



Transferts épigraphiques : les inscriptions de l'abbaye du Val de Josaphat à Jérusalem.

Estelle Ingrand-Varenne

► To cite this version:

Estelle Ingrand-Varenne. Transferts épigraphiques : les inscriptions de l'abbaye du Val de Josaphat à Jérusalem.. Colloque international : Transferts culturels : France et Orient latin aux XIIe et XIIIe siècles, CESCO; CEMES, Apr 2019, Poitiers, France. halshs-02185595

HAL Id: halshs-02185595

<https://shs.hal.science/halshs-02185595>

Submitted on 7 Feb 2022

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.

Estelle Ingrand-Varenne, « Transferts épigraphiques : les inscriptions de l'abbaye du Val de Josaphat à Jérusalem », *Transferts culturels, France-Orient latin aux XII^e et XIII^e siècles*, Martin Aurell, Marisa Galvez, Estelle Ingrand-Varenne, Paris : Classiques Garnier, 2021, p. 75-100.

Version auteur

Transferts épigraphiques : les inscriptions de l'abbaye du Val de Josaphat à Jérusalem Estelle Ingrand-Varenne (CNRS/CESCM/CRFJ)

L'abbaye Sainte-Marie du Val de Josaphat fut bâtie auprès du sépulcre présumé de la Vierge Marie à Jérusalem, dans cette portion de la vallée du Cédron située entre le Mont du Temple et le Mont des Oliviers. Dès le v^e siècle, une église avait été édifiée sur ce tombeau vide, taillé dans le roc, vénéré comme ayant reçu le corps de la Vierge, apporté par les apôtres, avant sa montée au Ciel. C'est aux moines bénédictins, liés à Cluny, que Godefroy de Bouillon confia le soin de ce sanctuaire dès la prise de la Ville sainte, aux dires de Guillaume de Tyr¹. On sait désormais, cependant, que la fondation véritable n'eut lieu que vers 1106-1109². Le monastère devint rapidement le centre du culte marial en Outremer, attirant de nombreuses donations des rois de Jérusalem, des princes locaux, des patriarches, des rois de Sicile, et recevant la protection papale. Connue pour son riche dossier diplomatique (153 actes de 1108 à 1291), qui en fait un des établissements monastiques les mieux documentés en Outremer³, cette abbaye l'est moins pour sa documentation épigraphique. Pourtant, la découverte en 1999 lors de fouilles archéologiques d'une grande peinture murale de plus de 9 m de long avec plusieurs inscriptions, exposée depuis 2010 au Musée d'Israël, incite à se pencher sur cette production bénédictine du XII^e siècle au prisme des transferts culturels⁴.

Dans cette abbaye aux allures de forteresse d'après les descriptions des contemporains⁵, une vingtaine de textes brefs furent peints, peut-être gravés ou réalisés en mosaïques, probablement entre 1112 (moment où Hugues le premier abbé reçut des dons pour la reconstruction de l'église⁶) et 1187⁷. Onze textes se trouvaient dans l'église inférieure

¹Willelmus Tyrensis archiepiscopus, *Chronicon*, éd. R. B. C. Huygens, Turnhout, Brepols, 1986, IX, 9, lignes 10-11. Il existait peut-être un monastère bénédictin avant la croisade, mais il est difficile de l'établir. Ursmer Berlière, dans son étude consacrée aux anciens monastères bénédictins de Terre sainte, rappelle que Rocco Pirri (1577-1651) affirme dans son *Sicilia sacra* que ce sont les marchands amalfitains qui auraient fondé l'abbaye vers le milieu du XI^e siècle, et que Mabillon en avait aussi confirmé son existence avant la croisade, sans dire sur quoi il s'appuyait. Voir Ursmer Berlière, « Les anciens monastères bénédictins de Terre sainte (fin) », *Le messager des fidèles*, 5/1888, p. 548.

²Mayer Hans Eberhard, « Zur Geschichte des Klosters S. Maria Im Tale Josaphat », *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1977, p. 258-371.

³Les chartes ont été éditées par Delaborde et Kohler à la fin du XIX^e siècle ; elles étaient conservées à Palerme. Delaborde rapporte 59 actes, Kohler en ajoute 88, dont 4 publiés par Delaborde : Henri-François Delaborde, *Chartes de Terre Sainte provenant de l'Abbaye de N. D. de Josaphat*, Paris, E. Thorin, 1880 ; Charles Kohler, « Chartes de l'abbaye de Notre-Dame de la vallée de Josaphat : analyses et extraits », *Revue de l'Orient Latin*, 7/1899, p. 108-222. Par comparaison, 185 actes sont recensés pour le Saint-Sépulcre au XII^e siècle (*Le Cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, éd. Geneviève Bresc-Bautier, Paris, P. Geuthner, 1984).

⁴Sur l'abbaye (avant les dernières découvertes archéologiques), voir la présentation synthétique de Denys Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, A Corpus, vol. 3 The city of Jerusalem*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2007, n°337, p. 287-304. Cette étude s'appuyait sur les travaux d'archéologues et d'historiens : Bellarmino Bagatti, Michele Piccirillo, Alberto Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsémani*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1975 ; Cedric N. Johns, « The Abbey of St. Mary in the Valley of Jehoshaphat, Jerusalem », *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 8/1939, p. 117-136 (plates LVII-LX) ; Barnabé Meisermann, *Gethsémani : Notices historiques et descriptives*, Paris, Auguste Picard, 1920 ; U. Berlière, « Les anciens monastères... », art. cit., p. 547-555. La bibliographie sur la découverte de la peinture murale sera donnée ultérieurement.

⁵Les termes utilisés par Théodoric dans sa description de l'édifice sont éloquentes : *Syon ergo Mons, ad meridiem extra muros civitatis ex maxima parte constitutus, ecclesiam domine nostre sancte Marie attitulatam, muris, turribus, propugnaculis adversus gentilium insidias valde munitam continet, in qua regulares prepositum habentes deo deservunt* (*Peregrinationes tres: Sæwulf, Iohannes Wirzburgensis, Theodericus*, éd. R.B. C. Huygens, Turnhout, Brepols, 1994, p. 168, lignes 797-801).

⁶H.-F. Delaborde, *Chartes...*, op. cit., p. 21-20 : donation d'Arnoul de Rohes, patriarche de Jérusalem.

⁷Ce chiffre ne prend pas en compte les signes lapidaires, c'est-à-dire les marques isolées sur les blocs de pierre, qu'elles aient la forme de lettres ou représentent un symbole. Sabino De Sandoli en reproduit quelques-uns dans

auprès du tombeau de la Vierge, d'après Jean de Würzburg et Théodoric, deux pèlerins allemands qui ont transcrit nombre d'inscriptions dans leur relation de pèlerinage au cours des années 1160 ; cinq inscriptions étaient dans la grotte de Gethsémani⁸(d'après les sources manuscrites, dont une peinture existe encore) ainsi qu'un fragment d'inscription funéraire⁹ ; enfin, trois se trouvent sur une peinture murale provenant probablement des bâtiments conventuels. Quoique l'église fut aussi le lieu de sépulture des reines Morfia (vers 1129) et Mélisende (1161), on ne garde aucune épitaphe, contrairement aux tombeaux des rois au Saint-Sépulcre¹⁰. On ne sait rien non plus de l'église supérieure détruite, comme l'ensemble du monastère, après la prise de Jérusalem par Saladin en 1187 et dont les pierres auraient servi à reconstruire les murs de la ville. L'abbaye du Val de Josaphat est ainsi le troisième site le plus riche en inscriptions de l'ensemble du Royaume latin de Jérusalem, mais bien loin derrière le Saint-Sépulcre (75 inscriptions qui ont presque entièrement disparu aujourd'hui) et l'église de la Nativité de Bethléem (53 textes).

