



HAL
open science

La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique : normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XII^e siècle)

Eliana Magnani

► To cite this version:

Eliana Magnani. La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique : normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XII^e siècle). *Revue Mabillon, revue internationale d'histoire et de littérature religieuses*, 2018, n.s. t. 29 (= t. 90), pp.5-25. halshs-02101537

HAL Id: halshs-02101537

<https://shs.hal.science/halshs-02101537>

Submitted on 8 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Eliana Magnani, « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique : normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XII^e siècle) », *Revue Mabillon*, n.s. t. 29 (= t. 90), 2018, p. 5-25.

La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique : normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XII^e siècle)*

Eliana MAGNANI

CNRS, LAMOP (UMR 8589)

Les recherches récentes sur l'ascétisme domestique à la fin de l'Antiquité invitent à reconsidérer la documentation du haut Moyen Âge au regard de pratiques que l'historiographie, polarisée sur le versant cénobitique de la vie consacrée féminine, a laissé dans l'ombre. Pourtant, l'ascétisme domestique est un mode de vie attesté sur la longue durée, tout à fait admis canoniquement et institué liturgiquement depuis l'Antiquité tardive. Le propos de cet article est de dresser un panorama général de cette forme de vie consacrée des femmes, notamment à partir des témoignages normatifs, liturgiques, hagiographiques et diplomatiques, depuis les prosélytes de l'ascétisme de la fin du IV^e siècle jusqu'au début du XII^e siècle.

La forme de vie consacrée des femmes qui n'intègrent pas une communauté monastique n'a donné lieu à aucune appellation univoque. L'absence d'un vocabulaire précis, et en même temps la pluralité des désignations utilisées, est sans doute le corolaire de la diversité des configurations possibles ainsi que de la difficulté, voire de la résistance, à sanctionner clairement la place et la fonction des femmes dans l'Église¹. Dans ce cadre, la catégorisation d'une femme comme *devota*, *dicata*, *sacra*, *professa*, *sanctimonialis*,

* Cet article est la version remaniée d'une étude qui paraîtra en anglais dans la *Cambridge History of Medieval Western Monasticism* sous la direction d'Alison Beach et d'Isabelle Cochelin. Je remercie vivement Isabelle Cochelin d'avoir suscité cette recherche et d'avoir accompagné son développement. Mes remerciements vont également aux relecteurs anonymes de la *Revue Mabillon* et à Charles Mériaux.

1. Nous ne traitons pas ici des « diaconesses » et de la question très débattue de l'exercice d'un ministère clérical par les femmes. Pour une mise au point historiographique voir Gary MACY, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford-New York, 2008, p. 3-22. Les études de référence, avec des positions opposées, demeurent celles de Roger GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1972 (Recherches et synthèses. Section d'histoire, 4), et d'Aimé-Georges MARTIMORT, *Les Diaconesses. Essai historique*, Rome, 1982 (Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia, 24). Voir aussi Suzanne FONAY WEMPLE, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphie, 1981 (The Middle Ages), p. 136-141.

puella, virgo, vidua, famula, ancilla... ne présage en rien la forme et le degré de vie consacrée adoptée et entérinée, cénobitique ou pas, que seulement des éléments contextuels ou prosopographiques permettent parfois, et avec précaution, d'inférer. Cette difficulté d'identification transparaît également dans l'historiographie qui s'est surtout concentrée sur l'étude des formes de vie cénobitiques et n'a pas développé les notions appropriées pour rendre compte d'un phénomène aux multiples déclinaisons. L'expression « ascétisme domestique », bien qu'imparfaite, a peut-être l'avantage de situer d'emblée le lieu de résidence de certaines femmes vouées à Dieu dans leur foyer, par opposition au monastère². Utilisée en tant qu'outil heuristique, cette notion doit constituer également une incitation, dans les recherches à venir, à la dépasser et à s'affranchir de la dichotomie qu'elle instaure. En tout cas, c'est à quoi nous invitent les syntagmes latins récurrents dans la documentation tardo-antique et haut-médiévale, tels que *Deo devota*, *Deo sacrata* ou *ancilla Dei*, où l'accent est posé dans la relation que ces femmes entretiennent avec Dieu, le vecteur de cette relation se situant dans l'ascèse, quel que soit le lieu où elle est mise en pratique³. Si, par convention, l'ascétisme domestique est considéré avant tout comme une pratique plutôt féminine, les recherches à venir devront aussi s'interroger sur les pratiques ascétiques domestiques de groupes

2. L'historiographie reconnaît depuis longtemps l'existence de pratiques ascétiques « privées », « familiales » ou « domestiques » dans le christianisme primitif, sans avoir fait leur histoire sur la longue durée (cf., entre autres, Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges, 1998 [Spiritualité orientale, 72], p. 101). Par exemple, Henri Leclercq utilise l'expression « ascèse domestique » dans les notices « Chanoines » et « Chanoinesses » du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dir. Fernand CABROL et H. LECLERCQ, t. III, 1^{re} partie, Paris, 1913, col. 223, 248 et 249. Dans ce même dictionnaire, il n'y a pas de notice pour l'entrée « Ascètes, Ascétisme », mais un renvoi vers la notice (inexistante) « Cénobites » (*ibid.*, t. I, 2^e partie, Paris, 1907, col. 2943 ; t. II, 2^e partie, Paris, 1910, col. 3047 : « Cénobitisme », par H. Leclercq qui, comme tant d'autres, fait de l'ascétisme des premiers siècles du christianisme une sorte de préhistoire du cénobitisme). L'approche de l'ascétisme domestique a été renouvelée par les études plus récentes sur le monachisme oriental. Voir, entre autres, Susanna ELM, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994 (Oxford Classical Monographs), et pour l'usage des expressions « ascétisme domestique », « ascèse domestique » ou « house ascetics », Ewa WIPSYCKA, « L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. Topoi littéraires et formes d'ascèse », dans *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international, Bruxelles-Leuven, 27-29 novembre 1997*, dir. Henri MELAERTS et Leon MOOREN = *Studia Hellenistica*, t. 37, 2002, p. 355-396 ; Christopher PAGE, *The Christian West and its Singers. The First Thousand Years*, New Haven, 2010, p. 131-151 ; Caroline T. SCHROEDER, « Women in Anchoritic and Semi-Anchoritic Monasticism in Egypt. Rethinking the Landscape », *Church History*, t. 83, n° 1, 2014, p. 1-17.

3. Il revient à H. Leclercq d'avoir isolé et inscrit la formule *Deo devota*, « fréquente dans l'épigraphie chrétienne », pour la première fois comme entrée du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dir. F. CABROL et H. LECLERCQ, t. IV, 1^{re} partie, Paris, 1920, col. 648. Selon lui, l'expression n'indique pas « toujours et nécessairement [...] le vœu de chasteté ou la consécration à Dieu des vierges ou des veuves ». Dans sa notice *Ancilla Dei* (*ibid.*, t. I, 2^e partie, 1907, col. 1973-1993), H. Leclercq considère que l'expression *ancilla Dei* caractérise les femmes chrétiennes dans l'Antiquité tardive et, après le VII^e siècle, les femmes converties à la vie religieuse. Pour une synthèse récente sur l'historiographie et les nouvelles approches du monachisme féminin, voir Anne-Marie HELVETIUS, « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », dans *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*, 2 vol., Spolète, 2017 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 64), vol. 1, p. 193-233.

masculins, voire de groupes mixtes, et réévaluer la pré-histoire d'un certain nombre de monastères, prieurés et collégiales à l'aune de cette perspective.

Le cercle hiéronymien

À la fin du IV^e siècle, la vie consacrée des femmes, mais aussi celle des hommes, est redéfinie en consonance avec la diffusion de l'ascétisme « oriental ». D'un point de vue ecclésiologique, l'idéal ascétique introduit la différence ainsi que la hiérarchisation entre les chrétiens, fondée sur leur mode de vie. On passe ainsi d'une Église pensée en termes communautaires, comme chez Tertullien († vers 220) ou Cyprien de Carthage († 258), ne faisant de distinction qu'entre les vertueux et les pécheurs, les chrétiens et leurs persécuteurs, à une Église hiérarchisée selon les critères moraux de l'ascétisme, comme chez Ambroise de Milan, Jérôme ou Augustin⁴. C'est dans le contexte polémique face aux tenants de l'ancienne tradition qui s'opposent à la hiérarchisation du Salut que Jérôme s'empare de la Parole du semeur (Évangile de Matthieu, 13, 8 ; Évangile de Marc, 4, 8 ; Évangile de Luc, 8, 8) pour distinguer le degré de récompense (*praemium*) éternelle lié désormais aux différents types de chrétiens⁵. Aux semences qui germent dans une bonne terre et ont un rendement de trente, soixante ou de cent fois, correspondent respectivement les rétributions des mariés, des veuves et des vierges⁶. La mise en place d'une typologie basée sur des figures bibliques féminines, mais pas seulement, inaugurée par Augustin et systématisée par Césaire d'Arles – Marie pour les vierges, Anne pour les veuves (Évangile de Luc, 2, 36-38) et Suzanne (Daniel, 13) pour les femmes mariées – vient superposer à ces trois états de vie moralisés et hiérarchisés, érigés en modèle social global, leur projection sur les statuts moraux des femmes en particulier⁷.

Dans la pratique, les traités éthiques et les correspondances des prosélytes de l'ascétisme du IV^e jusqu'au début du VI^e siècle, ainsi que les inscriptions funéraires⁸, montrent que l'adoption d'une conduite ascétique (*propositum*) était ouverte aux femmes (et aux hommes) de tous les états (*professiones*), et qu'elles pouvaient continuer à vivre

4. Peter BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988 (Lectures on the history of religions, 13).

5. JEROME, *Adversus Iovinianum*, lib. I, par. 3, dans *Patrologiae cursus completus [...] Series Latina*, éd. Jacques-Paul MIGNÉ, 221 vol., Paris, 1844-1865 (désormais PL), vol. XXIII, col. 223.

6. Pour tout ce développement voir Bernhard JUSSEN, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur*, Göttingen, 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 158) ; ID., « Virgins-Widows-Spouses. On the Language of Moral Distinction as Applied to Women and Men in the Middle Ages », *History of the Family*, t. 7, 2002, p. 13-32. Voir aussi Antonio QUACQUARELLI, *Il triplice frutto della vita cristiana 100, 60 et 30 - Matteo XIII-8, nelle diverse interpretazioni*, Rome, 1953 (réimpression, Bari, 1989).

