

XAVIER MERCIER MÉTHÉ

L'INDIVIDU, LE MONASTÈRE ET L'ÉGLISE
Représentations de la progression spirituelle dans les *Monodiae*
de Guibert de Nogent au XII^e siècle

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de Maîtrise avec mémoire en histoire
pour l'obtention du grade de maître (M.A)

DÉPARTEMENT D'HISTOIRE
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2009

© Xavier Mercier Méthé, 2009

Résumé

L'oeuvre « autobiographique » de Guibert de Nogent, ses *Monodiae*, s'insère dans l'histoire de son monastère et dans le récit des troubles qui agitent la région de Laon au début du XII^e siècle. Les trois livres composant l'oeuvre mettent en relation des espaces imbriqués. La vie de l'individu est représentée comme un mouvement introspectif vers le salut permis par la confession et la conversion. Le monastère s'illustre comme une voie privilégiée dans l'atteinte de ce but, ce *lieu* qui se distingue des autres par sa proximité du divin s'avère un cadre de transition idéal. Enfin, Guibert de Nogent reporte sur la société de Laon sa réflexion sur la progression spirituelle. Les péchés des évêques et le bris de la sacralité de l'église, associée à l'âme de la communauté, entraînent la population dans le tumulte.

*Je souhaite remercier mon directeur,
Monsieur Didier Méhu, pour son assistance
et ses conseils éclairants, les condisciples du
GREPSOMM de l'université Laval et
d'ailleurs, ainsi que Louis Audet-Gosselin
pour ses précieux conseils et son exemple
inspirant. Je tiens également à remercier ma
famille pour son support et ses
encouragements et Joanie Migneault, sans
qui ce mémoire ne serait peut-être pas
complété...*

Table des matières

Résumé.....	i
Table des matières.....	iii
Introduction.....	1
I- Le cheminement du sujet chrétien.....	19
A- Du péché à la confession, il n'y a qu'un pas.....	20
Le péché éloigne de Dieu.....	20
La vie comme cheminement : l'idée de l'homo viator.....	23
L'intériorité révélée.....	27
La confession, un passage obligé.....	29
B- La conversion : un déplacement à la recherche de la stabilité.....	34
Une ère de conversion.....	34
Visions, vue et songe: l'imgo de la conversion.....	37
L'impulsion intérieure.....	41
Le déplacement, gage de la conversion	44
De l'errance à la stabilité.....	48
De l'exemple à l'expérience individuelle.....	49
II- Le monastère : un lieu de contact avec le divin.....	53
A- Comment un lieu devient locus : un récit de fondation.....	54
Des emplacements géographiques destinés au sacré.....	57
Un espace ancré dans la géographie chrétienne.....	60
Les signes de la sacralité intrinsèque du lieu.....	63
B- Le monastère, une interface entre terre et ciel.....	68
Un lieu d'intériorité au milieu d'un siècle en mutation.....	69
Guibert abbé de Nogent.....	72
Un lieu unique de manifestation du sacré.....	75
Lieu de transition ultime.....	79
III- Du microcosme au macrocosme : L'Église est l'âme de la société médiévale.....	83
L'équilibre brisé : l'intériorité souillée.....	84
La perversion des évêques de Laon : un mouvement à contresens.....	85
L'église souillée par l'évêque.....	88
« Le glaive est parvenu jusqu'à votre âme ».....	91
Effondrement et reconstruction de la sacralité.....	96
L'église ravagée.....	97
La sacralité retissée sur le territoire de Laon.....	99
Conclusion.....	103
Bibliographie.....	108
Les diocèses à proximité de Laon.....	112
Le monastère de Nogent au sein de l'ère d'influence de la famille de Coucy.....	113
La ville de Laon vers 1100.....	114

Introduction

Les *Monodiae* de Guibert de Nogent peuvent être abordées autant sous l'angle de l'histoire individuelle de l'auteur, de la pratique religieuse médiévale, que de la vie quotidienne du début du XII^e siècle. À travers ce mémoire, plutôt que de concentrer l'analyse sur un aspect particulier, je tenterai de faire une lecture d'ensemble de cette œuvre riche afin de mieux comprendre la logique du texte et le contexte historique et social dans lequel il s'inscrit. L'étude de ce témoignage original permet par sa forme et sa logique interne d'apporter un éclairage intéressant au champ historiographique en pleine effervescence de l'étude de l'organisation et des représentations de l'espace.

L'individu, l'écrit et la société médiévale

De vita sua, autobiographie et mémoires sont appliqués par les éditeurs modernes pour servir de titre au récit que Guibert de Nogent a légué de sa vie¹. Ces dénominations actuelles sont pourtant accolées à un texte qui est loin de se borner à la simple exposition de la vie de l'auteur ou de son rôle dans les événements dont il a été témoin. Il faut dire que l'auteur lui-même n'intitule pas son œuvre de cette manière. En fait, Guibert désigne cette œuvre en utilisant l'expression *Monodiae*, le chant de soi seul, que je juge préférable d'utiliser à la suite d'historiens et d'éditeurs récents². C'est un récit qui a pour objet principal le cheminement spirituel personnel de l'auteur, qui s'adresse à Dieu, à la fois témoin et destinataire de ce texte qui se présente parfois comme une confession. Même si ce texte apparaît très intime et intérieur, il fait une grande place à la société et aux événements de l'époque dont il se veut indissociable. L'étude de l'« autobiographie » du moine Guibert de Nogent pose immédiatement certains problèmes inhérents au monde

¹ Dachéry et Migne ont choisi d'intituler l'œuvre *De vita sua* alors qu'Édmond-René Labande a préféré *Autobiographie* pour l'édition qui sera utilisée tout au cours de ce mémoire dans *Guibert de Nogent : Autobiographie*, Introduction, édition et traduction d'Édmond-René LABANDE, Paris, Belles Lettres, 1981, 496 p. Le terme de mémoires a été préféré dans John F. BENTON, *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, Toronto/Buffalo/Londres, Medieval Academy Reprints for Teaching, 1984 [1970].

² Le terme est proposé par Robert B.C. HUYGENS dans *La tradition manuscrite de Guibert de Nogent*, La Haye, Steenbrug, 1991, 157 p. et repris dans Jean-Claude SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif : Autobiographie, histoire et fiction*. Paris, Éditions du Seuil, 2003, 373 p. qui s'inspire également de Michel ZINK, *La subjectivité littéraire autour du siècle de saint Louis*, Paris, PUF, 1985, p. 187-198.

médiéval. On peut d'ores et déjà s'interroger sur la pertinence du concept d'individu pour cette époque souvent considérée comme une période où l'individu est perdu sous les structures collectives et communautaires, dominé par l'omniprésence de Dieu dans son développement³. On peut également se questionner sur le genre du récit. Même s'il est sans contredit « autobiographique » il est loin d'être le reflet de l'intimité et de la conscience individuelle de l'auteur. À plusieurs reprises, celui-ci déclare, en s'inspirant des Psaumes, « ce que je veux en effet, en cela comme en tout, c'est d'être fait par toi, et non pas que je me fasse moi-même⁴ » ou encore « toi seul dois être glorifié, car rien ne vient de moi⁵ ». Ces questionnements nous poussent d'abord à nous pencher sur les différentes pistes de réflexions ouvertes par cette problématique de l'individu et de son écriture dans le cadre de la société des XI^e et XII^e siècles afin de mieux comprendre l'originalité et la portée du document au cœur de ce travail.

Dès le début du XX^e siècle, certains précurseurs se sont penchés sur le développement de la conscience individuelle en Occident. Le plus célèbre d'entre tous est sans contredit G. Misch et son œuvre colossale *Geschichte der Autobiographie* dans laquelle celui-ci tente de retracer ce phénomène à partir d'une somme considérable de textes autobiographiques. Il cherche à démontrer de manière quelque peu téléologique que la conscience individuelle est une caractéristique de la société moderne de l'Occident et que depuis l'Antiquité, une longue évolution mène progressivement à l'épanouissement et à l'affirmation de l'individu caractéristique de la société moderne⁶. Plusieurs auteurs ont ensuite mis l'accent sur les transformations de la conscience individuelle observables à l'époque moderne tels que Norbert Elias avec ses travaux sur la société de cour réédités dernièrement et auquel les historiens récents tels que Roger Chartier accordent un vif intérêt⁷. L'individualité s'est alors imposée comme un concept moderne, rejetant les périodes historiques dans une sorte de préhistoire de la conscience individuelle occidentale. Ainsi, un auteur comme Philippe Lejeune pousse encore plus loin en faisant naître le genre

³ Dominique IOGNA-PRAT dans *L'individu au Moyen Âge*, dir. Brigitte Miriam BEDOS-REZAK et Dominique IOGNA-PRAT, Paris, Aubier, 2005, p. 25.

⁴ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 161.

⁵ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 9.

⁶ Georg MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Francfort-sur-le-Main, Verlag Schulte-Bulmke, 1959.

⁷ Norbert ELIAS, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 2005, [1985], 330 p.

autobiographique avec la parution des *Confessions* de Rousseau⁸. Les critères qu'il avance pour définir ce genre littéraire émanant de l'individu excluent de cette catégorie tous les textes antérieurs.

Le Moyen Âge est alors opposé à l'époque moderne et à la renaissance au niveau de l'expression de soi et du développement du sujet. Ce qui fait dire à Dominique Iogna-Prat que « jusqu'au début des années 1970, l'histoire de l'individualisme occidental n'a pas, sauf exceptions ponctuelles, intéressé les médiévistes professionnels, qui – sans en avoir pour autant une claire conscience – sont restés fidèles à la définition du Moyen Âge comme temps d'avant la modernité, *donc* antérieur à la question de l'individu⁹. » Toutefois, depuis quelques décennies, les plus grands spécialistes ont tourné leurs regards sur cette question. Dans le monde francophone, on peut mentionner les travaux de médiévistes aussi influents que George Duby et Jacques Le Goff¹⁰. Récemment, la question de l'individu au Moyen Âge a fait l'objet de la publication d'un ouvrage collectif regroupant des articles variés et une introduction éclairante de Dominique Iogna-Prat qui permet de situer la problématique par rapport à l'évolution de l'historiographie de ce sujet. Parallèlement à ces préoccupations, l'écriture autobiographique à l'époque médiévale a fait l'objet de nombreuses études et soulevé bien des débats¹¹. Les historiens ont apporté une plus grande attention à un vaste ensemble de documents où l'auteur parle de « soi » : autobiographies, lettres, chroniques, mémoires, récits de vision, etc. Même si ces textes sont plus rares à l'époque médiévale que pour les siècles suivants, l'écriture de l'intime demeure présente et se développe de façon originale, selon les cadres d'expressions possibles dans une société où l'écriture occupe une place très différente.

Malgré l'exemple retentissant des *Confessions* d'Augustin et l'influence de ce Père de l'Église sur les écrivains médiévaux, la voie ouverte par son ouvrage très personnel

⁸ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 [1975], 383 p.

⁹ IOGNA-PRAT, *L'individu*, 2005, p. 18.

¹⁰ À noter l'implication de George Duby dans *Histoire de la vie privée*, dir. Philippe ARIÈS et de Georges DUBY, Paris, Seuil, 1985 dont le second volume couvre l'époque féodale et Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, 476 p.

¹¹ Entre autres exemples : ZINC, *La subjectivité...*, 1985 et Paul ZUMTHOR, *Langue, texte et énigme*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 p. 165-180 et Aaron GOUREVITCH, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997, 336 p.

demeure relativement peu empruntée durant le haut Moyen Âge. « L'intense coloration autobiographique¹² » présente dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone trouve des échos dans quelques rares œuvres. On peut citer à titre d'exemple les textes de Grégoire le Grand et de Grégoire de Tours écrits à la fin du VI^e siècle ou encore ceux de l'ermitte italien du VII^e siècle Valérius. Ce dernier, dans ses *Quaerimoniae* relate sa recherche de solitude et les affrontements avec le diable qui cherche à le détourner de son but spirituel. Ce texte ne place pas l'introspection à l'avant-plan comme dans l'exemple d'Augustin, mais bien plus la lutte extérieure contre le péché et les tentations¹³.