Par cette écriture exposée, les Francs réintroduisent l'alphabet latin dans le paysage graphique de l'Orient où il avait presque disparu, depuis la conquête arabe et la vague de grécisation qui suivit la mort de l'empereur Héraclius (en 641), contrairement aux écritures grecque et arabe, mais aussi syriaque, arménienne, géorgienne, etc. Les Latins s'emparent ainsi graphiquement, tout autant que spatialement et matériellement, des lieux saints, et continuent de construire la « hiérotopie » pour reprendre le terme d'Alexei Lidov¹¹. Parler de « transferts épigraphiques » dans un tel contexte n'a donc pas pour but d'évoquer le transfert d'une pratique graphique que serait l'écriture épigraphique, puisqu'elle est déjà partagée par les cultures orientales, mais d'étudier les inscriptions latines à la fois comme objets de transferts, textuels et matériels, entre la France et l'Orient, et comme médium et vecteur de transferts. Deux directions ont été privilégiées : d'une part, en pleine ferveur mariale, les textes qui ornaient l'église basse et le tombeau de la Vierge permettent de comprendre la théologie mariale que ces moines proche de Cluny ont voulu exposer, et son adaptation à l'environnement oriental ; d'autre part, en retour, plusieurs témoignages épigraphiques montrent à la fois la circulation de ces textes, la nouvelle charge sémantique qu'ils assument dans les établissements religieux du sud de la France et la génération d'inscriptions que provoquent les transferts.

son corpus de l'épigraphie croisée : Sabino De Sandoli, *Corpus Inscriptionum Crucesignatorum Terræ Sanctæ (1099-1291) : Testo, traduzione e annotazioni*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1974, p. 179-180 n°241-242.

⁸ À celles rassemblées par Sabino De Sandoli, il faut en ajouter deux provenant d'un manuscrit anonyme, dont les versions latines semblent dater de 1165-1170 : voir Denys Pringle, « *Itineraria Terræ Sanctæ minora: Innominatus VII and its Variantes* », *Crusades*, 17/2018, p. 64 et 66.

⁹ Félix-Marie Abel, « Inscription latine de Gethsémani », *Revue biblique*, 30/1921, p. 443-446.

¹⁰ Le site semble avoir accueilli d'autres sépultures de Latins, dans les premières années du XII^e siècle, comme Werner de Gray (ou Garnier de Grey), cousin de Godefroy de Bouillon, mort en 1100, dont la tombe devait se trouver à l'extérieur, sous un portique, d'après le témoignage d'Albert d'Aix (Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*, éd. Susan B. Edgington, Oxford, Clarendon Press, 2007, VII. 21, p. 517).

¹¹ Le concept de « hiérotopie » a été forgé en 2002 par Alexei Lidov, qui le définit comme « la création de l'espace sacré vu comme une forme spéciale de créativité, et comme un champ de recherche historique qui révèle et analyse les exemples particuliers de cette créativité ». D'abord pensé dans le contexte de l'histoire de l'art comme nouvelle façon d'analyser le phénomène artistique, il touche désormais le champ varié des Humanités, incluant l'histoire des religions. Alexei Lidov, « Hierotopy. The creation of sacred spaces as a form of creativity and subject of cultural history », *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, dir. Alexei Lidov, Moscow, Indrik, 2006, p. 32-58; Alexei. Lidov. *Hierotopy. Spatial Icons and Image-Paradigms in Byzantine Culture*, Moscow, Theoria, 2009.

Un message marial latin adapté à l'Orient ?

Après les travaux de reconstruction, les moines ornèrent l'édifice de marbre, de mosaïques, de peintures représentant sans doute les différentes étapes du *transitus Mariæ*, c'est-à-dire les derniers instants de la vie terrestre de Marie. Quel discours épigraphique les Latins choisirent-ils d'afficher concernant la mère de Jésus, figure qui rassemble les croyants, chrétiens mais aussi musulmans¹², dans un lieu qui peut être considéré comme un espace de culte partagé¹³ ? Le culte marial se développa du XI^e au XIII^e siècle et prit une place centrale dans les croyances et les pratiques de l'Occident chrétien, dans le sillage de la dévotion au Christ et au culte eucharistique, en tant qu'élément essentiel de l'Incarnation. Figure plurielle, Marie dévoile de nombreuses facettes (Vierge, Mère, Reine, Médiatrice, etc.) que l'on peut accentuer suivant le message à faire passer. Si l'on ne sait rien du décor qu'avait le sanctuaire byzantin avant l'arrivée des croisés et par conséquent de l'influence qu'il a pu avoir sur ces derniers, le choix des deux personnages représentés, probablement en peinture, à l'entrée de l'église basse, comme pour garder le tombeau de la Vierge, est particulièrement éloquent. Il s'agit de deux Pères de l'Église : à gauche, Jérôme, le Latin, et à droite Basile, le Grec. Tel est ce que rapporte Jean, clerc de Würzburg en Bavière, dans sa *Descriptio Terræ Sanctæ*, vers 1160. Ce texte, structuré selon les sept étapes de la vie du Christ (nativité, baptême, passion, descente aux enfers, résurrection, ascension, jugement) est un récit important pour comprendre l'histoire architecturale et politique de Jérusalem entre la deuxième et troisième croisade¹⁴.

Jean de Würzburg ne décrit pas comment Basile de Césarée (329-379) était représenté mais il retranscrit scrupuleusement l'inscription qui l'accompagne. Le saint portait un huitain de vers octosyllabiques¹⁵, aux rimes léonines riches, racontant un miracle marial : *Matris Christi dignitate / Et excelsa potestate / Est repertus Julianus / Sevus hostis et profanus / Nam defunctum hunc prostravit / Sicut mater imperavit / Salvatrici sit Reginae / Laus et honor sine fine / Amen* (« Par la dignité de la Mère du Christ et son très grand pouvoir, on apprend que Julien est un ennemi cruel et profane. En effet, il terrassa cet homme jusqu'à la mort, comme la Mère l'a demandé. Louange et honneur sans fin à la Reine qui sauve. Amen »)¹⁶. De façon fort elliptique, avec anacoluthie et rupture de construction¹⁷, ce poème rappelle que la ville de Césarée avait été menacée par Julien (361-363), le dernier empereur hostile aux chrétiens et qu'elle fut sauvée par la Vierge, grâce aux prières de son évêque, Basile et de ses habitants. Ayant ressuscité un chevalier dénommé Mercure, Marie l'envoya combattre et celui-ci frappa à mort Julien. Cet épisode, réactualisé dans le nouveau contexte oriental, doit se lire à trois

¹² Outre le statut exceptionnel de Marie dans le Coran (Jane I. Smith, Yvonne Y. Haddad, « The Virgin Mary in Islamic Tradition », *The Muslim World*, 79/1989, p. 161-187), il faut rappeler que sa tombe était vénérée parce que, dans le voyage nocturne du prophète Mahomet, celui vit une lumière au-dessus du tombeau de Marie. De plus, le calife Umar avait prié à Gethsémanie en 638 (Heribert Busse, « Omar's image as the conqueror of Jerusalem », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8/1986, p. 149-168). Au milieu du XIV^e siècle, Niccolo da Poggibonsi témoigne de la présence et de la vénération de musulmans au tombeau de la Vierge (Niccolo da Poggibonsi, *Libro d'Oltramare (1346-1350)*, éd. Bellarmino Bagatti, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1945, p. 51).

