. Les avantages alimentaires concernent des rations de « vin de qualité » et des soins spéciaux en cas de maladie, de carences alimentaires suite aux jeûnes. Cependant, aucun régime alimentaire n'est spécifiquement attribué à ces moniales. Elles sont seulement les bénéficiaires de certaines exceptions, acquérant dès lors le statut de « moniales d'exception », non pas pour leurs qualités ou leurs activités religieuses, comme Radegonde, mais pour leur statut.

À ces exceptions d'ordre statutaire, s'ajoutent en dernier lieu les prescriptions spéciales pour les moniales atteintes de maladie. En effet, au chapitre XXXII, paragraphe 30, elles ont le droit de posséder un « cellier et une cuisine communs » et peuvent recevoir, contrairement aux moniales de haute naissance, un régime alimentaire complet pour rétablir leur santé³⁹⁵. Elles ont ainsi le droit de consommer du poulet, ou de la viande en général selon leur état de maladie, nous reviendrons sur cette distinction dans le paragraphe suivant. De plus, elles peuvent bénéficier de soins particuliers et comme nous venons de l'observer, elles peuvent boire « du vin de qualité » pour se remettre. A Poitiers, selon les deux *Vitae*, les moniales malades ont effectivement le droit à un régime particulier, des fruits et du vin leur sont donnés et un soin tout particulier leur est dédié (bain d'eau tiède).

Césaire, tout comme Jérôme³⁹⁶ ou le Maître³⁹⁷ avant lui, établit une distinction entre la viande, « *carnes* », et la volaille, « *pulli* », dans sa Règle.³⁹⁸ Cette distinction est également liée à une exception alimentaire. En effet, aucune moniale n'a l'autorisation de consommer de la viande sauf les malades « désespérées », « *in desperata infirmitate* », qui peuvent également manger de la volaille. Dans le texte, cette prescription de volaille, et de viande, pour les malades précède l'interdiction d'en consommer, destinée au reste de la communauté. La *Règle bénédictine* possède la même distinction, la « *carnes quadrupedum* » peut être effectivement donnée aux moniales très faibles, et Adalbert de Vogüé tente d'en expliquer la signification³⁹⁹. Il précise que si Césaire opère une distinction, c'est dans l'optique d'être compris par l'ensemble de ses lecteurs, lesquels doivent également établir une différence entre

³⁹⁵ *Ibid.*, chapitre XX, paragraphe 22, p. 198-199.

³⁹⁶ JEROME, Epître 100, 6.

³⁹⁷ VOGÜE A. de, *La Règle du Maître*, SC 105, Paris, 1964, chapitre 53, paragraphe 26-27.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 268-269.

³⁹⁹ VOGÜE A., *La règle de Saint-Benoît, Tome VI, Commentaire historique et critique (parties VII-IX et index)*, Paris, Éditions du Cerf, 1971, p. 1105-1108 ; p. 1137-1140.

« viande » et « volaille », du fait d'une tradition sociale et morale. De plus, la « volaille » semble moins impure, moins nocive que les quadrupèdes, puisqu'elle est donnée en premier lieu aux malades. Mais peut-on également observer ici des questions relatives à la vie pratique ? N'est-il pas plus évident d'élever, d'acquérir ou de recevoir, une poule ou une dinde dans le jardin d'un monastère qu'un bœuf ou un mouton ? Les questions de tradition textuelle, issues de la Bible et des ouvrages des Pères au sujet de la dichotomie pur/impur et banalisées dans les habitudes sociales, peuvent ici être doublées d'aspects purement pratiques.

B) Les liens avec l'extérieur

a) Repas et échanges alimentaires avec l'extérieur

Toutefois, en ce qui concerne les repas dans l'enceinte du monastère, Césaire commence par les interdire aux « évêques, abbés, moines, clercs, séculiers du sexe masculin, femmes en habit séculier, même s'il s'agit des parents d'une abbesse ou d'une autre moniale. Même à l'évêque de cette ville, même au proviseur, on ne donnera aucun repas ». ⁴⁰⁰ Il établit dès ce paragraphe une exception pour les « servantes de Dieu très méritantes » puis concède au paragraphe suivant, la possibilité aux femmes religieuses proches des moniales, s'étant déplacées de leur lieu de résidence, de « prendre un repas au monastère » ⁴⁰¹. A priori, seules les femmes liées à la religion, vierges, veuves ou diaconesses, avec toute la précaution que doit revêtir l'emploi de ces termes ⁴⁰², peuvent être reçues à la table du monastère. Pour le reste, un parloir est institué pour les entretiens, mais ils doivent être effectués en présence de la formatrice ou d'une *seniores* ⁴⁰³. Par ailleurs, une interdiction plane sur l'abbesse : celle de ne pas prendre de repas à « en dehors de la communauté » (« *extra congregationem* ») ⁴⁰⁴.

Cependant, si Césaire semble vouloir éviter les visites des voisins, parents et connaissances, les monastères urbains, comme le souligne Vincent Desprez, semblent, en général, plus sujets que les monastères ruraux aux échanges avec l'extérieur ⁴⁰⁵. En effet, Césaire évoque à plusieurs reprises le statut des envois et des réceptions d'aliments, de lettres

⁴⁰⁰ *Ibid.*, chapitre XXXVI, paragraphe 39, p. 222-223.

⁴⁰¹ *Ibid.*, chapitre XXXVI, paragraphe 40, p. 222-223.

⁴⁰² PARISSE M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Christine Bonneton Editeur, Le Puy, 1983, p. 14-20.

⁴⁰³ Césaire d'Arles, *La Règle... Op. cit.*, chapitre XXXVI, paragraphe 39, p. 222-223.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, chapitre XXXVIII, paragraphe 41, p. 222-223.

⁴⁰⁵ DESPREZ V., *Op. cit.*, p. 44.

ou de vêtements au monastère. Ainsi, Césaire interdit aux moniales la réception ou l'achat de vin en cachette des supérieures,⁴⁰⁶ mais précise qu'il peut être stocké par la caviste et distribué à la moniale avec parcimonie. De plus, la possession de denrées « à manger ou à boire » en cachette est interdite, mais la confiscation ne frappe que sur l'achat de vin. Ceci est confirmé ultérieurement « quand à l'objet envoyé, si la personne en a véritablement besoin, qu'elle le garde ⁴⁰⁷», l'objet en question n'est pas défini, il peut s'agir de vêtements puisqu'ils sont évoqués un peu plus haut dans le paragraphe, mais il n'est pas exclu qu'ils s'agissent de denrées alimentaires. La dimension individuelle des possessions des moniales, bien que formellement interdites à plusieurs reprises⁴⁰⁸, ne disparaît donc pas complètement de l'*ordo* monastique.

b) Charité et aumône

Césaire évoque plusieurs lieux de contacts avec l'extérieur : le parloir et la porte du monastère. Les dons reçus par les moniales sont évoqués brièvement⁴⁰⁹ : l'usage de l'aumône est en vigueur à la porte du monastère. Cependant, Césaire précise que l'aumône exercée par les moniales doit être limitée, elles sont invitées à garder le nécessaire requis pour la communauté puis à confier le reste à l'abbesse ou au proviseur. La distribution du surplus des dons reçus, ou des biens produits au monastère, aux pauvres et aux malades est plutôt à la charge d'un homme, le proviseur, devant être vraisemblablement un clerc. L'aumône n'est pas décrite plus précisément par Césaire, qui énonce simplement qu'une moniale parfaite est une moniale qui se détache de tous ses biens et les donne à ceux qui en ont besoin ; en particulier au sujet des vêtements⁴¹⁰. Michel Mollat distingue ainsi chez Césaire l'héritage de Julien Pomère, abbé d'un monastère nord-africain, qui prône le détachement personnel du moine, les biens collectifs du monastère, dont Dieu est l'unique propriétaire, qui obtiennent « finalité dans l'usage commun⁴¹¹ ». Le bon fonctionnement du monastère, regroupant des moniales de différents statuts sociaux, est assuré par cette mise en commun des biens. En effet, « dès que sa propre subsistance et celle des siens est assurées, le possesseur a le devoir

⁴⁰⁶ Césaire d'Arles, *La Règle... Op. cit* chapitre XXVIII, paragraphe 30, p. 210-211.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, chapitre XL, paragraphe 43, p. 226-227.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, chapitre XXIII, paragraphe 25, p. 202-203 ; chapitre XXVIII, paragraphe 30, p. 210-211 ; chapitre III, paragraphe 5, p. 182-185.

⁴⁰⁹ Césaire d'Arles, *La Règle... Op. cit.*, chapitre XXXVIII, paragraphe 42, p. 224 – 225.

⁴¹⁰ *Ibid.*, chapitre XL, paragraphe 43, p. 226 – 229.

⁴¹¹ MOLLAT M., *Les Pauvres au Moyen Âge*, Paris, Editions Complexe, 1978, réédition 2006, p. 35.

de donner le superflu aux *débiles* et aux *infimi*, c'est-à-dire aux pauvres »⁴¹². Cependant, Césaire écrit au moment où l'évêque est dans la législation le « père des pauvres », les indigents chez lesquels se trouve le Christ, thème issu des Évangiles. Ainsi, les *matricules*, listes nominales des pauvres entretenus par les églises, se retrouvent « dans toutes les agglomérations importantes » au VI^e siècle,⁴¹³ mais ne recensent pas l'ensemble des pauvres. De plus, la maison des pauvres, *mansio pauperum*, où des repas peuvent être pris, se situe bien souvent près de la maison de l'évêque ou à proximité de l'église et non au monastère : l'évêque en assure le bon fonctionnement avec l'aide de clercs.

Pour Césaire, la charité est donc une vertu monastique, mais elle doit être exercée conjointement avec les clercs. Le parloir est par ailleurs vu comme un lieu d'accueil des visiteurs. Césaire précise que les visiteurs doivent recevoir de l'attention, des « sentiments affectueux » de la part des moniales. Les fidèles sont en mesure d'attendre des réponses à leurs « lettres ». Ces visiteurs, décrits par Césaire, ne sont pas associés à un statut social particulier, bien que les pèlerins puissent se rendre au monastère pour la guérison de leurs maux. Enfin, les pauvres inscrits dans les matricules peuvent être associés au service spirituel du parloir, mais Césaire ne précise pas qu'il en prévoyait l'exercice.

Les exceptions sont-elles la règle ? À la lecture de la Règle de Césaire d'Arles, nous remarquons le caractère flottant de son contenu, comme le souligne fort justement Albrecht Diem dans un article⁴¹⁴. L'analyse de son contenu à travers le prisme de l'alimentation démontre un souci de caractériser les exceptions afin de laisser libre cours aux décisions de l'abbesse pour le reste, ceci est clairement observé pour le calendrier du jeûne. Le rôle pratique de la Règle est très faible : celle-ci confère seulement, aux communautés désireuses d'appliquer ses prescriptions, des cadres moraux généraux. Mais comment faut-il comprendre les exceptions alimentaires ? Une façon de se protéger des révoltes ? Une manière de rappeler la hiérarchie ? Un moyen attractif pour séduire toutes les femmes désireuses de rentrer en religion ? Un reflet de la société : tous les monastères féminins du haut Moyen Âge étaient peuplés d'aristocrates, il fallait donc les ménager ? Les prescriptions de Césaire peuvent être complétées par le témoignage de Césarie, première bénéficiaire de la règle en tant qu'abbesse de Saint-Jean en Arles, et en lien avec Richilde et Agnès.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*, p. 56.

⁴¹⁴ DIEM A. « Inventing the holy rule: some observations on the history of monastic normative observance in the early medieval west », DEY H.W. and FENTRESS E. (éd.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 57.

3. Césarie au sujet des régimes alimentaires

Césarie la Jeune s'inscrit dans le droit héritage de Césaire, elle est peut-être sa nièce, et devient la deuxième abbesse du monastère de Saint-Jean d'Arles. Adalbert de Vogüé relève d'ailleurs qu'elle reprend plusieurs passages de ses écrits⁴¹⁵. L'affiliation à Césaire n'est pas anodine et permet de prouver à Richilde, ou Agnès, et Radegonde qu'elle transmet le prestige de l'évêque qu'elle a connu. Par ailleurs, la lettre se caractérise par une alternance de l'emploi du pronom personnel à la deuxième personne du singulier et à la deuxième personne du pluriel. Elle s'adresse ainsi soit à Radegonde directement, soit aux deux moniales conjointement. Césarie n'emploie pas une seule fois le terme d'« abbesse », l'intérêt étant centré sur la fondatrice du monastère qu'est Radegonde, vers 561. De plus, Yvonne Labande-Mailfert n'envisage « une remise solennelle des pouvoirs par Radegonde à Agnès⁴¹⁶ » qu'après 570. De fait, Césarie s'adresse, en 561, à une fondatrice royale et à une moniale en passe d'être élue abbesse. Sa lettre se compose des recommandations traditionnelles : aumône et charité mais également de mises en garde contre le péché de gourmandise et l'abstinence alimentaire trop rigoureuse.

A) Les vertus essentielles du don, de la charité et de l'aumône

À deux reprises dans sa lettre, Césaire évoque une vertu théologale : la charité, mise en œuvre par l'aumône. En effet, elle écrit sans utiliser de citation : « Tu possèdes des Biens et je sais que ta fortune est grande. Donne aux pauvres autant que tu le peux.⁴¹⁷ » Ainsi elle invite Radegonde, seulement, à faire preuve de charité : elle ne lui demande pas de doter le monastère mais de distribuer ses Biens. Richilde, ou Agnès, ne sont pas incluses dans le conseil de Césarie, elle connaît le rang royal de Radegonde et peut alors se permettre de lui fournir de tels conseils. De plus, elle utilise cette citation : « Comme l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché.⁴¹⁸ » : la finalité de la charité est d'aider son prochain tout en sachant que l'aumône est récompensée par Dieu.

⁴¹⁵ Césarie la Jeune, *Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde*, *op. cit.*, commentaires p. 457 – 459.

⁴¹⁶ LABANDE-MAILFERT Y., « Fondation », *Op. cit.*, p. 37.