7. AUGUSTIN, *Retractationum libri duo*, éd. Almut MUTZENBECHER, Turnhout, 1984 (Corpus christianorum. Series Latina, 57), lib. II, cap. 22 ; CESAIRE D'ARLES, *Sermo*, 6, 7, éd. Germain MORIN, dans *Sancti Caesarii Opera omnia*, éd. G. MORIN, Maredsous, 1937 (= CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones*, 2 vol., Turnhout, 1953 [Corpus christianorum. Series Latina, 103-104], vol. I, p. 35) ; trad. fr. Marie-José DELAGE, Paris, 1971 (Sources chrétiennes, 175), p. 332-335.

8. Pour les inscriptions épigraphiques, on se rapportera à la base des données Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby. EDCS [en ligne], URL : http://db.edcs.eu/epigr/epi_fr.php, consultée le 4 décembre 2017.

dans leur maison familiale ou dans une communauté (féminine ou mixte), la frontière entre ces modes de vie étant très floue, et le passage d'un mode de vie à l'autre assez fréquent : la maison pouvant par exemple être transformée en communauté religieuse. Le cas mieux documenté et étudié de l'Italie, et en particulier celui de Rome et ses environs, montre une grande diversité dans les actions et dans la configuration des ascètes, mais aussi le poids des femmes acquises à l'ascétisme dans la christianisation des familles sénatoriales⁹. Les femmes considérées comme emblématiques de ce mouvement sont toutes issues de l'aristocratie¹⁰, ce sont des dames (*dominae, matronae*) qui s'entourent de servantes et de compagnes (*ancillae, puellae, sociae*) qui les suivent dans le même mode de vie¹¹. Leur engagement n'est pas un fait isolé, mais concerne plusieurs membres d'une famille et d'une maisonnée, touchant aussi bien les femmes que les hommes.

Dans l'important groupe de femmes en relation avec Jérôme, Marcella, de la *gens Caieonia*, veuve après sept mois de mariage, refuse une deuxième union avec un membre de la famille impériale pour vivre en veuve chrétienne dans l'abstinence, se consacrer aux bonnes œuvres et à l'étude des Écritures (vers 355). Elle s'habille d'une simple tunique, s'interdit de manger de la viande et ne boit du vin que dans un but thérapeutique. Elle demeure avec sa mère Albina dans la maison parentale de l'Aventin, évite les apparitions publiques et ne sort qu'aux moments les plus calmes de la journée, toujours accompagnée de sa mère ou d'une suite de femmes pieuses pour aller prier auprès des tombes des martyrs ou dans les basiliques. Elle ne s'entretient plus avec des hommes et ses rencontres avec des moines ou des religieux, y compris avec Jérôme, se font seulement en

9. P. BROWN, « Aspects of the christianization of the roman aristocracy », dans ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972, p. 161-182 (publié originellement dans *Journal of Roman Studies*, t. 51, 1961, p. 1-11).

10. Pour ce qui suit, voir René METZ, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, thèse pour le doctorat en théologie, Paris, 1954, p. 77-93 ; Georg JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, 2 vol., Stuttgart, 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39/1-2), p. 33-64, 328-340, 681-691, 939-958 ; ID., « Frühe Formen der weiblichen *vita religiosa* im lateinischen Westen (4. und Anfang 5. Jahrhundert) », dans *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, éd. Gert MELVILLE et Anne MÜLLER, Zürich-Berlin, 2011 (Vita regularis. Abhandlungen, 47), p. 43-77 ; Patrick LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la « vie parfaite »*, Paris, 1997 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 155), p. 26-55 et *passim* ; ID., *Le monachisme féminin antique. Idéal hiéronymien et réalité historique*, Louvain, 2010 (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, 52), p. 71-89, 91-108, 191-207, 209-223 ; Kate COOPER, *Band of Angels. The Forgotten World of Early Christian Women*, New York, 2013, p. 191-212, 247-253.

11. JÉRÔME, *Epistulae*, éd. Isidor HILBERG, Vienne-Leipzig, 3 vol., 1910-1918 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 54-56 ; rééd. Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996), cf. *Ep.* 22.29.3, *Ad Eustochium* : *Si quae ancillae sunt comites propositi tui, ne erigaris adversus eas, ne infleris ut domina* ; *Ep.* 39.1.3, *Ad Paulam* : *inter ancillarum virginum cultum dominamque nihil medium, nisi quod in eo facilius dinoscebatur* ; *Ep.* 108.11.5, 14.3, 15.4, 27.2, *Ad Eustochium* : *virgines socias ; cum puellis suis ; quod multis virginibus et filia comite peregravit ; omnium Romae matronarum exemplum fuit ; omnium ancillarum praevenire official* ; *Ep.* 127.5.1, 3.4, *Ad Principiam virginem* : *nobilium feminarum ; semper in comitatu suo virgines ac viduas, et ipsas graves feminas habuit, sciens ex lascivia puellarum saepe de dominarum moribus iudicari, et qualis quaeque sit talium consortio delectari.*

présence de témoins. Marcella est au centre du cercle aristocratique de vierges et de veuves que Jérôme conseille pendant son séjour à Rome, entre 382 et 385, et ensuite depuis sa retraite à Bethléem – et dont font partie Albina (la mère de Marcella), la vierge Principia, parfois la veuve Paula l'ancienne avec ses filles Eustochium et Blesilla, la jeune Asella et probablement la veuve Léa, qui dirige plus tard une communauté féminine à Rome. Ces femmes se retrouvent pour prier, psalmodier et apprendre les Écritures, mais peuvent aussi séjourner chez Marcella, comme la vierge Eustochium qui y a été *nutrita*, avant de s'installer à Bethléem avec sa mère Paula, d'où elles écrivent à Marcella en tant que des disciples (*discipulae*) à leur maîtresse (*magistra*)¹². Comme Marcella, Paula est une matrone romaine (*matrona*), veuve convertie à l'ascétisme, fondatrice à Bethléem d'un monastère masculin et de trois monastères de vierges originaires de différentes provinces, tant de noble que de médiocre et de basse condition (*plures virgines, quas e diversis provinciis congregarat, tam nobiles quam medii et infimi generis, in tres turmas monasteriaque divisit*)¹³. À l'inverse de Paula et de sa fille Eustochium qui s'orientent vers le cénobitisme, la vierge Asella, mène une vie de solitude dans la demeure familiale, enfermée la plupart du temps dans sa chambre (*cubiculum, cellula*) qu'elle ne quitte que pour rendre visite aux tombeaux des martyrs, pratiquant le jeûne, priant, psalmodiant et travaillant de ses mains, n'apparaissant jamais en public, ne parlant jamais à un homme, ne voyant même plus sa propre sœur qui était également vierge¹⁴. Quant à Marcella, dans les dernières années, vraisemblablement après la mort de sa mère, elle durcit ses pratiques ascétiques, quitte la maison parentale pour aller s'installer avec Principia en dehors de la ville, dans la solitude de la campagne (*suburbanus ager vobis pro monasterio fuit, et rus electum pro solitudine*), mais y revient au moment de la conquête de Rome par Alaric (410/411). Elle est cependant blessée par les soldats goths, se réfugie avec Principia dans la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs, où elle décède quelques mois plus tard¹⁵. Contemporaine de Marcella, Marcellina, sœur d'Ambroise de Milan, fait profession de virginité en 352/353 (*uirginitatis professionem uestis quoque mutatione signares*) à Saint-Pierre de Rome auprès du pape Libère (352-366). Elle continue à vivre au sein de sa famille, avec sa mère veuve, dans leur maison romaine, et à fréquenter ses camarades de la ville. Ambroise exhorte sa sœur à une vie ascétique exemplaire : continence sexuelle, jeûne, diminution des visites habituelles, recherche de la solitude, pratique du silence, prière et récitation des psaumes nuit et jour¹⁶. À ces exemples de vierges et veuves

12. JÉRÔME, *Ep.* 46.1.1 (*Paulae et Eustochiae ad Marcellam*) : *magistram cupimus docere discipulae* ; *Ep.* 127.5.2 (*Ad Principiam virginem*) : *In hujus nutrita cubiculo Eustochium, virginitatis decus, ut facilis aestimatio sit qualis magistra, ubi tales discipulae.*

13. ID., *Ep.* 108.20.1, 20,3 (*Ad Eustochium*) : *plures virgines, quas e diversis provinciis congregarat, tam nobiles quam medii et infimi generis, in tres turmas monasteriaque divisit ; si qua erat nobilis, non permittebatur de domo suo habere comitem.*

14. ID., *Ep.* 24, 3-4 (*Ad Marcellam*).

15. ID., *Ep.* 127.8.1, 13 (*Ad Principiam virginem*).

16. AMBROISE DE MILAN, *De uirginibus*, 3.1.1, 3.2.5 et 8, 3.3.9 à 11, 3.7.37, éd. Egnatium CAZZANIGA et Franco GORI, Milan-Rome, 1989 (Sanci Ambrosii episcopi Mediolanensis Opera, xiv/1. Opere morali, II/1), p. 100-240 ; PAULIN DE MILAN, *Vita sancti Ambrosii*, cap. 1.3, 4.1, 38.5 [*Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*,

converties, s'ajoutent encore les couples mariés qui décident de vivre l'ascétisme ensemble, comme Mélanie la jeune (petite-fille de Mélanie l'ancienne) et son mari Pinianus, qui après sept années de mariage sans enfant se retirent, au début du V^e siècle, dans leurs terres à l'extérieur de la ville de Rome, adoptent une forme de vie ascétique rigoureuse et consacrent leur fortune à la charité envers les malades, les prisonniers et à l'accueil des étrangers¹⁷. Au moins pour cette période de l'histoire du monachisme, il ne fait aucun sens de diviser ces femmes en catégories strictes opposant entre elles moniales, ermites et simples femmes pieuses vivant dans leur maison. Il n'existe pas de frontière entre ces trois catégories.