¹³ Andrew Jotischky, « Pilgrimage, Procession and Ritual Encounters between Christians and Muslims in the Crusader States », *Cultural Encounters During the Crusades*, dir. Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen, Helle Vogt, Odense, University Press of Southern Denmark, 2013, p. 245-262.

¹⁴ *Peregrinationes tres...*, éd. cit., p. 129, l. 1228 : *Ex parte sinistra imago Iheronimi hanc continet scripturam ; l. 1232 : In dextera vero eiusdem introitus imago Basilii continet hæc.*

¹⁵ On pourrait aussi parler de dimètres trochaïques avec une coupe régulière 4/4. Sabino De Sandoli parle d'octonaires trochaïques.

¹⁶ *Peregrinationes tres...*, éd. cit., p. 129, l. 1232-1241.

¹⁷ Un des éditeurs de Jean de Würzburg, Krinner, donne même 9 vers de plus, mais il semble d'après Huygens que ce soit de sa propre invention : *Peregrinationes tres...*, éd. cit., p. 10.

niveaux. Le poème met tout d'abord en relief trois aspects de la figure mariale : la maternité divine (le terme *mater* est employé deux fois), la royauté (*regina, imperavit*, mais aussi *potestas* et *dignitas* font partie de ce champ lexical) – qui est d'ailleurs un thème présent dans les inscriptions du tombeau lui-même et qui fera écho aux tombes des reines –, et enfin le pouvoir actif de la Vierge associé à un saint guerrier (Mercure) et un acte violent, mais qui permet le triomphe du christianisme. Ce miracle résonne aux oreilles des contemporains car il était bien connu tant dans le monde byzantin que latin¹⁸. À la même époque, le moine bénédictin anglais Guillaume de Malmesbury (c. 1090-c. 1143) le relate dans le *De miraculis beatae virginis Mariæ* et considère Basile comme la plus grande des figures épiscopales¹⁹. En filigrane de ce miracle se laisse percevoir la situation même de la première croisade, dans laquelle la délivrance de Jérusalem grâce aux « soldats du Christ » est perçue comme le résultat de la faveur divine. La dévotion à la Vierge est une des caractéristiques de cette croisade, dont le départ était prévu à l'origine pour la fête de l'Assomption en 1096²⁰.

La présence de saint Basile ne saurait toutefois être analysée uniquement du côté latin, dans ce lieu gouverné par l'église byzantine pendant six siècles. C'est un Père grec, l'un des trois saints hiérarques avec Grégoire de Naziance et Jean Chrysostome, qui sont aussi trois saints œcuméniques. Il entrait également en interaction avec les autres communautés présentes dans la Vallée de Josaphat. Les orthodoxes avaient un autel dans l'église basse. Rappelons que le clergé orthodoxe conservait le contrôle d'au moins vingt-cinq églises à Jérusalem au XII^e siècle. Enfin, des moines et ermites grecs, arméniens, jacobites, géorgiens occupaient les grottes aux alentours dans la vallée²¹. Basile était un auteur marial. On lui attribuait une homélie sur la Dormition, ou plutôt un *transitus* très complet, où, de plus, correspondaient à chaque jour de la semaine des actions et des prières. Datant de la fin du VI^e ou du début VII^e siècle, on le nomme aujourd'hui *transitus* géorgien du Pseudo-Basile²². C'est d'ailleurs dans la littérature apocryphe d'origine orientale à partir des VI^e-VII^e siècles que l'Assomption de Marie s'est développée et constituée en croyance partagée, quoique n'ayant aucune base scripturaire. De manière générale, aucune des inscriptions du tombeau de la Vierge ne s'appuieront sur le Nouveau Testament, contrairement à celles peintes directement sur la paroi dans la grotte de Gethsémani, à quelques mètres de là, et qui rappellent les premières heures dramatiques du Vendredi saint, la prière d'agonie du Christ et la sueur de sang, à partir de Luc 22, 42²³.

En face du Père cappadocien se trouvait saint Jérôme (c. 347-420). Docteur de l'Église, catholique et orthodoxe, mais aussi saint local, ayant passé les trente dernières années de sa vie dans le monastère de Bethléem à traduire la Bible. On lui attribuait également une épître sur l'Assomption, *Cogitis me*. Celle-ci était en réalité œuvre de Paschase

¹⁸ Sur cette légende et son évolution (transmission au monde latin à partir d'une traduction du IX^e siècle de la *Vita* Pseudo-Amphilochius), voir : Norman H. Barnes, « The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend », *The Journal of Roman Studies*, 27/1937, p. 22-29.

¹⁹ William of Malmesbury, *Miracles of the Blessed Virgin Mary*, éd. Michael Winterbottom, R.M. Thomson, Woodbridge, The Boydell press, 2015, p. 21-22.

²⁰ Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the idea of crusading*, Philadelphia (Pa.), University of Pennsylvania Press, 2009, p. 103-104.

²¹ *The Pilgrimage of Joannes Phocas in the Holy Land*, traduit par Aubrey Stewart, Londres, Committee of the Palestine Exploration Fund, 1889, p. 22-23 ; Andrew Jotischky, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States*, University park (Pa.), The Pennsylvania State university Press, 1995, p. 68-69.

²² Michel-Jean Van Esbroeck, « L'Assomption de la Vierge dans un *Transitus* pseudo-basilien », *Analecta Bollandiana*, 92/1974, p. 125-163 (transcription du texte géorgien et traduction en latin) ; Simon Claude Mimouni, *Dormition et assomption de Marie : histoire des traditions anciennes*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 312-316.

²³ Il est intéressant de voir que la mémoire de ce lieu est instable et qu'elle s'inverse au cours du XIV^e siècle. Jean-Marie Fritz, « Empreintes et vestiges dans les récits de pèlerinages : quand la pierre devient cire », *Le Moyen Âge*, 118/2012, p. 9-40.

Radbert, abbé du monastère bénédictin de Corbie (c. 790-c. 865) et connu une très forte diffusion²⁴. L'inscription portée par Jérôme, bien qu'elle soit annoncée, n'est retranscrite dans aucun des quatre manuscrits du texte de Jean de Würzburg.

Cependant, le pèlerin bavarois nous donne, quelques lignes plus haut, son opinion sur les doutes exprimés par Jérôme concernant l'Assomption corporelle de la Vierge : *Benedicto 'corpore absente', quia, ut dicitur, iuxta morem Hebreorum infra octavum diem transitus visitato et inspecto sepulchro corpus eius non est repertum, unde et pie creditur non tantum animam sed etiam corpus eius a dilecto filio suo cum glorificatione fuisse assumptum, quodtamen Iheronimus potius hesitando quam asserendo videtur innuere in epistola illa Cogitis me, o Paula et Eustochium, et cætera* (l. 1210-1215). Il rappelle avec force l'honneur rendu à la Vierge non seulement à son âme mais à son corps. Sa réaction apporte un éclairage sur la réception qu'un homme d'Occident de la seconde moitié du XII^e siècle avait de ce texte. On y perçoit l'adhésion qu'avait emportée le raisonnement logique déployé par le Pseudo-Augustin dans le *De Assumptione Beatæ Mariæ Virginis*, en faveur de l'Assomption de corps et d'esprit, par la proximité charnelle entre la Mère et le Fils²⁵ : *Quicquid autem de hoc sit, nos credimus beatam virginem Mariam ex hoc solo, quod meruit suum portare creatorem, dignam fore omni honore et beatificatione non tantum in anima sed etiam in corpore, et filium suum summe benivolum et summe potentem id velle et posse. Honoratur quoque et veneratur eadem eius sepultura ratione cuiusdam consorcii ad similitudinem honorificentiae, quæ exhibetur sepulchro dilecti filii sui* (l. 1216-1222).