L'écriture autobiographique se développe toutefois considérablement au cours des XI^e et XII^e siècles. Sur fond de réforme monastique, certains des personnages les plus marquants de l'époque la pratiquent : Pierre Damien, Anselme du Bec, Bernard de Clairvaux, Abélard, etc. Plusieurs de leurs textes demeurent encore aujourd'hui célèbres¹⁴. Durant ces siècles, l'effervescence de ces écrits s'avère telle que plusieurs historiens ont souhaité y situer la « naissance de l'individu¹⁵ ». C'est dans ces productions littéraires que s'inscrivent les *Monodiae* de Guibert de Nogent, une des premières œuvres à lancer cette vague d'écrits où l'intériorité occupe une place beaucoup plus grande que lors des siècles précédents¹⁶. Il importe toutefois d'y voir un reflet de ce que peut être l'individu à cette époque et non ce que nous entendons actuellement par là. Ainsi, le vocabulaire qui nous est aujourd'hui commun avait un sens tout à fait différent à l'époque. Dominique Iogna-Prat relève d'ailleurs des exemples éloquentes : le terme actuel d'identité dérive du mot latin *identitas* qui sert à l'époque médiévale à illustrer la conformité, ce qui est identique; *indivuiduus* relève de ce qui est indivisible et renvoie souvent, dans la culture médiévale, à la Trinité, composée de trois unités indivisibles¹⁷. Il importe de considérer Guibert de Nogent tel qu'il est : un homme du XII^e siècle, indissociable de la société dans laquelle il a vécu. Son œuvre se rattache également aux pratiques d'écriture d'alors qui diffèrent radicalement

¹² Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p.198-199 cité par SCHMITT, *La conversion d'Hermann*, p. 71.

¹³ SCHMITT, *La conversion d'Hermann*, p. 74.

¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵ IOGNA-PRAT, *L'individu...*, p. 11 fait entre autres référence aux travaux de Colin MORRIS, *The discovery of the individual 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1987(1972).

¹⁶ Paul J. ARCHAMBAULT, *A monk's confession : the memoirs of Guibert of Nogent*, Pennsylvania State University Press, 1996, p. xxiii.

¹⁷ IOGNA-PRAT, *L'individu...*, p. 26-27.

des nôtres et qu'il est nécessaire de rappeler afin de guider l'analyse du texte et de profiter de sa richesse et sa spécificité.

L'idée que nous avons de l'auteur aujourd'hui diffère radicalement de celle qui a cours lors du Moyen Âge. À l'époque, la notion de création n'est pas au cœur du travail de l'auteur. Son travail consiste principalement dans le réagencement de la matière préexistante, les autorités, et on note alors une forte tendance à la glose et aux commentaires dans la littérature. La méditation sur les autorités entraîne également certaines pratiques qui paraissent aujourd'hui étranges, entre autres la production de pseudographies, attribuées à un écrivain illustre dans le but d'en cautionner le propos et d'en assurer la diffusion ou la notoriété¹⁸. Il faut ajouter que ce recours à l'autorité entraîne une utilisation massive des citations de grands auteurs antiques, de poètes ou encore plus fréquentes des Pères de l'Église, et surtout des écrits bibliques. Cette intertextualité peut parfois prendre la forme d'une vague inspiration, qui influence l'auteur dans son choix de vocabulaire, selon sa mémoire plus ou moins exacte, mais elle peut aussi se composer de phrases citées textuellement. Le texte de Guibert ne fait pas exception et comporte des citations de dizaines de textes, passant de l'Ancien Testament à Virgile¹⁹. L'acte d'écriture n'est pas non plus une pratique qui relève a priori de l'intime à l'époque médiévale. Au XII^e siècle, l'essentiel de cette activité se déroule dans les *scriptoria* où de nombreux moines se consacrent à ce travail de copie dans le cadre de leur vie monastique. De plus, le parchemin est coûteux, les ébauches sont souvent effectuées sur des tablettes de cire. Guibert de Nogent affirme sur ce point sa spécificité, il semble qu'il écrive directement sur du parchemin, sans recourir à l'aide de secrétaires, comparant l'acte d'écriture à un accouchement²⁰.

¹⁸ SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*, p. 65 présente un portrait synthétique de la pratique de la « pseudographie » à l'époque médiévale.

¹⁹ Labande a effectué le relevé des références de l'auteur dans l'édition du texte qu'il nous propose, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 489.

²⁰ Ce qui est d'autant plus étonnant en raison de son style complexe qui semble peu spontané. Il insiste particulièrement sur cette habitude dans la dédicace de GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs, Histoire de la première croisade*, introduction et traduction par Monique-Cécile GARAND, Brepols, 1998, p. 44 et dans GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 145. Sur la méthode de rédaction de Guibert : Monique-Cécile GARAND, *Guibert de Nogent et ses secrétaires*, Florence, Turnhout, 1995, p. 26-29.

Notons également que la frontière séparant la vérité de la fiction est souvent floue dans les écrits médiévaux. La vérité ne désigne pas seulement ce qui est conforme au réel et ce que nous pouvons prouver historiquement. Plusieurs textes qui sont considérés vrais au Moyen Âge appartiennent pour nous à la fiction, ou sont simplement des faux. On peut citer à titre d'exemple le très célèbre exemple de la fausse donation de Constantin ou encore les textes hagiographiques qui entremêlent la vie du saint, les épisodes merveilleux et miraculeux ainsi que plusieurs *topoi* littéraires déjà présents dans les Vies des saints illustres. Le faux en vient à désigner alors ce qui est produit dans l'intention de tromper. Par opposition, « la vérité du texte peut se construire afin de rendre son contenu conforme à ce qui doit être²¹. » Il importe donc de garder à l'esprit que même l'autobiographie d'un auteur comme Guibert de Nogent s'inscrit dans ce contexte d'écriture. Il est parfois difficile d'y cerner une vérité historique comme nous l'entendons et certains historiens ont d'ailleurs remis en question la crédibilité de l'auteur comme témoin objectif de l'époque²², ce qu'il n'est évidemment pas. Moine et théologien, celui-ci affirme même qu'il juge nécessaire d'« assaisonner [son livre] de raisonnement afin que, si ce sujet est à juste titre estimé de peu de prix, on puisse considérer toutefois que le raisonnement fait toute la valeur de l'ouvrage²³. » Il semble d'autant plus pertinent de remettre cet ouvrage en relation avec les informations dont nous disposons sur la vie et l'œuvre de l'auteur afin de comprendre comment elles s'articulent à ces « vérités » que contiennent ses *Monodiae*.

Guibert de Nogent et ses *Monodiae*

Guibert de Nogent est probablement né en 1055, dans la région picarde, d'une famille de la noblesse locale. Son père se nomme Évrard, mais le nom de sa mère demeure inconnu malgré son omniprésence dans le récit. Guibert dit également que son père est mort alors qu'il était très jeune et que sa mère, se trouvant veuve, finit par se convertir après avoir vécu en recluse dans un monastère. L'auteur aurait été voué à la Vierge et destiné à la carrière cléricale dès sa naissance en raison d'un accouchement difficile. Il devient moine à Saint-Germer de Fly où il reçoit une solide éducation, à laquelle a participé Anselme du

²¹ SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*, p. 51.

²² HUYGENS, *La tradition manuscrite...*, p. 17.

²³ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 37.

Bec²⁴. Il demeure dans cette abbaye jusqu'à son élection à l'abbatit à Nogent, située à proximité de la ville de Laon²⁵, en 1104. Il est difficile de dater précisément sa mort, mais les différents éditeurs s'accordent pour dire qu'elle s'est produite au plus tard en 1125²⁶.

Guibert compose l'essentiel de son œuvre dans les vingt dernières années de sa vie. Les écrits dont nous conservons aujourd'hui la trace sont extrêmement variés : traités théologiques, guide de rédaction de sermons, ouvrages polémistes, histoire et autobiographie... Dans ses *Monodiae*, l'auteur mentionne d'ailleurs certains des textes qu'il a rédigés précédemment²⁷. La diffusion de ses œuvres demeure toutefois assez faible et se limite à une aire géographique plutôt restreinte durant l'époque médiévale. Néanmoins, certains de ses textes sont bien connus et surprennent par leur qualité, tant au niveau du style que du contenu qui est parfois étonnant. Parmi les plus célèbres, on peut mentionner son commentaire moral sur la Genèse, un de ses premiers écrits alors qu'il a probablement moins de trente ans, son *Quo ordine sermo fieri debeat*, un manuel portant sur la rédaction de sermon et d'analyse exégétique écrit vers 1083, ou encore son traité contre le Judaïsme et les judaïsants intitulé *De Incarnatione contra Judaeos*, écrit vers 1110. Il faut aussi ajouter à cette liste un surprenant traité sur les reliques, dénonçant plusieurs pratiques contemporaines, *De sanctis et eorum pigneribus*, qu'on situe entre 1119 et 1120. Dans ce texte, l'auteur fait montre d'un esprit critique étonnant, sans remettre en question les fondements de cette pratique essentielle pour l'époque, il dénonce certains abus; notamment les prétentions des moines de Saint-Médard qui prétendent posséder une dent de lait du Christ. Une autre œuvre majeure de Guibert de Nogent consiste en une histoire des croisades achevée en 1111, les *Dei gesta per Francos*. Ce livre est de l'aveu de Guibert de Nogent, la réécriture et l'amélioration stylistique et théologique d'un petit texte anonyme ayant circulé à l'époque, les *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*. À ces ouvrages s'ajoutent différents petits textes et quelques fragments que l'on s'accorde pour attribuer à Guibert de Nogent²⁸.

²⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁵ Pour localiser Laon et les environs, voir en annexe la carte des diocèses p. 113.

²⁶ LABANDE, dans GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. XI.

²⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 145 où il aborde son commentaire sur la genèse, il mentionne également son *De Incarnatione contra Judaeos* p. 253 et ses *Dei gesta per Francos*, p. 373.

²⁸ GUIBERT DE NOGENT, *De sanctis et eorum pigneribus*. Édition critique par R.B.C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, 1998, pp.79-175, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* CXXVII.

Pour ce qui est des *Monodiae*, d'après Labande, on considère qu'elles ont été rédigées entre 1114 et 1117²⁹. L'inspiration de saint Augustin dans cette œuvre est incontestable, cet auteur antique y est cité à une dizaine de reprises. De plus, le texte commence par *confiteor*, formule qui revoit explicitement aux *Confessions* d'Augustin et le style général de l'œuvre emprunte également beaucoup à cet auteur antique³⁰. La signification accordée au terme de confession a également un double aspect comme chez son modèle : un sens pénitentiel et d'action de grâce. Il est intéressant de noter certains parallélismes établis par Guibert entre sa vie et celle d'Augustin. Sa mère, tout comme Monique dans les *Confessions*, joue un rôle déterminant dans le cheminement spirituel de l'auteur le menant à sa conversion³¹. Augustin n'est tout de même pas la seule inspiration de Guibert de Nogent, il intègre un grand nombre de références scripturaires, principalement tirées des Psaumes et de saint Paul. De plus, un certain nombre de références sont faites à une douzaine d'auteurs païens, parmi lesquels Virgile, Ovide, Horace, Plaute, Térence, Cicéron et Quintilien³². Il ne faut toutefois pas voir cette autobiographie comme un simple décalque d'Augustin appliquée à la vie d'un abbé du XII^e siècle. Le texte se révèle fortement ancré dans les événements et la spiritualité spécifique de son époque de rédaction. L'influence de certains modèles contemporains, tels qu'Anselme du Bec, ne saurait non plus être négligée³³.

Les *Monodiae* représentent un texte assez volumineux, il couvre 77 folios du manuscrit dont il est tiré et l'édition bilingue de Labande couvre 469 pages. L'œuvre se divise en trois livres, le premier représente 42 % du total et constitue la partie qui possède la plus intense coloration autobiographique. Il commence par l'action de grâce de Guibert et l'aveu de ses péchés avant d'aborder les événements menant à sa naissance. L'objet

²⁹ LABANDE dans GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. xv-xvi, Labande et les autres éditeurs fixent ces dates en se basant sur les divers événements présents dans l'œuvre de Guibert, les événements de Laon qui se déroulent entre 1112 et 1114 et aussi le siège du Castillon à Amiens qui n'est pas terminé lorsque Guibert écrit ses *Monodiae*.

³⁰ Pierre COURCELLES, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire : antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963, p. 273.

³¹ *Ibid.*, p. 275.

³² Labande expose bien les différentes sources utilisées par Guibert pour son écriture dans son introduction, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. xx.