La documentation conciliaire et hagiographique

À la même époque, en péninsule Ibérique, une situation analogue à celle du cercle romain de Jérôme, se dessine en filigrane dans les canons du premier concile de Tolède (vers 400). On peut y entrevoir la présence de jeunes filles vouées à Dieu (*puella Dei, religiosa puella*), vivant avec leur famille et à qui on interdit la fréquentation des hommes, ascètes ou laïcs (*confessor, laicus*), s'ils ne sont pas de proches parents. On observe également l'existence de familles de religieux – évêques, prêtres ou diacres, et leurs femmes –, dont les filles sont consacrées (*filia religiosa, filia devota*) et qu'on condamne si elles rompent leur engagement pour se marier, et enfin des professes et des veuves (*professa vel vidua*), entourées d'ascètes et serviteurs (*confessor vel servo suo*), retirées dans leurs demeures ou dans leurs domaines (*in domo sua, in villa*), à qui on reproche de célébrer les vêpres (*lucernarium*), donc de lire les psaumes et de chanter des antiennes en dehors de l'église ou en absence d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre¹⁸. En somme, les canons suggèrent l'existence de maisonnées où la vie consacrée des femmes s'inscrit dans une démarche ascétique plus générale d'un groupe de parents et de familiers, femmes et hommes.

Le phénomène tardo-antique de la vie ascétique menée dans sa propre maison, avec sa famille ou quelques proches, est, au même titre que la vie monastique, une pratique admise qui s'installe sur la longue durée dans la chrétienté latine. En Gaule, le cinquième concile d'Orléans (549), mentionne, à côté des femmes ayant rejoint un monastère, et, sur le même plan, les jeunes filles et les veuves, qui, en se tournant vers Dieu, ont changé de vêtement et demeurent dans leur propre maison (*vel illae, quae in domibus propriis, tam puellae quam viduae, conmutatis vestibis convertuntur*)¹⁹. Le concile de Paris de 614 cite

2 vol., Bruxelles, 1898-1901 (désormais *BHL*), 377], éd. Antoon BASTIAENSEN, *Vita di Cipriani. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, trad. Luca CANALI et Carlo CARENA, Milan, 1975 (*Vite dei Santi*, 3), p. 51-124.

17. GERONIUS, *Vita Melaniae*, éd. Denys GORCE, Paris, 1962 (*Sources chrétiennes*, 90), p. 130-142.

18. *La colección canónica hispana. IV. Concilios galos. Concilios hispanos, primera parte*, éd. Félix RODRIGUEZ BARBERO et Gonzalo MARTINEZ DIEZ, Madrid, 1984 (*Monumenta hispaniae sacra. Serie 3^a subsidia*, 4), canons 6, 9, 16, 19, p. 330-331, 332, 335, 336-337 (*PL*, vol. LXXXIV, col. 330A, 330C, 331BC, 332A).

19. *Concilium Aurelianense a. 549*, canon 19, dans *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, éd. Charles DE CLERCQ, Turnhout, 1963 (*Corpus christianorum. Series Latina*, 148A), p. 155. Cf. Gisela MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in*

les « veuves et les jeunes filles qui, dans leurs propres demeures (*in domos proprias*) ont changé leur vêtement pour prendre un habit religieux, soit par la volonté de leurs parents, soit de leur propre mouvement »²⁰. D'une manière générale, les évêques ne semblent pas établir alors de hiérarchie entre les moniales vivant dans un monastère et les femmes consacrées demeurant dans le siècle. Dans sa *Regula ad virgines* (534), Césaire évoque les « femmes religieuses » de la ville d'Arles dont l'exemplarité de la vie consacrée ferait honneur au monastère si elles rendaient visite et partageaient un repas avec les moniales, même si telles rencontres devraient rester rares²¹. À Rome, Grégoire le Grand († 604) évoque plusieurs femmes consacrées vivant dans le monde à l'instar de ses trois tantes qui continuent à vivre ensemble dans leur maison, dont Tarsilla qui « s'est élevée à la plus haute sainteté par la prière continue, la dignité de sa vie, et la singularité de son abstinence ». Il prend aussi l'exemple de femmes qui se sont retirées dans des demeures privées à proximité de l'église Sainte-Marie-Majeure : Redempta, *in sanctimoniali habitu constituta*, et ses deux disciples (*duae in eodem habitu discipulae aderant*), qui vivent toutes les trois dans un même logis (*in uno habitaculo conmanentes*), ainsi que Gregoria, *maxime sacra uirgo* qui pour échapper au mariage s'est réfugiée à l'église et convertie à la vie religieuse (*sanctimonialis uitae conuersionem quaereret*)²².

Ces formes de vie consacrée sont consignées également dans plusieurs récits hagiographiques²³. La vie de sainte Consortia (*Bibliotheca hagiographica Latina*, 1925, 1925b), rédigée entre le VII^e et le début du IX^e siècle, met en scène la conversion à la vie religieuse de toute une famille de l'aristocratie gallo-romaine provençale qui aurait vécu au VI^e siècle, laissant transparaître différents possibilités socialement et moralement acceptées dans la manière de vivre cette conversion, de l'isolement intense à la constitution d'un groupe autour d'une demeure ou d'un édifice de culte. D'abord le père de Consortia, Eucherius, décide de se faire tonsurer et d'aller vivre en solitaire, enfermé dans une grotte de l'un de ses domaines (*comam capitis mei tondere decrevi, et vitam*

merowingischen Frauenklöstern, Münster, 1994 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 41), p. 43-63.

20. *Concilium Parisiense a. 614 (Oct. 10)*, canon 15, dans *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, éd. cit., p. 285 : *De viduabus et puellis, quae sibi in habitu religionis in domos proprias tam a parentibus quam per se vestem mutaverint* ; trad. fr. Jean GAUDEMET et Brigitte BASDEVANT, *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, t. II, Paris, 1989 (Sources chrétiennes, 354), p. 519. Le capitulaire de Clotaire II, quelques jours plus tard, utilise une formulation similaire : *Chlotharii II. Edictum (18 octobre 614)*, canon 18, dans *Monumenta Germaniae Historica* (désormais MGH), *Capit.*, t. I, éd. Alfred BORETIUS, Hanovre, 1883, p. 23 : *De puellas et viduas relegiosas aut sanctaemunalis qui se Deo uoverant, tam que in proprias domus resedent quam qui in monastiria posete sunt*.

21. CESAIRE D'ARLES, *Règle des Vierges*, dans ID., *Œuvres monastiques*, t. I : *Œuvres pour les moniales*, éd. et trad. Joël COURREAU et A. DE VOGÜE, Paris, 1988 (Sources chrétiennes, 345), paragr. 39, p. 222-223 : *de civitate uero nec religiosae feminae, nisi forte sint magnae conversationis et quae monasterium satis honorent ; et hoc rarissime fiat*.

22. GREGOIRE LE GRAND, *Dialogorum libri IV*, éd. A. DE VOGÜE, Paris, 1979-1980 (Sources chrétiennes, 260 et 265), III, 14, 1 (p. 302) ; IV, 16,1-2 (p. 62) et 17, 1 (p. 69),

23. Parmi la matière hagiographique foisonnante, qui mériterait une enquête approfondie à elle seule, nous ne retenons ici que deux récits à titre d'exemple.

ducere solitariam in specu [...] in agro nostro). Pour cela il a l'accord de son épouse Galla qui en changeant aussi d'habit continue à servir son époux (*mutatu habitu ego tibi ad vicem ancillae deserviam*), en lui apportant à manger dans sa grotte tous les soirs. Eucherius et Galla divisent alors leurs biens en trois parties et donnent la première aux pauvres, la deuxième à leurs serviteurs et la troisième à leurs deux filles, Consortia et Tullia, desquelles, en absence d'enfant mâle, ils espéraient avoir des héritiers. Quelques jours après la conversion des parents, Tullia, toujours vierge, décède et est enterrée dans ses terres. Tullia apparaît en songe à sa mère, annonce que Galla viendra bientôt la rejoindre auprès du Seigneur, et prédit que son père sera élevé à un siège épiscopal et que sa sœur Consortia demeurera vierge. Les prédictions se réalisent, on vient chercher Eucherius pour qu'il devienne évêque, et sa femme Galla s'enferme jusqu'à la fin de sa vie dans la grotte où avait vécu son mari ; c'est alors Consortia qui lui apportait tous les jours de la nourriture. La suite du récit retrace les dénouements miraculeux du combat de Consortia, épouse du Christ (*nam sponsus meus Christus est*), servante de Dieu (*famula Dei*), pour conserver sa virginité face à ceux qui souhaitent la marier et s'emparer de ses biens. Après la mort de ses parents, elle construit sur ses terres une église dédiée à saint Étienne et une maison d'accueil (*xenodochium*) ; elle distribue une partie de ses biens aux pauvres. Elle se rend auprès du roi Clotaire (511-561) pour obtenir l'autorisation de vivre sa virginité dans son domaine (*in loca Deo sacrata ; ad propriam*), entourée de ses serviteurs qu'elle avait affranchis (*familiam vero suam liberam esse constituit*), comme la jeune servante avec qui elle prie dans son oratoire (*cum una ancillula*). Avertie par Dieu de l'éminence de sa propre mort, elle veille pendant trois jours avec les prêtres et les pauvres, puis en présence des voisins fidèles elle distribue ses biens et demande à être ensevelie dans l'oratoire Saint-Étienne qu'elle avait fait construire. Selon l'hagiographe, les événements racontés se fondent sur le témoignage des religieux qui auraient vécu auprès de Consortia, le prêtre Uranius et le sous-diacre Celsus, ainsi que le prêtre Aurelianus qui continuait à officier auprès de son tombeau (*ad sepulcrum eius Deo servit*)²⁴. Consortia est montrée ainsi entourée d'un groupe de religieux, de dépendants, pauvres et serviteurs, de voisins. Elle prie, jeûne, veille, psalmodie, verse des larmes, assiste à la messe, vie selon les Évangiles, s'adonne aux lectures pieuses – la vie de sainte

24. *Vita Sanctae Consortiae, Acta Sanctorum, Junii*, t. IV, Anvers, Pierre Jacobs, 1707, p. 250-254 (BHL, 1925). Les manuscrits connus contenant le récit datent des X^e-XII^e siècles : Cité du Vatican, BAV, Vat. lat. 5771, fol. 321-325v (Bobbio, X^e s.) ; Paris, BnF, Lat. 11748, fol. 99-102 (Saint-Maur-les-Fossés, X^e s.) ; Paris, BnF, Nal 2261, fol. 26v-29v (Cluny, XI^e-XII^e s.). Sur les personnages mentionnés voir Martin HEINZELMANN, « Gallische Prosopographie, 260-527 », *Francia*, t. 10, 1982, p. 531-718, ici p. 565, 582-583, 586, 598-599, 613, 707. Sur la vie de Consortia voir Rémi FIXOT et Caroline MICHEL D'ANNOVILLE, « Étude de la crypte de l'église Sainte-Tulle (Sainte-Tulle, Alpes-de-Haute-Provence). Histoire du culte et de l'édifice », dans *Archéologies de Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à Gaëtan Congès et Gérard Sauzade*, dir. Jacques-Élie BROCHIER, Armelle GUILCHER et Mireille PAGNI = *Bulletin archéologique de Provence*, Supplément 5, 2008, p. 735-750. Sur l'identification qui n'est plus admise d'Eucherius avec Eucher de Lyon, voir Françoise PREVOT, « Recherches prosopographiques autour d'Eucher de Lyon », dans *Mauritius und die thebäische Legion. Aktes des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17-20 September 2003*, dir. Otto WERMELINGER, Philippe BRUGGISSER, Beat NÄF et al., Fribourg, 2005 (Paradosis, 49), p. 122.