⁴¹⁷ Césarie la Jeune, *Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde*, *op. cit.*, p. 484 – 485.

⁴¹⁸ *Ibid.*

B) Les mises en garde contre le jeûne rigoureux

Si Césarie ancre ses propos dans une vision tout à fait classique de la charité et de l'aumône, le passage sur les avertissements au sujet du jeûne rigoureux semble, au contraire, plus original. Après avoir écrit qu'elle adresse comme convenu la Règle de Césaire à la communauté, elle débute un nouveau paragraphe en interpellant Radegonde : « J'ai appris que tu fais trop d'abstinence⁴¹⁹. » Tout comme Baudonivie après elle, Césarie parle d'excès, d'abondance des jeûnes mais pour Césarie, ils peuvent nuire à la santé de Radegonde. Parallèlement, elle explique que si Radegonde devait, pour se soigner de ses carences, commettre des entorses à la Règle, en mangeant « des mets raffinés⁴²⁰ » hors des temps de repas indiqués par exemple, cela pourrait déstabiliser l'ordre établi dans la communauté. Césarie se protège grâce à cette dernière phrase en évoquant la mauvaise réputation, la *mala fama*, que pourrait acquérir le monastère de Poitiers si son modèle ne respectait pas les prescriptions monastiques arlésiennes. De plus, « tu ne pourras plus gouverner ces bienheureuses⁴²¹ » renvoie à la faiblesse de Radegonde, à la fois physique et spirituelle puisque si Radegonde ne se nourrit pas correctement, elle donne d'une certaine façon plus d'importance à la nourriture et pas assez aux Écritures. Ici, plus qu'une mise en garde pour la santé de Radegonde, Césarie souhaite avertir Radegonde, et même Richilde/Agnès, qu'elles seront décrédibilisées si leur comportement alimentaire n'est pas conforme à celui énoncée par la Règle.

C) Les mises en garde contre le péché de gourmandise

Les avertissements de Césarie concernant l'alimentation des moniales sont résumés dans cette phrase : « toute âme qui désire garder la vie religieuse, qu'elle s'efforce, de toute la vigueur de sa foi, d'éviter la gourmandise, les mauvais désirs et l'ivrognerie, de sorte que son corps ne soit ni débilité du fait d'un excès d'abstinence, ni provoqué à la luxure par l'abondance de mets délicieux⁴²². » Césarie ne caractérisent pas quels « mets » sont

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 486 – 487.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 488 – 489.

⁴²¹ Césarie la Jeune, *op. cit.*, p. 488-489.

⁴²² *Ibid.*, p. 490- 491.

« délicieux » mais elle doit évoquer les mets en circulation sur les tables des élites, dont la liste doit être proche de ce que décrit Fortunat lorsqu'il parle de « délices ». Ils peuvent être « délicieux » pour leur connotation sacrée : poisson, miel, pain, vin ou simplement pour leur saveur. Le corps peut être « débilité » ou « provoqué » : l'alimentation abondante ne peut pas rendre malade mais peut échauffer le sang. Césaire joue sur l'analogie des usages alimentaires et sexuels afin de montrer à toutes les moniales l'importance des vœux de continence dans ces deux domaines. Pourtant, Césaire insistait d'avantage sur l'importance de réduire les contacts avec les hommes, plutôt que sur la nécessité d'une alimentation équilibrée. En effet, nous avons observé qu'il portait davantage son intérêt sur les exceptions que sur les normes générales.

Césaire en reprenant des propos traditionnels sur l'alimentation ne manque pas pour autant de rappeler les dangers entretenus tour à tour par le manque ou l'abondance de nourriture. Sans réfuter l'idéal ascétique alimentaire, elle nuance sa pratique en invitant les moniales à se placer au milieu de ces deux extrêmes grâce à l'application de la Règle pour les vierges. Le dernier auteur à livrer un témoignage est Grégoire de Tours qui apporte des informations contextuelles au sujet de l'alimentation.

4. Le témoignage de Grégoire de Tours

Grégoire de Tours a livré plusieurs récits intéressants pour notre étude. Ses écrits permettent de saisir la haute estime qu'il porte à Radegonde et à son monastère, par contraste avec le récit de la révolte des religieuses après la mort de la reine-moniale. De plus, il décrit une véritable disette dans le royaume franc à la fin du VI^e siècle, ce qui éclaire les conditions de la révolte.

A) L'héritage du modèle de Radegonde

Lorsqu'il résume les activités religieuses de Radegonde, il évoque « oraison, jeûnes et aumônes⁴²³ », la présentant déjà comme une sainte accomplie, reconnue de son vivant par les fidèles. Il insiste sur cette trilogie d'activités dont deux sont étroitement liées à l'alimentation. Fortunat et Grégoire de Tours semblent avoir été de grands amis : « amitié [...] qui, après les grands d'Austrasie, serait l'une des plus chères au cœur du poète⁴²⁴ ». Le modèle de sainteté développé par Fortunat dans la *Vita* se lit ainsi similairement chez Grégoire de Tours quelques années auparavant.

Dans l'optique de mieux comprendre ce que représente un tel modèle pour les moniales, il est nécessaire d'aborder la révolte des moniales survenue en 589, deux ans après le décès de Radegonde. Grégoire de Tours nous livre un témoignage précieux de cet événement avec son regard d'évêque, fonction suprême selon lui. Il a pu à juste titre relater dans les livres IX et IX de son *Historia* la révolte d'une quarantaine de moniales de Poitiers contre une autorité jugée maltraitante, représentée par l'abbesse Leubovère. Grégoire de Tours utilise la Règle de Césaire comme outil pour discipliner les sœurs rebelles et rappelle l'obligation de clôture, lorsqu'elles la brisent pendant la révolte. Il est intéressant de remarquer que Chrodielde, meneuse du mouvement, semble s'infliger un jeûne aussi strict que Radegonde en se rendant à pied à Tours. Elle se prive, en effet, de nourriture et de boisson afin de ne pas perdre de temps et d'arriver le plus tôt possible à Tours pour rencontrer Grégoire. Sa détermination ne donne pourtant pas à son jeûne un caractère de sainteté. Elle a brisé la clôture : elle a entaché le respect de la règle, si chère à Grégoire de Tours.

B) La révolte des moniales : une cause alimentaire ?

La révolte des moniales s'ancre dans un contexte particulièrement difficile. En effet, Grégoire de Tours rapporte les propos de Chrodielde et de Basine puis de Leubovère : « Dans leur réponse, celles-ci [Basine et Chrodielde] déclarèrent qu'elles ne voulaient plus endurer la faim, le dénuement (*famis, nuditatis*), non plus que les mauvais traitements... Quand ils interrogèrent l'abbesse pour savoir ce qu'elle avait à répondre à ces choses, elle déclara qu'en ce qui concernait la faim dont elles se plaignaient elles n'avaient jamais enduré elles-mêmes une disette excessive, étant donné la pénurie de la saison⁴²⁵. » À cela, s'ajoute l'indignation de Chrodielde : « Je vais trouver les rois mes parents, afin de leur donner connaissance de nos

⁴²³ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, éd. et trad. LATOUCHE R., livre VI, chapitre 34, p. 205.

⁴²⁴ REYDELLET M., *Introduction... Op. cit.*, p. 13.

⁴²⁵ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, livre X chapitre XVI, p. 288-289.

affronts, car on nous tient ici dans l'abaissement, tout ainsi que des filles non pas de rois, mais nées de mauvaises servantes⁴²⁶. » Elle le supplie même : « daigne garder et nourrir ces filles que l'abbesse de Poitiers tient dans un grand abaissement⁴²⁷ ». Grégoire de Tours répond à Chrodielde en insistant bien sur la perfection spirituelle de Radegonde : « Si l'abbesse est en faute et a manqué en quelque chose à la règle canonique, allons trouver notre confrère l'évêque Mérovée, et la réprimander de concert ; mais vous, amendez votre conduite en rentrant dans votre monastère, afin que la luxure ne disperse pas celles [les moniales] que sainte Radegonde a rassemblées par des jeûnes, des oraisons multipliées et d'abondantes aumônes⁴²⁸. » Grégoire de Tours admet que l'abbesse ait pu enfreindre la Règle en ne nourrissant pas, comme le prévoyait Césaire, « les moniales d'éducation plus raffinée » avec plus d'égards et d'exceptions que les simples moniales. Nous pouvons dès lors penser à juste titre que Radegonde, malgré son jeûne abondant, et Agnès, ait pu se montrer conciliante avec les moniales royales ou de hautes conditions afin de maintenir la stabilité du monastère. Leubovère dans une volonté d'appliquer le modèle d'abstinence de Radegonde a pu laisser de côté ce passage de la Règle pour les vierges. En effet, l'abbesse Leubovère se réclame de Radegonde en envoyant une copie de sa supplique testamentaire aux évêques. De fait, elle justifie l'importance de la Règle et de la clôture voulue par Radegonde. Elle ne réfute pas l'organisation des fiançailles de sa nièce, critiquées par les révoltées : « elle avoua que, si c'était un péché, elle en demandait pardon devant tous ; mais elle n'avait pas fait alors un banquet dans le monastère⁴²⁹. »

Grégoire qualifie Chrodielde de « mauvaise pécheresse⁴³⁰ », reniant alors ses revendications alimentaires et déclare qu'elle risque l'exclusion de la communion si elle ne rentre pas, avec les autres moniales, dans l'enceinte du monastère. Les propos des moniales révoltées ne rejoignent pas sa volonté : « nous sommes des reines et nous ne retournerons pas dans notre monastère avant que l'abbesse soit mise dehors⁴³¹. ». Après avoir entendu les témoignages des deux parties, les évêques condamnent les moniales révoltées et Leubovère est acquittée. Toutefois, l'excommunication est ensuite levée et Basine, par exemple, rejoint

⁴²⁶ *Ibid.*, livre IX, chapitre XXXIX, p. 235-237.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*, livre X, chapitre XVI, p. 289.

⁴³⁰ *Ibid.*, livre IX, chapitre XXXIX, p. 235-237.

⁴³¹ *Ibid.*, livre IX, chapitre XL, p. 242.

le monastère⁴³², d'autres moniales se sont mariées ou sont enceintes, de fait, elles ne retrouvent pas la clôture.

Grégoire de Tours apporte donc un tout autre regard sur l'alimentation des moniales en montrant, à travers le récit de la révolte des moniales en 589, l'impact de la disette sur le monastère.

L'ensemble des sources retenues pour cette étude de cas sur l'alimentation monastique s'accorde sur deux points : l'ascèse alimentaire de Radegonde, motivant les inquiétudes de Fortunat et Césarie, et la prédominance de la nourriture spirituelle sur la nourriture terrestre. Cette perspective se retrouve tout particulièrement dans les écrits de la moniale Baudonivie. Par ailleurs, le témoignage de Fortunat, en tant qu'ami et poète des moniales, est particulièrement intéressant puisqu'il dresse un tableau précis de l'éventail de nourriture en circulation, si ce n'est à l'intérieur des murs du monastère, du moins, toujours autour de celui-ci. La vie quotidienne des moniales à Sainte-Croix de Poitiers est codifiée par la Règle pour les vierges, mais en analysant la norme édictée par Césaire d'Arles, il est clair que son texte n'a pas de visée pratique concernant les usages et les régimes alimentaires communs à l'ensemble des moniales. L'abbesse de Poitiers est ainsi libre d'adapter les pratiques alimentaires à sa communauté, tout en étant au fait des différentes exceptions prescrites et liées à l'état de santé ou au statut social des moniales. L'étude de la révolte de Poitiers a permis d'entrevoir le contexte de pénurie dans lequel était plongé le monastère de Poitiers après la mort de sa fondatrice. Grégoire décrit les révoltées, essentiellement d'origine royale, comme des « pécheresses » mécontentes de leur régime alimentaire au monastère. Par ailleurs, nous avons pu comprendre l'importance de la sainteté par la nourriture puisque les textes les moins prolixes sur les références alimentaires nous laissent appréhender une autre facette : celle de la représentation, de la symbolique liée au domaine alimentaire.

IV. Hygiène, maladie et mort

1. Les moniales et l'hygiène

La place de l'hygiène au monastère est difficilement observable, nous ne détenons que de menus indices sur la relation des moniales avec la propreté. D'une part, nous avons pu

⁴³² MCNAMARA J.A., HALBORG J. E. and WHAYLEY E.G., *Sainted Women of Dark Ages*, Duke University Press, Durham-London, 1992, p. 65.

constater l'accent mis par Fortunat sur la propreté de la vaisselle, ainsi que les soins que Radegonde adresse aux pauvres et aux malades rendant visite au monastère. Un chapitre de la *Vie* décrit une séance de lavage, probablement au *xenodochium* de Saix, où Radegonde prépare le bain, frotte, lave, exfolie le visage des malades puis les peigne. S'arrêtant au visage pour les hommes, Fortunat la dépeint s'occupant de l'ensemble du corps des femmes. Il montre également que la coutume de se laver les mains avant de manger est respectée : « lorsque tous étaient rassemblés et que tout était prêt, Radegonde elle-même présentait à chacun d'eux l'eau et la serviette⁴³³ ». Si ce passage n'évoque pas directement l'hygiène au monastère, il indique des normes essentielles de la propreté à l'époque mérovingienne, où l'usage de l'eau est essentiel.

D'autre part, la question des bains est intéressante puisqu'elle fait l'objet de développements de la part de Césaire, mais aussi parce qu'elle permet d'entrevoir une possible rupture de clôture. Tout d'abord, Césaire prescrit uniquement l'usage des bains pour les moniales malades, le considérant superflu pour les moniales en bonne santé⁴³⁴. Il condamne l'intrusion d'hommes laïcs dans le monastère, et surtout dans des lieux comme les bains. Pourtant Grégoire de Tours nous livre un témoignage dissonant sur l'usage de cet espace. Effectivement, une des justifications de la révolte des moniales est l'autorisation donnée par l'abbesse Leubovère d'accueillir des hommes dans les bains. Au procès, elle réfute les accusations, citée par l'évêque de Tours : « divers hommes se baignaient de manière incongrue dans leurs bains [*in balneo*]... Quand aux bains [*balneo*] qu'on lui reproche, elle exposa qu'ils avaient été construits pendant les jours de carême et qu'en raison de l'âcreté de la chaux [*calcis*] et pour que la fraîcheur de la nouvelle construction n'incommode pas celles qui se baignaient, la dame Radegonde avait ordonné aux domestiques du monastère de l'utiliser publiquement jusqu'à ce que l'odeur malsaine eût complètement disparu⁴³⁵. » R. Aigrain considère que l'usage des bains par les serviteurs représenterait « une circonstance exceptionnelle d'adaptation de la règle⁴³⁶. » De fait, l'abbesse Leubovère se cache derrière la sainteté de Radegonde pour justifier l'utilisation « publique » des bains.

