

Alain RAUWEL

CIVILITÉ MONASTIQUE ET PROCESSUS DE CIVILISATION :  
AUTOUR D'HUGUES DE SAINT-VICTOR

Rien n'est plus ridicule qu'un érudit, lorgnon sur le nez et crayon rouge en main, qui prétend chapitrer un philosophe au motif que celui-ci a commis ici ou là une erreur de détail. Je n'entends donc nullement rejoindre la cohorte de ceux qui ont remis en cause le modèle typochronologique proposé par Norbert Elias au fil de sa longue réflexion sur le processus de civilisation. Le sociologue allemand a nourri depuis des décennies la réflexion des chercheurs en sciences sociales, au point qu'il est devenu lui-même objet d'histoire<sup>1</sup> : cela coupe court à bien des discours corporatistes, comme pourrait l'être celui d'une médiévistique vexée d'être par lui légèrement traitée. Ce qui compte n'est pas son assimilation des médiévaux à de grands enfants, ou à des « primitifs »<sup>2</sup>, mais bien leur identification comme (et seulement comme) hommes de guerre. *Mutatis mutandis*, Elias s'est comporté tout au long de sa carrière comme Georges Duby mesurant au soir de sa vie le temps qui lui avait été nécessaire pour voir, tout simplement voir, au cœur de la contrée où il avait scruté pendant des années seigneurs et paysans, ceux qui, nonobstant un retrait d'apparence, donnent à tout l'édifice sa cohésion : les clercs<sup>3</sup>. Pour plusieurs générations d'intellectuels européens, l'Église comme structure englobante des sociétés pré-modernes sera demeurée, absolument parlant, invisible. Jamais Elias, tout à la *Verhöflichung*, la « curialisation des libres guerriers », n'entrevoit le long cortège des moines, des chanoines, des évêques. Car il ne connaît que l'État, en bon prussien qu'il reste<sup>4</sup>. Et il laisse à la marge, méfiant, cette institution à la fois spirituelle et temporelle dont on ne sait si elle est de l'État la rivale ou la matrice : l'Église. Ce serait sans conséquence si l'on pouvait affirmer avec certitude que, concernant le processus de civilisation au sens eliasien, le rôle de l'Église a été nul. Mais l'étymologie, pour s'en tenir d'abord à elle, suscite d'entrée la perplexité : comme l'a bien vu Daniela Romagnoli, la *curialitas* qui préoccupe tant Elias est solidement ancrée dans le vocabulaire ecclésiastique, à la fois parce que, autant que les princes, les prélats rassemblent autour d'eux une *curia*, et parce que cette curie a à voir avec la *cura animarum*, ce devoir sacré des hommes de Dieu<sup>5</sup>. On ne pourra décidément pas clore si vite le dossier.

Pour l'aborder, je propose de porter l'attention sur un genre dont l'adéquation au problème soulevé paraîtra évidente : les traités d'éducation produits en milieu clérical. Les plus anciens, comme l'a bien établi Pierre Riché, sont monastiques<sup>6</sup>. Ils furent d'abord des compilations ou des florilèges patristiques, collectionnant des adages propres à inspirer l'horreur du vice et l'amour de la vertu. Au XI<sup>e</sup> siècle encore, devenus plus personnels, ils se résument à des traités de bonnes dispositions très peu loquaces sur les contenance extérieures. Le *De doctrina puerorum* (ou *De verecundia adulescentium*) de Jean de Fruttuaria, abbé réformateur en Piémont dans la première moitié du siècle, ne concerne ainsi que l'état moral des clergeons<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ph. Salvadori, « Norbert Elias », *Les historiens*, Paris, Colin, 2003, p. 119-136.

<sup>2</sup> N. Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003, p. 192.

<sup>3</sup> G. Duby, *L'histoire continue*, Paris, Seuil, 1992<sup>2</sup>, p. 91.

<sup>4</sup> « Sociogénèse de l'État » est le titre de la première partie de *La dynamique de l'Occident*.

<sup>5</sup> D. Romagnoli, « La courtoisie dans la ville : un modèle complexe », *La ville et la cour*, Paris, Fayard, 1995, p. 25-87.

<sup>6</sup> P. Riché, « Sources pédagogiques et traités d'éducation », *Les entrées dans la vie = Annales de l'Est*, 1982, p. 15-29 ; Id., « Les traités pour la formation des novices, XI<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> s. », *Papauté, monachisme et théories politiques : études d'histoire médiévale offertes à M. Pacaut*, Lyon, PU Lyon, 1994, t. I, p. 371-377.