Eugénie lui sert de modèle (*gesta beatae Eugeniae virginis*)²⁵. Cette vie consacrée à Dieu est ainsi vécue dans le monde.

Dans le récit que Grégoire de Tours (539-594) donne de la vie de saint Yrieix (*Aredius*) (*Bibliotheca hagiographica Latina*, 664), sa mère, Pelagia, est étroitement associée à la fondation cénobitique de son fils, constituant un bon exemple de femme vivant en symbiose avec une communauté masculine dans laquelle se trouve un proche parent, sans devenir moniale à proprement parler. Alors qu'il s'était converti et fait tonsurer auprès de l'évêque de Trèves, Yrieix revient dans le Limousin auprès de sa mère pour la consoler après la mort de son père et de son frère (*consolaturus Pelagiam genitricem*). Pour que son fils puisse continuer à se consacrer à la prière et au jeûne, mais aussi à l'édification d'églises (*ad ecclesias aedificandas*), Pelagia est priée de s'occuper de la gestion de la maison (*omnis cura domus*), de la direction des domestiques (*correctio familiae*), de l'exploitation des terres et de la culture des vignes. Quand Yrieix fonde un monastère en y instituant comme moines ses propres familiers tonsurés (*ex familia propria tonsoratos instituit monachos cenobium que fundavit*), suivant les règles de Cassien, de Basile et des autres abbés, c'est Pelagia qui était chargée de nourrir et de vêtir chacun d'entre eux. Qualifiée de sainte femme (*beata mulier*), malgré ses lourdes tâches, Pelagia ne cessait de louer Dieu et de lui offrir ses prières. Dans la version augmentée de la vie d'Yrieix écrite au VIII^e siècle (*Bibliotheca hagiographica Latina*, 666), l'hagiographe précise la conversion de Pelagia – l'abandon de l'habit séculier pour revêtir celui de femme consacrée (*beata Pelagia, mutato saeculari habitu, induitur sanctimoniali vestimento*) –, et insiste sur son rôle auprès du monastère fondé par son fils dans l'approvisionnement de la nourriture en la montrant travaillant dans les champs (*venerabilis mater ejus, laborans per agros, alimoniam corpori quaerebat*)²⁶.

De la profession publique à la consécration-bénédition

De tous ces exemples qui font état aussi bien de la pratique que de la mise en place d'un cadre canonique pour la vie des femmes vouées à Dieu, qu'elles intègrent une communauté monastique ou qu'elles demeurent dans leur foyer, on observe deux sortes

25. A.-M. HELVETIUS, « Le monachisme féminin en Occident », art. cit., p. 222-223.

26. GREGOIRE DE TOURS, *Opera, Libri historiarum X*, éd. Bruno KRUSCH et Wilhelm LEVISON, dans *MGH, SSRM*, t. I/1, Hanovre, 1951, lib. x, cap. 29, p. 523 [BHL, 664] ; *Vita Aridii abbatis Lemovicini* [BHL, 666], éd. Bruno KRUSCH, dans *MGH, SSRM*, t. III, Hanovre, 1896, p. 576-612, cap. 8 et 9, p. 585. Sur Pelagia, voir Emmanuelle SANTINELLI, *Des femmes explorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, 2003 (Histoire et civilisations), p. 160, 165, 191, 245. Sur la fondation d'Yrieix, voir *Les chapitres séculiers et leur culture. Vie canoniale, art et musique à Saint-Yrieix, VI^e-XIII^e siècle. Actes du colloque tenu à Limoges, Saint-Yrieix et Poitiers, du 18 au 20 juin 2009*, dir. Claude ANDRAULT-SCHMITT et Philippe DEPREUX, Limoges, 2014 (Rencontre des historiens du Limousin). Sur l'importance du changement d'habits mis en avant par les récits hagiographiques du nord de la Gaule voir A.-M. HELVETIUS, « *Virgo et virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-X^e siècles)*, dir. Jean-Marie SANSTERRE, Régine LE JEAN, Alain DIERKENS et al., Villeneuve d'Ascq, 1999 (Histoire et littérature du Septentrion, 19), p. 189-203, ici p. 196-197, 200-202.

de distinction. La première distinction est relative à leur statut social, celui de vierge ou de veuve. La deuxième concerne le type d'engagement dans la vie ascétique, celui de femmes qui ont simplement manifesté l'intention de rester chastes et d'autres pour lesquelles cette décision a été sanctionnée lors d'une cérémonie liturgique centrée d'abord sur la remise du voile (*velamen, flammeum, maforte, mitra, mitella, pallium...*), complétée ensuite par le changement d'habits (*vestis, vestimentum, habitus ; mutare, induere...*), voire, au ^e siècle, par la transmission aux vierges de l'anneau et de la couronne. La cérémonie, quand il s'agissait des vierges, était présidée par l'évêque, mais les prêtres étaient habilités à recevoir la profession des veuves.

Toutes les femmes vouées à Dieu n'étaient pas obligatoirement « consacrées », c'est-à-dire qu'elles auraient été voilées au cours d'un rituel liturgique. La distinction entre les femmes ayant reçu ou non le voile est faite dans les premières décrétales qui statuent au sujet des pénitences à imposer aux vierges ayant rompu leur promesse en contractant une union, consentie ou pas dans le cas d'un rapt. La lettre *Ad Gallos Episcopos* (datée de 383/384 et attribuée au pape Damase aidé de Jérôme) ainsi que la lettre de février 404 d'Innocent I^{er} à l'évêque Victrice de Rouen, distinguent la « vierge qui a déjà reçu le voile dans le Christ (*uirgo uelata iam [in] Christo*), qui a publiquement promis de garder la virginité, qui, pendant que l'évêque répandait sur elle la prière de bénédiction, a reçu le voile », de la « jeune fille qui n'a pas encore reçu le voile (*puella quae nondum uelata est*) mais qui s'était engagée à demeurer ainsi [dans la virginité] ». Les premières ont « épousé spirituellement le Christ » (*Christo spiritaliter nupserunt*), les deuxièmes sont assimilées aux veuves qui abandonnent leur état de viduité (*quae proposito uiduitatis discesserunt*), reprouvées par Paul (I Tim 5, 12)²⁷. Différentes réunions conciliaires se prononcent sur l'âge auquel les femmes peuvent recevoir le voile²⁸. Alors que Paul avait prescrit 60 ans pour les veuves affectées au service de l'Église (Première épître à Timothée, 5, 9), c'est l'âge de 40 ans qui finit par s'imposer, à l'instar du canon 15 du concile de Chalcédoine de 451 au sujet des diaconesses²⁹. Pour les vierges, les conciles et constitutions impériales prescrivent soit l'âge de 40³⁰ soit celui de 25 ans, mais autorisent l'évêque à remettre le voile aux plus jeunes notamment en cas de danger de mort, ou de menace de la perte de la virginité par mariage ou rapt. L'âge de 25 ans, recommandé par l'Église africaine et repris dans le canon 18 du concile de Carthage de 418, est finalement adopté à Rome et

27. Yves-Marie DUVAL, *La décrétale Ad Gallos Episcopos. Son texte et son auteur*, Leyde-Boston, 2005 (Supplements to Vigiliae Christianae, 73), p. 28-31, 61-69, 140-141 ; INNOCENT I^{er}, *Epistolae*, 2, 13.15 et 14.16 (PL, vol. xx, col. 478-480). Sur le mariage par rapt, voir Sylvie JOYE, *La femme ravie. Le mariage par rapt au haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012 (Haut Moyen Âge, 12).

28. R. METZ, *La consécration des vierges, op. cit.*, p. 104-116.

29. *Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. II : *Concilium universale Chalcedonense*, vol. I, pt. 1, éd. Eduardus SCHWARTZ, Berlin, 1939, p. 161 (357).

30. Par exemple, le canon 8 du premier concile de Saragosse, de 380, *La colección canónica hispana. IV. Concilios galos. Concilios hispanos, primera parte*, éd. cit., p. 296 (PL, vol. LXXXIV, col. 317AB).

dans les églises franques³¹. Dans la pratique, peut-être sans être liturgiquement consacrées, les jeunes filles pouvaient être vouées à Dieu dès l'âge nubile, entre 10 et 12 ans, comme dans le cercle romain de Jérôme, à la fin du IV^e siècle, où Asella est dédiée à Dieu par ses parents à peine passée sa dixième année et s'est enfermée de son propre chef dans une cellule depuis sa douzième année, tandis qu'Eustochium, depuis son plus tendre âge, est orientée par sa mère vers la vie ascétique³². La remise de l'habit religieux (*vestmentum/habitus religionis*) pouvait cependant être soumise à une période de probation comme le préconise la *Regula ad virgines* de Césaire d'Arles³³. En 549, le canon 19 du cinquième concile d'Orléans stipule une période d'un à trois ans selon que la jeune fille est dans un monastère à clôture ou pas³⁴.