³³ SCHMITT, *La conversion d'Hermann*, 2003, p. 81.

principal du livre est sa conversion à la vie religieuse, mais il traite également de sa mère et de sa famille, de son éducation, de la conversion de sa mère et de ses premiers temps comme moine. Ce récit de vie n'est pas nécessairement très intime, il est ponctué d'anecdotes et mis en relation avec la vie de personnages illustres de l'époque tel saint Bruno ou Simon de Crépy-en-Valois.

Le second livre est beaucoup plus mince (13 % de l'ensemble) et traite principalement du monastère de Nogent. On y trouve une légende de fondation de cette abbaye ainsi que des indications sur l'administration des abbés ayant précédé Guibert à cette charge. C'est également au cours de ce livre que l'auteur raconte son élection et son entrée à la tête de ce monastère. L'auteur se met beaucoup moins en scène lors de cette partie de son ouvrage, il ne consacre également qu'un court passage à la mort de sa mère, c'est surtout la communauté et l'abbaye qui occupent une place centrale. Plusieurs événements dont il a été témoin à Nogent sont relatés et Guibert de Nogent se permet même un retour en arrière en racontant des faits survenus à Fly, son monastère précédent.

Le troisième livre représente 45 % du contenu des *Monodiae*. Il se présente comme la narration et l'explication des malheurs de Laon et des régions environnantes qui selon l'auteur découlent de la perversion de leurs évêques. Les troubles entourant la commune de Laon occupent une place importante du récit et certains événements marquent particulièrement l'auteur tels que l'assassinat de Gérard de Quierzy dans la cathédrale de la ville qu'il rappelle à plusieurs reprises. Il profite aussi de ce texte pour présenter plusieurs récits de miracles qui permettent d'affirmer la puissance des saints et de constater le respect qui leur est dû.

L'œuvre « autobiographique » de Guibert de Nogent ne s'attarde donc qu'en partie à sa vie personnelle, il l'inscrit plutôt en relation avec son milieu au sens plus large. Les trois livres présentent différents niveaux de l'existence de l'auteur, sa famille et son cheminement spirituel, les monastères où il a vécu et la région dont il est issu à travers l'histoire de Laon. De plus, il incorpore à son récit une grande quantité d'historiettes tirées de son entourage plus ou moins immédiat qui lui permettent d'exemplifier son propos. Ses

livres se terminent fréquemment par une série d'anecdotes qui apparaissent incohérentes et décousues au lecteur moderne. Malgré un désordre apparent, l'auteur apporte beaucoup de soin à la composition de son ouvrage, il utilise un style très élaboré et recourt au cursus pour rythmer sa prose, ce procédé stylistique alors en développement dont la complexité est garante d'une maîtrise exceptionnelle de l'écriture en latin. Ce soin nous indique que pour lui l'ensemble est doté d'une grande valeur et qu'il est cohérent, loin d'être un ramassis de fragments juxtaposés négligemment. Rien ne semble relever du hasard, le vocabulaire est choisi soigneusement, le nombre de récits de miracles ou de châtements est souvent de trois, de sept ou d'autres nombres symboliques. C'est donc une œuvre riche, qui contient à la fois des passages personnels, des commentaires moraux, des récits de miracles, les vies de personnages illustres, le tout articulé autour du cheminement spirituel de l'auteur qui est modelé par ces exemples et ces événements.

Les *Monodiae* dans le travail des historiens

Contrairement à plusieurs de ses autres ouvrages, il ne nous reste aucun manuscrit complet des *Monodiae* de Guibert de Nogent datant de l'époque médiévale. Ce problème est déjà soulevé par dom Luc d'Achery, bibliothécaire de Saint-Germain-des-Prés au XVII^e siècle, lorsqu'il entreprend l'édition des œuvres de Guibert de Nogent³⁴. La seule copie complète du texte est tirée du manuscrit Baluze 42 de la Bibliothèque nationale de la France à Paris et y occupe les folios 30 à 107. Ce manuscrit du XVII^e siècle contient plusieurs autres textes : Lambert d'Ardres et une chronique abrégée de Tours. Quelques autres manuscrits intègrent des fragments des *Monodiae* de Guibert de Nogent, selon Labande, les plus importants sont une chronique de l'abbaye Sainte-Marie de Nogent rédigée au XVII^e siècle par dom Victor Cottion et l'obituaire de la cathédrale de Laon du XIII^e siècle. Ces ouvrages reprennent des passages entiers du texte de Guibert, que ce soit la description du site de Nogent ou des informations sur l'évêque Gaudry et sont tirés d'un autre manuscrit que le Baluze 42³⁵. L'absence de copies conservées de l'époque médiévale et la faible diffusion géographique des témoins du texte suggèrent une faible circulation à l'époque de sa rédaction, jusqu'à l'époque moderne. Ce texte n'a pas marqué les

³⁴ LABANDE dans GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. xxiii.

³⁵ LABANDE dans GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. xxv.

contemporains et ne peut être abordé dans l'optique d'étudier sa réception. Il s'agit plutôt d'un témoignage d'une certaine manière de penser et d'une organisation sociale, inhérente à son époque de rédaction, qui se trouve autant inscrite dans les sujets abordés, leur agencement, le choix du vocabulaire et des concepts utilisés par l'auteur. La faible notoriété du texte à l'époque de sa rédaction contraste d'ailleurs avec l'intérêt qui lui est porté par les érudits et les historiens depuis plus de trois siècles. Cet intérêt ne provient pas de l'importance de cette source dans le corpus des œuvres médiévales, mais de l'originalité du texte, de la variété des thématiques abordées et du ton particulier emprunté par l'auteur.

Déjà au XVII^e siècle, le texte a fait l'objet d'une publication par dom Luc d'Achery. C'est cette édition que reprend J.-P. Migne dans sa colossale *Patrologie latine*³⁶. Au XIX^e siècle, la publication d'une traduction de H. Guizot attire encore plus l'attention sur ce texte. Au tournant du XX^e siècle, la première édition critique de l'œuvre est établie par Georges Bourgin et différents travaux sont menés à partir des œuvres de Guibert de Nogent, entre autres par Abel Lefranc et Bernard Monod³⁷. Les sujets sont variés, ils abordent la « méthode historique » de Guibert³⁸, la pédagogie à l'époque médiévale, l'histoire du mouvement communal, etc. Les *Monodiae* ont été utilisées assez fréquemment par les historiens récents comme source pour y puiser des informations sur une multitude de questions diverses ayant peu à voir avec la vie de Guibert de Nogent : le démoniaque au Moyen Âge, l'histoire de Laon et des environs, des familles aristocratiques de la région. Une autre grande tendance a été d'utiliser ce document afin de conduire des études psycho-historiques sur un sujet médiéval qui se serait dévoilé à travers son autobiographie. Particulièrement vivace dans le monde anglo-saxon, on peut mentionner principalement les travaux de Jonathan Kantor et de John F. Benton³⁹. Ce texte médiéval a également fait l'objet d'éditions et de traduction en langue anglaise⁴⁰. Plus récemment, on peut noter le

³⁶ *Patrologiae cursus completus Series latina*, éd. Jean Paul MIGNE, Paris, Migne, 1844 à 1864, vol. 156, 1853.

³⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. XXIII-XXX et XXXIII-XXXVII, Labande effectue un relevé exhaustif de la littérature relative aux *Monodiae* jusqu'à son édition qui est abordée brièvement ici.

³⁸ Michel Parisse dans un court texte en parle même comme d'un « moine journaliste » dans « Guibert de Nogent, le moine journaliste », *Moines et religieux au Moyen Âge*, présenté par Jacques BERLIOZ, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 163-167.

³⁹ J. F. Benton, *Self and Society in Medieval France*. Jonathan KANTOR, « A Psychohistorical Source : The "Memoirs" of Abbot Guibert of Nogent », *Journal of Mediaeval history*, t. II, 1976, p. 281-303. Les *Monodiae* sont également abordées dans l'optique d'illustrer les relations familiales à l'époque médiévale dans *Histoire de la vie privée ...* p. 155-157.

⁴⁰ ARCHAMBAULT, *A monk's confession*, et BENTON, *Self and Society*.

travail d'édition effectué par Edmond René Labande, utilisé tout au long de ce mémoire⁴¹, ainsi que les travaux de Monique-Cécile Garand⁴² et de Robert Huygens⁴³ qui ont permis d'en savoir plus sur les textes de Guibert, son mode d'écriture, et d'établir des éditions de ses textes plus solides et propres au travail scientifique. Les travaux récents de Jay Rubenstein⁴⁴, Dominique Iogna-Prat⁴⁵ et Jean-Claude Schmitt⁴⁶ témoignent de l'intérêt toujours aussi grand de cette œuvre auprès des historiens et du potentiel de thématiques de recherches qu'elle permet d'aborder, qui vont bien au-delà de la simple question de l'individu. J.-C. Schmitt aborde même la question du rêve, de la conversion et du judaïsme.

Un aspect dont l'étude apparaît très pertinente à travers l'ensemble des *Monodiae* est celui des espaces du récit qui n'a pas été examiné de manière spécifique par les historiens précédents malgré l'intérêt croissant lié à cette problématique chez les médiévistes actuels. Bien que l'objet principal de l'œuvre soit un cheminement intérieur, Guibert décrit la conversion comme un véritable déplacement et situe ce processus dans les lieux qui sont propres à la société médiévale. L'intérêt d'un tel questionnement semble d'autant plus grand lorsque l'on constate les différences majeures qui existent entre notre mode actuel de représentation de l'espace et celui qui prévalait à l'époque. En fait, Alain Guerreau fait même remarquer « l'absence complète de *notre* catégorie d'espace de la pensée médiévale à tous les niveaux⁴⁷. » L'organisation et la représentation de l'espace au Moyen Âge s'avèrent des questions qui attirent l'attention des historiens depuis quelques décennies. Déjà Jacques Le Goff fait œuvre de précurseur et intègre un chapitre à ce sujet dans son œuvre magistrale *La civilisation de l'Occident médiéval*⁴⁸, il aborde également la question de la géographie de l'au-delà et de l'imaginaire ouvrant la porte à un

⁴¹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*.

⁴² Monique-Cécile GARAND, « Le scriptorium de Guibert de Nogent », *Scriptorium*, no. 1 (1979), *Guibert de Nogent et ses secrétaires*, et sa récente implication dans la publication de GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu...*

⁴³ Robert B.C. HUYGENS, *La tradition manuscrite... en 1991* et son édition des textes de Guibert de Nogent dans la collection *Corpus Christianorum* : GUIBERT DE NOGENT, *De sanctis et eorum pigneribus*. Édition critique par R.B.C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, 1998, p.79-175, *Corpus Christianorum Continuatio Medieualis CXXVII*.

⁴⁴ Jay RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent. Portrait of a medieval mind*. New York/London, Routledge, 2002.

⁴⁵ Dominique IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120) », *Guerriers et Moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident Médiéval*, Études réunies par Michel LAUWERS, Antibes, Éditions APDCA, 2002, p. 537-557.

⁴⁶ SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*

⁴⁷ Alain GUERREAU, « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Âge Occidental », *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, Spoleto presso le sede del centro, 2003, p. 93.

⁴⁸ Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1964, p. 169-248.

questionnement sur la conception de l'espace médiéval qu'il soit imaginaire ou réel. Le rapport entretenu par une société à son espace semble permettre de comprendre des mécanismes structurants de celle-ci et de mieux cerner son évolution. Notons que de profondes mutations marquent la société occidentale aux alentours de l'an mil qui se répercutent fortement au niveau spatial. De nouveaux cadres se mettent en place et marquent profondément le monde dans lequel Guibert de Nogent a vécu. L'historien Robert Fossier a d'ailleurs employé le concept d'encellulement⁴⁹ pour décrire le processus de regroupement des hommes autour de pôles : châteaux, églises, cimetières... Cette organisation nouvelle de l'environnement qui se met alors en place fait dire à Alain Guerreau que « dans l'Europe féodale, l'espace n'était pas conçu comme continu et homogène, mais comme discontinu et hétérogène, en ce sens qu'il était à chaque endroit polarisé (certains points étant valorisés, sacralisés, par rapport à d'autres perçus – à partir des premiers et en relation avec eux — comme négatifs)⁵⁰. »

L'articulation de ce système repose en grande partie sur l'institution dominante de la société médiévale, l'Église. En plus de son rôle spirituel, elle influence la représentation et l'organisation de l'espace. Celle-ci tente de renforcer son emprise sur la société au cours des XI^e et XII^e siècles par un ensemble de réformes, dites grégoriennes, qui affirment la préséance de la papauté et de l'Église sur les autres groupes sociaux. Dominique Iogna-Prat explore bien le rôle que l'institution ecclésiastique joue dans la structuration de l'espace médiéval⁵¹. Il utilise l'expression de « spatialisation du sacré » et s'intéresse à la manière dont « la chrétienté latine s'est définie comme une monarchie spirituelle territorialisée, phénomène propre à marquer toute l'histoire occidentale des formes d'encadrement, de contrôle de sujétion⁵² ». L'importance de l'Église dans le processus de spatialisation de la société médiévale ouvre la porte à l'étude des différentes pratiques qui ancrent la société et l'institution dans l'espace.