<sup>7</sup> PL 184, 559-584.

Même si on y rencontre encore des florilèges à l'ancienne mode<sup>8</sup>, le XII<sup>e</sup> siècle représente alors un tournant important du genre, marqué par l'œuvre d'une de ses personnalités les plus fécondes et les plus renommées, le saxon Hugues, chanoine régulier de Saint-Victor de Paris de 1115 à sa mort en 1141. Ce pédagogue chevronné, enseignant inlassable et théoricien de l'art d'apprendre, composa un *De institutione novitiorum*<sup>9</sup> dont le succès fut considérable (nous en conservons 181 manuscrits<sup>10</sup>). Certains historiens affirment que l'ouvrage nous apparaît plus novateur qu'il n'était vraiment, car nous n'en lirions que deux livres sur trois, le troisième, perdu ou séparé, étant un traité des vertus dans la pure tradition post-carolingienne<sup>11</sup>. Les plus récents éditeurs du texte, pour leur part, préfèrent considérer la version qui nous est parvenue, très abondamment attestée, comme le traité en son état complet<sup>12</sup>. Tel qu'il est, le *De institutione* est de toute façon une pierre miliare dans l'histoire du rapport au corps en Occident.

Toute la réflexion du Victorin s'articule autour de la notion de discipline, à laquelle est consacré le chapitre X du traité. Or cette discipline n'est pas seulement « garde du cœur » comme elle l'était en milieu monastique depuis les Pères du désert, elle porte aussi sur l'apparence et se traduit par des attitudes corporelles, qu'il ne s'agit plus de considérer comme indifférentes ou méprisables. Les postures et mouvements du corps sur la scène sociale révèlent les dispositions morales secrètes, dans le cadre des relations interpersonnelles. Comme l'a montré Daniela Romagnoli, le couple *intus / foris* est véritablement fondateur dans le traité<sup>13</sup>. C'est en effet un point d'insistance pour Hugues : la « bonne tenue » ne s'inscrit pas seulement dans la relation dévote et solipsiste entre la créature et le Créateur, elle se vit dans, par et aussi pour la communauté. L'indiscipline est une atteinte envers autrui autant qu'envers Dieu. Pour cela, sa sanction morale résulte avant tout du regard des autres, pesant sur le coupable et produisant en lui la honte (*verecundia*), affect majeur dans le processus de socialisation hugonien<sup>14</sup>.

De ce point de vue, le *disciplinamento* des corps théorisé par Hugues est inséparable d'un approfondissement de la valeur éthique de l'être-ensemble, caractéristique des nouveaux mouvements religieux des alentours de 1100, chanoines réguliers ou moines blancs. Chez ces derniers tout particulièrement resurgit au temps d'Hugues la tradition cicéronienne de l'amitié, naturalisée en contexte claustral par l'abbé cistercien anglais Aelred de Rievaulx dans son admirable *De amicitia christiana* (c. 1160)<sup>15</sup>. Le frère en religion, imperceptiblement, change alors de statut : il n'est plus seulement un frère d'armes dans l'ascèse marchant sur la même ligne de combat ascétique, encourageant et stimulant dans le meilleur des cas, au pire faisant obstacle. Sa présence devient grâce, don de Dieu, et appelle bienveillance et disponibilité. Le rude univers du cloître se colore d'une nuance nouvelle, que l'on pourrait nommer principe de délicatesse. La formule, on s'en souvient, a été proposée par Barthes dans son cours du Collège de France sur les manières de vivre ensemble<sup>16</sup>. Par un paradoxe qui est surtout apparent, elle est empruntée à une lettre de Sade<sup>17</sup>. Mais le Sade de Barthes, chez qui la vie est éminemment réglée<sup>18</sup>, ramène assez facilement du côté du monastère, qui est le grand fantasme inspirateur du cours sur le vivre

<sup>8</sup> Comme le *De novitiis instruendis* de Gossuin d'Anchin, ms de Douai présenté par J. Leclercq, *Revue d'ascétique et de mystique*, 33, 1957, p. 388-393.

<sup>9</sup> PL 176. Texte amélioré dans *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. 1 : *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, éd. et trad. D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard, Turnhout, Brepols, 1997.

<sup>10</sup> *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, p. 9.

<sup>11</sup> J.-Cl. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1992, p. 174.

<sup>12</sup> « Le *De institutione novitiorum* est-il complet ? », *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, p. 303-306.