En 567, le canon 21 du deuxième concile de Tours, en condamnant les femmes qui rompaient leurs vœux et celles qui ne les respectaient pas, présente une sorte de synthèse de ces prescriptions antérieures ; il fait écho en particulier aux difficultés suscitées par le statut des veuves, comme l'avaient fait avant lui le concile d'Epaone de 517 qui avait interdit la consécration liturgique aux veuves « appelées diaconesses » (*viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant*). Les évêques réunis à Tours déterminent ainsi que le seul engagement d'une veuve à la chasteté (*viduitatis propositum*) doit être considéré comme suffisant, en raison de l'absence de bénédiction des veuves dans les « livres canoniques » (*quod numquam in canonici libris legitur benedictio vidualis*)³⁵. Le quatrième concile de Tolède de 633, en faisant la distinction entre « deux genres de veuves, les laïques et les religieuses » (*duo sunt genera viduarum, saeculares et sanctimoniales*), donne un aperçu de la manière dont on sanctionnait la viduité vouée à Dieu. Tandis que le remariage était admis pour les veuves « séculières » n'ayant pas quitté l'habit laïque, il était interdit aux veuves qui avaient quitté l'habit séculier et s'étaient présentées devant le prêtre ou à l'église en habit religieux³⁶. En 656, le dixième concile de Tolède va jusqu'à désigner les couleurs admises pour le voile des veuves, pourpre ou noir (*palleo purpurei vel nigri coloris caput contegat*), et considère que toute apparition

31. *Concilia Africana secundum traditionem collectionis Hispanae*, éd. Charles MUNIER, Turnhout, 1974 (Corpus christianorum. Series Latina, 149), p. 329 : *Ut levitae et virgines ante viginti quinque annos non consecrentur* ; p. 369 : *De virginibus quae viginti quinque annos necessitate cogente velantur*.

32. JEROME, *Ep. 24.2 (Ad Marcellam)* : *vix annum decimum aetatis exedens, honore futurae beatudinis consecratur [...] ad ea venia quae duodecimam annum sudore proprio elegit, arripuit, tenuit, coepit, inplevit* ; *Ep. 39.6.1 (Ad Paulam)* : *parce saltim Eustochia tuae, cuius parva ad huc aetas et rudis paene infantia te magistrante dirigitur*.

33. R. METZ, *La consécration des vierges*, op. cit., p. 173-174 ; CESAIRE D'ARLES, *Règle des Vierges*, éd. cit., paragr. 4, p. 182-183.

34. *Concilium Aurelianense a. 549*, canon 19, éd. cit., p. 155.

35. *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, éd. cit., p. 29, 163, 187, 346.

36. *La colección canónica hispana. V. Concilios hispanos, segunda parte*, éd. F. RODRIGUEZ BARBERO et G. MARTINEZ DIEZ, Madrid, 1992 (Monumenta Hispaniae sacra. Serie Canónica, 5), canon LVI, p. 234-235 (PL, vol. LXXXIV, col. 379CD) : *De discretionem viduarum saecularium et sanctimonialium. Duo sunt genera viduarum, saeculares et sanctimoniales : saeculares viduae sunt quae adhuc disponentes nubere laicalem habitum non deposuerunt ; sanctimoniales sunt quae, iam mutato habitu saeculari, sub religioso cultu in conspectu sacerdotis vel ecclesiae apparuerunt. Hae si ad nuptias transierint, iuxta Apostolum non sine damnatione erunt, quia se primum Deo voventes postea castitatis propositum abiecerunt*.

publique en habit religieux ou devant des témoins engage pour toujours les veuves à demeurer dans cet état. Aucune précision n'est donnée sur le lieu où les veuves vouées à Dieu devaient demeurer, mais la façon dont ces canons ont été libellés laissent penser que ces femmes jouissaient d'assez de latitude dans leurs mouvements et que l'enfermement dans un monastère était plutôt une forme de pénitence pour les récalcitrantes³⁷.

Tout en reconnaissant l'importance intrinsèque de la résolution prise par les femmes qui décident de se vouer à Dieu, ces conciles insistent aussi sur le caractère public de l'engagement et sur les signes extérieurs qui le manifestent : le code vestimentaire propre, bien reconnaissable dans le port du voile. Deux siècles plus tard, les canons du concile de Paris de 829 relatifs aux femmes consacrées laissent entrevoir, dans le contexte des réformes entreprises par l'Église carolingienne, les enjeux qui se nouent autour de la remise et de la prise du voile pour la hiérarchie ecclésiastique. En fait, la législation vise à placer l'évêque comme acteur obligatoire de la *velatio*, alors que dans la pratique les prérogatives semblent bien plus partagées. Les interdictions émises alors renvoient à autant de conduites possibles : les femmes de basse condition qui, sans se référer à un prêtre, se voilent elles-mêmes dans l'espoir de pouvoir s'occuper et de servir auprès des églises ; les femmes qui aident les prêtres dans le service de l'autel ; les vierges et les veuves qui se font consacrer par les abbesses ou par d'autres religieuses ; les prêtres qui consacrent les veuves sans prendre l'avis de l'évêque ou qui osent consacrer les vierges à la place de l'évêque ; les femmes nobles (*nobiles feminae*), en particulier les jeunes (*adulescentulas*), qui à la mort de leur mari prennent le voile mais continuent à vivre dans leur maison en raison de leurs enfants et de leurs affaires, jouissant toujours des agréments de la vie du siècle et pour lesquelles on préconise l'entrée dans un monastère³⁸. Ici encore, l'entrée dans un monastère est une forme de punition pour des femmes contrevenant aux codes moraux, et non une directive en faveur de la vie cénobitique ni

37. *Ibid.*, canon IV et V, p. 525-530 (PL, vol. LXXXIV, col. 442C-443D) : *quae vero ex omnibus his fuerint repertae animam aut vestem in transgressione dedisse, et excommunicationis sententiam ferant, et rursum mutato habitu in monasteriis donec diem ultimum claudant sub aerumnis arduae poenitentiae maneant religatae*. Plusieurs autres conciles et capitulaires royaux font état de dispositions similaires, c'est-à-dire l'entrée dans un monastère pour les femmes consacrées, veuves ou vierges, qui auraient rompu leur vœu de chasteté ou de virginité. Voir, par exemple, le concile de Losnes (673-675) qui laisse à l'évêque la responsabilité d'enfermer ou pas une veuve consacrée dans un monastère selon son mode de vie (*Concilium Latunense a. 673*, canon 12 et 13, dans *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, éd. cit., p. 316) ; les édits du roi lombard Luitprand (723) et du prince bénéventin Arigis II (entre 774-787) (*Liutprandi leges de anno XI*, cap. 30, dans *MGH, LL*, t. IV, éd. Georg H. PERTZ, Hanovre, 1868, p. 122 ; *Aregis principis capitula*, cap. 12, dans *MGH, Fontes iuris*, t. II, éd. Friedrich BLUHME, Hanovre, 1869, p. 174. Je remercie Julie M. Anderson d'avoir attiré mon attention sur ces références, cf. EAD., *Historical Memory, Authority, and the Written Word. A Study of the Documentary and Literary Culture at the Early Medieval Court of Benevento, 700-900 CE*, PhD diss., University of Toronto, 2017, p. 129-133 ; ou encore le concile de Mayence de 888, canon 26 (Jean MANSI, *Sacrorum conciliorum, nova et amplissima collectio*, t. XVIII, Venise, 1773, col. 71-72). 38. *Concilium Parisiense A. 829* cap. 39 à 46, dans *MGH, Conc.*, t. II/2, éd. Albert WERMINGHOFF, Hanovre-Leipzig, 1908, p. 637-639. Le canon 42, relatif aux femmes qui se voilaient sans se référer à un prêtre est ensuite repris dans le premier capitulaire épiscopal neustrien et dans la formule d'examen attribués à l'évêque Halitgaire de Cambrai, *Capitula Neustrica prima*, cap. 12, dans *MGH, Capitula episcoporum*, t. III, éd. Rudolf POKORNY, Hanovre, 1995, p. 55 ; Wilfried HARTMANN, « Neue Texte zur bischöflichen Reformgesetzgebung aus den Jahren 829/31. Vier Diözesansynoden Halitgars von Cambrai », *Deutsches Archiv*, t. 35, 1979, p. 368-394, ici p. 384 et 394.

une proscription de la vie consacrée menée dans le monde. À l'inverse des interprétations traditionnelles du mouvement de mise en ordre de l'Église carolingienne, il ne s'agissait pas d'interdire pour les femmes la vie consacrée dans le siècle ni de favoriser la vie monastique, mais de garantir que toutes les femmes ayant fait profession demeurent soumises au contrôle de l'évêque.

En ce qui concerne la cérémonie de consécration des femmes, la distinction entre vierges et veuves est en général toujours présente dans les livres liturgiques – sacramentaires et pontificaux notamment –, mais certaines prières peuvent être utilisées aussi bien pour les unes que pour les autres. Certains termes utilisés dans les rubriques et dans les oraisons, comme *ancilla*, *famula*, *sanctimonialis*, peuvent en effet désigner les deux statuts. Seule une enquête de grande envergure sur le champ lexical des mots désignant les femmes vouées à Dieu, qui reste encore à réaliser, pourra rendre compte des nuances et des réseaux sémantiques auxquels ces termes appartiennent³⁹. Il en va de même pour les vocables qui désignent les cérémonies et les actions elles-mêmes – *velatio/velare* (prise du voile/voiler), *benedictio/benedicere* (bénédition/bénir) et *consecratio/consecrare* (consécration/consacrer), en particulier ; l'historiographie tend à les considérer, du moins jusqu'au XII^e siècle, comme des équivalents, mais il faudrait pouvoir préciser davantage ce point⁴⁰. Par ailleurs, dans les livres liturgiques on ne précise pas si la femme qui reçoit la consécration vit dans le monde ou si elle pratique le cénobitisme, à la seule exception du Pontifical romano-germanique. Élaboré entre 950 et 961/963 à Saint-Alban de Mayence⁴¹, il montre que la consécration des vierges vivant dans des monastères diffère sur certains points de celles vivant chez elles (*consecratio virginum quae a saeculo conuersae in domibus suis susceptum castitatis habitum, priuatim obseruare uoluerit*)⁴².

La cérémonie de la *velatio*

39. En Angleterre, aux X^e-XI^e siècles, en ancien anglais, à l'inverse du latin, il y avait deux termes distincts, l'un pour désigner les religieuses vivant dans un monastère (*mynecenu / mynecenas*), l'autre pour celles vivant dans le monde, souvent des veuves (*nunne / nunnan*). Cf. Sarah FOOT, *Veiled Women. I. The Disappearance of Nuns from Anglo-Saxon England ; II. Female Religious Communities in England, 871-1066*, Aldershot-Burlington (USA), 2000 (Studies in early medieval Britain, 1), vol. 1, p. 26-30, 96-104.