Un dernier point peut être abordé : la coiffure des moniales. Césaire explique que le chignon doit être d'une taille uniforme et ne doit pas dépasser une certaine hauteur. A. de Vogüé rapporte que les quatre manuscrits contenant la règle ont chacun un dessin différent

⁴³³ Fortunat, *Vita Ia*, chapitre XVII, p. 83.

⁴³⁴ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 31, p. 210-211.

⁴³⁵ Grégoire de Tours, *DLH*, Livre X, 16.

⁴³⁶ AIGRAIN R., *Sainte Radegonde*, Les trois moutiers, Roiffé, 1917, réédition 1987, p. 108.

des dimensions du chignon, sauf le C qui n'en possède pas : 9 cm dans le manuscrit T, 5 cm dans le manuscrit M, 2,5 cm dans le manuscrit B⁴³⁷.

2. La maladie au monastère

Les sources sont un peu plus prolixes sur la maladie, récits de guérisons et recommandations de Césaire aiguillent notre connaissance de la gestion de la maladie par le monastère.

Les hagiographes, en insistant sur les miracles de Radegonde, dressent alors une liste des malades soignées par la sainte. Bien que sélective et exagérée, elle permet de connaître les différents infections et maux dont pouvaient souffrir à la fois les moniales, et les visiteurs que recevait le monastère. De plus, dans un temps long, ces récits de miracles, comme l'écrivait fort justement J.A McNamara, font « la différence pour la survie de la communauté à la mort de sa riche et influence patronne⁴³⁸ ». Baudonivie l'écrit très justement au sujet de l'arrivée de la relique de la Croix : « en esprit elle comprenait qu'après sa mort ses sœurs auraient peu de pouvoir (même si elle était glorifiée avec le Dieu du ciel) ; c'est pourquoi ce don céleste pourrait leur venir en aide⁴³⁹. » Les derniers mots de son texte concernent les miracles accomplis par Radegonde après sa mort : « combien de démoniaques ont été libérés, combien de fiévreux guéris⁴⁴⁰ ! » Fortunat fait part de deux miracles où Radegonde guérit des malades grâce à l'immersion dans l'eau, qui plus est, il s'agit de guérison de moniales⁴⁴¹. Quant à Baudonivie, elle n'en parle pas, mais relate d'autres miracles de guérison : à l'instar de Mammezo et Léon le Poitevin qui retrouvent tous les deux la vue par l'action de la sainte.

Par ailleurs, nous avons des indications particulières de Césaire sur le soin qui doit être accordé aux sœurs malades. Elles peuvent résider ensemble dans une cellule indépendante avec une cuisine personnelle (« *cellariolum et coquinam*⁴⁴² ») pour les malades. Cette cellule pourrait s'apparenter à une petite infirmerie, d'autant plus qu'une responsable des malades (« *et illa quae infirmis seruitura est*⁴⁴³ ») est en charge au monastère. La moniale infirmière

⁴³⁷ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 56, p. 240-241.

⁴³⁸ MCNAMARA J.A., « A legacy of miracles: hagiography and nunneries in Merovingian Gaul », KIRSCHNER J. & WEMPLE S.F, *Women of the medieval World*, , Oxford, 1985, Basil Blackwell, p. 52.

⁴³⁹ Baudonivie, *op. cit.*, livre III, chapitre 16, p. 76.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, livre III, chapitre 25, p. 83.

⁴⁴¹ Fortunat, *Vita Ia*, chapitres 34 & 37, p. 98-99 & p. 108-110.

⁴⁴² Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 32, p. 210-211.

⁴⁴³ *Ibid.*, paragraphe 42, p. 224-225.

doit être « très fidèle et douée de componction » (« *satis fideli et conpunctae*⁴⁴⁴ »). En effet, les risques de propagation dans un milieu clos sont assez importants et la communauté peut être rapidement touchée par la maladie, la mise à l'écart permet ainsi d'épargner les autres moniales. De plus, cette prudence peut rassurer les moniales souhaitant être candidates à la vie cénobitique.

3. La communauté à l'épreuve de la mort

Dans les monastères, « la mort est à la fois un acte extrêmement personnel, et un acte communautaire, conventuel⁴⁴⁵ » écrivait J. Leclercq. La règle de Césaire y fait échos en précisant l'attitude que doivent adopter les moniales lors de la mort de l'une d'entre elles. Ainsi, la veillée funèbre est décrite avec parcimonie dans la récapitulation de la règle⁴⁴⁶. Les moniales doivent aussitôt prévenir l'évêque afin qu'il orchestre le cortège jusqu'à la basilique funéraire (Sainte-Marie à Arles). La procédure diffère ensuite selon « l'ancienneté » de la moniale. Pour les anciennes, les moniales doivent prier, toute la journée et toute la nuit en se relayant, en lisant les Évangiles et les textes de l'Apôtre. Pour les jeunes, les textes de l'Apôtre suffisent et la veillée s'arrête aux matines. Dans une certaine mesure, la mort rassemble les moniales qui s'unissent pour accompagner leur sœur dans le « monde céleste ». En effet, la mort des moniales rompt la clôture qui les tenait prisonnières dans le monde : elles sont prêtes à rejoindre le Christ aux cieux.

Le 13 août 587, la communauté perd sa fondatrice. La *Vita Ia* ne décrit pas la mort de la sainte, Fortunat parle « du glorieux passage » dans son dernier chapitre, avant d'achever son « émigration », dont les préparatifs avaient été soigneusement mis au point, chaque année à chaque Carême⁴⁴⁷ ». Baudonivie met davantage en scène la mort, puisqu'elle vit la scène de l'intérieur de l'enclos. Elle consacre cinq chapitres à cet événement⁴⁴⁸. La phrase la plus éloquente et révélatrice des événements à suivre est certainement la suivante : « ses yeux se sont fermés et les nôtres furent plongés dans les ténèbres⁴⁴⁹. » Baudonivie nous apprend également que l'évêque de Poitiers ne fut pas présent pour l'enterrement et que Grégoire de

⁴⁴⁴ *Ibid.*, paragraphe 32, p. 210-211.

⁴⁴⁵ LECLERCQ J., « La mort d'après la tradition monastique du Moyen Âge », *Studia Missionalia*, Rome, 1982, volume 31, p. 72.

⁴⁴⁶ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 70 (*Récapitulation*), p. 266-267.

⁴⁴⁷ ROUCHE M., « Radegonde, une mort programmée », *Moines et moniales face à la mort*, Actes du colloque de Lille 2, 3 et 4 octobre 1992, vol. 6, Paris, Histoire médiévale et archéologie, Paris, 1993, p. 14.

⁴⁴⁸ Baudonivie, *Vita Ila*, chapitres 21-25, p. 81-85.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

Tours se chargea de l'enterrement de la sainte dans la basilique Sainte-Marie, « où sont enterrés les corps saints des vierges de son monastère⁴⁵⁰ ». Grégoire de Tours dans le *Livre des Confesseurs* s'épanche sur la mort de Radegonde de son point de vue d'évêque. Il décrit les moniales observant le cortège depuis les murs de clôture du monastère, les lamentations et les pleurs de ces dernières et des clercs. Grégoire de Tours s'attache également à décrire des éléments prosaïques. Ainsi, il précise la matière du cercueil et la disposition du tombeau de la sainte : « un cercueil en bois, où le corps avait été placé avec des aromates ; comme la fosse de la sépulture était trop large, on enleva les côtés des deux sarcophages, on en joignit les côtés et on y plaça le cercueil avec les saints membres⁴⁵¹ ».

Outre la mort de la sainte qui marque le début d'une période houleuse pour le monastère, d'autres disparitions jalonnent les textes. Par exemple, Grégoire de Tours relate l'épisode de la mort de Disciola, qui meurt après avoir été emmurée, et lui fait prendre la parole : « Voilà que je me sens mieux ; je n'éprouve plus aucune douleur, je n'ai plus besoin que vous vous empressiez autour de moi et demeuriez à me soigner ; allez-vous-en pour que je puisse plus aisément me laisser aller au sommeil⁴⁵². » Nous avons également observé précédemment le miracle de la jeune moniale ressuscitée, relaté par Fortunat. Enfin, la mort de l'abbesse marque un tournant important pour la communauté qui doit « élire unanimement une personne sainte et spirituelle, capable d'être la gardienne énergique de la règle⁴⁵³ ». Radegonde dans son testament souhaitait également cette élection.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁵¹ Grégoire de Tours, *Livre en la gloire des confesseurs* : chapitre 106, « De la bienheureuse Radegonde de Poitiers », p. 31.

⁴⁵² Grégoire de Tours, *DLH*, livre VI, p. 44-46. : « L'abbesse lui dit : Voilà la cellule, maintenant que désires-tu ? La religieuse lui demanda qu'il lui fût permis de s'y renfermer. La chose lui ayant été accordée, elle y fut conduite par les vierges rassemblées, avec des chants et des flambeaux allumés, et sainte Radegonde qui la tenait par la main. Elle dit adieu à toutes, et les ayant embrassées l'une après l'autre, elle fut recluse dans la cellule ; on boucha la porte par où elle y était entrée, et là elle vaque à l'oraison et à la lecture. »

⁴⁵³ Césaire d'Arles, *Règle... op. cit.*, paragraphe 61 (*Récapitulation*), p. 244-245.

Conclusion

Éclaircir la vie quotidienne des moniales mérovingiennes, à travers l'exemple de Sainte-Croix de Poitiers, ne fut pas vain. L'historiographie dense, tournée désormais vers la relecture des textes à l'aune des données archéologiques, a donné un socle solide à cette enquête. L'étude archéologique comparée a permis de mettre en valeur des éléments clefs : la connaissance des murs de clôtures pour les monastères de Poitiers et de Chelles, l'emprise dans leur environnement puis le cas de Saint-Jean en Arles qui reste énigmatique mais prometteur selon M. Heijmans⁴⁵⁴. Plus spécifiquement pour Sainte-Croix de Poitiers, les sources écrites et l'archéologie semblent se rejoindre pour livrer progressivement de nouvelles connaissances sur les bâtiments conventuels.

De plus, nous avons pu remarquer la richesse de ce corpus de sources pour l'étude de la quotidienneté monastique. En effet, elle se lit à travers l'idéal prescrit par la Règle, celui dicté par le modèle de Radegonde dans les deux *Vitae* et les *Carmina*, ainsi que les événements « historiques » racontés par Grégoire de Tours. De leur entrée au monastère à leur disparition, en passant par les activités journalières, elles se soumettent à l'obéissance, s'inscrivent dans une hiérarchie, et font vœu de pauvreté en donnant leurs biens à la communauté. Cet effort assure une certaine stabilité du monastère. Si Césaire insiste tant sur la clôture, on peut gager que c'est parce qu'il connaît la perméabilité des murs du monastère. Toutefois, les moniales n'étaient pas toutes volontaires pour le cénobitisme, ce qui a pu insuffler à Chrodielde et Basine l'idée de se révolter après la mort de Radegonde.

L'emploi du temps des moniales fut cerné, entre office divin, lecture, travail manuel, tâches ménagères, hygiène, repas et charité. Les exceptions alimentaires décelées dans les textes ont bien montré que les moniales n'étaient pas toutes égales mais au sujet du travail, par exemple, aucune dérogation ne semblait mise en place. Pour mieux déceler les divers aspects qui composent la vie monastique des moniales, il faudrait élargir les champs de comparaison et aussi donner la parole aux séculiers, véritables témoins de l'implantation des monastères.

⁴⁵⁴ HEIJMANS M., « À propos de la mise à jour de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule* : réflexions sur le cas d'Arles », GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26), p. 171.

Sources

Sources écrites éditées

Sources hagiographiques

Baudonivie, *Vie de sainte Radegonde*,

Trad. fr. et éd. LABANDE-MAILFERT Y., « Vie de sainte Radegonde par la moniale Baudonivie », FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005, p. 59-85. [À partir de : Poitiers, Bibl. Mun. Ms. 253 (8 bis) et 252 (8)]

Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*,

Trad. fr. et éd. BORNIUS R., SC 112, Paris, 1965.

Grégoire de Tours, *Huit livres de miracles*,

Gregorii episcopi Turonensis Miracula et opera minora, éd. KRUSCH B., MGH, SRM, I, 2, Hanovre, 1885.

Trad. fr. et éd. FAVREAU R. (dir.), « Grégoire de Tours », FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005, p. 15-31 :

- *De la gloire des martyrs* : livre I, chapitre V, p. 21-23.
- *Livre en la gloire des confesseurs* : chapitre 106, « De la bienheureuse Radegonde de Poitiers », p. 29-31.

Venance Fortunat, *Vie de sainte Radegonde*,

Trad. fr. et éd. FAVREAU R. (dir.), Poitiers, Seuil, 1995, p. 56-113. [A partir de : Poitiers, Bibl. Mun Ms. 250 (136)].

Sources normatives

Césaire d'Arles :

- *Règle pour les vierges (Regula ad Virgines)*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de & COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 398-439.

- *Règle pour les moines (Regula ad Monachos)*, trad. fr. et éd. VOGÛE A. de & COURREAU J., *Oeuvres monastiques II*, SC 398, Paris, 1994, p. 165-227.

Actes de la pratique

Césaire d'Arles, *Testament de saint Césaire*, trad. fr. et éd. VOGÛE A. de, COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 360-397.