<sup>13</sup> D. Romagnoli, « La courtoisie dans la ville », p. 45.

<sup>14</sup> Cf. *De institutione*, XXI : que ceux qui se sont mal comportés subissent maintenant la honte d'entendre décrire leurs forfaits.

<sup>15</sup> Aelredi Rievallensis *Opera ascetica*, éd. Hoste et Talbot, Turnhout, Brepols, 1971 (CCCM, 1). Aelred de Rievaulx, *L'amitié spirituelle*, trad. G. de Briey, Bellefontaine, 1994. D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge : autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, CRAHM, 2005.

<sup>16</sup> R. Barthes, *Comment vivre ensemble*, éd. C. Coste, Paris, Seuil / IMEC, 2002, p. 170.

<sup>17</sup> Cf. R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, in *Œuvres complètes*, t. II, p. 1161.

<sup>18</sup> *Comment vivre ensemble*, p. 164-165.

ensemble. Quand donc le prieur de Saint-Victor, dans les années 1130, vante l'amabilité de ses frères en disant qu'« ils ont pour eux la sainteté de vie en même temps que le charme des manières<sup>19</sup> », la profonde nouveauté d'une telle association indique dans quelle atmosphère pensa et écrivit Hugues, et comment il est une exceptionnelle chambre d'écho de la sensibilité nouvelle propre à son siècle.

Dans ce cadre, pour Hugues, l'*bonestas* fondamentale du novice s'extériorise de quatre manières : par le vêtement, le geste<sup>20</sup>, le langage et les manières de table. Chacun de ces domaines peut susciter tant des attitudes déplacées (lascivité, effronterie, relâchement, agitation) que des comportements convenables, décents au sens strict. Pour les qualifier, le Victorin a recours à un vocabulaire tournant autour du calme et de la gravité. Le corps discipliné est contrôlé, tenu, mesuré, tandis que le corps vicieux s'abandonne, à l'oisiveté, à la futilité et à toutes les passions néfastes relevant de l'*indecens* et de l'*inbonestum*. L'exemple le plus longuement développé (5 chapitres) est celui de la table, qui apparaît décidément comme le lieu idéal pour l'exposition des bonnes et des mauvaises manières<sup>21</sup>. À son propos, le lexique de la discipline fait un retour massif : à table plus qu'ailleurs, *omnia membra in disciplina contineantur*<sup>22</sup>. Comment interpréter cette prédominance ? Il ne faut pas oublier que la dénonciation des déviances compte au moins autant que l'exaltation des vertus dans la littérature édifiante, et que des religieux qui avaient reçu une excellente formation classique et connaissaient sur le bout du doigt la satire ancienne y trouvaient un modèle généreux en portraits de gloutons et d'ivrognes<sup>23</sup>. Peut-être faut-il penser aussi que l'extrême raffinement des coutumiers liturgiques, prévoyant en grand détail tout ce qui devait être fait autour de la table paradigmatique qu'est l'autel, a rejailli sur la table plus humble du réfectoire et suscité des développements plus étendus.

Hugues commence en tout cas par moquer avec éloquence ceux qui ne savent pas dominer leurs appétits de ventre :

Il ne faut pas imiter ceux qui, en s'asseyant à table, trahissent par les mouvements désordonnés de leur corps l'agitation de leur âme. Ils secouent la tête, découvrent leurs bras, lèvent les mains. On croirait, devant les grands efforts et les gestes malséants qu'ils montrent, qu'ils vont, non sans grande inconvenance, se jeter sur tout le repas pour l'engloutir en une seule fois. Ils halètent, ils ont le souffle court, au point qu'on croirait qu'ils cherchent à élargir l'accès qui mène à leur ventre rugissant, comme s'ils avaient un gosier trop étroit pour fournir en suffisance à leur estomac affamé. Assis à leur place, ils parcourent des yeux et des mains à la ronde tout ce qui est près ou loin. En même temps ils rompent les pains, versent les vins dans les coupes et les patères, ils se font une ceinture de plats, et tels un roi qui va se lancer à l'assaut d'une ville assiégée, ils se demandent par quel point commencer l'attaque, quand leur désir serait de donner l'assaut de tous les côtés à la fois<sup>24</sup> !

<sup>19</sup> Cité par F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Paris, 1904, p. 50-51.

<sup>20</sup> J.-Cl. Schmitt a montré toute l'importance de notre traité pour la théorie médiévale du geste : *La raison des gestes*.