⁴⁹ Robert FOSSIER, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1982. 1125 p.

⁵⁰ Alain GUERREAU, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », *L'État ou le Roi : la fondation de la modernité monarchique en France (XIV^e — XVII^e siècles)*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 87-88.

⁵¹ Dominique IOGNA-PRAT, « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV^e-XIII^e siècles) », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*. no. 1 (1999), p. 44-57.

⁵² *Ibid.*, p. 45.

Il semble intéressant d'examiner les *Monodiae* de Guibert de Nogent en s'inspirant des voies ouvertes par plusieurs recherches récentes et de s'interroger sur les représentations spatiales présentes dans l'oeuvre. On peut se demander comment seront représentés les différents cadres de la société médiévale des XI^e et XII^e siècles en relation avec le récit que l'auteur fait de sa vie et des lieux de son existence. Une première piste consiste à analyser les relations entre les différents livres de l'oeuvre et les espaces différents, mais apparemment liés qu'ils présentent. Guibert de Nogent semble effectuer une séparation assez nette, comme nous l'avons vu plus tôt, entre son existence, son monastère et sa région, comme étant trois niveaux distincts qu'il traite dans les trois livres des *Monodiae*, qui passent de l'individuel à l'échelle plus grande de la société. Dominique Iogna-Prat note avec justesse cette hypothèse : « la connaissance de soi dans la connaissance de Dieu est alors pensée en termes d'unité organique entre le corps et la tête. Pareil jeu d'échelle sur le corps de l'Église et la micro-unité de chacun de ses membres permet de comprendre que la "confession" placée en ouverture du *De vita sua* introduise à une plus vaste histoire de la société du temps de Guibert, relaté comme une véritable renaissance des origines chrétiennes⁵³. » Je souhaite m'appuyer sur cette hypothèse en l'appliquant davantage à la dimension spatiale présente dans les *Monodiae* de Guibert de Nogent, qui se construit autour de ce jeu d'échelles entre le particulier de l'individu et la société chrétienne. Le premier livre présente alors la vie du sujet chrétien comme une pérégrination qui s'effectue dans la stabilité et permet de passer de l'extériorité à l'intériorité. Ce déplacement spirituel trouve son accomplissement idéal dans le monastère qui représente un lieu d'intériorité par excellence, donc de contact privilégié avec le divin. Guibert reporte ensuite cette représentation spatiale axée sur la relation entre l'intérieur et l'extérieur pour analyser les événements dont il est témoin en associant l'Église à l'intériorité devant guider l'ensemble de la communauté. Ces différents aspects participent d'un espace symbolique qui est rendu tangible par des manifestations matérielles, voire extérieures.

⁵³ IOGNA-PRAT, « Évvard de Breteuil... », p. 542. L'auteur note : « la connaissance de soi dans la connaissance de Dieu est alors pensée en termes d'unité organique entre le corps et la tête. Pareil jeu d'échelle sur le corps de l'Église et la micro-unité de chacun de ses membres permet de comprendre que la "confession" placée en ouverture du *De vita sua* introduise à une plus vaste histoire de la société du temps de Guibert, relaté comme une véritable renaissance des origines chrétiennes. »

Pistes d'analyse

L'analyse que je propose de mener à partir de l'autobiographie de Guibert de Nogent doit tenir compte des spécificités de ce texte. Cette œuvre se révèle plutôt composite. L'auteur utilise des styles parfois assez différents qui passent de la confession au récit de miracle. Plutôt qu'un texte linéaire, les *Monodiae* sont un assemblage de petites unités de récit pratiquement indépendantes, agencées selon la logique de l'auteur. Plusieurs présentent des similitudes fortes, dans la forme, le vocabulaire et le sens. À titre d'exemple, de nombreux passages de conversions ou de prodiges se retrouvent au fil des pages, rapportés avec quelques variations, parfois même en série⁵⁴. La multiplication des cas permet de saisir le phénomène que Guibert de Nogent tente d'exprimer à travers différentes variations. Ces fragments de récits présentent certains avantages pour l'étude du texte. D'une part, il est possible de diviser l'œuvre en fonction des différentes thématiques au cœur des épisodes, même si parfois les contours en sont plus flous et que plusieurs thèmes y apparaissent simultanément. Ainsi, une conversion s'accompagne fréquemment d'une confession et des visions peuvent survenir dans des circonstances très diverses⁵⁵. L'interaction et parfois la confusion de ces thèmes, loin de limiter les possibilités d'analyse, permettent d'éclairer l'idée que Guibert s'en fait, par les liens que l'on retrouve dans le texte.

Sans effectuer un découpage trop rigide, je propose de regrouper les différents passages de l'œuvre en grands thèmes qui ont une dimension spatiale forte : déplacement et mouvements, description de lieux et utilisation de métaphores spatiales. Une première grande catégorie en ressort qui comprend différents moments clés de la vie du chrétien, que ce soit la confession, la conversion, ou certaines révélations qui prennent la forme de visions. Ces éléments se trouvent concentrés principalement dans le premier livre de l'œuvre et abordent un aspect beaucoup plus proche de l'individu, mais en présentant celui-ci dans une dynamique commune de progression (parfois de régression) vers le salut. Un second thème très présent est l'importance du monastère dans la représentation que Guibert

⁵⁴ Guibert relate les différents déplacements et prodiges de la tournée de reliques effectuée pour recueillir de l'argent afin de reconstruire l'église de Laon, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 379-393.

⁵⁵ Guibert relate entre autres exemples une vision de son maître de grammaire qui l'incite à lui prodiguer son enseignement, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 29.

se fait de sa société. Ce lieu, rendu fréquemment par le terme *locus* par l'auteur et ses contemporains, joue un rôle déterminant tout au long de l'ouvrage⁵⁶. Le second livre est d'ailleurs consacré presque en totalité à cette problématique essentielle dans la représentation que Guibert se fait de son espace. Finalement, Guibert analyse et explique les événements du siècle avec le même mode de représentation de l'espace. Il tente de modeler les événements et de les inscrire dans un cadre d'analyse que l'Église produit et contrôle, dans lequel les moines de l'époque grégorienne représentent la quintessence, dépositaires par excellence de la connaissance du sacré et des avenues permettant le cheminement spirituel.

Au regard des travaux récents de Dominique Iogna-Prat et d'Alain Guerreau, il s'avère nécessaire d'apporter une attention particulière à l'analyse du vocabulaire utilisé et aux relations établies entre les différents mots⁵⁷. Les différents termes à l'époque médiévale n'ont souvent pas du tout un sens équivalent à celui que nous utilisons aujourd'hui pour les traduire⁵⁸. Les concepts utilisés en linguistique structurale peuvent s'avérer intéressants, notamment à la lumière des expérimentations menées par Alain Guerreau⁵⁹. Cette piste semble d'autant plus prometteuse au niveau de l'analyse de l'espace dans un texte médiéval lorsque l'on constate que le mot même d'*espace* que nous employons aujourd'hui n'a pas du tout la même signification au Moyen Âge, « *spatium* signifiait l'intervalle, la distance, rien de plus⁶⁰. » L'analyse du vocabulaire peut également permettre de comprendre l'usage extrêmement large et divers de mots tel que *locus*, qui désigne bien plus qu'un lieu ou un

⁵⁶ Le caractère particulier du monastère comme *locus* a fait l'objet d'études récentes, notamment dans Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Les éditions du Seuil, 2006, 683 p.

⁵⁷ Dominique IOGNA-PRAT, « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV^e-XIII^e siècles) », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, no. 1 (1999), pp. 44-57, Alain GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle) » *Journal des Savants*, 1997, p. 366 et du même auteur *L'avenir d'un passé incertain : Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 208.

⁵⁸ GUERREAU, *Avenir d'un passé incertain...* p. 199-201 donne l'exemple du terme *vinea* qui est presque intraduisible avec le sens actuel des mots équivalents. L'auteur avance également qu'il en va de même pour plusieurs termes essentiels à la compréhension de la société du Moyen Âge tels que *sedes* et *domus*.

⁵⁹ Alain GUERREAU, « Renaud de Bâgé, *Le Bel Inconnu*. Structure symbolique et signification sociale », *Romania*, 103-1982, pp. 28-82 et « Le champ sémantique de l'espace... ».

⁶⁰ Alain GUERREAU, « Structure et évolution... », p. 94.

simple endroit dans la langue d'alors⁶¹. Le texte de Guibert de Nogent s'avère tout à fait approprié pour ce genre d'étude.

L'auteur se fait un devoir d'utiliser un vocabulaire riche et varié, parfois précieux⁶², et recourt à de nombreux effets stylistiques, dont un usage fréquent du *cursor*, nouvelle manière de rythmer la prose qui se développe alors dans les milieux érudits. Le soin apporté à l'écriture de l'œuvre implique que le choix des mots n'est pas fortuit et qu'il est possible d'en tirer de nombreux indices sur la manière de représenter sa réalité. Toutefois, cette méthode d'analyse rencontre rapidement certaines limites. Le niveau de sophistication du texte de Guibert le rend compliqué à comprendre et parfois obscur. À cela s'ajoute le problème de la fiabilité du texte dont nous disposons. La seule copie complète des *Monodiae* de Guibert que nous conservons du XVII^e siècle présente plusieurs éléments douteux et parfois lacunaires⁶³. L'édition actuelle du texte corrige un certain nombre de ces problèmes, mais certains demeurent en raison de l'inexistence de copies médiévales. L'analyse menée dans le cadre de ce mémoire s'appuie sur le texte latin établi pour cette édition. Les traductions des passages intégrées dans le texte proviennent d'Edmond-René Labande, mais les termes latins sont mis en évidence entre crochets lorsque l'interprétation de l'éditeur ne semble pas rendre toute la richesse du terme latin dans le cadre de l'analyse spécifique de cette étude.

Au regard des contraintes reliées à l'édition du texte, à sa longueur et à au style complexe de l'auteur, il semble hasardeux de se fier uniquement et sans précaution à l'aspect linguistique et stylistique. Il faut dire que les méthodes poussées d'analyse de texte au moyen d'outils linguistiques sont extrêmement lourdes et qu'il est difficilement envisageable de mener une enquête de la sorte de manière exhaustive sur un corpus aussi long. Il m'apparaît préférable de ne pas uniquement centrer mon analyse de l'œuvre sur la langue et le vocabulaire, mais plutôt de l'utiliser de manière complémentaire afin d'appuyer l'argumentation. Finalement, le corpus du présent mémoire repose sur un seul texte analysé

⁶¹ Didier MÉHU, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle) » *Congrès annuel de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Mulhouse, 2-3 Juin 2006 : Construction de l'espace au Moyen Âge : représentations et pratiques*, p. 275-293.

⁶² Labande relève d'ailleurs les termes rares employés par l'auteur aux pages 487-488.

⁶³ Labande expose en détail les problèmes d'éditions rencontrés p. xxiii-xxv.

en profondeur. Comme on l'a vu, il est à la fois original et étroitement lié à la société de sa période de rédaction. Il importe donc de mettre en perspective les résultats de l'analyse avec d'autres sources, que ce soit les modèles qui inspirent Guibert, ou des textes d'auteurs contemporains étudiés par les historiens. Ces liens permettent de mettre en évidence les caractéristiques propres des représentations de l'espace au commencement du XIIe siècle, d'observer les variations et de mieux saisir la spécificité et les principales articulations des *Monodiae*.