Dès lors, pourquoi les moines ont-ils choisi Jérôme, plutôt qu'Augustin, pour faire pendant à Basile ? Sans doute pour des raisons liturgiques et clunisiennes. Le monastère du Val de Josaphat n'avait pas le statut de prieuré clunisien et était indépendant, toutefois il gardait l'observance clunisienne²⁶. Un des premiers abbés, Guilduin (1120-1130/35), parent de Baudouin II, était auparavant en charge du prieuré clunisien de Lurcy-le-Bourg²⁷. La dévotion à la Vierge s'était développée chez les moines clunisiens, sous les abbatiats d'Odon, Maieul et Odilon. Or, les coutumes de Cluny demandaient que le sermon de Jérôme soit lu aux vigiles de l'Assomption à la place de l'Évangile²⁸ et des extraits de cette lettre étaient intégrés dans les leçons de l'office de cette fête mariale, voire des antiennes et des répons. Les inscriptions du tombeau de la Vierge citent cet office et donc saint Jérôme.

Le tombeau de la Vierge, isolé de la roche comme au Saint-Sépulcre, était situé au bas des escaliers, au milieu du bras oriental. Il était composé d'un édicule avec colonnes, orné de

²⁴ Sur cette épître pseudo-hiéronymienne (PL XXX, col. 126-147), et Pascasius Radbertus, *De partu Virginis. De assumptione sanctæ Mariæ Virginis*, éd. E. Ann Matter, Albert Ripberger, Turnhout, Brepols, 1985, p. 108-162 ; voir également : C. Lambot, « L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar », *Revue bénédictine*, 46/19346, p. 265-282 ; H. Barré, « La lettre du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert ? », *Revue bénédictine*, 68/1968, p. 203-225 ; Paschase Radbert, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX « Cogitis Me »*, éd. Albert Ripberger, Freiburg, Universitätsverlag, 1962.

²⁵ PL XXXIX, 1141-1148. Jean-Claude Schmitt, « L'Exception corporelle : à propos de l'Assomption de Marie », *The Mind's Eye. Art and the Theological Argument in the Middle Ages*, dir. Jeffrey F. Hamburger, Anne-Marie Bouché, Princeton, Department of Art and Archaeology, Princeton University, 2006, p. 151-185 ; Mimouni, *Dormition... op. cit.*, p. 259-261.

²⁶ Benoît Gariador, *Les anciens monastères bénédictins en Orient*, Lille/Paris, Desclée de Brouwer, 1912.

²⁷ John L. La Monte, « The Lords of Le Puiset on the Crusades », *Speculum*, 17/1942, p. 109-110.

²⁸ Jean Leclercq, « Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin », *Maria; études sur la Sainte Vierge*, Hubert Du Manoir de Juaye, Editions Beauchesne, vol. 2, 1952, p. 547-578 ; « Odilo of Cluny », *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, dir. Michael O'Carroll, Dublin, Dominican publ, 1982. Cette évolution apparaît dans les homéliaires carolingiens : ce ne sont plus les textes patristiques qui servent aux fêtes mariales mais des commentaires appropriés rédigés par des auteurs contemporains.

marbre et de mosaïques, d'or et d'argent²⁹, très similaire au tombeau du Christ, selon Théodoric. Jean de Würzburg a rapporté les inscriptions des différents côtés et abrégées par un *et cætera* tant elles sont évidentes car en grande part tirées de cette lettre adaptée à la liturgie :

*Maria Virgo assumpta est ad æthereum thalamum et cætera ;
vidi speciosam sicut columbam et cætera usque et lilium convallium ;
viderunt eam filiae Syon. Hinc certe gloriosa Virgo cælos ascendit : rogo, gaudete, quia
ineffabiliter sublimata cum Christo regnat in æternam ;
assumpta est Maria in cælum ;
exaltata est sancta Dei genitrix et cætera ;
multitudo angelorum astantium in circuitu circa beatam Mariam in throno residentem,
per quam facta via ad cælestia regna declaratur.*

Enfin, la position de Jérôme va aussi dans le sens de l'interprétation byzantine de la Dormition, plus précisément le courant de Jean Géomètre, moine grec du x^e siècle. Marie échappe à la corruption du tombeau, est transportée par les anges en attendant la résurrection générale, mais rien n'évoque son âme. Le poème de quatre hexamètres léonins composé exprès cette fois, sur la corniche extérieure de la structure du tombeau de Marie, va dans le même sens³⁰ : *Hic Josaphat vallis, hinc est ad sidera callis / In Domino fulta fuit hic Maria sepulta, / Hinc exaltata coelos petit inviolata / Spes captivorum, via, lux et mater eorum* (« Voici le val de Josaphat d'où part un sentier vers les étoiles. / Soutenue dans le Seigneur, ici fut ensevelie Marie. / De là elle gagna les cieux intacte, / Elle qui est l'espoir des captifs, le chemin, la lumière et leur mère »). Le balancement *hic/hinc* à deux reprises établit une connexion entre le sépulcre et le ciel, plus encore une voie entre les deux (*callis, via*) dans un mouvement ascendant.

Ainsi, en prenant ce Père latin et ce Père grec, tous les deux auteurs de *transitus*, en tant que gardiens du tombeau comme de la doctrine, les moines noirs suivent à la fois parfaitement l'inspiration clunisienne en matière mariale, tout en proposant des figures communes et un discours audibles pour les communautés orientales. Sans aller jusqu'à un programme commun dans la démarche d'union des Églises, tel celui que l'on peut observer dans l'église de la Nativité de Bethléem, avec des inscriptions bilingues notamment (même si Basile était un ardent défenseur de l'unité de l'Église et qu'il incarnait aussi cet aspect), il y a certainement une adaptation à la dévotion mariale locale. Il est difficile de savoir la date à laquelle a été réalisé cet ensemble, sans doute entre 1115-1130 voire plus tard, et par conséquent l'influence qu'a pu avoir la présence des tombes des reines. Quoique d'origine arménienne, Morfia de Melitene, l'épouse de Baudouin II († 1126/27), était une orthodoxe ; elle ou sa fille Mélisende (1105-1161) a sans doute favoriser ce rapprochement, comme on l'observe pour d'autres lieux saints³¹.

Pour clore cette première partie sur les contacts orientaux, je voudrais porter une attention rapide aux peintures murales découvertes en 1999 sur l'ancien site de l'abbaye de

²⁹ Théodoric fournit une description détaillée de cet édifice, ce qui a permis aux archéologues d'essayer d'en dresser des plans, tel Piccirillo, « The chamber-tomb of Mary in the crusader period », *New Discoveries...op. cit.*, fig. 19 p. 74.

³⁰ Ces vers sont donnés tant par Jean de Würzburg que Théodoric. *Peregrinationes tres...*, éd. cit., p. 128 pour le premier, p. 169 pour le second.