<sup>21</sup> De nombreux textes vernaculaires sont donnés sur ce thème par S. Glixelli, « Les contenances de table », *Romania*, 47, 1921, p. 1-40.

<sup>22</sup> *De institutione*, XVIII.

<sup>23</sup> Quand Hugues cite la *satira*, c'est toutefois pour en déclarer l'infériorité face à la *doctrina* : *De institutione*, XII.

<sup>24</sup> *Non sicut quidam faciunt, qui cum ad sedendum assederint, inquieta quadam agitatione et confusione membrorum intemperantiam animi sui designant. Caput excutiunt, brachia exerunt, manus in altum expandunt, et non sine magna turpitudine quasi totum epulum simul sint absorpturi, ingentes quosdam conatus et gestus satis indecoros ostendunt. Anhelant, et suspirant prae angustia, ita ut existimes eos alium rugienti ventri patientiorem aditum quaerere, quasi angustia faucium non possit esurienti stomacho satis sufficientem abundantiam ministrare. In uno ergo loco sedentes, oculis, et manibus quae prope, quae longe, omnia circumcurrunt, simul panes comminuunt, vina in calices, et pateras effundunt, discos in gyrum circumducunt, et velut rex super obsessam civitatem assultum facturum, dubitant ubi primum expugnationem aggrediantur, dum simul in omni parte irruptionem facere concupiscunt.* (PL 176, 949) Trad. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 196.

La verve du satiriste est à son meilleur, aboutissant à une comparaison martiale rendue grotesque par le détournement (l'image du siège revient assez régulièrement dans la littérature morale du XII<sup>e</sup> siècle, mais à propos du combat spirituel, non de la passion déréglée des mets). Les thèmes de la précipitation ou de l'excès renvoient à ce qui apparaît comme la faute majeure : l'incapacité à contrôler les mouvements corporels, dont le désordre exprime celui de l'âme. Un peu plus loin, d'une façon plus conforme aux modèles antiques, Hugues énumère les comportements vulgaires et repoussants :

Certains, voulant vider les assiettes, font égoutter sur la table la graisse des viandes, et, le contenu une fois exprimé, reposent le reste à sa place. D'autres en buvant plongent à demi leurs doigts dans les coupes. D'autres essuient leurs mains souillées sur leurs vêtements, et se remettent à triturer les viandes. D'autres se servent de leurs doigts en guise de cuiller pour pêcher leurs légumes, comme s'ils voulaient à la fois se laver les mains et se remplir le ventre. D'autres reposent dans le plat des pelures à demi rongées ou des galettes où ils ont mordu, et faisant des boulettes avec ce qui leur reste entre les dents, ils les mêlent à leur boisson<sup>25</sup>...

Autant la dénonciation de ces manières de rustres est un lieu commun quand elle concerne les milieux de cour, autant on pourrait penser qu'elle est superflue chez des consacrés dont les préoccupations sont supposées plus élevées, plus dégagées des convenances purement humaines. L'insistance sur la propreté du corps et du vêtement, sur la bonne tenue des objets et des linges, n'avait certes pas sa place dans le genre en vogue au XI<sup>e</sup> siècle des vies de saints ermites, généralement présentés comme vêtus de guenilles et se nourrissant de ce qu'ils trouvent, chez qui, en outre, la saleté (figure majeure à laquelle Barthes consacrait à juste titre une séquence entière de son cours) vaut comme somatisation de la clôture, inscription sensible de la rupture avec le monde<sup>26</sup>. Mais à Saint-Victor nous sommes en ville, au cœur de la capitale intellectuelle de l'Occident, et le cloître est peuplé de jeunes lettrés fort distingués venus de toute l'Europe : les manières, singulièrement de table, ne peuvent y être les mêmes qu'au réfectoire des frères lais dans une abbaye perdue au fond d'un vallon de Bourgogne ou de Champagne. L'urbanité est ici, à coup sûr, fille de l'urbanisation.