CARPENTIER E. *et al.*, *Chartes poitevines antérieures à 900*, Poitiers, CESCUM, 1989. Six chartes concernent le monastère Sainte-Croix de Poitiers :

- Copie, C006 : chartre de Louis le Pieux, 822-824, p. 37.
- Copie, C007 : charte de Pépin I^{er}, 1^{er} avril 825, p. 38.
- Copie, D018 : charte de Charles le Chauve, 840-877, p.110.
- Copie, D020 : charte de Louis le Bègue, 4 juillet 878, p. 113-114.
- Copie, D021+ : charte de Louis le Bègue, 4 juillet 878, p. 115-117.
- Copie, D025 : charte de Carloman, 20 février 884, p. 122-124.

Sources épistolaires

Césaire d'Arles, *Vereor* :

Trad. fr. et éd. VOGÛE A. de & COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 274-337.

Césarie abbesse d'Arles, *Lettres aux saintes dames Richilde et Radegonde* :

Trad. et éd. fr. VOGÛE A. de & COURREAU J., *Œuvres monastiques I*, SC 345, Paris, 1988, p. 476-495.

Textes historiques

Grégoire de Tours, *Libri historiarum X* :

Trad. fr. et éd. LATOUCHE R., *Histoire des Francs*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, réédition 1996 :

Tome I

- Livre III, § 4, p. 144-149.

Tome II

- Livre VI, § 29, p. 44-46 ; § 34, p. 53.
- Livre VII, § 36, p. 115.
- Livre IX, § 2, p. 183 ; § 39, p. 235-237 ; § 40, p. 240-243 ; § 41, p. 243-246 ; § 42, p. 246-251 ; § 43, p. 251-282.
- Livre X, p. 283-294.

Sources littéraires

Venance Fortunat, *Carmina*, trad. fr. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Paris, Les Belles lettres, 1994-2004, 3 volumes. :

- Volume I : Livre II, p. 49-80.
- Volume II : Livre VIII, p. 124-161.
- Volume III : Livre XI, p. 101-132 ; Appendice, p. 133-163.

Rapports de fouilles archéologiques

EYGUN F., « Les Fouilles dans la Vienne depuis la mort du Père de la Croix », tiré à part de la *Conférence donnée à Dissais pour la réunion annuelle de Vieilles Maisons Françaises* le 9 mai 1964, Fontenay-le-Comte, 1964.

GERBER F. (dir.), *Poitiers « Les Hospitalières ». 1, rue Jean Jaurès – 42, rue Saint-Simplicien. Morphogenèse d'un quartier (I^{er}–XXI^e s.) : un carrefour antique et son lacus, les premiers Francs de Poitiers ? L'abbaye Sainte-Croix de son origine à nos jours*, Rapport Final de Fouille, 3 vol., Poitiers, INRAP, GSO, 2007.

« Histoire d'un quartier : l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers », GERBER F., plaquette INRAP, s.l, s.d.

LA CROIX C. de, Carnets de fouilles, Archives départementales de la Vienne, sous-série 16 J 3 :

- 16 J 3 / 103-104 : église Sainte-Radegonde
- 16 J 3 / 122 : notices sur les rues de Poitiers
- 16 J 3 / 124 : plan du quartier Sainte-Croix

LOUIS E., *Hamage, Fouilles programmées de l'abbaye*, Wandignies-Hamage, site 5963701, département du Nord, second rapport intermédiaire de l'autorisation de fouilles programmées pluriannuelles, 2000.

VIGUE P., *Une visite à la Cellule de Ste Radegonde et à la Chapelle du Pas-de-Dieu (9, rue des Carolus) avec trois plans et six gravures*, Oudin G., Paris et Poitiers, 1913.

Bibliographie

AJOT J. & BERTHELIER N., « Chelles, abbaye mérovingienne », BARRUOL G., *Les premiers monuments chrétiens de la France, tome 3 : Ouest, Nord et Est*, Paris, Picard, 1998, p. 184-187.

AIGRAIN R., *Sainte Radegonde*, Roiffé, Les trois moutiers, 1917, réédition 1987.

ATSMA H., « Les monastères urbains du Nord de la Gaule », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 62, 1976, p. 163-187.

BAUCHY J.-H., « Sainte Radegonde, reine mérovingienne (519-587) et ses lieux de cultes en Orléanais », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, n.s. 10, 79, 1988, p. 16-19.

BEAUJARD B., « Le *xenodochium* en Gaule au VI^e siècle », CROGIEZ-PÉTREQUIN S. (dir.), *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thélamon*, Rouen, Publication des Universités de Rouen et du Havre, 2005, p. 395-407.

BELL R., *L'anorexie sainte : jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUF, 1994.

BENNET J. M. (éd.), *Sisters and workers in the Middle Ages*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1989.

BEREND N., « La subversion irréversible : la disparition de l'oblation irrévocable dans le droit canon », *Médiévales*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1994, 26, p. 123-136.

BITEL L. & LIFSHITZ F., *Gender and Christianity in Medieval Europe. New perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.

BIARNE J., « Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'occident », *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, II^e-XII^e siècles : actes du colloque international*, Paris 9-12 mars 1981, Paris, CNRS, 1984, p. 99-128.

BIARNE J., « La vie quotidienne des moines en Occident du IV^e au VI^e siècle », *Collectanea Cisterciensia*, 49, 1, 1987, p. 3-19.

BIARNE J., « Cloître, clôture, *peregrinatio* : la frontière spirituelle du moine dans le monde antique d'Occident », *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, ROUSELLE A. (dir.), Perpignan, PUP, 1995, p. 389-407.

BOISSAVIT-CAMUS B. et al., *Romains et Barbares entre Loire et Gironde, IV^e-X^e siècles*, Exposition au musée Sainte-Croix (Poitiers), 6 octobre 1989 - 28 février 1990, XI^e journées de l'Association mérovingiennes tenues à Poitiers du 5 au 8 octobre 1989, dans le cadre de l'Année de l'archéologie 1989-1990, Poitiers, Musée Sainte-Croix, 1989.

BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers », BEAUJOIS B., BLANCHARD-LEMÉE M. & MAURIN L., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle. Province ecclésiastique de Bordeaux, Aquitania Secunda*, Paris, 1998, p. 65-92.

BOISSAVIT-CAMUS B., *Le quartier épiscopal de Poitiers : essai de topographie historique d'un secteur urbain (IV^e-XII^e siècle)*, Thèse de doctorat d'histoire, GAUTHIER N. (dir.), Tours, Université François-Rabelais, 2001 (4 vol).

BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental entre le IV^e et le XII^e siècle », SAPIN C. (dir.), *Stucs et décors de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (V^e-XII^e siècles)*, Actes du colloque international tenu à Poitiers du 16 au 19 septembre 2004, Turnhout, Brepols, 2006, p. 69-83.

BOISSAVIT-CAMUS B. (dir.), *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers : de l'édifice à l'histoire urbaine*, Turnhout, Brepols, 2014.

BOMPART Y., *Le monachisme féminin de Saint Césaire d'Arles dans la société gallo-franque du VI^e siècle*, mémoire de maîtrise, AMRANE D. & DURLIAT J. (dir.), Toulouse, Université de Toulouse II-Le Mirail, 1997.

BONNERUE P., « Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes », *Studia Monastica*, 35/1, 1993, p. 69-96.

BONNERUE P., « *Opus et labor* dans les règles monastiques anciennes », *Studia Monastica*, 35/2, 1993, p. 265-291.

BONNERUE P., « Éléments de topographie historique dans les Règles monastiques occidentales », *Studia monastica*, 37/1, 1995, p. 57-77.

BONNERUE P., « Benoît d'Aniane et la législation monastique », BOUGARD F. (éd.), *Le Christianisme en Occident du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Regards sur l'histoire, Paris, 1997, p. 175-185.

BOULC'H S., « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1997, p. 287-328.

BOURGEOIS L., « Poitiers et le Poitou à l'aube du Moyen Âge », SAPIN C. (éd.), *Le stuc visage oublié de l'art médiéval*, (catalogue de l'exposition présentée au Musée Sainte-Croix de Poitiers, 16 septembre 2004-16 janvier 2005), Paris-Poitiers, Somogy-Éditions d'Art et Musées de la Ville de Poitiers, 2004, p. 36-41.

BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne à Vouillé et Poitiers, 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010.

BOURGEOIS L., « Vingt ans de recherches sur le haut Moyen Âge dans le Centre-Ouest de la France : un bilan bibliographique (1989-2008) », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales

d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p. 57-82.

BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995.

BOWES K., « Inventing ascetic space : houses, monasteries and the 'archaeology of monasticism' », DEY H. & FENTRESS E. (dir.), *Western Monasticism ante litteram : The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 315-351.

BOZOKY E. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers du 11-14 septembre 2008, Turnhout, Brepols, 2012 (Hagiologia, 8).

BRENNAN B., « St. Radegund and the early development of her cult at Poitiers », *Journal of Religious History*, 13, 4, 1985, p. 340-354.

BRUDY P., « Images contrastées de l'alimentation monastique au Moyen Âge », NORMAND E. & TREFFORT C. (dir.), *À la table des moines charentais, archéologie de l'alimentation monastique en Charente et en Charente-Maritime au Moyen Âge*, Catalogue de l'exposition itinérante inaugurée le 2 avril 2005 à Saint-Amant-de-Boixe, 2005, p. 14-15.

BÜRHER-THIERRY G. & MERIAUX C., *La France avant la France 481-888*, Paris, Belin, 2010.

BYNUM C.W., *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

CABY C., « Abstinence, jeûnes et pitances dans le monachisme médiéval », LECLANT J., VAUCHEZ A. et SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, De Boccard et Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2008, p. 271 – 292.

CABY C., « Pour une histoire des usages monastiques de l'espace urbain de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge-Varia [en ligne]*, Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge, 124-1, 2012, <http://www.mefrm.revues.org/93> [consulté en 02/15].

CASSIDY-WELCH M., « Incarcération du corps et libération de l'esprit : un motif hagiographique », HEULLAND-DONAT I., CLAUSTRE J. & LUSSET E. (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 57-70.

Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de & COURREAU J., SC 345, Paris, 1988.

COAKLEY J.W., *Women, men, and spiritual power. Female saints and their male collaborators*, New-York, Columbia University Press, 2006.

CONSOLINO F. E., « Due agiografi per una regina : Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudoniva », *Studi Storici*, 29, 1988, p. 143 - 159.

CONSOLINO F. E., « Female ascetism and monasticism from the Fourth to the Eighth century », SCARAFFIA L. & ZARRI G., *Women and faith, Catholic religious life in Italy from late Antiquity to present*, Cambridge, Press University of Harvard, 1999.

COUDANNE L., « Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde », *Etudes mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Paris, Picard, 1953, p. 45-51.

COUDANNE L., « Regards sur la vie liturgique à Sainte-Croix de Poitiers », *Bulletin de la société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e sér. 14, 1977, p. 353-379.

COUTANSAIS F., « Les monastères du Poitou avant l'an mil », *Revue Mabillon*, Abbaye Saint-Martin, Ligugé, 1963, 3 série, n° 211, p. 1-21.

COXALL D. (dir.), CHARAMOND C. & SETHIAN E., *Chelles, site de l'ancienne Abbaye royale, fouilles préalables à l'agrandissement de l'Hôtel de Ville (troisième tranche) 1991-1992*, Ville de Chelles, 1994.

CRISTIANI M., « La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs », *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1991, p. 385-434.

DELARUELLE É., « Sainte Radegonde. Son type de sainteté et la chrétienté de son temps », *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Paris, Picard, 1953, p. 65-74.

DELL'ACQUA F., « Craft production in early western monasticism : rules, spaces, products », DEY H.W. & FENTRESS E. (ed.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 289-314.

DESPREZ V., *Règles monastiques d'Occident IV^e – VI^e siècles, d'Augustin à Ferreol*, Vie Monastique, n°9, Abbaye de Bellefontaine, 1980.

DEY H.W. & FENTRESS E. (dir.), *Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011.

DEY H. W., « *Diaconae, xenodochia, hospitalia* and monasteries : « social security » and the meaning of monasticism in early medieval Rome », *Early Medieval Europe*, 16, 2008, p. 398-422.

DIEM A., *Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens*, Münster, 2005.

DIEM A., « Rewriting Benedict. The « *regula cuiusdam ad virgines* » and intertextuality as a tool to construct a monastic identity », *The Journal of Medieval Latin*, 17, 2007, p. 313-328.

DIEM A., « Das Ende des monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der Regula cuiusdam virginis (mit einer Übersetzung im Anhang) », MELVILLE G. & A. MÜLLER (ed.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts*, Berlin, 2011, p. 81-136.

DIEM A. « Inventing the holy rule : some observations on the history of monastic normative observance in the early medieval west », DEY H.W. & FENTRESS E. (éd.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 53-84.

DIEM A., « New ideas expressed in old words : the *Regula Donati* on female monastic life and monastic spirituality », *Viator*, 43, Brepols, 2012, p. 1-38.

DIERKENS A. et PLOUVIER L. (dir.), *Festins mérovingiens*, Bruxelles, 2008.

DION R., *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIX^e siècle*, Paris, 1959.

DUBOIS J., « Le travail des moines au Moyen Âge », HAMESSE J. & MURAILLE-SAMARAN C. (éd.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 1990, p. 61-100.

DUBOIS J. & LEMAITRE J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

ECKENSTEIN L., *Women under monasticism : chapters on Saint-Lore and convent life between A.D. 500 and A.D. 1500*, New York, Russell & Russell, 1866, réédition 1963.

ELM K., « Le personnel masculin au service des religieuses au Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre - 2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 331-334.

EYGUN F., « Les fouilles de l'église Sainte-Croix à Poitiers », *Actes du 87^e Congrès national des sociétés savantes*, Section d'archéologie, Poitiers, 1962, Paris, Imprimerie nationale, 1963, p. 217-227.

EYGUN F., « Les Fouilles dans la Vienne depuis la mort du Père de la Croix », tiré à part de la *Conférence donnée à Dissais pour la réunion annuelle de Vieilles Maisons Françaises* le 9 mai 1964, Fontenay-le-Comte, 1964.