³¹ Bernard Hamilton, « Women in the Crusader States: The Queens of Jerusalem (1100–1190) », *Medieval Women*, dir. Derek Baker, Oxford, Blackwell, 1978, p. 171 : « Certaines des attitudes religieuses de Morfia influencèrent sa fille Mélisande, qui transmit des biens aux moines orthodoxes de Saint-Sagas pour prier pour le repos de son âme. Les deux fils de Mélisande, Baudouin III et Amaury, épousèrent des femmes grecques, de sorte que pendant la période 1118-1187 il y eut des femmes influentes dans le royaume favorables aux orthodoxes et dont on attendait qu'elles promeuvent leurs intérêts. Voir aussi : Therese Martin, *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*, Leiden/Boston, Brill, 2012, vol. 1, p. 433-434.

Josaphat, peut-être à l'emplacement du réfectoire ou dans la salle de l'hôpital, datant probablement de la seconde moitié du XII^e siècle³². Quoiqu'il ne reste que le pan inférieur, il permet de faire l'hypothèse d'une scène de *Deisis* (le Christ est entouré de la Vierge et de Jean Baptiste), thème byzantin par excellence et très répandu en Terre sainte³³. La représentation principale est entourée à gauche et à droite de personnages à genoux, sans doute des pèlerins, des disciples, ou des donateurs portant une supplication. Outre la thématique byzantine, l'analyse des peintures a révélé une combinaison de la technique *a fresco* et *tempera* sur trois à sept couches d'enduit, l'enduit contenant des inclusions de craie caractéristiques des ateliers byzantins d'Orient. [fig. 1]



Figure 1 : Fragment de la peinture murale retrouvée sur le site de l'ancienne abbaye de Josaphat et exposée au Musée d'Israël à Jérusalem. Cliché : Estelle Ingrand-Varenne.

Un détail paléographique vient appuyer cette présence d'artistes byzantins : dans l'inscription lacunaire de droite, peinte en noir, la forme arrondie et le module étroit de la lettre E, ainsi que ses empattements rappellent l'écriture grecque, bien plus que latine [fig. 2].

³² Jon Seligman, « A wall painting, a Crusader flood diversion facility and other archaeological gleanings from the Abbey of the Virgin Mary in the valley of Jehoshaphat, Jerusalem », *Christ is here ! : studies in biblical and Christian archaeology in memory of Michele Piccirillo, ofm*, dir. L. Daniel Chrupcala, Milan, Edizioni terra santa, 2012, p. 185-220 ; Iris Shagrir, « Latin Inscription in the Wall Painting from the Abbey of the Virgin Mary in the Valley of Jehoshaphat », *Christ is here !... op. cit.*, p. 245-246 ; Avital Heyman, « Pro devote femineo sexu: Queen Melisende and the Virgin as Alter Ego in the Valley of Jehoshaphat », *Encounters in Medieval Wall Painting between the West and Byzantium: Appropriation, Exchange, and Mutual Perceptions*, Arts Series, dir. Manuel Castineiras, 2020, à paraître.

³³ Jon Seligman en fait la liste p. 213-214 ; on trouvait une représentation de la *Deisis* dans la chapelle du Calvaire au Saint-Sépulcre, dans une chapelle près de la Nativité de Bethléem, sur la reliure en ivoire du psautier de Mélisende, dans les peintures d'Abu Gosh. Pour ce dernier site, voir l'ouvrage récent : *L'église d'Abu Gosh : 850 ans de regards sur les fresques d'une église franque en Terre sainte*, dir. Jean-Baptiste Delzant, Paris, Tohubohu éditions/Archimbaud éditeur, 2018, p. 103 et 126.



Figure 2 : Représentation d'un donateur (?) à droite de la scène de Déisis, peinture murale de l'abbaye de Josaphat, Musée d'Israël, Jérusalem. Cliché : Estelle Ingrand-Varenne.

On trouve cette même forme dans l'église de la Nativité de Bethléem, que ce soit dans les inscriptions grecques des mosaïques murales des conciles œcuméniques ou celles qui sont peintes sur les colonnes pour saint Georges ou saint Antoine, par exemple. [fig. 3]



Figure 3 : Détail de la colonne où est peint saint Georges dans l'église de la Nativité de Bethléem. Cliché : Estelle Ingrand-Varenne.

Certes, il ne s'agit que d'une lettre, et le reste des inscriptions – notamment celle de la frise principale qui est une citation de saint Augustin – utilise une écriture latine. Cependant ce détail, tel un *lapsus calami* ou plutôt *penicilli*, confirme les contacts artistiques byzantins à Josaphat.

Ainsi les inscriptions du Val de Josaphat, que ce soit celles des premières décennies ou plus tard lors de l'apogée de l'abbaye, montrent une acclimatation tant théologique qu'artistique. Il ne s'agit pas de syncrétisme mais de choix subtils, sans doute liés au pouvoir politique, dans cette abbaye de rang royal, et rendus d'autant plus aisés par la figure mariale qui bénéficie d'un consensus flou (l'Assomption ne sera définie de manière dogmatique dans l'Église catholique qu'en 1950).

Les voyages épigraphiques entre Jérusalem et le sud de la France

Outre l'environnement proche à Jérusalem, l'abbaye de Josaphat était au centre d'un vaste réseau de relations grâce aux possessions et filiales réparties dans trois états francs (13 églises), mais aussi en Méditerranée, dans le sud normand de l'Italie (33 églises au milieu du XII^e siècle). Or les sources épigraphiques font émerger, presque incidemment, une nouvelle cartographie montrant des relations plus particulières avec le sud de la France, ou plutôt la Catalogne et le comté de Toulouse, à travers leur diffusion et la création de nouvelles inscriptions. Les transferts dont il est ici question sont des voyages textuels et matériels, dont on ne sait pas toujours dans quel sens (Orient-Occident / Occident-Orient) il faut les interpréter. Ils montrent les liens intimes entre une communauté et une autre. Au-delà des échanges de mots et de reliques, c'est peut-être un déplacement ou une diffusion de la sacralité des lieux saints qui est en jeu.

À l'entrée de l'église basse de Josaphat, près des représentations de Jérôme et Basile, mais sans qu'on en sache plus sur sa localisation³⁴, se trouvait également un distique d'hexamètres léonins riches, peut-être peints³⁵. Il accueillait les fidèles et s'adressant directement à eux, comme il est courant³⁶ : *Hæredes vitæ Dominam laudare venite,/ Per quam vita datur mundique salus reparatur* (« Héritiers de la vie, venez louer la Dame,/ par qui la Vie est donnée et le salut du monde restauré »). Ces vers exaltent le rôle de la Vierge qualifiée de *Domina* en tant qu'intermédiaire ou médium (*per quam*) du salut et de la vie. Le polyptote sur le mot *vita* et la continuité sémantique sur le thème du don/héritage instaurée par l'expression néotestamentaire *hæredes vitæ*³⁷ et reprise par le verbe « donner » entrent en écho avec le poème du Père grec à proximité. Or, ce même distique, à une expression près, se trouvait également au tympan de l'église Sainte-Marie de Cornellà de Conflent (Pyrénées Orientales), dans la seconde moitié du XII^e siècle : *Hæredes vitæ Dominam laudare venite,/ Per quam vita datur mundus per eam reparatur* (« Héritiers de la Vie, venez louer la Dame,/ par qui la Vie est donnée ; par elle le monde est restauré »)³⁸. [fig. 4]

³⁴ Jean de Würzburg écrit simplement : *in introitu ejusdem criptæ talis pictura et scriptura legitur apposita* (*Peregrinationes tres...*, éd. cit., p. 128) ; et Théodoric : *in hujus cripte intriotu hii duo versus appositi sunt* (*Peregrinationes tres...*, éd. cit., p. 169).