La démonstration repose sur trois grandes parties. Le premier chapitre analyse le cheminement du sujet chrétien représenté comme un déplacement spirituel par Guibert de Nogent. Le texte des *Monodiae* présente principalement deux manières de mener ce cheminement intérieur, la confession et la conversion. L'auteur laisse paraître, à travers ce mouvement spirituel sa préférence pour la stabilité, qui passa à travers la vie monastique, au sein d'un monastère, le thème central de la seconde partie. Ce *locus* se distingue des autres lieux de la société médiévale par un ensemble de caractéristiques qui le prédisposent au sacré et en font un lieu transitif par excellence où le divin et le diabolique se manifestent pour accompagner les moines dans leur cheminement. Le troisième chapitre explore, à travers les événements violents qui secouent la ville de Laon en 1111 et 1112, comment de l'individu, Guibert applique sa vision du cheminement spirituel à la société chrétienne. L'église y est représentée à la manière de l'âme, vers laquelle l'évêque devrait guider la population, sa dévastation entraîne la nécessité de reconstruire cette sacralité.

I- Le cheminement du sujet chrétien

Guibert de Nogent introduit son récit de vie par un passage qualifié, par le premier éditeur moderne qui a divisé l'œuvre en chapitres, d'action de grâces et d'hommage à sa mère, dénomination que Labande récupère par commodité⁶⁴. En outre, on trouve dans cette partie plus ou moins bien délimitée de l'œuvre, qui compte une dizaine de pages dans l'édition de Labande et précède le récit biographique en tant que tel, des informations intéressantes sur les motivations qui poussent l'auteur à écrire cet ouvrage autobiographique. Ce passage contient de nombreuses références scripturaires et situe l'initiative de Guibert sous l'autorité de modèles illustres, Augustin ou encore Grégoire le Grand. Cet épanchement de la spiritualité de l'auteur a souvent été utilisé par les historiens pour situer les *Monodiae* dans une tendance littéraire autobiographique, puisque certains éléments textuels et du contenu permettent des rapprochements évidents avec ses précurseurs⁶⁵.

Dans le cadre de cette étude, ces passages de l'œuvre, où transpirent la foi et les sentiments religieux de notre auteur n'apparaissent pas dénués d'intérêt. Lorsqu'il expose son rapport à Dieu lors de sa vie, on remarque rapidement qu'il utilise un ensemble de relations spatiales pour permettre au lecteur de comprendre sa pensée. Plus qu'une figure de style dénuée d'intérêt, la mise en espace d'une réalité spirituelle complexe semble en assurer la cohérence et justifier l'écriture de cette « autobiographie ». Ce rapport spatialisé avec le divin au cours de son existence de chrétien sous-tend des éléments récurrents du début à la fin du récit. Au-delà de la simple évocation de ses péchés et de son indignité envers Dieu, on sent des tensions et des transformations menant à de véritables mouvements spirituels qui marquent son cheminement alors qu'il rédige ce texte presque au terme de sa vie⁶⁶. Il expose des éléments tirés de sa propre expérience tout en les mettant en relation avec ceux vécus par d'autres, permettant ainsi de renforcer son récit et de le comparer à des exemples notoires, voire archétypaux. Deux aspects ressortent particulièrement de cette relation avec le divin : la confession et la conversion. Une même

⁶⁴ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. xvi.

⁶⁵ Pierre COURCELLE, *Les confessions de saint Augustin ...*, p. 272.

⁶⁶ Rappelons que Guibert écrit ce texte entre 1114 et 1117, au plus tard 1121, et que selon toute vraisemblance, il est né vers 1055 et décédé au plus tard en 1125.

logique spatiale s'applique à ces différents aspects, une tension entre l'intérieur et l'extérieur qui traduit la relation existant entre la vie terrestre et les aspirations divines.

A- Du péché à la confession, il n'y a qu'un pas

Le péché éloigne de Dieu

Il n'est pas surprenant de retrouver chez Guibert une conception du monde basée sur la relation entre deux pôles radicalement opposés. Au cœur de la doctrine chrétienne du Moyen Âge, il existe plusieurs éléments qui permettent d'expliquer l'ensemble du monde et des relations sociales en recourant à la mise en opposition de concepts opposés : vice et vertu, corps et âme, ciel et terre. Jérôme Baschet parle d'une « véritable articulation des contraires. [De principes qui] ne doivent être ni confondus ni séparés, mais distingués, hiérarchisés et associés dans une unité forte⁶⁷. » Il ajoute encore que « tout ce qui existe dans l'univers se laisse répartir entre ces deux pôles, ou plutôt se caractérise par une forme particulière, positive ou négative, d'articulation du corporel et du spirituel⁶⁸. » Ce genre de représentation se retrouve dans les textes des contemporains de Guibert. L'analyse menée par Alain Guerreau sur le vocabulaire de la *Vita* de saint Maïeul met en évidence certains de ces rapports, dont « le plus visible, le plus récurrent, qui forme la relation spatiale fondamentale, est constitué d'un binôme simple : l'opposition *mundus/celum*⁶⁹ ». La relation de ce mode de pensée à un système spécifique de représentation de l'espace apparaît primordiale : « Le fait d'utiliser, dans ce processus de mise en lumière, des termes faisant référence de manière récurrente à des représentations spatiales ne relevait ni d'une contrainte (psychologique ou logique) ni d'un style ou d'une finalité artistique, mais de la simple adéquation aux principes du système de représentation, dont une caractéristique essentielle était précisément de réserver un rôle privilégié à un ensemble d'opérateurs spatiaux⁷⁰. »

⁶⁷ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 504.

⁶⁸ *ibid.*, p. 400.

⁶⁹ GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace... », p. 378.

⁷⁰ *ibid.*, p. 384.

Ce type d'explication valable pour l'ensemble de l'univers est également reporté à plus petite échelle à la personne. Elle est représentée fréquemment, même par Guibert de Nogent, dans certains de ces écrits, de manière duelle par la relation entre un corps et une âme, associés aux pôles charnels et spirituels⁷¹. Dans les premières pages des *Monodiae*, Guibert de Nogent explique comment toute sa vie il a été tiraillé entre son aspiration pour le divin et les péchés qu'il n'a cessé de commettre, qui sont liés à sa corporalité. Il pose alors explicitement en quelques lignes la relation entre l'humain et le péché, couple opposé au divin et au spirituel : « Je confesse l'iniquité de ma jeunesse – elle bouillonne encore à présent en mon âge mûr, — ainsi que mon penchant invétéré aux actes coupables : l'engourdissement d'un corps fatigué n'y a pas encore mis fin⁷². » En contrepartie, lorsqu'il invoque le divin, le vocabulaire est beaucoup plus axé sur des éléments spirituels, la prière, l'esprit et l'oraison : « s'il est vrai que la componction et le zèle de l'oraison ne se produisent jamais que par la pénétration de ton Esprit, comment souffres-tu d'imprégner si libéralement des cœurs pécheurs, et de prodiguer tant de grâces à ceux qui se sont détournés de toi, ou même qui te provoquent⁷³? »

L'auteur évoque clairement cette opposition entre le corps et l'esprit en utilisant un vocabulaire imagé où le péché est comparé à une chute dans des corbeilles de fumier⁷⁴, à se jeter dans le borbier⁷⁵, ou encore à un engouffrement « jusqu'à l'abîme de la perversion⁷⁶. » Cette dernière expression, inspirée des Psaumes, illustre comment Guibert de Nogent met en place, pour supporter son projet de rédaction, une véritable « topographie mystique⁷⁷ » meublée d'espaces positifs et négatifs et orientée sur une échelle verticale.

⁷¹ Un chapitre synthétique complet est consacré à la question de la personne humaine au Moyen Âge dans BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 389-423.

⁷² *Confiteor pueritiae ac juventutis meae mala, adhuc etiam in matura hac aetate aestuantia, et inveterata pravitatum studia, necdum sub defatigati corporis torpore cessantia.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 2-3.

⁷³ *Si compunctio et orationis affectus nequaquam sine tua spirituali infusione habentur, quomodo tam dignanter illabi peccatorum pectoribus pateris, et aversis a te, immo te irritantibus, tantam gratiam dilargiris?* *Ibid.*, p. 2-3.

⁷⁴ [...] *tamque stercorosis cophinis mens graviter invita succumbit.* *Ibid.*, p. 6-7

⁷⁵ *Sed inter has quotidianas aegritudines, qualiscunque resurrectionis a lapsu quid facerem? Multo sanius nonne est in te ad tempus eniti, in te vel momentanee respirare, quam prorsus non meminisse remedii, et de gratia desperare? Et quid est desperare, nisi in omnis flagitii volutabrum sese ex deliberatione projicere?* *Ibid.*, p. 6-7.

⁷⁶ *Is est qui aquarum tempestate demergitur, profundo sorbetur : ad reprobium cumulum sensus os desuper putei perurgetur.* *Ibid.*, p. 6-7.

⁷⁷ GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace... », p. 373.

D'une part, les gouffres et autres profondeurs associés à des éléments négatifs et charnels : la fange et le fumier, d'autre part l'élévation mise en relation avec le divin et le spirituel.

On notera que cette opposition n'est pas étanche, il est possible de se déplacer d'un pôle vers l'autre. Guibert de Nogent insiste fortement sur les marqueurs de mouvements pour illustrer sa plus ou moins grande proximité avec l'un des pôles : « Je confesse à ta grandeur, ô mon Dieu, les écarts de mes innombrables fautes, ainsi que les retours répétés de ma détresse intérieure vers toi, retours que tu m'as, à dire vrai, inspirés⁷⁸. » *Errorum et decursus* suggèrent l'éloignement du divin alors que *recursus* implique un retour, une reprise du chemin suivi précédemment. Les éloignements et les rapprochements de Dieu sont présentés à l'aide de termes forts qui suggèrent la fuite et l'abandon : « toujours commettant le péché et toujours du sein du péché retournant vers toi, après avoir fui ou abandonné la Bonté je m'élancerai à nouveau vers elle⁷⁹ ». L'auteur utilise des procédés stylistiques et joue sur le parallélisme pour mettre en relation des mots aux sens opposés afin de créer un mouvement rythmique qui renforce l'image que l'auteur souhaite communiquer au lecteur : *decursus* et *recursus*, *deficio* et *proficio*. Fuir et désertir pour finalement courir en arrière permet de constater la charge négative associée à l'état de péché, en opposition au but positif de s'approcher du divin. Il n'est pas question dans ce texte d'un déplacement physique au sens propre, contrairement aux déplacements de l'abbé Maïeul dans sa *Vita*⁸⁰, mais le recours à autant d'indicateurs de mouvements indique que notre auteur conçoit tout autant le rapport entre les humains et le divin en termes spatiaux. Ce mode de représentation passe du macrocosme, l'explication de l'univers chrétien, au microcosme de la personne et à son environnement immédiat, social ou matériel. En fin de compte, tout concept et toute réalité se trouvent spatialisés entre ces deux pôles opposés. C'est du péché que découle la distance existante entre le divin et le sujet chrétien qui se trouve exprimée dans un vocabulaire empreint de références spatiales.

⁷⁸ *Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad te miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 2-3.

⁷⁹ *Semper ergo peccans et inter peccandum semper ad te rediens, an pii fugax, piumve deserens, cum ad pietatem recurrero [...].* *Ibid.*, p. 4-5.

⁸⁰ GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace... », p.373.

La vie comme cheminement : l'idée de l'*homo viator*

Les *Monodiae* font une large place à l'idée selon laquelle il est possible de se rapprocher de Dieu en tentant de se détacher du péché. On l'observe fréquemment, au fil du récit dans le vocabulaire et les procédés stylistiques. Cette idée du croyant présenté comme un voyageur en route vers le salut (*homo viator*) est déjà développée depuis les premiers siècles du christianisme, et abondamment par Augustin et Grégoire le Grand qui servent d'inspirations à Guibert. Le thème de la « *peregrinatio animae*, voyage de l'âme pèlerine vers la vérité, selon une formule qui sera abondamment exploitée par la suite⁸¹ » est central dans l'œuvre d'Augustin. Il développe aussi abondamment les idées du *viator* et du pèlerin, reprises par Grégoire le Grand et par de nombreux auteurs médiévaux qui abordent, à leur tour, les thèmes de l'étranger, de l'exil et du pèlerinage⁸².