Serait-ce à dire que Saint-Victor est un microcosme dont on ne pourrait nullement généraliser les leçons ? Pour trancher, il convient de se reporter à l'œuvre de celui qui fut au carrefour de tous les chemins du XII<sup>e</sup> siècle, et que sa haine des écoles urbaines ne saurait faire passer pour un allié spontané des maîtres parisiens : Bernard de Clairvaux. C'est dans son cycle le plus beau et le plus riche, les sermons sur le Cantique des cantiques prêchés à ses frères au chapitre de Clairvaux (mais fortement réécrits), que l'on trouvera la pointe de sa pensée sur l'attitude corporelle en communauté, son importance et sa signification. Comme ses prédécesseurs, il l'expose en parlant des novices, à la fin du sermon 63. Le texte biblique est celui des renardeaux qui dévastent la vigne : il est couramment utilisé dans la prédication anti-hérétique pour dénoncer ceux qui ravagent la vraie *vinea Domini* qu'est l'Église. Ici, Bernard distingue les parties du pied de vigne : le cep, les fruits et la fleur, aussi belle que fragile. Ces fleurs de la vigne, ce sont les novices de Clairvaux. Et leur abbé de les décrire :

<sup>25</sup> *De immunditia comedendi pauca exempla proferre sufficiat, ut dum in quibusdam suis partibus cernitur, facile per similitudinem ubique caveatur. Quidam inter comedendum dum scutellas exonerare volunt, quadrata ferculorum frusta adipem sive saginam superorotam distillantia mensalibus involvunt aut super injiciunt, donec iterum evisceratis interioribus ea quae remanserant, in pristinum locum reponant. Alii bibentes, digitos mediotenus poculis immergunt. Alii unctas manus ad vestimenta sua detergentes, rursus ad cibaria tractanda redeunt. Alii nudis articulis coclearis vice olera sua piscantur, ita ut in eodem jure et manus ablutionem et venter refectionem quaerere videatur. Alii semicorrosas crustas et praemorsas collyridas cibariis iterando infigunt, et reliquias dentium suorum offas facturi in poculis demergunt. Haec, sicut supra diximus, dicentibus erubescenda fuerant, si a facientibus praesumpta non fuissent.* (PL 176, 951-952) Trad. Id., *Ibid.*, p. 198.

<sup>26</sup> « On ne se lave pas, non par mortification, mais parce qu'on a renoncé aux usages du monde. La saleté fonctionne comme anti-normes, anti-pollution. Elle sépare du mondain », *Comment vivre ensemble*, p. 169.

Les voyez-vous ? (...) Leur visage a pris un air discipliné, et tout leur corps une bonne tenue. Leur mine me plaît, je l'avoue : le soin extérieur du corps et du vêtement est moins recherché, la parole plus rare, le visage plus souriant, le regard plus modeste, la démarche plus grave<sup>27</sup>.

Il est remarquable qu'il ne les caractérise pas par leur état, mais par leur allure. Nettement, pour lui comme pour Hugues, la maîtrise des passions et le progrès dans la vie de charité surnaturelle doit se vérifier par l'*ethos* corporel, qui est à la fois *disciplina* et *compositio*. Ce dernier terme ouvre de vastes horizons : c'est la *persona christiana* que le moine compose ainsi, en une configuration où *persona* est à prendre aussi bien en son sens ancien (on se compose un personnage) qu'en ce qui sera son sens moderne (la personne en sa singularité réglée). Sans doute pourra-t-on marquer des nuances entre Bernard et Hugues, par exemple autour de la *negligentia* dans le vêtement, qu'il faudrait toutefois plutôt comprendre, chez l'abbé, comme refus d'une recherche excessive que comme laisser-aller. Au bout du compte, c'est bien le même idéal, fait de contrôle de soi et de gravité ni légère ni rebutante, que les deux auteurs mettent en avant

Et les moines blancs devaient y rester fidèles. Étienne de Salley appartient à la floraison tardive de l'admirable école cistercienne anglaise. Né à la fin du premier siècle de l'ordre, il reçut sa formation au monastère de Fountains avant d'accomplir, entre 1223 et sa mort en 1252, une belle carrière abbatiale, d'abord à Salley, puis à Newminster, enfin à Fountains, l'une des plus riches maisons d'Angleterre. Il est l'auteur très probable d'un *Speculum novitii* à la fortune limitée<sup>28</sup> dont l'essentiel est demeuré longtemps inédit<sup>29</sup> avant d'être révélé par Dom Mikkers<sup>30</sup>. Au fil de vingt-quatre chapitres, l'abbé de Salley y suit le cours de la journée monastique. Comme chez Hugues, c'est à l'heure du repas que nous rencontrerons les propositions les plus révélatrices :

*Cum veneris ad refectorem, nec primus nec ultimus intrabis. Ubi non potes sumere quae apponuntur, non ea permittas omnino mutari sed modicum sume, ut comedisse videaris. Si quis instat ut comedas, hoc tantum signo respondeas : 'bonum est <sive> multum est <sive> factum est'. Cogita quod multorum labore, infinitis navigantium periculis, balca, pisces vel cetera tibi necessaria procurantur, ut carnis tuae desideriis satisfiat, et per singulas bucellas gratias age...*