³⁵ Le verbe *appono* utilisé par Théodoric renvoie plus à la peinture qu'à la gravure, ce qui expliquerait peut-être la disparition de l'inscription (alors que d'autres éléments gravés tels que les marques lapidaires sont encore visibles aujourd'hui).

³⁶ L'interlocuteur du discours épigraphique est souvent interpellé comme lecteur, comme passant, comme « frère humain » à qui l'on demande de prier ; sur ces stratégies de communication, voir Vincent Debais, *Messages de pierre. La lecture des inscriptions dans la communication médiévale (XIII^e-XIV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2009.

³⁷ L'expression *heredes vitæ æternæ* se trouve dans Tite 3, 7 et 1 Pierre 3, 22.

³⁸ *Corpus des inscriptions de la France médiévale* 11 *Pyrénées Orientales*, éd. Robert Favreau, Jean Michaud, Bernadette Mora, Poitiers, Université de Poitiers, 1986, p. 48, n°39, pl. XVI, fig. 33. Sur l'église, voir Marcel Durliat, « L'église de Corneilla-de-Conflent », *Congrès archéologique de France, Roussillon 1954*, Paris, Société française d'archéologie, 1955, p. 266-279.



Figure 4 : Inscription du tympan de l'église Sainte-Marie de Cornellà-de-Conflent (Pyrénées Orientales), seconde moitié du XII^e siècle. Cliché : Jean Michaud CIFM/CESCM.

Cette coïncidence interroge. Si l'on ne peut établir de lien direct entre Josaphat et Cornellà, rappelons que cette église était sous le patronat des comtes de Cerdagne, qui avaient à Cornellà leur palais d'été. En 1095, Guillaume-Jourdain (Guillem Jordà) de Cerdagne y établit un collège de chanoines réguliers, lesquels accomplirent au cours du XII^e siècle de nombreux travaux, dont ceux du portail occidental. À partir de 1118, le comté de Cerdagne passa aux mains des comtes de Barcelone. La contribution catalane à la première croisade est connue, ainsi que le lien entre la Catalogne et les lieux saints, justement autour de la figure de Guillem Jordà. En 1102, il répondit à l'appel de son oncle Raymond IV de Saint-Gilles, et faillit même devenir même son successeur au comté de Tripoli. Surnommé as-Sardānī (le Cerdan) de la part des auteurs musulmans qui connaissaient sa région d'origine, son souvenir survécut en Catalogne jusqu'à la compilation au début du XIV^e siècle des *Gestes des comtes de Barcelone* dans lesquelles il apparaît comme « un vaillant guerrier tenu pour très avisé et très fort en armes par les Turcs et les Sarrasins »³⁹.

La chronologie précise de la construction ou de la restauration des deux édifices n'est pas connue. Même s'il semble que l'inscription à l'abbaye de Josaphat précède celle du tympan de Cornellà de Conflent, il n'est pas exclu que les deux s'appuient sur une source commune qui circulait alors. Aucun élément du texte ne renvoie explicitement au tombeau de la Vierge, ce qui rend ce distique aisément transposable. Formulons toutefois l'hypothèse qu'il s'agit d'un remploi en Catalogne, sous l'inspiration du distique hiérosolymitain, et essayons d'en tirer toutes les conclusions. Si les inscriptions participent de la « hiérotopie », de la création de l'espace sacré, tant matériel, liturgique, que sensoriel et textuel, le fait de graver

³⁹ *Fuit autem vir armis strenuus, et inter ipsos etiam sarracenos et turcos transmarinos opinatissimus, unde et ultra modum eum timuisse dicuntur, Les Gesta comitum barchinonensium (versió primitiva) : la brevis historia i altres textos de Ripoll*, éd. Stefano Maria Cingolani, Valence, Universitat de València, 2012, p. 141, XI, 4. Voir Pierre-Vincent Claverie, « La dévotion envers les Lieux saints dans la Catalogne médiévale », *Chemins d'Outre-Mer : études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, dir. Damien Coulon, Catherine Otten-Froux, Paule Pagès et al., Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 127-137 ; Martin Aurell, « Prédication, croisade et religion civique. Vie et miracles d'Oleguer (†1137), évêque de Barcelone », *Revue Mabillon*, 10/71 1999, p. 113-168.

à nouveau un texte qui se trouvait sur un lieu saint, qui a été en contact par sa matérialité avec ce lieu, ne confère-t-il à son nouveau contexte d'accueil une part de cette mémoire ? Les lieux saints sont des lieux de mémoire où l'on a transcrit dans la topographie le récit évangélique, des lieux élaborés dans une mémoire collective avec un culte organisé⁴⁰. L'inscription serait alors chargée d'une partie du poids mémorielle du lieu saint, elle serait en quelque sorte imprégnée de sa sacralité particulière. Le distique de Cornellà ne serait donc pas seulement un renvoi textuel, poétique et topologique, mais une réelle connexion spirituelle avec Jérusalem, et la Vierge, elle-même au Ciel, attirant peut-être encore plus ses bénédictions.

Ce transfert a lieu, de plus, à un moment où l'intérêt pour les lieux historiques de la vie de la Vierge est évident. Il se voit par l'acquisition de reliques des lieux saints liés à la vie de la Vierge. Vers 1150, Gui de Blond, moine de l'abbaye limousine de Grandmond rapporta de sa visite à Jérusalem un grand nombre de reliques ; il offrit, notamment, aux chanoines de Saint-Junien de Condom, une parcelle du tombeau de la Vierge et de la pierre de Gethsémani⁴¹. En 1172, c'est l'abbesse de Chelles qui fit don à Corbie d'un fragment du tombeau de la Vierge. Une châsse de l'abbaye contenait *de loco transitus beatæ Mariæ*, une autre *de sepulcro beatæ Mariæ*⁴². Les témoignages sont aussi manuscrits. Au-dessous de la miniature de la collecte *Veneranda* du sacramentaire de Saint-Martin de Tours, daté approximativement de 1170⁴³, on trouve inscrits *Mons Syon, Vallis Iosaphat, Sepulcrum S. Mariæ, Mons Oliveti*⁴⁴. Cette oraison affirme la mort et la glorification corporelle de la Vierge. Enfin, au transfert ou à la diffusion de la sacralité, on peut se demander si ne s'ajoute pas la réactivation de la mémoire et du passé glorieux des comtes de Cerdagne dans la part prise à la croisade.

La transposition de Jérusalem à Cornellà de Conflent pose la question des vecteurs de ces transferts textuels, d'autant que ce cas de circulation épigraphique entre France et Terre sainte n'est pas isolé, particulièrement dans cette région. Les quatre hexamètres léonins composés par Foucher de Chartres, relatant la prise de Jérusalem en 1099, qui furent gravés sur une des portes de bronze de la basilique du Saint-Sépulcre, se lisent également sur une église du Sud-Ouest de la France. La pierre de la salle basse du clocher de l'église Saint-Sernin de Daumazan-sur-Arize (Ariège), en reprend le texte au milieu d'une inscription sans doute liée à la dédicace de l'église à cause de l'alphabet liminaire et de la date finale isolée⁴⁵.

[fig. 5]

⁴⁰ Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte : étude de mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941.

⁴¹ *Epistola Guidonis de Blavone Grandimontis*, éd. Charles Kohler, *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin*, Paris, 1900, p. 244-246.