Gerhart B. Ladner identifie de nombreux éléments qui illustrent cette conception. Il affirme que les concepts de *via* et *viator* et les deux couples reliés de *peregrinus*, *peregrinatio* et *alienus*, *alienatio* mis en relation avec le concept d'*ordo* et *ordinare* sont essentiels dans la pensée chrétienne du haut Moyen Âge⁸³. L'origine de ce statut d'étranger, qui force la quête vers Dieu et son ordre parfait, trouve sa source dans le péché originel qui marque la violation de l'ordre divin parfait qui régnait depuis la création de l'univers. La chute qui s'en suit confère alors définitivement le statut d'étranger aux hommes, maintenant tenus à l'écart du paradis⁸⁴. Le monde terrestre et les péchés sont donc associés en tant qu'éléments éloigné de Dieu. Il s'agit d'un endroit de transit auquel le croyant ne doit pas s'attacher et où il a lui-même le statut d'étranger, *peregrinus* en latin, puisqu'il n'y appartient pas.

⁸¹ Jean-Yves TILLIETTE, « Saint Augustin entre Moïse et Jean-Jacques ? L'aveu dans les *Confessions* », *L'aveu Antiquité Moyen Âge, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome 28-30 mars 1984*, École française de Rome, Rome, 1986, p. 155.

⁸² Gerhart B. LADNER, « *Homo Viator* : Mediaeval Ideas on Alienation and Order », *Speculum*, vol. XLII, no. 2 (1967), p. 236-237.

⁸³ « [the] concept of *via*, *viator*, the related ones of *peregrinus*, *peregrinatio*, and of *alienus*, *alienatio* on the one hand and of *ordo*, *ordinare* on the other, are quite essential ingredients of early Christian and medieval thought and life », *Ibid.*, p. 233.

⁸⁴ « In a great calamity that had] overtaken the universe at its very beginning and alienated it from the perfect order in wich God had created it. The rebel angels, and upon their instigation Adam and Eve, had violated that order out of lack of love for God and consequent disobedience to his command », *Ibid.*, p. 238.

Cette conception avant tout spirituelle du croyant s'exprime de manière physique et matérielle par les pèlerinages qui s'effectuent, malgré l'impossibilité de localiser sur terre la présence de Dieu, dans un premier temps vers Jérusalem et la Terre sainte, puis dans une multitude de lieux de la chrétienté qui agissent davantage à la manière d'interfaces avec le sacré que comme réceptacles⁸⁵. La postérité de ces phénomènes se fait sentir durant toute l'époque médiévale. Didier Méhu avance d'ailleurs que « la période grégorienne a marqué une étape fondamentale dans l'articulation de ces deux dimensions de la peregrinatio. L'idée ancienne selon laquelle le chrétien est un homo viator qui doit conduire son existence à la recherche des chemins du ciel est désormais clairement articulée à la valorisation des déplacements réels⁸⁶ ». L'important réseau de pèlerinages qui se tisse dans toute la chrétienté, articulant le local à l'universel, est considéré comme un facteur important de structuration de l'espace par les historiens depuis plusieurs années⁸⁷.

L'écriture biographique à l'époque médiévale n'est d'ailleurs pas étrangère à cette idée de la peregrinatio qui en vient à se juxtaposer au récit de la vie⁸⁸. L'analyse effectuée sur la Vita de saint Maieul permet de dégager l'importance du thème des déplacements et des pèlerinages dans le récit de sa vie⁸⁹. Guibert est au fait de cette réalité de son temps, il a d'ailleurs rédigé un ouvrage enthousiaste sur la croisade, qui s'avère un pèlerinage armé vers la Terre sainte⁹⁰. Toutefois, dans le récit qu'il nous lègue de sa vie, il se montre très discret sur cet aspect, on a même l'impression qu'il consigne des contre-exemples⁹¹, trois

⁸⁵ Robert A. MARKUS, « How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 2, no. 3 (1994), p. 257-271.

⁸⁶ Didier MÉHU, « *Locus, transitus, peregrinatio...* », p. 289.

⁸⁷ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 331-335, GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace... », p. 386 et 387, ou Alain GUERREAU, « Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie Française*, 12, (1982), p. 7-30.

⁸⁸ MÉHU, « *Locus, transitus, peregrinatio...* » p. 289, et aussi P. MONNET, « Ville réelle et ville idéale à la fin du Moyen Âge : une géographie au prisme des témoignages autobiographiques allemands », *Annales HSS*, no.3 (mai-juin 2001), p. 603-605 qui trace le lien entre l'écriture autobiographique et les récits de voyage : « C'est bien d'ailleurs cette figure de l'itinéraire circulaire, du parcours de formation et du retour sur soi de l'*homo viator* que mettent en exergue de nombreux auteurs de récits de voyage médiévaux, tout comme le font les traités de théologie et les pérégrinations imaginaires et symboliques. »

⁸⁹ GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace... », p. 392.

⁹⁰ « Ainsi avons-nous vu les nations s'ébranler à l'appel de Dieu, endurcir leurs coeurs contre toutes espèces de liens de parenté ou d'affection, gagner l'exil et sortir du monde latin, jusqu'au-delà des terres connues, pour chasser les ennemis du nom chrétien... » GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs*, p. 53-54.

⁹¹ Notamment dans le troisième livre où il présente un pèlerin tenté par le diable sur le chemin de Saint-Jacques alors qu'il part en transportant avec lui le péché : une ceinture appartenant à sa maîtresse. Finalement, après un suicide, il est ressuscité par l'apôtre à condition de faire pénitence et de s'amender. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 444-445.

passages sont particulièrement évocateurs. À travers l'œuvre, on ne retrouve la trace que d'un seul voyage effectué par l'auteur qui n'a vraisemblablement jamais pris part à un pèlerinage majeur vers Rome ou une autre destination. Cet épisode relate la mission dont il a été chargé par Gaudry, candidat à l'évêché de Laon, qui souhaitait le voir aller plaider sa cause auprès du pape⁹². Or, ce voyage ne se déroule pas comme prévu, le pape n'est pas à Rome, Guibert et la délégation l'attendent à Langres, puis le rejoignent à Dijon. Il y rencontre le pape et Guibert avoue avec une certaine honte qu'il a défendu la candidature simoniacque de Gaudry, qu'il soupçonne d'avoir soudoyé la curie romaine. La visite de deux lieux de cultes, à Saint-Ruf et l'autel du saint martyr Mammès à Langres, semble ensuite un prétexte pour mettre en relief l'inconvenance de la conduite de ce personnage nouvellement détenteur du siège épiscopal⁹³. Un peu plus loin, Guibert complète le noir portrait qu'il dresse de cet évêque en mentionnant un pèlerinage qu'il a entrepris pour dissimuler sa complicité dans le meurtre de Gérard, thème récurrent des *Monodiae*⁹⁴. Les termes que choisit Guibert sont éloquents :

Ensuite Gaudry, abandonnant l'affaire aux mains des conjurés, se rendit aux tombeaux des Apôtres. Le mobile de son pèlerinage était détestable : mon Dieu, tu le sais, il se souciait peu d'aller visiter les Apôtres, il voulait seulement, par son absence, ne point paraître avoir ourdi pareil forfait. Étant donc parti aux alentours de la Saint-Martin, il s'en vint à Rome et y demeura jusqu'à ce qu'il eût appris qu'avait été perpétré le meurtre de l'homme qu'il haïssait [...] ⁹⁵.

On observe aisément dans ce passage le caractère négatif de ce pseudo pèlerinage qui traduit la perversité du personnage. Ce n'est pas un désir de progression spirituelle qui suscite le pèlerinage, mais des intérêts néfastes qui en fixent également le cadre temporel, aucunement lié à la jouissance de la sacralité des reliques romaines : « L'évêque, lui, prolongeait durant ce temps son séjour à Rome, comme s'il voulait continuer à jouir de la présence du seigneur pape, mais il tendait une oreille anxieuse pour savoir si quelque bruit de bon augure ne lui parviendrait point de France⁹⁶. »

⁹² GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 285-295.

⁹³ *Ibid.*, p. 292-295.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 299, Edmond-René Labande qui y voit un leitmotiv.

⁹⁵ [...] *ad limina apostolorum, pessima ductus cogitatione contendit, non apostolos – Deus, tu nosti! – quaerens, sed ut non tractasse tantum nefas videretur absens. Ibid.*, p. 299.

⁹⁶ *At episcopus Romae se cohibens, et domini apostolici quasi praesentia gaudens, aure attonita praestolabatur, utrum quippiam grati rumoris a partibus gallicanis attingeret. Ibid.*, p. 304-305.

L'autre mention d'un pèlerinage repérée dans l'œuvre n'est pas négative en soi, mais la progression spirituelle présentée n'est pas celle du pèlerin, plutôt celle d'un de ses serviteurs. Celui-ci aurait invoqué le diable en voulant traverser une rivière proche de la demeure seigneuriale et aurait été transporté aussitôt à proximité de Rome, où il fut découvert blessé par son seigneur qui revenait de sa visite aux apôtres. Guibert affirme que « par ce qu'il eut à souffrir, cet individu [le serviteur guéri et de retour chez lui] apprit et put enseigner que l'on doit pour ses affaires invoquer Dieu, et non les démons⁹⁷. » Plus que le déplacement volontaire et pénitentiel, c'est l'intervention d'une force diabolique qui provoque le déplacement et la progression spirituelle consécutive. Le vrai pèlerinage de Wascelin, le seigneur, apparaît comme un fait banal, dénué d'impact spirituel majeur. Il semble que pour Guibert de Nogent le déplacement physique ne soit pas le meilleur garant d'une progression spirituelle. Il faut garder en tête qu'il est issu du milieu monastique bénédictin où la stabilité représente un des vœux fait par les convertis et que son œuvre s'adresse vraisemblablement à des lecteurs de son monastère⁹⁸. Sa position semble permettre de réconcilier le déplacement nécessaire vers le divin à l'idéal essentiel de stabilité bénédictin pour en arriver à une véritable « *peregrinatio in stabilitate*⁹⁹ » qui passe par l'intériorisation de la pérégrination¹⁰⁰. Cela permet d'éviter certains débordements liés à l'errance qui secouent l'autorité du clergé¹⁰¹ en privilégiant un cheminement qui s'effectue par la mise en place d'un espace symbolique fondé sur un déplacement entre l'intériorité et l'extériorité et au centre duquel se trouve une pratique en développement durant la période grégorienne : la confession. Celle-ci s'inscrit dans les pratiques méditatives intérieures, basées sur un retour vers soi, au sein même de son corps, pour pouvoir effectuer son cheminement et penser le monde.

⁹⁷ *Interrogatus quomodo illuc deveniret, refert sero se fuisse Calniaci, et qualiter ibidem diabolo exportante corruerit. Dominus, satis superque miratus, hominem in proximam extulit civitatem, de suis praebens pecuniis, unde suum curaret reditum et infirmitatem. Ex his ergo quae passus est didicit et docuit Deum, non daemones pro negotiis invocandos.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 260-263.

⁹⁸ LADNER, « *Homo Viator...* », p. 240, l'importance de la stabilité dans la règle de saint Benoît est bien évidente. Guibert partage cette vision et y va de commentaires négatifs sur les clercs vagabonds, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 26.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 245 et Jean LECLERQ, « Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle », *Studia Monastica*, vol. III (1961), p. 47 note l'influence d'Anselme sur cette idée, auteur qui a également une grande influence sur Guibert de Nogent.

¹⁰⁰ LECLERQ, « Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle », *Studia Monastica*, III (1961), p. 50.

¹⁰¹ Le cas de Robert D'Arbrissel fixé à Fontevraud illustre bien la volonté des autorités ecclésiastiques d'encadrer ces phénomènes qui entraînent parfois des foules dans une pérégrination difficilement contrôlable.