40. R. METZ, *Benedictio sive consecratio virginum, Ephemerides liturgicae*, t. 80, 1966, p. 263-293, surtout p. 284-285 ; Pierre-Marie GY, « Les anciennes prières d'ordination », *La Maison Dieu*, t. 138, 1979, p. 93-122, ici p. 108-110 ; Yves CONGAR, « Note sur une valeur des termes *ordinare, ordinatio* », *Revue des sciences religieuses*, t. 58, n^{os} 1-3, 1984 (En hommage à Monsieur le Professeur Antoine Chavasse), p. 7-14 ; G. MACY, « The ordination of Women in the Early Middle Ages », dans John Hilary MARTIN, *A History of Women and Ordination. Volume 1. The Ordination of Women in Medieval Context*, éd. Bernard COOKE et G. MACY, Lanham (Md.)-Londres, 2002, p. 1-30 ; G. MACY, *The Hidden History of Women's Ordination, op. cit.*, chap. 1, p. 3-22.

41. Cyrille VOGEL, « Le pontifical romano-germanique du X^e siècle. Nature, date et importance du document », *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 6, n^o 21, 1963, p. 27-48 ; *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, éd. Reinhard ELZE et C. VOGEL, 3 vol., Cité du Vatican, 1963-1972 (Studi e testi, 226-227 et 269).

42. *Le Pontifical romano-germanique*, éd. cit., vol. 1, p. 51-54.

D'après les premiers sacramentaires romains, romano-francs puis les pontificaux, la consécration-bénédition des vierges, « épouses du Christ », se constitue par analogie à celle du mariage, la *velatio nuptialis*⁴³. Le matériel euchologique qui est transmis au Moyen Âge se constitue dès le v^e siècle avec une longue prière eucharistique (*Deus castorum corporum benignus habitator* – « Dieu le bienveillant habitant des corps chastes »), peut-être composée par Léon I^{er} (440-461). Elle figure sous la rubrique *Ad sacras virgines* dans le sacramentaire dit léonin (ou sacramentaire de Vérone) dont les pièces dateraient de la fin du iv^e au milieu du vi^e siècle⁴⁴. Cette prière sera reprise dans les sacramentaires et les pontificaux postérieurs. Dans le sacramentaire gélasien ancien (fin vi^e siècle) elle apparaît sous une rubrique qui rappelle les jours où la consécration des vierges peut être célébrée – à l'Épiphanie, le lundi de Pâques, ainsi qu'aux fêtes des apôtres (*Consecratio sacrae virginis quae in Epiphania, vel secunda feria Paschae, aut in apostolorum natalitio celebratur*) – suivant ainsi les dispositions prononcées dès la fin du v^e siècle par le pape Gélase (492-496) dans sa lettre aux évêques du sud de l'Italie⁴⁵. Le sacramentaire gélasien ancien indique qu'au moins depuis la fin du vi^e siècle, la consécration des vierges donnait lieu à une messe particulière, avec la remise d'offrandes par la femme lors de l'offertoire. Sur les trois formulaires qu'il présente, le deuxième concerne probablement une messe particulière pour la bénédiction des veuves puisque la collecte (*Deus castitatis amator*) fait référence à une rétribution de soixante fois (*sexagesimum fructum*). Au viii^e siècle, ce formulaire est explicitement rattaché à la messe de bénédiction des veuves, comme l'indique la rubrique du sacramentaire « Phillipps » (d'Autun) composé vers 800 : *Item orationes ad missas eiusdem viduae*⁴⁶. Le gélasien ancien de la fin du vi^e siècle contient ailleurs une prière de bénédiction des veuves faisant profession de chasteté, *Benedictio viduae quae fuerit castitatem professa*, et deux prières sous les rubriques *Benedictio vestimentorum virginum* (« Bénédiction des vêtements des vierges ») et *Item oratio super ancillas Dei quibus conversis vestimenta mutantur* (« *Item*, prière pour les servantes de Dieu qui, converties, changent de vêtements ») qui indiquent que ces cérémonies comportaient la bénédiction des vêtements que les femmes revêtaient alors et qui manifestaient leur engagement. Dans le sacramentaire grégorien de la fin du vii^e siècle ainsi que dans les gélasien du viii^e, la bénédiction des vêtements des veuves et des vierges apparaît sous une rubrique commune (*Benedictio vestimentorum virginum vel*

43. R. METZ, *La consécration des vierges*, op. cit.

44. *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, éd. Leo Cunibert MOHLBERG, Leo EIZENHÖFER et Petrus SIFFRIN, Rome, 1956 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes, 1), n° 1104, p. 138-139 (PL, vol. LV, col. 129B-130C).

45. *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. nat. 7193, 41/56 – Sacramentarium Gelasianum)*, éd. L. C. MOHLBERG, Rome, 1960 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes, 4), p. 124-128 et 213 (PL, vol. LXXIV, col. 1145C-1156A) ; GÉLASE (pape), *Epistola 14, ad universos episcopos per Lucaniam, Brutius et Siciliam constitutos*, cap. 12, éd. Andreas THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae...*, t. I, Braunsberg, 1868 ; réimpr. anas. Hildesheim-New-York, 1974, p. 369.

46. *Liber sacramentorum Augustodunensis*, éd. Odilo HEIMING, Turnhout, 1984 (Corpus christianorum. Series Latina, 159B), n° 1630.

viduarum)⁴⁷. La remise du voile en revanche ne semble pas accompagnée d'une formule spéciale pour les vierges et les veuves avant le milieu du x^e siècle lorsqu'elle apparaît dans les pontificaux anglais⁴⁸.

Dans ces célébrations, les thèmes des oraisons tournent autour des mêmes motifs : la soumission à Dieu (*famula tua*) et l'engagement vis-à-vis de l'époux céleste, le corps vierge et chaste offert en oblation à l'offertoire, et la purification atteinte après la communion. Tous ces éléments continuent à être transmis au ix^e siècle dans les sacramentaires et dans les premiers essais de compilation de pontificaux, et se retrouvent développés au milieu du x^e siècle sous la forme de cérémonies bien définies dans le Pontifical romano-germanique, puis dans les pontificaux romains du xii^e et du xiii^e siècle, ainsi que dans le pontifical de Guillaume Durand (1293-1296)⁴⁹.

L'*ordo* de consécration des veuves dans le Pontifical romano-germanique (*Consecratio viduae que fuerit castitatem professa*) commence par préciser les différences par rapport à la cérémonie de consécration des vierges : pour les veuves, elle a lieu après la lecture des Évangiles et peut être célébrée par un prêtre, tandis que, pour les vierges, le rite doit être présidé par l'évêque et avant les Évangiles. D'abord, l'officiant procède à la bénédiction de l'habit de la veuve qui fait vœu de chasteté (*viduitatis vestem*). Elle endosse ces nouveaux vêtements et reste prosternée devant l'autel pendant le chant des litanies. Une fois celui-ci terminé, elle se relève ; l'officiant prononce la préface *Incorruptum aeternitatis Deum*, procède à sa bénédiction, puis pose le voile sur sa tête. Dans les prières qui suivent, on dénombre les vertus attendues de la veuve consacrée : l'humilité, la chasteté, l'obéissance, la charité, la pratique des bonnes œuvres, et on avance le modèle

47. Jean DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. II et III, Saint-Paul, 1979 et 1982 (Spicilegium friburgense. Textes pour servir à l'histoire de la vie chrétienne, 24 et 28), vol. II : *Textes complémentaires pour la messe*, p. 118-119 ; vol. III : *Textes complémentaires divers*, p. 222-228 ; Éric PALAZZO, « Les formules de bénédiction et de consécration des veuves au cours du haut Moyen Âge », dans *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, éd. Michel PARISSÉ, Paris, 1993, p. 31-35, en tenant en compte, cependant, que, avant le Pontifical romano-germanique, le terme *consecratio* est employé pour les veuves dans la version du sacramentaire grégorien contenue dans le manuscrit, composé vers 870, Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms-D-1, fol. 157v : *Missa in die consecrationis uiduae*, produit à l'abbaye bénédictine de Saint-Liudger de Werden et provenant du chapitre cathédral d'Essen (sur ce manuscrit voir Volkhard HUTH, « Die Düsseldorfer Sakramentarhandschrift D1 als Memorialzeugnis. Mit einer Wiedergabe des Name und Namengruppen », *Frühmittelalterliche Studien*, t. 20, 1986, p. 214-298) ; S. FOOT, *Veiled Women. I, op. cit.*, p. 127-134 sur la consécration des veuves aux x^e-xi^e siècle en Angleterre.

48. Par exemple, dans le pontifical dit d'Egbert, du milieu du x^e siècle ou des alentours de l'an mil, *Two Anglo-Saxon Pontificals. The Egbert and Sidney Sussex Pontificals*, éd. H. M. J. BANTING, Londres, 1989, p. 122 : *Post haec imponis uiduae pallium et dicis*. Voir Niels K. RASMUSSEN, *Les pontificaux du haut Moyen Âge. Genèse du livre de l'évêque*, texte mis au point par Marcel HAVERALS, Louvain, 1998 (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents, 49), p. 207-208 (pontifical Anderson ou Brodie, ca. 1000 : *Post hec imponas puella pallium et dicas ; Post hec ponas pallium super caput eius [viduae] et dicas*), p. 277-279 (pontifical de Sherborne, dit de saint Dunstan, 960-992 : *Post haec ponas pallium super caput eius [viduae] et dicas*).

49. Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Âge*, t. I : *Le pontifical romain du XII^e siècle*, Cité du Vatican, 1938 (Studi e testi, 86), p. 154-159 et 165-167 ; t. II : *Le pontifical de la curie romaine au XIII^e siècle*, Cité du Vatican, 1940 (Studi e testi, 87), p. 414-418 ; t. III : *Le pontifical de Guillaume Durand*, Cité du Vatican, 1940 (Studi e testi, 88), p. 411-427.

[d']Anne la prophétesse, fille de Phanuel, de la tribu d'Ascer. Elle était fort avancée en âge ; après avoir vécu sept ans avec son mari, elle était restée veuve et avait atteint l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Elle ne s'écartait pas du temple, participant au culte nuit et jour par des jeûnes et des prières (Luc 2, 36-38)⁵⁰.