⁴² Dom Coquelin, « *Historiæ regalis abbatiae S. Petri Corbeiensis compendium* », *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, 8/1845, p. 502.

⁴³ Tours, B.m., ms. 193, fol. 98r. Aurélie Mercier, *Le manuscrit composite " B.M. Tours, MS 193 " : codex majeur au sein du scriptorium de Saint-Martin de Tours*, thèse de doctorat en histoire de l'art sous la direction d'Éric Palazzo, Université de Poitiers, 2010.

⁴⁴ Marie-Louise Thérél, *Le triomphe de la Vierge-Église : à l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis, sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1984, p. 58. Pour M.-L. Thérél, il s'agit probablement d'une indication du scribe pour le peintre, mais surtout d'emprunt au sermon du pseudo-Jérôme sur l'Assomption.

⁴⁵ *Corpus des inscriptions de la France médiévale* 8 Ariège, Haute-Garonne, Hautes-Pyrénées, Tarn-et-Garonne, éd. Robert Favreau, Jean Michaud, Bernadette Mora, Paris, CNRS éditions, 1982, Ariège n°2, p. 8-9, pl. II, fig. 2, ABCDEFGHILMNOPQRSTVX [?]. Texte : *Virginis a partu qui Chr(ist)i claruit in ortu / Anno milleno centeno quo minus uno / Quindicies julio jam febi lumine tracto / Jherusalem Franci capiunt virtute potenti / Anno 1100. Anno ab Incarnacione Domini 1156*. Traduction : De l'enfantement de la Vierge qu'illustra la naissance du Christ, l'an mil cent moins un, déjà Phoebus a promené sa lumière quinze fois en juillet, lorsque par leur puissante valeur les Francs s'emparent de Jérusalem. L'an 1100. L'an de l'incarnation du Seigneur 1156.



Figure 5 : Inscription de dédicace (?) encastée dans la salle basse du clocher de l'église Saint-Sernin de Daumazan-sur-Arize (Ariège), XII^e siècle. Cliché : Jean Michaud CIFM/CESCM.

Dans ce cas précis, la reprise d'un texte existant et le rappel de l'issue de la première croisade sont voulus, sans que l'on sache très bien quelle en était l'intention. L'écho textuel établit en tous les cas une relation entre les deux édifices, l'épisode glorieux de 1099 est inscrit dans la chair de l'église de Daumazan-sur-Arize, et même dans son acte de naissance, s'il s'agit bien d'une inscription de consécration de l'église, car c'est par le rituel de la dédicace que s'opère une transmutation de l'espace, la maison de pierre devient la Maison de Dieu.

Le manuscrit a souvent servi de médium, tout particulièrement pour les textes épigraphiques poétiques, passant ainsi de la pierre au parchemin. Un certain nombre d'auteurs de récits historiques tel Orderic Vital⁴⁶ ou hagiographiques comme André de Fleury aux XI^e-XII^e siècle⁴⁷ insèrent des inscriptions dans leur narration, afin de changer de rythme, de style, et d'apporter une preuve tangibles, car inscrites, de leurs dires. Les inscriptions ont donc un rôle stylistique, rhétorique voire historique. Il en va de même pour les récits de voyages et pèlerinages en Terre sainte du XII^e siècle, alors que les sources des XIII^e-XIV^e siècles sont, elles, beaucoup moins attentives aux inscriptions. Théodoric livre 38 inscriptions des lieux saints, et Jean de Würzburg 37 et 7 qui sont données en appendice. Ce sont les plus grands « pourvoyeurs » d'inscriptions pour les lieux saints, et il faudra attendre l'époque moderne et le traité du franciscain Quaresmius (1583-1650), *Terræ sanctæ elucidatio*, paru à Anvers en 1639, pour constater le regain d'intérêt pour les sources épigraphiques dans ces espaces.

⁴⁶ Vincent Debiais, Estelle Ingrand-Varenne, « Inscriptions in Orderic's *Historia ecclesiastica*: A Writing Technique between History and Poetry », *Orderic Vitalis: Life, Works and Interpretations*, dir. Charles C. Rozier, Daniel Roach, Giles E.M.Gasper, Elisabeth van Houts, Woodbridge, The Boydell Press, 2016, p. 127-144.

⁴⁷ Estelle Ingrand-Varenne, « Les fables d'Ésope à Fleury : du manuscrit aux peintures du réfectoire, et retour », *Inscriptions : une matière en toutes lettres (XI^e-XV^e siècles). Colloque international, 17-18 octobre 2019*, dir. Sandrine Hériché-Pradeau et Maud Pérez-Simon, Paris, Éditions de la Sorbonne Nouvelle, 2021.

L'appendice situé dans l'œuvre de Jean de Würzburg isole les inscriptions et indique seulement leur localisation précise. Six proviennent du Saint-Sépulcre et une de la basilique de la Nativité de Bethléem, qui est déjà donnée dans le texte. Cet appendice apparaît dans deux des quatre manuscrits qui sont parvenus : le manuscrit T, provenant de l'abbaye de Tegernsee en Bavière, le plus ancien et le plus complet de la tradition manuscrite, datant de la fin du XII^e ou du XIII^e siècle⁴⁸, et le manuscrit B, provenant de Bologne, copié au XV^e siècle⁴⁹, avec un autre appendice liturgique, indiquant des variations pour les fêtes de la dédicace du Saint-Sépulcre, de l'Ascension, de la Transfiguration et de la présentation de la Vierge au Temple. À quoi correspondait cette annexe, quel était son rôle, comment s'articulait-elle avec le récit ? Faut-il la considérer comme un aide-mémoire ou un ajout ? Pouvait-elle circuler librement, indépendamment du texte ?⁵⁰ Il n'est pas possible de répondre précisément à ces questions, néanmoins cette annexe donne quelques indices des possibles vecteurs de vagabondage des textes épigraphiques.

Le dernier exemple voudrait montrer un autre type de transfert qu'illustre l'abbaye de Josaphat, non pas celui d'inscriptions, mais de reliques, et que le texte épigraphique participe à construire. Les envois de reliques de la Terre sainte en Occident étaient très courants, nous en avons déjà donné quelques exemples liés au tombeau de la Vierge ; ajoutons à la liste celui de l'abbé Guilduin de Josaphat qui envoya à Cluny des reliques de saint Étienne en 1120. C'est le voyage Jérusalem-Toulouse qu'illustre le coffret reliquaire émaillé de la Vraie Croix conservé dans le trésor de Saint-Sernin de Toulouse, datant du troisième quart du XII^e siècle⁵¹. La traverse de la croix réputée trouvée dans le val de Josaphat faisait du monastère un lieu d'approvisionnement de la Sainte Croix pour l'Occident médiéval. C'est la passation de cette relique, de main en main, qui est mise en image et en couleur, sur les quatre côtés du reliquaire. Telle une course de relais, les différents transferts entre une cohorte de médiateurs (13 personnages au total) sont mis en scènes : après la découverte de la croix par sainte Hélène (face latérale droite, fig. 6), l'abbé de Josaphat la donne à Raymond Botardel qui, prenant la mer (face postérieure, fig. 7), la rapporte à l'abbé Pons de Montpezat (face latérale gauche, fig. 8) qui l'offre, avec les chanoines, à saint Saturnin (face antérieure, fig. 9).

⁴⁸ Bayerische Staatsbibliothek, Munich, Clm. 19418.

⁴⁹ Il est désormais conservé à la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz à Berlin, lat. oct. 32.