L'intériorité révélée

Le premier mot de l'œuvre annonce clairement l'intention de l'auteur : *confiteor*. Il s'agit évidemment d'une référence directe à Augustin que Guibert met ainsi en valeur¹⁰². Il place ses Confessions dans la lignée d'une illustre autorité, mais le sens de ce terme qu'emploie Guibert des siècles après son modèle doit être interprété dans le contexte de l'époque grégorienne. Même si cette pratique acquiert seulement le statut de sacrement au concile de Latran IV en 1215¹⁰³, elle s'impose de plus en plus aux contemporains de Guibert sous une forme qui sera subséquemment fixée canoniquement et qui diffère du sens qui lui est donné par l'évêque d'Hippone. Il ne faut pas nécessairement percevoir la confession de Guibert comme une forme d'aveu de péchés spécifiques (Guibert relate peu de fautes précises¹⁰⁴), mais plutôt comme un moyen d'atteindre son intériorité et ainsi de progresser vers le divin comme il le laisse entendre :

O Dieu de bonté, lorsque, après ces enivrements de l'homme intérieur, je redeviens conscient devant toi, même si à d'autres moments je ne progresse point, du moins ne manqué-je aucunement pendant ce temps à la connaissance de moi-même. Comment en effet pourrais-je avoir quelque lueur de la connaissance de toi si je vois trouble quand il s'agit de moi? Certes je suis (ainsi parle Jérémie) un homme qui voit sa propre pauvreté; je dois donc rechercher avec ingéniosité ce qui pourra suppléer à cette indigence. Et à l'inverse, si je ne saisis pas ce qu'est le bien, comment pourrais-je connaître le mal ou, à plus forte raison, le détester?... Deux choses sont bien évidentes : dans la mesure où je me connais moi-même, je cherche à te connaître; mais quand je jouis de te connaître, je ne perds pas pour autant la connaissance que j'ai de moi. Il est donc vraiment juste et salutaire que, à travers une telle confession, la recherche assidue de ta lumière dissipe l'obscurité de mon entendement : ainsi, durablement [*stabiliter*] illuminé, celui-ci ne perdra plus dorénavant sa propre connaissance¹⁰⁵.

On remarque l'utilisation de l'expression paulinienne de l'« homme intérieur » qui revient fréquemment dans le texte de Guibert¹⁰⁶. La reprise de cette idée tirée des évangiles et des philosophes néo-platoniciens n'est pas inusitée aux XI^e et XII^e siècles, on la retrouve chez Bernard de Clairvaux et les moines cisterciens¹⁰⁷, mais aussi plus tôt chez Anselme du Bec qui dispense une partie de son instruction à Guibert de Nogent¹⁰⁸. L'expression est

¹⁰² COURCELLES, *Les confessions de saint Augustin...*, p. 273.

¹⁰³ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 200.

¹⁰⁴ TILLIETTE, « Saint Augustin... » 156-157.

¹⁰⁵ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 7.

¹⁰⁶ Edmond-René Labande note la référence à saint Paul, *ibid.*, p. 7 note 4.

¹⁰⁷ Jean LECLERQ, « Monachisme et pérégrination... », p. 45-48.

¹⁰⁸ Guibert expose ses liens avec ce personnage marquant du milieu monastique à cette époque qui semble avoir eu une influence considérable sur son développement intellectuel, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*,

utilisée par l'auteur pour présenter sa conduite spirituelle, il évoque les « enivresments de l'homme intérieur ». D'une manière plus générale, la compréhension de l'intériorité semble un moyen d'explication privilégié des comportements passés, des actions à entreprendre et même du divin. Lorsqu'il décrit l'enseignement qu'il a reçu d'Anselme du Bec dans sa jeunesse, Guibert insiste sur une méthode d'explication et de commentaire basée sur les « mouvements de l'homme intérieur¹⁰⁹ ». L'analyse exégétique qu'il décrit ainsi se base sur une analyse « tripartite ou quadripartite » qui permet de « développer les opérations du mystère de l'homme intérieur dans son ensemble du point de vue du désir, de la volonté, de la raison et de l'intelligence¹¹⁰. » Cette méthode complexe repose sur les deux premiers termes, le désir et la volonté, qui s'accordent sous l'effet de la raison ou de l'intelligence.

L'influence de Grégoire le Grand dans cette méthode d'analyse est indéniable comme l'affirme Guibert lui-même : « il s'agissait de m'intéresser aux commentaires de l'Écriture, de creuser plus profondément les écrits de saint Grégoire dans lesquels, avant tout autre, on peut trouver les clés de cet art, enfin serrer de près, conformément aux règles des anciens auteurs, les termes mêmes des prophètes ou des Évangiles selon les sens allégorique, moral et anagogique¹¹¹. » Les textes de cet auteur, si importants pour ses successeurs médiévaux, permettent de bien saisir le lien existant entre la confession et le rapport spatial entre l'intérieur et l'extérieur¹¹². Alain Guerreau observe d'ailleurs dans le texte décrivant la Vie de Maïeul que l'intériorité est représentée comme le reflet de la divinité, « l'intérieur apparaissant comme le lieu le plus proche de Dieu, lieu marqué par la providence, celui où la volonté de Dieu devenait lisible¹¹³ ». Ce thème est indissociablement lié à celui de la *peregrinatio* et de l'*homo viator*, la « confession » entreprise par Guibert apparaît comme un exercice permettant de progresser sur cette voie intérieure menant vers

p. 138-141.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹¹⁰ *Is. itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens, sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare [...]*, *Ibid.*, p. 140.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 139.

¹¹² Bruno JUDIC, « Confessio chez Grégoire le Grand, entre l'intériorité et l'extériorité : l'aveu de l'âme et l'aveu du corps », *L'aveu Antiquité Moyen Âge, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome 28-30 mars 1984*, École française de Rome, Rome, 1986, p. 170.

¹¹³ GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace... », p. 383-384.

le divin. Dagens décrit cette logique présente aussi dans l'œuvre de Grégoire le Grand en ces termes :

Le paradis terrestre était le royaume de la parfaite intériorité; par sa faute, l'homme a été précipité dans le monde de l'extériorité. Le salut consisterait, comme pour le malade après sa guérison par le Christ, à rentrer au-dedans de soi, à regagner sa demeure intérieure... ce chemin de l'intériorité reste fermé au pécheur, qui s'exclut lui-même de la retraite de son cœur, en se répandant à l'extérieur¹⁴.

Guibert s'inspire de ses prédécesseurs, mais sa démarche prend tout son sens dans le contexte monastique réformateur du XII^e siècle où la stabilité est essentielle. D'ailleurs l'emploi du terme *stabiliter* que Labande traduit par durablement semble à la fois pouvoir exprimer la stabilité dans le temps et dans l'espace si chère à Guibert et sur laquelle nous reviendrons.

La confession, un passage obligé

Cependant, ce processus intérieur prend tout son sens par sa relation avec les événements et les signes extérieurs qui deviennent la représentation tangible d'une progression invisible. Dans le premier livre des *Monodiae*, Guibert de Nogent relate plusieurs épisodes où une confession a eu lieu, ou aurait dû avoir lieu. On dénombre six passages significatifs où la confession apparaît comme le thème central, concernant soit des étrangers, sa mère ou lui-même. Après que sa mère se soit convertie à une vie religieuse, il aborde son attachement à la confession qui met bien en relief le rapport entre l'intérieur et l'extérieur. Cet extrait montre aussi comment cet exercice spirituel se trouve valorisé par le clergé de l'époque qui occupe dans cette pratique une place d'intermédiaire entre le terrestre et la volonté divine.

Renouvelant presque quotidiennement la confession de ses anciens péchés, — car elle savait que de là dérivent tous les biens, — elle appliqua continuellement sa pensée à analyser ses actes passés, ce [...] [qu']elle avait pu faire, penser ou dire était sans cesse examiné au tribunal de sa raison; ensuite au prêtre (c'est-à-dire, par cet intermédiaire, à Dieu) elle faisait connaître le fruit de son examen. [...] Si toutefois il arrivait que de petites réunions avec des personnes de l'extérieur vinssent troubler la solitude qu'elle avait embrassée, [...] lorsque ses visiteurs étaient partis, si quelque atteinte à la vérité, ou des paroles futiles ou oiseuses s'étaient introduites dans ses propos, je ne puis dire

¹⁴ DAGENS, « Saint Grégoire le Grand, culture et expérience chrétiennes », p. 168, cité dans JUDIC, « *Confessio* chez Grégoire le Grand... ».

quel tourment en ressentait son âme jusqu'à ce qu'elle eût atteint à nouveau les eaux de la componction ou de la pénitence (*confessionis*)¹¹⁵.

Ici, ce sont les invités de l'extérieur qui apportent le péché qui rend nécessaire le processus de confession en troublant l'équilibre de l'intériorité. On note dans l'extrait un couple qui illustre le mouvement entre ces pôles : *si quid immersisset* (si quelque chose s'était introduit) et *parturiebat angustia* (quel tourment elle portait en elle). L'introduction devient littéralement corporelle, comme le suggère le terme *parturiebat*, un terme charnel qui renvoie à la grossesse. Ce corps étranger, lié au péché commis, compromet la paix de l'âme. Cette tension est finalement résolue par *aut compunctionis seu confessionis attingeret undas* (qu'elle eût atteint les eaux de la componction ou de la confession). Un peu plus loin, Guibert donne un exemple de sa propre expérience, où conservant le secret de ses péchés à l'intérieur, secrètement et sans conversion, son extérieur (son corps) s'en trouva affecté puisque le mouvement intérieur/extérieur que permet la confession ne s'effectue pas.

Et tandis que mon esprit instable, rebelle à toute contrainte, ruminait ces choses, nul mot ne pouvait franchir mes lèvres autre que ceux que de telles pensées suggéraient. Ainsi arrivait-il que, dans cette effervescence, et cette rage intérieure y contribuant, je me laissais aller à user d'un vocabulaire quelque peu obscène [...] En tout cas, Seigneur, tu le sais et je l'avoue, ce ne furent alors ni la crainte de toi, ni la honte de moi-même, ni le respect pour cette sainte vision qui m'ont rendu plus circonspect. Assurément l'irrévérence qui habitait en moi ne m'encourageait à mettre aucun frein aux pitreries des écrivains futiles. Je forgeais secrètement les poèmes en question [...] Mais toi, Père, tu as puni cette conduite le jour où tu t'y es résolu; lorsque des malheurs surgirent à mon détriment à propos d'un tel ouvrage, tu as enserré mon âme divagante dans l'adversité, et tu m'as accablé de maux corporels. Le glaive pénétra jusque dans mon âme, et mon intelligence fut profondément blessée. Lorsque donc le châtiment du péché eut procuré la compréhension à celui qui écoutait, alors la sottise d'inutiles recherches se flétrit¹¹⁶.

¹¹⁵ *Confessio igitur veterum peccatorum, quoniam ipsam didicerat intium bonorum [...] quid vidua studio jam possibilior peregerit, cogitaverit, dixerit semper rationis examinare thronum, et ad sacerdotis, imo ad Dei per ipsum cognitionem examinata deducere. [...] Si quando vero exterorum hominum conventiculi ejus solitudinem, quam amplectebatur, admodum turbarent [...] ipsis discedentibus, si quid minus verum, si quid futile, si quid ociosum se colloquiis immersisset, illud in illius animo dici non potest quas parturiebat angustias, donec solitas aut compunctionis seu confessionis attingeret undas.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 104-107.

¹¹⁶ *Quoniam haec terebat volubilis et totius severitatis infrequens animus, alius profecto non poterat, quam quem cogitatio suggesserat, e labiis procedere sonus. Inde accidit, ut, effervescente interiori rabie, ad obscaenula quaedam verba devolverer [...] Et tu nosti tamen, Domine, et ego confiteor, quia tunc temporis nec tuo timore, nec meo pudore, nec sacrae hujus visionis honore castigatiora peregerim; et nempe irreverentia, quia interiorius me habebam [...] Latenter quippe cum eadem carmina cuderem [...] Sed haec, Pater, punisti quando voluisti. Emergentibus enim contra me super tali opera infortunis, et multa animam evagantem adversitate cinxisti, et corporis infirmitate pressisti. Pervenit ergo tunc gladius usque ad animam,*

Son exemple est aussi mis en relation avec des circonstances plus graves où la confession est encore plus nécessaire pour se rapprocher du divin : le seuil de la mort, le moment où la pérégrination terrestre s'achève. On trouve trois exemples qui proviennent de moines qui sont présentés à la suite l'un de l'autre et qui mettent en espace le processus de déplacement intérieur de la confession. La succession de ces trois épisodes de confession ne semble pas innocente et met en relief un processus similaire. Dans le premier cas, une vision satanique suivie de démence entraîne l'impossibilité de se confesser. Le retour à la raison permet au moine de mourir « après une bonne confession¹¹⁷. » Les deux autres épisodes relatés par Guibert de Nogent exposent comment les moines s'adonnent au péché à l'extérieur de l'enceinte monastique et comment le secret qui entoure ces fautes empêche la progression spirituelle. La conversion apparaît comme un moyen d'extérioriser un déséquilibre entre l'intérieur et l'extérieur qui se manifeste par une maladie mortelle. Dans le premier cas, envoyé à l'extérieur de son monastère dans sa région natale, un moine entreprend des travaux¹¹⁸ et conserve une portion des sommes recueillies pour lui. « Sur ces entrefaites, le voici atteint d'une affection mortelle, mais il ne dévoila pas pour autant en confession son coupable recel. Il est ramené au monastère dont il était moine; ni à l'abbé ni au prieur il ne s'accusa, bien qu'il éprouvât de cruels tourments, présages de sa fin¹¹⁹ ». Finalement, laissé pour pratiquement mort par les autres moines qui le veillaient « il se remit à respirer, il fit appeler le prieur (l'abbé était absent) et il lui avoua à la fois son crime et le nom de son complice. Il dit, puis, après avoir reçu du prieur l'absolution, au bout d'un moment fut repris par le râle et expira¹²⁰. »

Le second moine a moins de chance, il s'approprie lui aussi une somme d'argent à l'extérieur de son monastère et se trouve frappé de dysenterie, il est « ramené à son monastère sur ordre de l'abbé. Il mangeait énormément, et cela provoquait incontinent l'évacuation de ce qu'il absorbait¹²¹. » Dans l'incapacité de se confesser et d'avouer sa

dum vexatio attigit intelligentiam. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 134-139.