FAVREAU R., *Histoire de Poitiers*, Univers de la France et des pays francophones, Toulouse, Privat, 1985.

FAVREAU R., « Le culte de sainte Radegonde à Poitiers au Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, de Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 91-109.

FAVREAU R., GREVY J. & LE ROUX H., *Les congrégations féminines dans le diocèse de Poitiers : VI^e-XIX^e siècles*, Journée d'études 6 décembre 2003, Saint-Benoît, Amis de sainte Radegonde, 2004.

FAVREAU R. (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Trésors Poitevins, 2005.

FAVREAU R., « Radegunde in Poitiers », EIDAM H. & NOLL G. (dir.), *Radegunde, en frauenschicksal zwischen Mord und Askese*, catalogue d'exposition, Erfurt, Stadtmuseum, 2006, p. 64-77.

FELTEN F.J., *Vita religiosa sanctimonialium : norm und praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13.*, Korb, 2011.

FERDIERES A., *Les campagnes en Gaule romaine, tome 2 : les techniques et les productions rurales en Gaule*, Paris, Éditions Errances, 1988.

FEVRIER P.-A., « Arles », *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, III, Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, Paris, De Boccard, 1986, p. 73-84.

FOLZ R., *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles, 1992 (Subsidia Hagiographica, 76).

FONTAINE J., « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *Revue de l'histoire de l'Église de France*, 62, 1976, p. 113-140.

GÄBE S., « Radegundis : *sancta, regina, ancilia*. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudoniva », *Francia*, volume 16, n°1, 1989, p. 1-30.

GAILLARD M., « Les origines du monachisme féminin dans le Nord et l'Est de la Gaule (fin VI^e siècle-début VIII^e siècles) », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre - 2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 45-54.

GAILLARD M. & SAPIN C., « Monastères et espace urbain au haut Moyen Âge », *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge-Varia [en ligne]*, Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge, 124-1, 2012, <http://www.mefrm.revues.org/93> [consulté en 02/15].

GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26).

GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 1, Images nouvelles des villes de la Gaule*, Paris, De Boccard, 2014.

GAILLARD M., GAUTHIER N. & PREVOT F., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, XVI, quarante ans d'enquête (1972-2012), 2, Christianisation et espace urbain : atlas, tableaux, index*, Paris, De Boccard, 2014.

GAILLARD M., « L'accueil des laïcs dans les monastères (V^e-IX^e siècles), d'après les règles monastiques », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA) [en ligne]*, Hors-série n°8, 2015, <http://cem.revues.org/13577> [consulté le 29 juin 2015].

GAUTIER A., *Alimentations médiévales V^e-XVI^e siècles*, Paris, Ellipses, 2009.

GERBER F. (dir.) *et al.*, « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p 113-129.

GRIFFITHS F.J., « Like the sister of Aaron. Medieval religious women as makers and donors of liturgical textiles », MELVILLE G. & MÜLLER A. (éd.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts*, Zürich, 2011, p. 343-374.

GILCHRIST R., *Gender and Material Culture: The Archaeology of Religious Women*, London, Routledge, 1994.

GINOT E., « Le manuscrit de sainte Radegonde de Poitiers et ses peintures du XI^e siècle », *Bulletin de la société française de reproduction de manuscrits à peintures*, 1914.

GOULLET M., *De l'usage de l'hagiographie en histoire médiévale [en ligne]*, <http://www.menestre.fr/spip.php?rubrique1621&lang=fr> [consulté en 01/14].

GOULLET M., *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005.

GRIECO A., « Réflexions sur l'histoire des fruits au Moyen Âge », PASTOUREAU M. (dir.), *L'Arbre, Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge, vol. 2*, Paris, Cahiers du Léopard d'Or, 1993, p. 145-153.

GUICHARD P., « Alimentation et cuisine en Al-Andalus », LECLANT J., VAUCHEZ A. & SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, De Boccard et Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2008, p. 337-357.

GUILLAUME J.-M., « Les abbayes féminines en pays franc, des origines à la fin du VII^e siècle », PARISSE M. (dir.), *Remiremont, l'abbaye et la ville*, Nancy, 1980, p. 29-46.

GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de Sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e Centenaire, 1988.

GUYON J., « Émergence et affirmation d'une topographie chrétienne dans les villes de la Gaule méridionale », *Gallia*, 63, 2006, p. 85-110.

HAENENS A. d', « La quotidienneté monastique au Moyen Âge. Pour un modèle d'analyse et d'interprétation », *Klösterliche sachkultur des Spätmittelalters*, Wien, 1980, p. 31-42.

HAMBURGER J.F. & al, *Frauen-Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Turnhout, Brepols, 2007.

HAMBURGER J.F., MARTI S. & BYNUM C.W., *Crown and veil: female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries*, New York, Columbia University Press, 2008.

HARDY E. & GUDRUN N. (éd), *Radegunde. Ein Frauenschicksal Zwischen Mord und Askese*, Erfurt, Stadtverwaltung, 2006.

HEENE K., « Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims ? », *Analecta Bollandiana*, 107, 1989, p. 415-428.

HEIJMANS M., *Duplex Arelas. Topographie historique de la ville d'Arles et de ses faubourgs de la fin du III^e siècle au IX^e siècle*, Thèse de doctorat, GUYON J. (dir.), Aix-Marseille, Université de Provence, 1997.

HEIJMANS M., ROTHE M.-P. (dir.), *Carte archéologique de la Gaule, Arles, Camargue, Grau*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2008.

HEIJMANS M., « À propos de la mise à jour de la *Topographie Chrétienne des cités de la Gaule* : réflexions sur le cas d'Arles », GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, (Culture et société médiévales, 26), p. 151-171.

HELVETIUS A.-M., « Écrire la vie des saints mérovingiens : modèles carolingiens de la sainteté en Gaule du Nord », BOUGARD F. (dir.), *Le Christianisme en Occident du début du VII^e au milieu du XI^e siècle*, Paris, Sedes, 1997, p. 43-58.

HELVETIUS A.-M., « *Virgo et virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », LEBECQ S. *et al* (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Lille, 1999, p. 189-203 (Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19).

HELVETIUS A.-M., « De la moniale à la béguine. L'image de la femme religieuse au Moyen Âge », *Revue de l'abbaye*, 14, Villers-La-Ville, 2000, p. 4-9.

HELVETIUS A.-M., « Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e-XI^e siècles) », KAPLAN M. (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001, p. 137-161.

HELVETIUS A.-M., « Le saint et le moine : entre discours et réalité. Les fonctions de l'hagiographie dans les monastères neustriens du haut Moyen Âge », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, 5, 2001, p. 103-114.

HELVETIUS A.-M., « Comment écrire une nouvelle histoire du monachisme ? », GOETZ H.-W. & JÖRG J., *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, Paderborn, 2003, p. 443-455.

HELVETIUS A.-M., « Ermites ou moines ? Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècles (principalement en Gaule du Nord) », VAUCHEZ A. (dir.), *Ermites de France et d'Italie : XI^e –XV^e siècles*, Rome, École Française de Rome, 2003, p. 1-27.

HELVETIUS A.-M., « Le sexe des anges », RIOT-SARCEY M. (éd.), *De la différence des sexes. Le genre en Histoire*, Paris, Bibliothèque historique Larousse, 2010, p. 101-130 et 246-251.

HELVETIUS A.-M., « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », MELVILLE G. & MÜLLER A. (éd.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts*, Berlin-Münster, 2011, p. 151-169.

HEULLAND-DONAT I., CLAUSTRE J. & LUSSET E. (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.

HILLNER J., « L'enfermement monastique au VI^e siècles », HEULLAND-DONAT I., CLAUSTRE J. & LUSSET E. (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 39-56.

HOCHSTETLER A. D., « The Meaning of Monastic Cloister for Women According to Caesarius of Arles », NOBLE T. F. X. & CONTRENI J. J. (éd.), *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, Kalamazoo, Cistercian Publications 1987, p. 27-40.

HOLDSWORTH, « Les religieuses et leur action sur la société médiévale », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, Colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 673-680.

JOHNSON P. D., *Equal in monastic profession: religious women in medieval France*, Chicago, 1993.

JOYE S., « Basine, Radegonde et la Thuringe chez Grégoire de Tours », *Francia*, 32, 1, 2005, p. 1-18.

JOYE S., *Radegonde* [en ligne], http://haghis.blogspot.fr/2008/03/radegonde_02.html [consulté en 01/14].

JOYE S., « Les monastères féminins du haut Moyen Age : rempart ou prison ? », HEULLAND-DONAT I., CLAUSTRE J. et LUSSET E. (éd.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 233-260.

KITCHEN J., *Saint's Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, Oxford, 1998.

KLAPISCH-ZUBER C. (dir.), DUBY G. & PERROT M., *Histoire des femmes en Occident, T. II : Le Moyen Âge*, Paris, Plon, 1991.

KLAPISCH-ZUBER C. & ROCHEFORT F., « Clôtures », *Clio*, 26, 2007, p. 5-16.

KLEINMANN D., *Radegonde une sainte européenne. Vénération et lieux de vénération dans les pays germanophones*, PSR, Loudun, 2000.

KLINGSHIRN W. E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994.

KLINGSHIRN W. E., « Caesarius's Monastery for women in Arles and the Composition and Function of The *Vita Caesarii* », *Revue Bénédictine*, 100, 1990, p. 441-481.

LABANDE-MAILFERT (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoire de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, Poitiers, 1986.

LABANDE-MAILFERT Y., « La fondation », LABANDE-MAILFERT (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^e série XIX, Poitiers, 1986, p. 23-75

LABANDE E.-R., « Radegonde, reine, moniale et pacificatrice », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de Sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e Centenaire, , 1988, p. 37-58.

LABANDE-MAILFERT Y., « Poitiers, Abbaye Sainte-Croix », BARRUOL G. (dir.), *Les premiers monuments chrétiens de la France : T. 2 Sud-Ouest et Centre*, Paris, Picard, 1996, p. 284-289.

LAURENCE P., *Le monachisme féminin antique*, Louvain, Peeters, 2010.

LECLANT J., VAUCHEZ A. et SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, De Boccard et Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2008.

LECLERCQ J., « La clôture. Points de repères historiques », *Collectanea cisterciensia* 43, 1981, p. 366-376

LECLERCQ J., « La mort d'après la tradition monastique du Moyen Âge », *Studia Missionalia*, Rome, 1982, volume 31, p. 71-78.

LECLERCQ J., « Théorie et pratique de la clôture au Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 471-478.

LECLERCQ J., « Les relations entre Venance Fortunat et sainte Radegonde », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de Sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e Centenaire, 1988, p. 61-76.

LEMAITRE J.-L., *Radegonde, reine moniale et sainte : son culte en Limousin*, Catalogue d'exposition, Mémoires et documents sur le Bas Limousin, De Boccard, Musée du pays d'Ussel, 2003.

LEONARDI C., « Fortunato e Baudoniva », MORDEK H. (éd.), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und un Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem 75. Geburtstag und 50. Doktorjubiläum*, Sigmaringen, 1983, p. 23-32.

L'HERMITE-LECLERCQ P., « Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, Actes du Deuxième Colloque International du CERCOR, Poitiers, 29 Septembre - 2 Octobre 1988, Saint-Étienne, 1994, p. 165-185.

L'HERMITE-LECLERCQ P., « L'image des moniales dans les *exempla* », DERWICH M. (dir.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, Wrocław, 1995, p. 477-497.

L'HERMITE-LECLERCQ P. (éd.), *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1998.

L'HERMITE-LECLERCQ P., « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan historiographique », *Clio, Histoire, Femmes et sociétés*, 8, 1998.

LE JAN R., « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VII^e siècle », LE JAN R., *Femmes, pouvoir et société*, Paris, 2001, p. 89-107.

LEYSER C., « Long-haired kings and short-haired nuns: Power and Gender in Merovingian Gaul », *Medieval World*, Mars-avril 1992, p. 37-42.

LEYSER C., « Long-haired Kings and Short-haired Nuns: Writing on the Body in Caesarius of Arles », *Studia Patristica* 24, 1993, p. 143-150.

LIFSHITZ F., « Priestly Women, Virginal Men: litanies and their discontents », BITEL L. & LIFSHITZ F., *Gender and Christianity in Medieval Europe. New perspectives*, University of Philadelphia, Pennsylvania Press, 2008, p. 87-102.

LINAGE CONDE A., « El monacato femenino entre la clausura y la peregrinacion : en torno a Egeria », *Studia Monastica*, 34/1, 1992, p. 29-40.

LOUIS E., « Fouilles archéologiques sur le site du monastère mérovingien puis carolingien de Hamage », *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 49, 1995, p. 45-70.

LOUIS E., « Une église monastique du haut Moyen Âge dans le nord de la France : le cas de Hamage », GAILLARD M. (dir.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Brepols, Turnhout, 2014, (Culture et société médiévales, 26), p. 377-383.

LOUIS E., « Les indices d'artisanat dans et autour du monastère de Hamage (Nord) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA) [en ligne]*, Hors-série n°8, 2015, <http://cem.revues.org/13577> [consulté le 29 juin 2015].

MAGNOU-NORTIER E., « Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi jusqu'au début du XII^e siècle », *La femme dans la vie religieuse du Languedoc, XIII^e-XIV^e siècles, Cahiers de Fanjeaux*, t. XXIII, 1988, p. 193-216.

MAITRE J., « Façons anorectiques d'être au monde : Anorexie mystique et anorexie mentale », *Socio-anthropologie*, 5, 1999.

MAITRE J., *Mystique et féminité : essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

MARTIN A., « ALIMENTATION (Aliments) - Classification et typologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www-universalis--edu-com.univ-tlse2.fr/encyclopedia/alimentation-aliments-classification-et-typologie/> [consulté le 9 mai 2014].

MAYO H., « The sources of female monasticism in Merovingian Gaul », *Studia Patristica*, E.A. Livingstone, 16, II, Berlin, 1985, p. 32-37.

MCKITTERICK R., « The scriptoria of Merovingian Gaul : a survey of the evidence », CLARKE H.B. et BRENNAN M., *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 1981, p. 173-207.