La distinction entre les vierges consacrées vivant en communauté et celles demeurant chez elles est une particularité importante du Pontifical romano-germanique, à la différence des sources similaires qui l'ont précédé. Les deux cérémonies de prise du voile pour ces deux groupes de vierges, très développées dans ce pontifical, diffèrent peu. L'*ordo* des vierges cénobites est constitué des deux prières ainsi que de la transmission du voile comme dans l'ancienne liturgie romaine, de quatre oraisons pour la bénédiction des vêtements et du voile, du chant des litanies, d'une formule pour la remise du voile, d'une série d'antiennes et de prières après la prise du voile, des formules et antiennes spéciales pour la bénédiction de l'anneau et de la couronne (une nouveauté qui renforçait encore plus l'analogie entre la consécration des vierges et la cérémonie du mariage), de la bénédiction finale et de la proclamation des anathèmes contre ceux qui ne respecteraient pas l'engagement de la vierge. Après la messe, l'évêque confiait la vierge à la personne qui en avait la responsabilité (*Et si est qui ei testimonium perhibuit, mittat eam episcopus in manus suas dicens : « Vide quomodo istam Deo sacratam repraesentes immaculatam ante tribunal domini nostri Iesu Christi » / « Et si celui qui a produit le témoignage pour elle [la vierge] est là, l'évêque la remet entre ses mains en lui disant : "Veille à ce que cette femme consacrée à Dieu se présente sans tâche devant le tribunal de notre seigneur Jésus Christ" »*). Dans l'*ordo* des vierges restées dans leur demeure (*in domibus suis ; privatim*), en plus de différences dans les prières et dans le moment de la messe où étaient performés certains rites, il n'y a pas de remise de l'anneau et de la couronne. À la fin de la messe la vierge rentre chez elle (*regrediatur ad sua*)⁵¹.

À proximité des communautés masculines

La manière très explicite dont le Pontifical romano-germanique considère les vierges consacrées vivant dans leur demeure, étaye l'idée que les femmes vouées à Dieu, mentionnées dans la documentation diplomatique, ne sont pas toutes des veuves, ni des moniales, mais peuvent tout aussi bien être des femmes ayant fait profession de vie ascétique dans leur jeunesse et demeurant toujours dans leur maison. L'apposition d'épithètes du type *Deo devota, Deo sacrata, Deo dicata, sanctimonialia*, entre autres, pour caractériser les femmes consacrées à Dieu, sont en effet récurrentes dans les chartes entre le VII^e et le X^e siècle, mais seulement pour un petit nombre d'entre elles il est possible de

50. *Le Pontifical romano-germanique*, éd. cit., vol. I, p. 59-62 ; É. PALAZZO, « Les formules de bénédiction », art. cit. ; S. FOOT, *Veiled Women. I, op. cit.*, p. 131-134.

51. R. METZ, *La consécration des vierges, op. cit.*, p. 182-222 ; *Le Pontifical romano-germanique*, éd. cit., vol. I, p. 38-46 et 51-54.

montrer ou de supposer qu'elles n'ont pas intégré une communauté féminine⁵². Cette proportion pourrait en fait être beaucoup plus grande. Ces femmes demeurent vraisemblablement dans leur cercle familial, et, surtout, gravitent autour des églises, des chapitres cathédraux ou des monastères masculins, voire féminins, dans lesquels vivent souvent d'autres membres de leur famille⁵³. Cette documentation a la particularité de les montrer au moment où elles reçoivent des possessions ou disposent de leurs biens au profit d'une église ou d'un monastère, et de mentionner le plus souvent leur entourage familial directement concerné par la transaction. Si les veuves sont plus facilement repérables en raison de la présence des enfants et, souvent, la mention du mari défunt⁵⁴, la présence de frères et de neveux peut indiquer, entre autres, une femme qui s'est vouée à Dieu dans sa jeunesse. Le cas de Teucinde *Deo devota*, vivant à Arles dans la deuxième moitié du x^e siècle est assez significatif. Elle fait partie de tout un groupe d'ecclésiastiques de l'Église d'Arles liés à la création du monastère masculin de Montmajour, dans la zone suburbaine de la ville. En raison des échanges de terres qu'elle réalise avec l'évêque, le prévôt et les chanoines d'Arles, et de ses donations, Teucinde assure aux moines de Montmajour la possession du lieu où ils se sont implantés. Elle est la sœur de Gontard, prévôt de la cathédrale arlésienne, puis évêque de Fréjus, et peut-être aussi abbé de Montmajour. Leur neveu, Riculf, a été *nutritus* à Montmajour, a occupé le siège de Fréjus à la suite de son oncle, et a été choisi aussi, par une partie des moines, comme abbé. Il est l'héritier de Teucinde, qui l'associe à tous ses actes et dont l'héritage passera à l'abbaye après sa mort⁵⁵. Les autres deux *Deo devotae* mentionnées dans les sources arlésiennes

52. Je remercie Nicolas Perreux d'avoir vérifié la répartition de ces mentions dans la base de données CEMA (*Cartae Europeanae Medii Aevii*) réunissant plus de 140 000 actes médiévaux, constituée dans le cadre de sa thèse (*L'écriture du monde. Dynamique, perception, catégorisation du mundus à partir des bases de données numérisées du Moyen Âge [VII^e-vers 1200]*, Université de Bourgogne, Dijon, 2014). Le sondage effectué a montré que ces formules sont assez diffusées en Europe occidentale, mais se rencontrent plus fréquemment dans des régions méridionales, en Provence, Languedoc, Catalogne, Poitou et Limousin, ainsi que très fortement entre Loire et Rhin. Elles se concentrent notamment sur les VII^e, VIII^e et IX^e siècles, continuent d'apparaître au x^e siècle, mais tendent à disparaître ensuite. Il faut rappeler que ces expressions peuvent être utilisées pour désigner les femmes menant une vie consacrée dans le monde mais aussi dans une communauté monastique.

53. Élisabeth MAGNOU-NORTIER, « Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi jusqu'au début du XII^e siècle », dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc*, 1988, p. 192-216 ; Montserrat CABRE I PAIRET, « *Deodicatae* et *Deodevotae*. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI », dans *Las Mujeres en el cristianismo medieval*, dir. Ángela MUÑOZ FERNANDEZ, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 169-182 ; S. FOOT, *Veiled Women I*, *op. cit.*, p. 112-126, 134-141, 172-188 ; E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées ?*, *op. cit.*, chap. IV : « Vouer son veuvage à Dieu ? », p. 147-189 ; Eliana MAGNANI, « La vie consacrée en Provence autour de l'an mil. Moniales, *Deo devotae*, moines et clercs », dans *Le Royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, éd. Christian GUILLERE, Jean-Michel POISSON, Laurent RIPART *et al.*, Chambéry, 2008 (Sociétés, religions, politiques, 8), p. 93-110.

54. Voir, entre autres, l'exemple de Rottrude, *Deo sacrata, femina Deo devota*, en 860 (*Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu [en Limousin]*, éd. Maximin DELOCHE, Paris, 1859, n^{os} 19 et 180), relevé par É. MAGNOU-NORTIER, « Formes féminines de vie consacrée », *art. cit.*, p. 208.

55. *Gallia Christiana Novissima. Histoire des archevêchés, évêchés, et abbayes de France [...] Tome III. Arles*, éd. Joseph H. ALBANES, Ulysse CHEVALIER, Montbéliard-Valence, 1901, n^{os} 255 (954), 277 (975), 278 (975) ; Marseille, Archives départementales des Bouches-du-Rhône, B 276 RR1 (977, 17 août) ; « Charte Artem/CMJS n^o 4085 » [En

du ^x^e siècle, montrent que Teucinde n'est pas un cas isolé. Comme Teucinde, à l'occasion de règlements de conflits patrimoniaux ou de donations, elles sont en relation avec les évêques, chanoines et moines locaux : Eldegarda (*aliqua femina, deo Devota*) reprend en usufruit des biens contestés laissés à l'Église d'Arles, tandis que Domesia, *humillima Deo devota*, apparentée probablement à Garnier, « abbé d'Arles », donne ses biens à Montmajour⁵⁶.

À côté de ces femmes bienfaitrices de monastères, mais dont le mode de vie ascétique demeure encore mal élucidé, il existe aussi des femmes professes qui semblent avoir vécu dans ou en étroite proximité des monastères masculins, peut-être parfois dans des maisons attachées à ces établissements⁵⁷. Entre le ^x^e et le ^{xii}^e siècle, les mentions d'oblation et de conversion de femmes auprès d'établissements masculins, parfois dans le cadre de conversions de groupes familiaux d'hommes et de femmes, ou encore l'utilisation des épithètes *monacha nostra, soror nostra, donata nostra* ou *conversa* pour désigner certaines femmes dans les nécrologes⁵⁸, sont autant d'indices de leur inclusion dans un environnement duquel on aurait pu penser qu'elles étaient à priori exclues. La création au ^x^e siècle de prieurés féminins rattachés à des grandes abbayes masculines pourrait avoir été une réponse à la pression exercée par ces femmes. Ce phénomène peut être illustré par la fondation en 1055 par l'abbé Hugues de Semur (1024-1109) et son frère Geoffroi, pour les femmes de leur famille, du prieuré féminin de Marcigny-sur-Loire, en Bourgogne, dépendance de l'abbaye de Cluny. Les actes de Cluny du ^x^e et de la première moitié du ^x^e siècle révèlent en effet la présence de plusieurs *Deo devotae* dans l'entourage de l'abbaye⁵⁹.

ligne], URL : <http://www.cn-telma.fr/originaux/charte4085/>, consulté le 4 décembre 2017) ; Arles, Bibliothèque municipale, ms. 881 n° 2 (977) ; « Charte Artem/CMJS n° 4086 » [En ligne], URL : <http://www.cn-telma.fr/originaux/charte4086/>, consulté le 4 décembre 2017. Sur ces événements et personnages voir E. MAGNANI, *Monastères et aristocratie en Provence (milieu X^e-début XII^e siècle)*, Münster, 1999 (réimpr. 2009) (*Vita regularis*, 10), p. 101-106, 119-121.

56. *Gallia Christiana Novissima* [...] Tome III. Arles, éd. cit., n° 241 (janvier 920 ?) ; *Les chartes du pays d'Avignon, 439-1040*, éd. Georges DE MANTEYER, Mâcon, 1914, p. 73-74, n° 68 (original : Marseille, Archives départementales des Bouches-du-Rhône, 2H15, n° 43) (6 avril 955-979) ; « Charte Artem/CMJS n° 4087 » [En ligne], URL : <http://www.cn-telma.fr/originaux/charte4087/>, consulté le 4 décembre 2017. Cf. E. MAGNANI, *Monastères et aristocratie en Provence, op. cit.*, p. 103-106, 405.