⁵⁰ On sait que les deux auteurs s'appuyaient sur des guides des Lieux Saints préexistants, comme l'*Innominatus* VI et VII (mais qui n'a que deux inscriptions en commun) ou les écrits de Rorgo Fretellus de Nazareth.

⁵¹ Sur ce reliquaire, voir : Dominique Watin-Grandchamp, Patrice Cabau, Daniel Cazes, Quitterie Cazes, « Le coffret reliquaire de la Vraie Croix de Saint-Sernin de Toulouse », *Monde roman et chrétientés d'Orient. Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, n° 38, 2007, p. 37-46, en attendant le travail en cours de Jitka Ehlers.



Figure 6 : Coffret reliquaire émaillé de la Vraie Croix conservé dans le trésor de Saint-Sernin de Toulouse, troisième quart du XII^e siècle, face latérale droite. Cliché : © Photo. Jean-François Peiré - DRAC Occitanie.





Figure 8 : coffret reliquaire émaillé de la Vraie Croix conservé dans le trésor de Saint-Sernin de Toulouse, datant du troisième quart du XII^e siècle, face latérale gauche. Cliché : © Photo. Jean-François Peiré - DRAC Occitanie.



Figure 9 : coffret reliquaire émaillé de la Vraie Croix conservé dans le trésor de Saint-Sernin de Toulouse, datant du troisième quart du XII^e siècle, face antérieure. Cliché : © Photo. Jean-François Peiré - DRAC Occitanie.

Si l'on en reste à ce premier niveau, il ne s'agit que d'un déplacement d'un lieu à un autre. Le vrai transfert s'opère grâce à un troisième pôle : Limoges, et ses ateliers d'émaillerie. La fabrication du reliquaire, avec les images et les inscriptions, manifeste l'appropriation, à travers un objet qui n'a pas d'équivalent dans l'art médiéval de cette époque. Ses dimensions sont d'ailleurs hors normes, sans doute adaptées à la croix contenue : 12.9 x 29.2 x 14 cm. Les images construisent un parallèle entre Jérusalem et Toulouse, cette seconde ville devenant iconographiquement et symboliquement équivalente à la première par l'acquisition de la précieuse relique. La mise en page de l'inscription joue en rôle clé dans ce transfert : *S(ancta) Elena. Judas. Ier(usa)l(e)m. Abbas de Josafat de cruce dat Raimundo Botardel. Hi[c] intrat mare. Hi[c] dat abbati Poncio. Canonici cu(m) abbate offer(un)t crucem b(eato) Saturnino. Tolosa*⁵². Le ruban d'écriture en position médiane, dans son champ propre, crée cette linéarité, cette continuité au sein de scènes juxtaposées, telle une

⁵² *Corpus des inscriptions de la France médiévale, vol. VII, ville de Toulouse*, éd. Robert Favreau, Jean Michaud, Paris, CNRS éditions, 1982, n°26, p. 52-53, pl. X-XI, fig. 20-23.

conjonction de coordination. Une pareille mise en page est d'ailleurs rare, pour ne pas dire unique, sur les reliquaires émaillés.

Ainsi, figés dans la pierre de Cornellà de Conflent, couchés sur les pages manuscrites de Jean de Würzburg, ou ciselés dans le métal et l'émail coloré du reliquaire de Toulouse, les textes épigraphiques participent du mouvement de l'Orient vers la France. Une circulation que l'on devine au travers de l'appendice du manuscrit et dont on voit les étapes quasi géographiques au travers du voyage de la sainte croix, et qui aboutit à un nouveau sens.

Conclusion :

Ce plan binaire, en forme d'aller-retour entre l'abbaye du Val de Josaphat et la France au cours du XII^e siècle, a permis en suivant une source écrite particulière – les inscriptions – de voir tant l'ancrage local que le réseau international, notamment français et catalan, de cet établissement bénédictin, un des cinq monastères de moines noirs à Jérusalem⁵³. Les imbrications culturelles entre les deux pôles, oriental et occidental, sont multiples et complexes, superposant plusieurs plans : textuel, graphique, artistique, mais aussi théologique, liturgique et sans doute politique. Les inscriptions assument un double rôle d'objet et de vecteur ou médium de translation ; c'est-à-dire qu'elles sont à la fois des « dispositifs matériels et institutionnels qui transportent les messages et grâce auxquels ils prennent force » pour reprendre la définition du médium de Régis Debray⁵⁴, mais sont aussi le message communiqué.

Deux phases chronologiques peuvent être distinguées : une première phase d'acclimatation qui correspond à la première moitié du XII^e siècle. Quand la communauté s'installe auprès du sanctuaire de la Vierge, la figure mariale qu'elle construit de Mère, de Reine, de médiatrice et qu'elle donne à voir à tous – du moins à ceux qui maîtrisent le latin – se veut rassembleuse, audible tant pour des Occidentaux que pour des Orientaux. La liturgie clunisienne qui exploite la lettre du Pseudo-Jérôme et privilégie donc la Dormition s'accorde parfaitement avec le récit du Pseudo-Basile et la foi orthodoxe, que professe la reine Morfia enterrée dans la crypte. Quoique le tombeau de la Vierge soit vide, le lieu est marqué par une sacralité à laquelle participent les textes inscrits, en s'adaptant à tous les chrétiens. Dans la seconde moitié du siècle, qui correspond à l'apogée du monastère, l'inscription devient l'objet des transferts. Leur présence dans les récits de pèlerins du XII^e siècle que sont Jean de Würzburg et Théodoric, et leur circulation mettent en évidence le rôle de la transmission/passation manuscrite et le transfert mémoriel qu'elles permettent. Les inscriptions voyagent ou disent le voyage, particulièrement les relations avec le Sud de la France.

Cette focalisation sur un site en particulier montre la nécessité d'une étude plus approfondie des sources épigraphiques, peu utilisées par les chercheurs pour l'Orient latin, à travers deux projets : la reprise du Corpus des inscriptions du Royaume latin de Jérusalem, à partir de travail fondateur de Sabino De Sandoli paru en 1974, et grâce aux nouvelles découvertes archéologiques (ce qui représente un total de plus de 300 textes)⁵⁵ et une

⁵³ Avec Saint-Sauveur, Sainte-Marie-Latine, Saint-Étienne, et la chapelle du même nom établie à la porte Saint-Étienne. D'autres liens avec la France auraient pu encore être développés avec la découverte en fouilles en 1990 d'une bulle de l'abbé Guildein de Josaphat à Nottonville en Eure-et-Loir. Voir Marc Bompaire, Philippe Racinet, « Une bulle de Notre-Dame de Josaphat (Jérusalem) découverte en fouilles à Nottonville (Eure-et-Loir) », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1993, 1995, p. 350-357.

⁵⁴ Régis Debray, « Le mot et son institution », *Ethnologie française*, 4/1999, p. 2. Voir aussi Régis Debray, *Introduction à la médiologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

⁵⁵ Estelle Ingrand-Varenne, « The Inscriptions of the Latin Kingdom of Jerusalem: New Corpus and Perspectives », *Crusading and Archaeology: Some Archaeological Approaches to the Crusades*, dir. Vardit Shotten-Hallel, Ashgate, 2020, p. 328-344.

recherche plus globale sur l'épigraphie d'Outremer, autrement dit l'ensemble des inscriptions en caractères latins de la Méditerranée orientale sur le long Moyen Âge : c'est tout l'enjeu du projet ERC GRAPH-EAST qui débute (2021-2026).