MCKITTERICK R., « Early medieval book production and the problem of female literacy », *Theoretische Geschiedenis*, 19, 2, 1992, p. 147-168.

MCKITTERICK R., « Women and Literacy in the Early Middle Ages », MCKITTERICK R., *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Aldershot : Variorum, 1994. (Collected Studies, 452.)

MCKITTERICK R., « Les femmes, les arts et la culture en Occident dans le Haut Moyen Âge », LEBECQ S. et al. (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Lille, 1999, p. 149-161 (Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 19).

MCNAMARA J. A., « A legacy of miracles: hagiography and nunneries in Merovingian Gaul », *Women of the medieval World*, KIRSCHNER J. & WEMPLE S.F, Oxford, 1985, p. 36-52.

MCNAMARA J. A., « Living Sermons: consecrated Women and the Conversion of Gaul », NICHOLS J. A. & SHANK L. TL (éd.) *Medieval religious Women*, vol. 2 : *Peace Weavers*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, p. 19-38.

MCNAMARA J. A., « The need to give: suffering and female sanctity in the Middle Ages », BLUMENFELD-KOSINSKI R. et SZELL T. (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca (New York), 1991, p. 199-221.

MCNAMARA J. A., HALBORG J. E. & WHAYLEY E. G., *Sainted Women of Dark Ages*, Durham-London, Duke University Press, 1992.

MCNAMARA J. A., *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, Harvard University Press, 1996.

MCNAMARA J.A., « Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours », MITCHELL K. & WOOD I. (éd.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, 2002, p. 199-209.

MELVILLE G. & MÜLLER A. (éd.), *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages, Structures, developments and spatial contexts*, Berlin, 2011.

MERINDOL C. de, « Le culte de Sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Âge », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 789-795.

MOLLAT M., *Les Pauvres au Moyen Âge*, Paris, Éditions Complexe, 1978, réédition 2006.

MONSABERT P. de, « Documents inédits pour servir à l'histoire de l'abbaye de Sainte-Croix de Poitiers », *Archives de la France monastique, Revue Mabillon*, 1913, p. 371-395.

MONSABERT P. de, « Le testament de sainte Radegonde », *Bulletin philologique et historique*, 1926-1927, p. 129-134.

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

MURRAY J., « Feminity and masculinity », SCHAUS M. (éd.), *Women and Gender in Medieval Europe: an encyclopedia*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 284-287.

MURRAY J., « One Flesh, Two Sexes, Three Genders? », BITEL L. & LIFSHITZ F., *Gender and Christianity in Medieval Europe. New perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 34-51.

MUSARDO TALO V., *Il monachesimo femminile: la via delle donne religiose nell'Occidente medievale*, San Paolo, 2006.

MUSCHIOL G., *Famula Dei. Zur liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münster, 1994.

MUSCHIOL G., « Men, Women, and Liturgical Practice in the Early Medieval West », BRUBAKER L. & SMITH J.M.H. (éd.), *Gender in the early medieval world. East and West, 300-900*, Cambridge, 2004, p. 198-217.

MUSCHIOL G., « Time and Space: Liturgy and Rite in Female Monasteries of the Middle Ages », HAMBURGER J. & MARTI S. (éd.), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 191-206.

NOBLE T.-F.-X. & SMITH J.-M.-H., *The Cambridge history of Christianity: Vol. 3 Early medieval Christianities, c.600-c.1100*, Cambridge, New York, 2008.

NORMAND E. & TREFFORT C. (dir.), *À la table des moines charentais, archéologie de l'alimentation monastique en Charente et en Charente-Maritime au Moyen Âge*, Catalogue de l'exposition itinérante inaugurée le 2 avril 2005 à Saint-Amant-de-Boixe, 2005.

OEXLE O.G., « Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le Haut Moyen Âge », *Revue Bénédictine*, 109, 1993, p. 255-272.

PANCER N., « Enfermement monastique et privation d'autonomie d'après les règles monastiques anciennes », *Revue Historique*, 288/1, 1993, p. 3-18.

PANCER N., « Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastiques (VI^e-VII^e siècles) », *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 219, n°3, 2002, p. 299-323.

PAPA C., « Radegunde e Bathilde: modele di santità regia femminile nel regno merovingio », *Benedictina*, 36, 1989, p. 13-33.

PARISSE M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Christine Bonneton Editeur, 1983.

PASTOUREAU M., « *Bonum, Malum, Pomum*. Une histoire symbolique de la pomme », PASTOUREAU M. (dir.), *L'Arbre, Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, vol. 2, Paris, Cahiers du Léopard d'Or, 1993, p. 155-218.

PETERSEN J. M. (éd.), *Handmaids of the Lord. Holy Women in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Kalamazoo, 1996 (Cistercian Studies Series, 143).

PEYROUX C. R., « Canonist Construct the nun? Canonical Legislation about Women Religious in Merovingian France », MATHISEN R. W. (éd.), *The Transformation of Law and Society During Late Antiquity*, New-York, Oxford University Press, 2000.

PIQUER J. M., « La clausura de las monjas. Aproximacion historica y psicologica », *Studia Monastica*, 38/1, 1996, p. 131-170.

PLOUVIER L., « À la table des premiers mérovingiens », VERSLYPE L., *Villes et campagnes en Neustrie : Sociétés, Economies, Territoires, Christianisation*, Actes des XXV^e Journées Internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'AFAM, Montagnac, 2007, p. 121-138 (Europe médiévale, 8).

PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, Éditions du Cerf, IRHT, 1989.

POULAIN J.-P., *Sociologies de l'alimentation, les mangeurs et l'espace social de l'alimentation*, Paris, PUF, 2002.

RAGA E., « La table monastique. Enjeux de la commensalité pour le cénobitisme du très haut Moyen Âge », BUSCHINGER D. (éd.), *Banquets et convivialité*, Actes du colloque du Centre

d'Études Médiévales d'Amiens, 3, 4 et 5 mars 2010, Collection Médiévales 48, Amiens, 2010, p. 118 – 123.

RÉAL I., « Tâches et gestes quotidiens des moniales en Gaule franque (VI^e-X^e siècles) : fragments de vie domestique », MOSSAKOWSKA M. & DELOUIS O. (dir.), *La vie quotidienne des moines en Orient et Occident (IV^e-X^e siècles)*, colloque international organisé par l'IFAO et l'UMR 8167 (Orient et Méditerranée) à Paris en novembre 2011 (à paraître).

RÉAL I., « Nonnes et moines au travail : égalité ou distinction des sexes ? Enquête dans les monastères francs (VI^e-X^e siècle) », *Cambridge History of Latin Western Monasticism*, s.l, colloque juillet 2014, (à paraître).

RENOUARD Y., *Histoire médiévale d'Aquitaine, tome II : Vin et commerce du vin de Bordeaux*, réédition 2008.

RICHE P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Seuil, 1962.

RICHE P., « Sainte Radegonde et le monachisme féminin de son temps », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de Sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e Centenaire, 1988, p. 17-34.

RIERA MELIS A., « La faim comme outil expiatoire. Les restrictions alimentaires édictées par certaines règles monastiques aux VI^e et VII^e siècles », *Food & History*, Turnhout, Brepols, 2003, I, 1, p. 33-48.

RÖCKELEIN H., « Hiérarchie, ordre et mobilité dans le monachisme féminin », dans BOUGARD F., IOGNA-PRAT D. & LE JAN R. (éd.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 205-220.

ROSENWEIN B.H., « L'espace clos : Grégoire et l'exemption épiscopale », GAUTHIER N. et GALINIÉ H., *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international, Tours 3-5 Novembre 1994*, Tours, 1997, p. 251-262.

ROUCHE M., « Le mariage et le célibat consacré de sainte Radegonde », GUILLOTEAU M. (dir.), *La riche personnalité de Sainte Radegonde : conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e Centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers, Comité du XIV^e Centenaire, 1988, p.79-98.

ROUCHE M., « Fortunat et Baudonivie : deux biographes pour une seule sainte », FAVREAU R. (dir.), *La vie de sainte Radegonde*, Paris, Seuil, 1995, p. 239-249.

ROUCHE M., « Radegonde, une mort programmée », *Moines et moniales face à la mort*, Actes du colloque de Lille 2, 3 et 4 octobre 1992, vol. 6, Paris, Histoire médiévale et archéologie, 1993, p. 13-17.

ROUCHE M., « Les religieuses des origines au XIII^e siècle : premières expériences », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 15-28.

ROUCHE M., « Clôture du colloque », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 937-941.

RUAS M.-P. *et al.*, « Les fruits de l'alimentation médiévale en France du sud, entre marchés, recettes et dépotoirs », « Les fruits sur la table », RUAS M.-P. *et al.*, *Archéologie du Midi médiéval*, vol. 23-24, 2005-2006 p. 195-206.

RUDGE L., « Dedicated women and dedicated spaces : Caesarius of Arles and the foundation of St John », DEY H. & FENTRESS E. (dir.), *Western Monasticism ante litteram : The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 99-113.

SALVINI J., « Un demi-millénaire. La délivrance de la Normandie en 1450 et le culte de Sainte Radegonde », *Bulletin de la société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e sér. 1, 1950, p. 489-493.

SALVINI J., « Le culte de Sainte Radegonde à Cours-sur-Loire », p. 239-240 et « Les reliques de Sainte Radegonde, les guérisons au tombeau », p. 624-628, *Bulletin de la société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e série, 10, 1969.

SANTINELLI E., « Femmes et structuration des groupes familiaux dans la Neustrie mérovingienne », VERSLYPE L., *Villes et campagnes en Neustrie : Sociétés, Economies, Territoires, Christianisation*, Actes des XXV^e Journées Internationales d'Archéologie Mérovingienne de l'AFAM, Montagnac, 2007, p. 63-72 (Europe médiévale, 8).

SAPIN C., « L'archéologie des premiers monastères en France (V^e-début XI^e siècles), un état des recherches », *Monasteri in Europa Occidentale (secoli VIII-XI) : topografia e strutture*, RUBEIS F. de & MARAZZI F. (dir.), Rome, Viella, 2008, p. 83-102.

SCHEIBELREITER G., « Königstöcher im Kloster, Radegund und der Nonnenaufstand von Poitiers », *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 87, 1979, p. 1-37.

SCHMITZ P., *Histoire de l'Ordre de saint Benoit, t. VII : les moniales*, Maredsous, Éditions de Maredsous, 1956.

SCHULENBURG J. T., « Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience, 500-1100 », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.) *Medieval religious Women*, vol. 1 : *Distant Echoes*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, p. 51-86.

SCHULENBURG J. T., « Women's Monastic Communities 500-1100. Patterns of Expansion and Decline », BENNET J.-M. (éd.), *Sisters and workers in the Middle Ages*, Chicago, London, 1989, p. 208-239.

SCHULENBURG J. T., « Female Saints in the Middle Ages », TIERNEY H. (éd.), *Women's Studies Encyclopedia*, Westport Ct : Greenwood Press, 1991.

SCHULENBURG J. T., *Forgetful of Their Sex : Female Sanctity and Society, ca. 500-1100*, University Press of Chicago, Chicago, 1998.

SCHULENBURG J. T., « Gender, Celibacy and Proscriptions of Sacred Space: Symbol and Practice », STANBURY S. & RAGUIN V. (éd.), *Women's Space*, New York, State University of New York Press, 2005.

SCHULENBURG J. T., « Women's Monasteries and sacred space : the promotion of saints' cults and miracles », BITEL L. & LIFSHITZ F. (éd.), *Gender and Christianity in Medieval Europe. New perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 68-86.

SCHULENBURG J. T., « Holy Women and the Needle Arts : Piety, Devotion, and Stitching the Sacred, ca. 500-1150 », WELLS S. et ALLEN SMITH K. (éd.), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe : Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Brill, 2008, p. 95-125.

SEILHAC L. de, « L'utilisation de la règle de saint Benoît dans les monastères féminins », *Atti des 7° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Norcia/Subiaco : Cassino/Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980, t.2, Spolète, 1982, p. 527-549.

SEILHAC L. de, « La Règle de saint Benoît dans la tradition au féminin », *Regulae Benedicti Studia*, t. 16, 1987, p. 57-68.

SMITH J. M. H., « Did women have a transformation of the Roman world ? », STAFFORD P. & MULDER-BAKKER A.B. (éd.), *Gendering the Middle Ages*, Oxford, 2001, p. 22-41.

SMITH J. M. H., « L'accès des femmes aux saintes reliques durant le haut Moyen Âge », *Médiévales* 40, 2001, p. 81-98.

SMITH J. M. H., « Introduction: gendering the early medieval world », BRUBAKER L. & SMITH J. M. H. (éd.), *Gender in the early medieval world. East and West, 300-900*, Cambridge, Press University of Harvard, 2004, p. 1-19.

SMITH J. M. H., « Radegundis peccatrix : authorizations of virginity in Late Antique Gaul », ROUSSEAU P. & PAPOUTSAKIS M. (éd), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Ashgate, Aldershot, 2009, p. 303-326.

SOLAGE O. de, « La communauté monastique occidentale des origines : les moines dans leur cadre de vie à l'époque mérovingienne », *Revue Mabillon*, Brepols, vol. 18, 2007.

SOT M. (dir.), *Haut Moyen Âge : culture, éducation et société : études offertes à Pierre Riché*, Nanterre, Publidix, 1990.

STAROWIEYSKI M., « Évolution des structures monastiques des ascètes aux ordres religieux », DERWICH M., *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, Wrocław, 1995, p. 99-109.

TCHERTAFIAN-DELSOULLER M., *L'iconographie de l'Arbre sec*, Thèse de doctorat, HECK C. (dir.), Université de Lille 3, 2012.

THIELLET C., « La Règle de saint Césaire d'Arles et les fondations monastiques féminines », *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen Âge et à l'époque moderne*, CAHMER, vol. 9, Amiens, 1998, p. 23-33.

THIELLET C., « Quelques aspects de la sainteté féminine d'après des *Vitae* mérovingiennes et carolingiennes », *Mélanges de sciences religieuses*, vol 56, n°2, 1999, p. 5-32.