Le contraste entre un tel texte et le maximalisme ascétique de l'âge grégorien est saisissant. L'abbé révèle toute sa méfiance envers un héroïsme de la pénitence qui consisterait soit à ne rien consommer soit à se ruer sur une nourriture détestée pour braver la nausée. Il prône au contraire la discrétion, la participation au moins formelle au jeu communautaire, quitte à transiger très légèrement avec la vérité en faisant sembler de manger ou en déclarant bon ce que l'on n'aime pas. L'harmonie du groupe prime de toute évidence sur les fuites en avant individuelles.

Indubitablement, chez les nouveaux clercs du XII<sup>e</sup> siècle, Victorins comme Cisterciens, une évolution déterminante s'est produite. La communauté au sein de laquelle se livre le combat spirituel est désormais un lieu où la vie quotidienne garde certes pour fin première l'union transformante avec Dieu, mais appelle aussi un effort permanent d'accommodement aux besoins et aux aspirations des frères, exprimé par un souci de décence, de retenue, de disponibilité. Dans ce but, le contrôle du corps propre s'impose du lever au coucher. Autant dire qu'une véritable civilité monastique s'est constituée. Nulle trahison des principes en cela, mais une compréhension

<sup>27</sup> *Vidētis istos novitiōs ? (...)* *Induerunt sibi faciem disciplinatam et bonam totius corporis compositionem. Placent, fateor, quae in facie sunt : negligentior utique is qui foris apparet, corporum cultus et vestium, sermo rarior, vultus hilarior, aspectus verecundior, incessus maturior...* Texte et trad. dans Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique* t. IV, Paris, Cerf, 2003 (Sources chrétiennes, 472), p. 292-293. La traduction de P. Verdeyen et R. Fassetta (pas excellente) est un peu modifiée.

<sup>28</sup> Un seul manuscrit connu, et du XVI<sup>e</sup> s. seulement, à la Bibl. royale de Bruxelles.

<sup>29</sup> Des extraits avaient été publiés dans les *dubia & spuria* de s. Bernard (PL 184, 1177-1182).

<sup>30</sup> E. Mikkers, « Un *speculum novitii* inédit d'Étienne de Salley », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem*, 8, 1946, p. 45-68, résumé dans « Der Novizienspiegel des Abts Stephan von Salley », *Cistercienser Chronik*, 116, 2009, p. 195-201.

nouvelle du commandement ultime de *caritas* et de ses implications éthiques. La postérité en est considérable. Un Érasme, régulièrement érigé en parangon de l'éducation à la maîtrise corporelle, ne fait bien souvent que copier ou paraphraser les traités monastiques médiévaux qu'il connaissait fort bien<sup>31</sup>. À travers lui et bien d'autres, ils ont tracé leur chemin tout au long de l'histoire des mœurs, nouvelle preuve que toute démarche archéologique qui négligerait l'ecclésial passerait à côté d'un massif de fondation déterminant pour la compréhension structurelle de la construction occidentale.

---

<sup>31</sup> D. Romagnoli, « La courtoisie dans la ville », p. 74.

## BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES PRIMAIRES

- Aelredi Rievallensis, *Opera ascetica*, éd. Hoste et Talbot, Turnhout, Brepols, 1971.
- Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, Paris, Cerf, 2003.
- L'œuvre de Hugues de Saint-Victor* (t. 1 : *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De artha animae*), éd. et trad. D. Poirel, H. Rochais et P. Sicard, Turnhout, Brepols, 1997.

## SOURCES SECONDAIRES

- BARTHES, R., *Comment vivre ensemble*, éd. C. Coste, Paris, Seuil / IMEC, 2002.
- DUBY, *L'histoire continue*, Paris, Seuil, 1992<sup>2</sup>.
- ELIAS, N., *La dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003, p. 192.
- RICHÉ, P., « Sources pédagogiques et traités d'éducation », *Les entrées dans la vie = Annales de l'Est*, 1982, p. 15-29.
- ID., « Les traités pour la formation des novices, XI<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> s. », *Papauté, monachisme et théories politiques : études d'histoire médiévale offertes à M. Pacaut*, Lyon, PU Lyon, 1994, t. I, p. 371-377.
- ROMAGNOLI, D. « La courtoisie dans la ville : un modèle complexe », *La ville et la cour*, Paris, Fayard, 1995, p. 25-87.