57. S. FOOT, *Veiled Women I, op. cit.*, p. 172-179.

58. Voir l'exemple du nécrologe de la collégiale de Serrabone, de 1102, cité par É. MAGNOU-NORTIER, « Formes féminines de vie consacrée », art. cit., p. 209-210 et celui de l'abbaye de Saint-André-de-Villeneuve-les-Avignon cité dans E. MAGNANI, « La vie consacrée en Provence », art. cit., p. 97-98.

59. *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. Tome premier. 802-954*, éd. Auguste BERNARD et Alexandre BRUEL, Paris, 1876, n°s 177 (910, *Bencilina, Deo devota*), 765 (950, *Dilecta soro mea Deo sacrata Raimodis*), 818 (951, *Girburgis, Deo sacratae*), 821 (952, *Gyrburgis, Deo dicatae, sororis ejusdem*), 843 (953, *Raimodis, Deo sacrata*) ; *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. Tome deuxième. 954-987*, éd. Eid., Paris, 1880, n°s 1017 (956, *Richildis femina, Deo devota*), 1066 (959, *Rodgardis, femina, ancilla Dei*) ; *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny. Tome quatrième. 1027-1090*, Paris, 1888, n° 3193 (1049, *matris meae, Deo devotae, nomine Pontiae*). L'enquête réalisée dans la base de données des CBMA (*Chartae Burgundiae Medii Aevi*, <http://www.cbma-project.eu/> et <http://philologic.cbma-project.eu/>), a montré la présence des *Deo devotae* dans les documents d'autres

Des formes plus inclusives d'articulation entre des groupes de femmes ascètes et des monastères masculins semblent avoir existé et perduré, même si nous sommes peu renseignés sur la manière dont cette interaction était vécue. Dans l'abbaye du Bec, en Normandie, plusieurs récits attestent la présence d'un groupe de religieuses résidant et servant Dieu à côté des moines dans le dernier tiers du XI^e siècle. Ce sont les « mères du Bec », comme Héloïse, mère d'Herluin, le fondateur du monastère, ou Eva, mère de Gilbert Crespin, moine du Bec puis abbé de Westminster, ou encore Basilia et sa nièce Amfrida, qui rejoignent le Bec à l'époque de l'abbé Anselme (1033/1034-1109, abbé entre 1078 et 1093)⁶⁰. Dans certaines de ses lettres aux moines du Bec, Anselme demande qu'on transmette ses salutations à « nos très chères dames et mères » Eva et Basilia (*carissimas dominas et matres nostras*)⁶¹. La dévotion d'Eva est mise en avant dans le récit du miracle de la Vierge Marie en faveur de son mari, Guillaume Crespin, rédigé entre la fin du XI^e et le début du XII^e siècle. Originaire d'une noble famille franque, mère de Gilbert, abbé de Westminster, dès son mariage elle s'était mise à aimer de tout son cœur l'Église du Bec, ainsi que l'abbé et les moines comme ses propres fils. Elle a mis à leur profit ce qu'elle avait en teintures et ornements précieux, et après la mort de son mari s'est convertie au service de Dieu. Vivant dans la sainte viduité, elle s'est adonnée aux jeûnes, aux vigiles et aux prières, n'a plus mangé de viande, et a distribué beaucoup d'aumônes aux pauvres. Après un certain nombre d'années, elle a reçu le voile de l'archevêque de Rouen, Guillaume (1079-1110) et est restée jusqu'à sa mort soumise au monastère du Bec (*in subiectione Beccensis coenobii permansit*)⁶². Au milieu du XII^e siècle, le *Chronicon Beccense* rapporte qu'à l'époque de l'abbé Anselme, trois nobles matrones se sont données au Bec (*tres matronae nobiles dederunt se in subiectionem Becci*), Basilia, épouse d'Hugues de Gournay et Amfrida sa nièce, ainsi qu'Eva, épouse de Guillaume Crespin. Les trois ont vécu retirées en même temps au Bec, et sont décédées l'une à la suite de l'autre un dimanche. La première, Amfrida qui était plus jeune, vierge et *Deo sacrata*, tombe malade et décède le dimanche 2 janvier. Une fois Amfrida ensevelie, Basilia tombe malade à son tour et, devant la gravité de son état, est voilée par l'archevêque Guillaume de Rouen. Elle meurt le dimanche 16 janvier. La troisième, Eva, n'a pas survécu longtemps, affaiblie par l'âge et par les jeûnes. Après la mort de son mari, elle s'est abandonnée entièrement à la

établissements bourguignons, dès le VII^e siècle, à Saint-Pierre-le-Vif de Sens, à Saint-Bénigne de Dijon, à l'église cathédrale d'Autun, à Saint-Marcel-lès-Chalon. Pour le détail du cas clunisien, voir E. MAGNANI, « Cluny and Religious Women », dans *A Companion to the Abbey of Cluny in the Middle Ages*, éd. Scott G. BRUCE et Steven VANDERPUTTEN, Leyde-Boston (à paraître). Sur la présence des femmes en général dans les actes de Cluny, voir Maria HILLEBRANDT, « Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters Cluny », dans *Vinculum societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, dir. Franz NEISKE, Dietrich POECK et Mechthild SANDMANN, Sigmaringendorf, 1991, p. 58-67. Sur le prieuré de Marcigny, voir Else Maria WISCHERMANN, *Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniacenserinnenpriorates (1055-1150)*, Munich, 1986 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 42).

60. Sally N. VAUGHN, *St Anselm and the Handmaidens of God. A Study of Anselm's Correspondence with Women*, Turnhout, 2002 (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 7), p. 68-70, 97-99.

61. ANSELME, *Epistulae*, dans *Opera Omnia*, éd. Franciscus Salesius SCHMITT, vol. III-V, Édimbourg, 1946-1951, vol. III, ep. 98, p. 228 ; ep. 118, p. 255 ; ep. 147, p. 293.

62. *Miraculum quo B. Maria subvenit Guillelmo Crispino*, dans *PL*, vol. CL, col. 741D-742A.

continence, a reçu le saint voile de l'archevêque et demeura jusqu'à la fin de sa vie au service du Bec et de Dieu⁶³. Dans une sorte de mise en abyme, quand le fils d'Eva, Gilbert Crespin, compose vers 1109 la vie de l'abbé fondateur du Bec, Herluin (vers 995/997-1078), il note que celui-ci avait associé sa mère Héloïse (*nobilis mater*) à sa fondation, qu'elle avait concédé ses biens, et exerçait la fonction de servante (*ancilla*), lavant les langes des serviteurs de Dieu et exécutant scrupuleusement les lourdes tâches qui lui avaient été confiées⁶⁴. Ici comme dans d'autres exemples connus, attestés aussi bien par les chartes de donation que par les chroniques, la présence des femmes dans les monastères masculins est souvent liée à une démarche d'un groupe familial, à l'oblation ou à l'entrée d'un fils dans le monastère, voire à la conversion de couples mariés⁶⁵.

*

Quelle que soit la part des constructions discursives, rhétoriques et fictionnelles dans ces récits, comme d'autres auparavant, ils montrent la difficulté à caractériser de manière tranchée les types de vie ascétique de certaines femmes, manifestant ainsi la pluralité des formes possibles et leur importante porosité. Même si, au cours des XI^e et XII^e siècles, la vie des femmes vouées à Dieu semble de plus en plus polarisée par les monastères, masculins et féminins, cela ne signifie pas la disparition de l'ascèse domestique, dans des maisonnières, en dehors des cadres monastiques, peut-être aussi bien pour les hommes que pour les femmes. La corrélation établie par certaines études, entre la disparition des mentions de *Deo devotae* des documents diplomatiques et la multiplication de monastères féminins à partir de 1080⁶⁶, demande ainsi à être confirmée par un inventaire systématique de toutes les occurrences, et surtout des enquêtes d'envergure pour mettre en rapport les transformations lexicales et les pratiques sociales. L'image générale qui se dégage quand on parcourt la documentation est que la vie ascétique des femmes dans le monde est une pratique courante, convenue et installée sur la longue durée, s'adaptant aux structures sociales et aux conjonctures ecclésiastiques de chaque temps, se répétant sans cesse, à l'instar des femmes vilipendées en 1139 par le deuxième concile du Latran puisqu'elles ne suivent aucune règle et se réunissent dans des maisons privées (*privata*

63. *Chronicon Beccense*, dans *PL*, vol. CL, col. 648AB.

64. GILBERT CRESPIN, *Vita Herluini*, dans Joseph Armitage ROBINSON, *Gilbert Crispin abbot of Westminster. A Study of the abbey under Norman Rule*, Cambridge, 1911, p. 93 : *simili se inibi propter deum servituti nobilis mater ejus addixit, et concessis deo praediis quae habebat, ancillae fungebatur officio, servientium deo pannos abluens et quicquid injungebatur extremi operis accuratissime agens.*

65. Par exemple, à Saint-Martin de Tournai (S. N. VAUGHN, *St Anselm and the Handmaidens*, op. cit., p. 99) ou à la Chaise-Dieu (Pierre Roger GAUSSIN, « Les religieuses de la congrégation de la Chaise-Dieu », dans *Les religieuses en France au XIII^e siècle*, dir. M. PARISSÉ, Nancy, 1985, p. 107-119, ici p. 107-108). Cf. Joachim WOLLASCH, « Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les "conversions" à la vie monastique aux XI^e et XII^e siècles », *Revue historique*, t. 264, 1980, p. 3-24.

66. É. MAGNOU-NORTIER, « Formes féminines de vie consacrée », art. cit. ; E. MAGNANI, « La vie consacrée en Provence », art. cit. À partir d'une approche quantitative, Bruce L. Venarde, a montré la croissance rapide des monastères féminins entre 1080 et 1160 (Id., *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215*, Ithaca-Londres, 1997).

domicilia), où elles accueillent qui elles veulent sous prétexte d'être voilées⁶⁷. Une annonce, en quelque sorte, des pratiques adoptées plus tard par d'autres pieuses femmes laïques.

67. *Concilium Lateranense II a. 1139*, dans *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, éd. Josepho ALBERIGO *et al.*, Fribourg-en-Brigau, 1973, p. 202.