THIELLET C., *Femmes, reines et saintes (V^e-XI^e siècles)*, Presses de la Sorbonne, Paris, 2004.

TREFFOT C. (dir.), *Monastères entre Loire et Charente*, Actes du colloque de Saintes et Saint-Amant-de-Boixe, 1-3 avril 2005, Rennes, PUR, 2013.

UITTI K. D., « Women saints, the vernacular, and history in early medieval France », BLUMENFELD-KOSINSKI R. & SZELL T. (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca (New York), 1991, p. 246-267.

VERDON J., « Le monachisme féminin à l'époque mérovingienne : le témoignage de Grégoire de Tours », BOUTER N. (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 29-44.

VERHEIJEN L., *La Règle de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1967.

VIEILLARD-TROIEKOUROFF M., « Les monuments religieux de Poitiers d'après Grégoire de Tours », *Études mérovingiennes, Actes des journées de Poitiers de mai 1952*, Paris, Picard, 1953, p. 285-292.

VIEILLARD-TROIEKOUROFF M., *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, Paris, Honoré Champion, 1976.

VIGUE P., *Une visite à la Cellule de S^{te} Radegonde et à la Chapelle du Pas-de-Dieu (9, rue des Carolus) avec trois plans et six gravures*, Paris et Poitiers, Oudin G., 1913.

VOGEL C., « Symboles culturels chrétiens. Les aliments sacrés : poisson et refrigeria », *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXIII*, 3 – 9 Aprile 1975, Spolète, 1976, p. 208-218.

VOGÜE A. de, *La Règle du Maître*, SC 105, Paris, 1964.

VOGÜE A. de, *La Règle de St-Benoît, tome VII, Commentaire historique et critique (parties VII-IX et index)*, Paris, Éditions du Cerf, 1971.

VOGÜE A. de, « Sanctimoniales (300-700 après J.-C.) », *Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles, Studia Anselmania 130*, Rome, 2000.

VOGUË A. de, « La place des livres dans les plus anciennes règles monastiques, IV^e-VII^e siècles », *Revue Mabillon*, vol. 16, 2005, p. 99-112.

WAGNER A., *Les Saints et l'histoire*, Paris, Bréal, 2004.

WEMPLE S.F., « Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism : Radegund, Bathil and Aldegund », NICHOLS J.A. & SHANK L.T. (éd.), *Medieval religious Women*, vol. 2 : *Peace Weavers*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, p. 39-54.

WITTERS W., « Travail et *lectio divina* dans le monachisme de saint Benoît », *Atti des 7° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Norcia/Subiaco/Cassino/Montecassino*, 29 septembre - 5 octobre 1980, t. 2, Spolète, 1982, p. 551-561.

ZINK M., « La poésie par le menu », LECLANT J., VAUCHEZ A. & SARTRE M. (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, De Boccard et Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2008, p. 469-480.

Bâtiments et clôture du monastère Sainte-Croix à sa fondation	Attestations dans les sources écrites	Données archéologiques
--	--	-------------------------------

Annexes

Figure 10. Tableau des bâtiments cités par les textes confrontés aux vestiges archéologiques.

1. Cellule de Radegonde	Baudonvie , <i>Vita Ila</i> , livre III, 19 : « sa cellule [<i>cellam suam</i>] » ; Fortunat , <i>Vita Ia</i> , 21 : « Dès le premier carême où elle s'enferma dans une cellule [<i>cella</i>] », 9 : « dans la cellule [<i>cella</i>] » ; Grégoire de Tours , <i>GC</i> , 106 : « Voici que nous entrons dans sa cellule [<i>cellam suam</i>] et nous ne trouvons plus la mère que nous avons perdue »	Mise au jour par Camille de la Croix (1909-1911), reconstruite en 1912 par Alcide Boutaud
2. Oratoire (ou antichambre) de Radegonde	Baudonvie , <i>Vita Ila</i> , livre II, 10 : « s'était fait un oratoire »	Mis au jour par Camille de la Croix (1909-1911), reconstruit en 1912 par Alcide Boutaud
3. Cellier de Radegonde	Baudonvie , <i>Vita Ila</i> , livre II, 10 : « propre cellier [<i>cellarium</i>] » ; Grégoire de Tours , <i>DLH</i> , livre X, XV : « ils [sbires de Crodielde] tirèrent du cellier un tonneau [<i>a prumptuario cupa</i>] »	Aucune donnée
4. Oratoire des moniales /chapelle Sainte-Marie	Baudonvie , <i>Vita Ila</i> , livre I, 7 « oratoire dédié au nom de Dame Marie » ; Grégoire de Tours , <i>DLH</i> , livre X, 15 et 16 : « devant la porte de l'oratoire »	Repérée par Camille de la Croix (1909-1911) près de la cellule de Radegonde, aujourd'hui disparue ; Dimensions : 12,40 m ou 12,85 m X 6,6 m selon Paul Vigué ⁴⁵⁵
5. Église Sainte-Croix	Aucune attestation précise, allusions : Baudonvie , <i>Vita Ila</i> , livre III, 16 : « ordre de faire pénétrer et d'installer dans le monastère de la bienheureuse Radegonde la glorieuse croix du Seigneur et les reliques des saints avec l'honneur qui s'imposait » ; Grégoire de Tours , <i>GM</i> , livre I, 5 : « la Reine Radegonde s'employa à obtenir des reliques de la Croix et les plaça avec dévotion en l'abbaye que, grâce à son zèle, elle établit à Poitiers » ; Fortunat compose deux hymnes : <i>Vexilla Regis</i> , <i>Pange lingua</i> et un poème pour la réception de la relique de la Croix : <i>Aux Augustes, Justin le Jeune, empereur et Sophie</i> : « Prostrée sur le sol, Radegonde suppliante adore la croix »	Abside et sacristie/appendice mérovingiens découverts par François Eygun (1959-1962)
6. Oratoires des moniales	Grégoire de Tours , <i>DLH</i> , livre X, 16 : « dans leurs oratoires » [<i>ipsis oraturiis</i>]	Aucune donnée

⁴⁵⁵ VIGUE P., *Une visite à la Cellule de Ste Radegonde... op. cit.*, p. 24.

7. Cellules des moniales	<p>Mentionnées pour deux moniales par Grégoire de Tours, <i>DLH</i>, livre VI, 29 : « À ces paroles, les sœurs quittèrent pour un instant sa cellule [<i>cella</i>] [Disciola, nièce de l'évêque Sauve d'Albi] » et « Elle [anonyme] dit adieu à toutes, et les ayant embrassées l'une après l'autre, elle fut recluse dans la cellule [<i>cella</i>] ; on boucha la porte par où elle y était entrée, et là elle vaque à l'oraison et à la lecture. »</p> <p>À nouveau par Grégoire de Tours, <i>DLH</i>, livre IX, une moniale s'était enfuie au moment de la révolte, avait trouvé refuge dans la basilique Saint-Hilaire puis avait demandé à retourner dans le monastère : « Elle entra dans la cellule ; mais lorsque dans la suite ce scandale se fut élevé, et que Chrodielde fut revenue de voir le roi Gontran, cette recluse ayant brisé pendant la nuit la porte de sa cellule, sortit du monastère et alla rejoindre Chrodielde, proférant, comme la première fois, beaucoup d'accusations contre l'abbesse. »</p>	Aucune donnée
8. Basilique funéraire Sainte-Marie-hors-les-murs (ensuite Sainte-Radegonde)	<p>Baudonivie, <i>Vita Ila</i>, livre III, 15 : « Sa dévotion [Léon] à la sainte reine lui fit creuser les fondations de la basilique de Dame Radegonde [<i>basilica Sancta Radegundis</i>] », 23 : « basilique fondée au nom de Sainte Marie [<i>basilica Sancta Maria</i>] », 26 : « sa basilique », 27 : « basilique » ; Radegonde, citée par Grégoire de Tours, <i>DLH</i>, livre IX : « lorsque Dieu voudra me séparer de la lumière de ce monde, que mon corps soit enseveli dans la basilique que nous avons commencé à élever en l'honneur de sainte Marie mère du Seigneur et dans laquelle reposent déjà plusieurs de nos sœurs ; je le demande, qu'elle soit achevée ou non »</p>	Abrite le tombeau de Radegonde (crypte aménagée ou transformée en 1012 et basilique reconstruite à partir de 1099 ⁴⁵⁶), mais pas de données pour le VI ^e siècle
9. Remparts	<p>Grégoire de Tours, <i>GC</i>, 104 : « lorsque nous passons le long des murs, la foule des vierges se montre aux fenêtres des tours et aux créneaux même de la muraille et se met à pousser des cris et des lamentations » ; Baudonivie, <i>Vita Ila</i>, livre III, 18 : « l'une des sœurs vit sur la muraille », 24 : « Pendant que la sainte dépouille de dame Radegonde était transportée, accompagnée du chœur des psalmodiants, et passait sous la muraille, toute la communauté qui se tenait en haut, sur le mur [...] »</p>	Remparts Bas-Empire ; mur méridional extérieur de clôture du monastère mis au jour par Frédéric Gerber (VII ^e - VIII ^e sièclesA) ; porte percée dans la muraille rue Saint-Simplicien. Le cortège funéraire emprunte, selon Frédéric Gerber, « la ruelle allant de Sainte-Radegonde à Saint Simplicien fermée en 1627 (portion de la

⁴⁵⁶ BOISSAVIT-CAMUS B., « Poitiers religieux et monumental... », *Op.cit.*, p.70.

		rue des Carolus) » ⁴⁵⁷
10. Tours	Baudonivie , <i>Vita IIa</i> , livre III, 24 : « D'en haut elles [moniales] demandèrent que les porteurs du cercueil de la sainte marquent un arrêt sous la tour [où elles se tenaient] » ; Grégoire de Tours , <i>GC</i> , 104 : « lorsque nous passons le long des murs, la foule des vierges se montre aux fenêtres des tours et aux créneaux même de la muraille et se met à pousser des cris et des lamentations »	Base d'une tour visible au 36 rue Saint-Simplicien et dans quelques caves rue des Carolus
11. Puits	Fortunat , <i>Vita Ia</i> , 24 « Radegonde tirait l'eau du puits [<i>puteus</i>] »	Aucune donnée excepté le puits gallo-romain découvert par Camille de la Croix (1909-1911)
12. Bains	Fortunat , <i>Vita Ia</i> , 29 « Radegonde prescrit de préparer un bain [<i>balneum</i>] tiède », Fortunat , <i>Vita Ia</i> , 35 « sainte Radegonde, en compagnie de la vénérable abbesse, ordonnait de la descendre nue dans un bain [<i>balneum</i>] sans liquide. » Grégoire de Tours , <i>DLH</i> , Livre X, 16 : « divers hommes se baignaient de manière incongrue dans leurs bains [<i>in balneo</i>]... Quand aux bains [<i>balneo</i>] qu'on lui reproche, elle exposa qu'ils avaient été construits pendant les jours de carême et qu'en raison de l'âcreté de la chaux [<i>calcis</i>] et pour que la fraîcheur de la nouvelle construction n'incommode pas celles qui se baignaient, la dame Radegonde avait ordonné aux domestiques du monastère de l'utiliser publiquement jusqu'à ce que l'odeur malsaine eût complètement disparu. »	Aucune donnée (<i>lacus</i> gallo-romain et réseau d'égouts découverts au carrefour des voies sud et ouest par Frédéric Gerber en 2005, abandonnés au III ^e siècle)
13. Cuisine	Fortunat , <i>Vita Ia</i> , 24 : « Qui pourrait expliquer quelle ardeur la poussait à courir à la cuisine [<i>coquina</i>], quand elle faisait sa semaine ? »	Aucune donnée

⁴⁵⁷ GERBER F. (dir.) et al., « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », BOURGEOIS L. (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, Actes des XXVIII^e Journées internationales d'archéologie mérovingienne Vouillé et Poitiers (Vienne, France) 28-30 septembre 2007, Saint-Germain-en-Laye, 2010, p. 122.

Figure 12. Dons du monastère à Venance Fortunat.

Volume 3, Pages	Livre	Poème	Vers	Mentions de nourriture	Mobilier et vaisselle mentionnés pour recevoir les dons
115 - 116	XI	V	1 - 8	"un secours qui ne m'a pas rassasié"	x
118	XI	VIII	2 - 10	repas ; mets ; nourritures ; plats	x
119	XI	IX	1 - 15	bons plats ; "abondance extraordinaire du dîner d'aujourd'hui" ; "légumes arrosés de miel" ; "montagnes de viandes" ; "délices que procurent la terre et les ondes" ; "un jardinet composé avec des mets"	x
120	XI	X	1 - 12	"mets divers" ; viandes ; "garniture dans un jus merveilleusement onctueux" ; "produits du jardin" ; "saveur de miel" ; poulets ; fruits ; lait	plat d'argent ; plateau de marbre ; "écuelle à l'entourage de verre" ; corbeilles peintes ; "pot tout noir" ; "coupes blanches"
122	XI	XI	1 - 7	"délices opulentes que leur odeur fait valoir avant que leur saveur en atteste la réalité"	plats ; nappe
123	XI	XIV	1 - 2	présents lactés ; crème	x
123	XI	XV	1 - 4	lait	x
124	XI	XVI	5 - 6	"restes d'un repas"	x
126	XI	XIX	3 - 6	"mets multiples" ; lait	x
126	XI	XX	1 - 8	délices ; légumes ; œufs ; prunes ; "présents de couleur blanche et de couleur noire" ; "nourriture aussi diverse"	x

127	XI	XXII	3	nourriture	x
151	Appendice	X	2	x	"table accueillante"
151	Appendice	XI	3 - 9	"fromage" ; "viande" ; "poulet" ; "nourritures à la bouche de tous" ; "paroles de miel"	"coupe de bois chantournée" ; "plateau couvert sur toute sa surface"
153	Appendice	XIV	7 - 10		table
161	Appendice	XXVIII	5 - 10	"vous préparez le repas de sœurs, votre visage est tantôt gercé par l'eau, tantôt rougi par les flammes" ; "maintenant vous vous déprenez pour allumer les feux et cuire les plats et je ne trouve pas le moyen d'aider ma mère, paresseux que je suis"	x
162	Appendice	XXX	1 - 8	"de longs jeûnes se préparent ; s'ils viennent à moi, ils sont insupportables et me délabrent."	x
163	Appendice	XXXI	1 - 6	"vous servez aux jours de fête nombre de mets"	x

(Venance Fortunat, *Carmina*, trad. fr. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Paris, Les Belles lettres, 1994-2004, volume 3.)

Figure 2. Dons incertains du monastère à Venance Fortunat.

Volume 3, Pages	Livre	Poème	Vers	Nourriture	Vaisselle et accessoires de table mentionnés pour recevoir les dons
127-128	XI	XXIIa	1 - 5	lait ; légumes ; œufs ; beurre ; nouveaux mets ; nourriture variée	plateaux
128	XI	XXIII	1 - 10	délices diverses ; saveurs composées ; vins ; nectar	x
129	XI	XIIIa	1 - 2	cuisine	x

(Venance Fortunat, *Carmina*, trad. fr. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Paris, Les Belles lettres, 1994-2004, volume 3.)

Figure 3. Dons concrets ou imaginés de Venance Fortunat au monastère.

Tome 3, Pages	Livre	Poème	Vers	Nourriture	Vaisselle et accessoires de table mentionnés pour recevoir les dons
122	XI	XIII	1 - 4	châtaignes	panier
125	XI	XVIII	1 - 8	prunelles ; prunes ; fruits de la forêt = "saines nourritures"	x
149	Appendice	IX	1 - 4 ; 13 - 14	"doux fruits que la région du monde occidental a pris à l'Orient" ; "ces fruits aussi que nous avons vus pendants dans notre jardin" ; "un peu de la nourriture que l'eau a donnée" ; "des fruits ou des huîtres" (pour les frères)	x
154	Appendice	XVIII	6	"petits fruits" ; "mûres de l'endroit" (veut les donner mais envoie des vers à la place)	x
157	Appendice	XXII	10 - 14	"eau" ; vignes" ; "légumes succulents" (il aimerait le faire)	"baquet d'eau" ; "vaisselle noirâtre"
160	Appendice	XXVI	3 - 5	x	"du papier servira de corbeille"

(Venance Fortunat, *Carmina*, trad. fr. et éd. REYDELLET M., *Poèmes*, Paris, Les Belles lettres, 1994-2004, volume 3.)

Figure 15. Régime alimentaire des moniales prescrit par Césaire d'Arles.

Chapitre /Récapitulation = R	Paragraphe	Personne concernée	Typologie des usages : quotidien ; exceptionnel ; interdit	Mention liée à l'alimentation	Exemption
X	12	moniales	quotidien	exclusion de communion ou repas si 2 ou 3 retards	x
XI	13	moniales	quotidien	exclusion du réfectoire si réponse suite à un avertissement	
XII	14	cuisinière	exceptionnel	"coup de vin pur en plus"	x
XII	14	moniales	quotidien	cuisine à tour de rôle	mère et prieure
XVI	18	moniales	quotidien	réfectoire	x
XVI	18	moniales	quotidien	table	x
XVI	18	moniales	quotidien	nourriture	x
XX	22	malades	exceptionnel	régime spécial puis retour à l'abstinence	x
XXIII	25	moniales	exceptionnel	réception de pain béni	x

XXV	27	mère	quotidien	veiller au temporel du monastère pour la subsistance des corps	x
XXVIII	30	moniales	interdit	garde de denrées à manger ou à boire	x
XXVIII	30	moniales	interdit	réception/achat extérieur de vin	caviste qui peut en distribuer avec parcimonie
XXVIII	30	abbesse	exceptionnel	importation de "vin de qualité"	x
XXVIII	30	malades/moniales d'"éducation plus raffinée"	exceptionnel	consommation de "vin de qualité"	x
XXX	32	malades	exceptionnel	accès à un cellier et à une cuisine en commun pour les malades	x
XXXII	34	moniales qui ne pardonnent pas	exclusion	communion	x
XXXVI	39	moniales	interdit	préparation de repas pour un public extérieur (clergé compris) dans et hors du monastère	"servantes de Dieu méritantes"
XXXVI	40	proche ou "servante de Dieu"	exceptionnel	invitation à prendre un repas au monastère	x

XXXVI	40	moniales	exceptionnel	"repas matériel"	x
XVIII	41	abbesse	interdit	repas en dehors de la communauté	maladie, indisposition, occupation
XVIII	42	malades/moniales d'"éducation plus raffinée"	exceptionnel	soins spéciaux dispensés par l'infirmière, la prieure, la primicière et la formatrice	x
R	52	moniales	interdit	préparation de repas pour un évêque ou pour tout autre homme	x
R	59	moniales	quotidien	porte fermée pendant les repas (l'abbesse garde la clef)	x
R	67	moniales	quotidien	calendrier du jeûne	x
R	71	moniales	quotidien	ordonnance et contenu des repas	volaille pour les malades, viandes pour les malades "désespérées"

(Césaire d'Arles, Règle pour les vierges (Regula ad Virgines), trad. fr. et éd. VOGÜE A. de et COURREAU J., Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales, SC 345, Paris, 1988, p. 398-439).

Figure 16. Calendrier du jeûne prescrit par Césaire d'Arles dans la *Recapitulatio*, paragraphe 67.

Période de jeûne	Jours de jeûne
De la Pentecôte aux calendes de septembre	Non définis
Des calendes de septembre aux calendes de novembre	Lundi, mercredi, vendredi
Des calendes de novembre à Noël	Tous les jours sauf fêtes et samedi
De Noël à avant l'Épiphanie (début janvier)	Les sept jours
De l'Épiphanie (janvier) à la semaine précédant le carême (février, mars)	Lundi, mercredi, vendredi

(Césaire d'Arles, *Règle pour les vierges (Regula ad Virgines)*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de et COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 398-439.)

Figure 17. Ordonnance et contenu des repas prescrit par Césaire d'Arles dans la *Recapitulatio*, paragraphe 71.

Périodes / Repas	Premier repas	Second repas	Repas des plus jeunes (- 12 ans)
Hiver jours ordinaires	2 mets + 2 boissons chaudes	2 mets + 2 boissons chaudes	2 mets + 2 boissons chaudes
Été jours ordinaires	2 mets + 2 boissons chaudes	2 mets + 2 boissons chaudes	2 mets + 2 boissons chaudes
Grandes fêtes	Ajout de plats ; ajout de liqueurs sucrées	Ajout de plats ; ajout de liqueurs sucrées	2 mets + 2 boissons chaudes
Jeûnes (repas unique)	x	3 mets + 3 boissons chaudes (hiver)	2 mets + 2 boissons chaudes
Interdiction permanente	Jamais de volaille, jamais de viande sauf pour les malades	Jamais de volaille, jamais de viande sauf pour les malades	Jamais de volaille, jamais de viande sauf pour les malades

(Césaire d'Arles, *Règle pour les vierges (Regula ad Virgines)*, trad. fr. et éd. VOGÜE A. de et COURREAU J., *Œuvres monastiques I, Œuvres pour les moniales*, SC 345, Paris, 1988, p. 398-439.)

Table des illustrations

Figure 1. Emplacement de l'abbaye Sainte-Croix dans le parcellaire actuel.....	9
Figure 2. Plan des édifices cultuels de l'abbaye au VI ^e siècle.....	10
Figure 3. Carte du royaume franc lors du partage de 561.....	11
Figure 4. Restitution de l'enclos monastique de Hamage aux VII ^e et VIII ^e siècles.....	61
Figure 5. Cellule et oratoire de Radegonde, site du « Pas-de-Dieu ».	65
Figure 6. Vestiges de l'église Sainte-Croix, abside et sacristie du VI ^e siècle.	67
Figure 7. Plan d'ensemble des vestiges du secteur Saint-Simplicien de la seconde moitié du VI ^e siècle ou du début du VII ^e siècle.....	69
Figure 8. Plan des monuments religieux d'Arles.....	77
Figure 9. Restitution de la physionomie de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers au VI ^e siècle.....	82
Figure 10. Tableau des bâtiments cités par les textes confrontés aux vestiges archéologiques.....	174
Figure 11. Situation des principaux lieux de culte hauts médiévaux de Chelles.....	86
Figure 12. Dons du monastère à Venance Fortunat.....	177
Figure 4. Dons incertains du monastère à Venance Fortunat.....	179
Figure 5. Dons concrets ou imaginés de Venance Fortunat au monastère.....	180
Figure 15. Régime alimentaire des moniales prescrit par Césaire d'Arles.....	181
Figure 16. Calendrier du jeûne prescrit par Césaire d'Arles dans la <i>Recapitulatio</i> , paragraphe 67.....	184
Figure 17. Ordonnance et contenu des repas prescrit par Césaire d'Arles dans la <i>Recapitulatio</i> , paragraphe 71.....	185

Table des matières

Remerciements	3
Sommaire	4
Table des abréviations	5
Introduction	6
Corpus de sources.....	14
I. Sources écrites éditées.....	14
1. Sources hagiographiques	14
A) Vies de sainte Radegonde	14
B) Livre de miracles	15
C) Textes historiques	16
D) Sources normatives	16
E) Sources épistolaires.....	17
F) Actes de la pratique.....	17
G) Poésie	18
Chapitre 1 - Historiographie.....	20
I. Études sur Radegonde	20
1. Les deux pères fondateurs : Pierre de Monsabert et René Aigrain.....	20
2. Comparaison des <i>Vitae</i> et premiers articles consacrés à l'œuvre de Baudonivie ..	22
3. Vers une approche contextualisée de l'idéal de sainteté de Radegonde	24
II. Études sur les femmes dans l'Église et sur le monachisme féminin mérovingien.....	28
1. Histoire des femmes dans l'Église	29
2. Règles monastiques et vie consacrée féminine	33
3. Monographies sur le monastère Sainte-Croix de Poitiers.....	35
4. Genre et monachisme.....	38
A) Jane Tibbets Schulenburg.....	38

B)	Les travaux sur le genre de Jo Ann McNamara	40
C)	Le troisième genre ?	43
D)	Et si le genre ne suffisait plus pour l'étude du monde monastique ?	45
III.	Monachisme et matérialité : le quotidien comme objet d'étude.....	48
1.	Les activités des moniales.....	48
2.	L'alimentation monastique	51
3.	Études sur les bâtiments monastiques.....	52
4.	Le problème de la clôture	54
IV.	Les apports de l'archéologie.....	58
1.	Études archéologiques des monastères féminins	59
B)	Bilan de Christian Sapin.....	62
2.	Les données archéologiques de Sainte-Croix de Poitiers	63
A)	Camille de La Croix	63
B)	François Eygun.....	66
C)	Frédéric Gerber	67
D)	La synthèse de Brigitte Boissavit-Camus.....	70
Chapitre 2 - Le cadre de vie : organisation du monastère.....		72
I.	Le monastère Saint-Jean en Arles et sa localisation complexe.....	73
1.	Description des édifices culturels.....	74
2.	Un monastère à la localisation sibylline	75
II.	Sainte-Croix de Poitiers : un monastère de fondation royale.....	78
1.	Le monastère dans la ville : contexte d'implantation	79
2.	Construction et bâtiments conventuels	80
3.	Les édifices culturels	83
III.	Chelles : une abbaye royale aux données contrastées	85
1.	À la recherche de l'abbaye originelle	86
2.	Interprétation des édifices culturels.....	88

Chapitre 3 - Quotidienneté monastique entre norme(s) et pratiques.....	91
I. Origine et recrutement des moniales	91
1. Portraits de moniales	91
2. Volontaires ou forcées ?.....	94
II. De l' <i>opus dei</i> au <i>labor</i>	96
1. Office divin et lecture	96
2. Travail et services	98
III. Étude d'un microcosme par son alimentation	101
1. L'alimentation à travers l'approche comparée des sources hagiographiques et des poèmes de Fortunat	102
A) Contenu général des textes au sujet de l'alimentation	102
B) Appréhender l'abondance : l'alimentation dans la <i>Vita</i> de Fortunat	104
a) Un portrait placé sous le signe de l'idéal végétarien.....	105
b) Le statut de l'alimentation carnée et des produits d'origine animale	106
c) La boisson sacrée et son utilisation.....	107
d) Les fruits : aliments aux vertus thérapeutiques.....	108
C) Appréhender l'absence : l'alimentation dans la <i>Vita</i> de Baudonivie.....	109
a) Métaphores alimentaires et nourriture de l'esprit.....	110
b) Le vin, la coupe et l'eau : vecteurs de sacré.....	111
c) Une « abondance du jeûne ».....	113
D) Les <i>Carmina</i> : expression des obsessions alimentaires du poète.....	115
a) Les dons alimentaires de Fortunat au monastère : entre métaphores, fruits domestiques et fruits sauvages.....	115
b) Les dons du monastère à Fortunat.....	118

c) Usages alimentaires et angoisses du poète.....	120
2. La <i>Regula ad virgines</i> : une Règle pour l'ensemble des moniales ?.....	122
A) Le régime alimentaire des moniales.....	122
a) Calendrier des jeûnes et ordonnance des repas.....	122
b) La Règle pour les vierges, entre exceptions et interdictions.....	125
B) Les liens avec l'extérieur.....	127
a) Repas et échanges alimentaires avec l'extérieur.....	127
b) Charité et aumône.....	128
3. Césarie au sujet des régimes alimentaires.....	130
A) Les vertus essentielles du don, de la charité et de l'aumône.....	130
B) Les mises en garde contre le jeûne rigoureux	131
C) Les mises en garde contre le péché de gourmandise.....	131
4. Le témoignage de Grégoire de Tours.....	132
A) L'héritage du modèle de Radegonde.....	132
B) La révolte des moniales : une cause alimentaire ?	133
IV. Hygiène, maladie et mort.....	135
1. Les moniales et l'hygiène	135
2. La maladie au monastère	137
3. La communauté à l'épreuve de la mort.....	138
Conclusion.....	140
Sources	141
Bibliographie.....	145
Annexes.....	173
Table des illustrations.....	186