¹¹⁷ *Qui tamen, antequam expiraret, menti suae rediit, et diem bene confitens obiit.* *Ibid.*, p. 170-171.

¹¹⁸ Fait intéressant, il s'agit de travaux sur une route : « *publici itineris, qui corruptus erat* », *ibid.*, p. 172. Il semble intéressant de rapprocher ce chemin à celui largement spirituel observé par GUERREAU dans « Le champ sémantique de l'espace... », p. 372-373.

¹¹⁹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 172-173.

¹²⁰ [...] *priorem – nam abbas aberat – evocat, de eo, quod fraudaverat, et cui fraudem commiserat indicat. Dixit et, a priore absolutione recepta, post paululum repetitis singultibus expiravit.* *ibid.*, p. 172-173.

¹²¹ *Ibid.*, p. 177.

faute à l'abbé puisqu'il est incommodé par sa maladie, il meurt et c'est par la suite qu'est découverte la somme d'argent qu'il cachait sur lui. Cela provoque un questionnement chez les moines : « devrait-on ensevelir auprès des autres celui qui, si honteusement, s'était mis à l'écart de leur communion? L'abbé prit donc conseil d'hommes sages avec qui il conféra, puis donna l'ordre d'enterrer l'intéressé en plein champ, privé des prières et des psaumes¹²². » La maladie provoquant une diarrhée incontrôlable illustre bien comment, perturbée par le péché, l'intériorité corrompue du moine se répercute dans l'apparence corporelle. Comme il n'arrive pas à extérioriser son secret, il est exclu de la communauté jusque dans sa sépulture. Cette mesure est d'autant plus radicale que le cimetière, au Moyen Âge central, acquiert un statut de lieu transitoire, sacralisé par une cérémonie de consécration¹²³. En lui refusant la sépulture dans un lieu consacré, la portée est plus grande que celle que l'on peut rattacher à des exemples tirés des écrits de Grégoire par exemple, où certaines personnes se mettent à l'écart de la communauté par leurs secrets non confessés¹²⁴. Ici, on sent que pour Guibert, la progression du moine vers le divin est compromise par son exclusion du cimetière, présenté comme le seul lieu valable pour la progression finale vers le divin et pour y accéder, il est essentiel de confesser ses péchés avant de mourir. Il dit pour marquer ce danger que les autres moines « implorèrent Dieu avec d'autant plus de ferveur qu'ils savaient davantage à quel point cet homme avait besoin de secours¹²⁵. »

La confession est présentée comme un moteur important de la *peregrinatio animae*, elle permet de maintenir un équilibre entre l'intériorité associée au divin et l'extériorité qui relève du charnel. Elle force aussi le croyant à mieux se connaître et à modifier sa conduite, l'amenant vers la conversion de ses mœurs. Le premier livre des *Monodiae* de Guibert de Nogent consigne en fait le parcours de sa conversion, mais il présente ce processus en l'étirant au-delà de son entrée dans le monastère. Ce qui semble y mettre un terme est

¹²² *Ibid.*, p. 179.

¹²³ Michel LAUWERS, *Naissance du Cimetière. Lieux Sacrés et Terre des Morts dans l'Occident Médiéval*, Paris, Aubier, 2005, LAUWERS et Élisabeth ZADORA-RIO, « L'église et le regroupement de l'habitat en Anjou aux XI^e et XII^e siècles », *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, dir. M. FIXOT et E. ZADORA-RIO, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p.139-148.

¹²⁴ JUDIC, « *Confessio* chez Grégoire le Grand... », expose certains exemples qui peuvent ressembler à ceux de Guibert, le péché y est souvent représenté par le monde à l'extérieur de l'enceinte monastique par opposition à l'élévation spirituelle possible dans le monastère sur laquelle nous reviendrons.

¹²⁵ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 179.

finalement la connaissance qu'il acquiert de lui-même par la prise en compte de ses fautes et par le processus pénitentiel qui en découle. Voici comment l'auteur décrit son évolution spirituelle à la fin du premier livre, juste avant qu'il raconte comment il a été élu abbé à son insu :

Mon Dieu, je te rends grâce de ce que mes ambitions puérides de ce temps-là se fanèrent complètement, et de ce que je ne pris plus nulle complaisance, par la suite, à languir après la moindre dignité terrestre. Tu m'as en effet flagellé, ô Père, tu m'as, mon Dieu, affligé pour corriger mes avidités et mes vanités, et tu m'as contraint à me connaître, me forçant à rentrer en moi-même, à ne plus laisser vagabonder mon esprit, jusque-là inconstant, mais à désirer du fond du cœur la seule humilité et la sincérité de la pensée¹²⁶.

On remarque que le ton employé par Guibert correspond à celui d'une prière, illustrant du même coup l'aspect pénitentiel de l'écriture de sa vie, du processus introspectif qui en découle et qui lui permet de réduire la distance qui le sépare du divin. Ainsi, la confession et la connaissance de soi par l'exploration d'un espace intérieur correspondent à une forme de pèlerinage, de progression spirituelle essentielle dans la représentation chrétienne de la vie qui permet de faire passer le sujet chrétien d'un état de pécheur à une situation plus près du divin. Guibert ajoute quelques lignes plus loin « à peine ton Esprit-Saint m'ayant conduit sur un terrain sans obstacle (*in terram me rectam deduxerat*)¹²⁷... » illustre le rapport avec la proximité de Dieu, atteinte par la confession, et la progression du sujet chrétien le menant vers la conversion de ses moeurs.

Ce processus de confession menant vers la conversion est présent chez Augustin ou Grégoire¹²⁸, mais Guibert l'actualise dans le cadre de la période grégorienne qui est souvent décrite par les contemporains comme une époque de conversion et de floraison spirituelle qui se traduit même par une effervescence monumentale¹²⁹. Tendence à laquelle n'échappe pas notre auteur, issu du monachisme bénédictin qui joue un grand rôle dans ce phénomène. La confession est représentée dans les *Monodiae* comme un exercice central pour le bon

¹²⁶ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 165.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹²⁸ JUDIC, « Confessio chez Grégoire le Grand... » p. 182 et TILLIETTE, « Saint Augustin... » p. 160.

¹²⁹ On pensera notamment aux textes très célèbres de Raoul Glaber et aux écrits d'Ordéric de Vital, l'article récent de Dominique IOGNA-PRAT « Les moines et la "blanche robe d'églises" à l'âge roman », *Ante el Milenario del Reinado de Sancho el Mayor. Un navarro para España y Europa. XXX Semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 2003, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004*, p. 319-347 qui aborde la question du *topos* de l'effervescence du monachisme.

fonctionnement du type de monachisme qui se développe alors. Cette pratique a la particularité d'inclure l'individu dans la communauté monastique par une recherche introspective qui lui montre la voie de sa conversion et du salut.

B- La conversion : un déplacement à la recherche de la stabilité

Dans le texte de Guibert de Nogent, la conversion est présentée comme un aspect essentiel de la société médiévale des XI^e et XII^e siècles. Tout comme la confession qui, comme on l'a vu, procède d'une relation étroite entre une impulsion intérieure et l'extérieur, le mouvement intérieur est aussi à l'origine d'une transformation extérieure, perceptible au terme du processus de conversion. Guibert exprime ce mouvement spirituel qui rompt avec l'état antérieur par un déplacement matériel des convertis qui les séparent de leurs cadres habituels de vie. L'aboutissement de la conversion selon Guibert, qui mène vers la vie monastique, requiert pourtant la stabilité, gage d'une progression idéale dans une vie spirituelle, associée à l'intériorité.

Une ère de conversion

La progression spirituelle entreprise par la confession trouve son aboutissement ultime dans la conversion des mœurs. Le thème de la conversion revient fréquemment dans les *Monodiae* de Guibert, où il présente principalement ce phénomène dans l'optique monastique. Guibert présente sa conversion et celle de sa mère, mais aussi des conversions idéales qui marquent son temps et acquièrent un caractère exemplaire. Il semble clair, par la manière dont est construit le récit, qu'il cherche à inscrire son cheminement et celui de sa mère dans la « voie ouverte » par leurs prédécesseurs illustres. Il présente trois exemples (il présente également le prototype d'un exemple, saint Thibault) en rafale, qui s'insèrent dans le récit des différentes étapes menant à leurs conversions en exposant explicitement son intention :

Dans la mesure où cela rejoint ce que je dis de notre époque, et pour que l'on comprenne où ma mère et beaucoup d'autres puisèrent l'exemple d'un heureux changement de vie, j'ai dessein de remonter un peu dans le passé pour définir ce que furent les vies religieuses et les conversions dont nous fûmes les témoins³⁰.

³⁰ *Sed libet paulo altius, quantum nostri temporis mentione requiritur, statum religionum conversionumque, quas vidimus, attingere; unde et hanc ipsam... necnon et plerosque alios bonae mutationis contigit exempla*

Il est aussi intéressant de constater la portée générale qu'il souhaite donner à ces cas qu'il tire de différents groupes de la société. La première conversion est celle d'Évrard de Breteuil, comte et personnage riche et illustre, inspirée de celle de Thibault¹³¹. La seconde est celle de Simon de Crépy-en-Valois qui constitue un exemple pour les hommes de « condition équestre ¹³² ». La dernière est celle de Bruno, le fondateur de la Grande Chartreuse, qui « surgit parmi les lettrés ¹³³ ». Outre ces exemples, Guibert présente en détail un peu plus loin dans le second livre de ses *Monodiae* un autre cas exemplaire de conversion de son époque, celui d'un enfant juif qui est devenu moine au monastère de Fly qu'il semble intéressant d'examiner en relation avec les autres exemples¹³⁴. Ces conversions, provenant de milieux variés, étayent la position de l'auteur qui souhaite présenter la fin du XI^e siècle comme un moment de conversion qui touche toute la société chrétienne, qui s'avance vers le divin par le changement de mode de vie : « tels sont donc ceux qui, à l'époque dont je parle, rendirent manifeste qu'on se trouvait au début d'une ère de conversion. À eux s'agrégèrent immédiatement des troupes des deux sexes, et le flot progressa, où confluaient tous les ordres de la société¹³⁵. » Ce passage évocateur a été relevé par Dominique Iogna-Prat et par Jean-Claude Schmitt qui abordent dans leurs travaux la question de la conversion à cette époque¹³⁶.

Dans son ouvrage *La conversion d'Hermann Le Juif*, J.-C. Schmitt analyse finement la conversion, non seulement d'Hermann, moine autrefois Juif, mais aussi celle de personnages exemplaires. Il affirme que « la conversion n'est [pas] une expérience seulement individuelle. Elle signifie l'adhésion à un paradigme plus vaste qui, à cette époque de *reformatio* et de *renovatio* de l'Église et de la société chrétienne, commande le destin des personnes et, tout autant, du monde qui les entoure¹³⁷. » Il analyse du même

sumsisse. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 48-49, l'éditeur indique que le texte présente une courte lacune, qui ne compromet toutefois pas le sens du passage.

¹³¹ *Ibid.*, p. 53-59.

¹³² *Equestrium siquidem virorum studium hominis multum sollicitavit examen. Ibid.*, p. 62-63.

¹³³ *At quia conveniebat, ut et litteratorum quispiam sacri gregem ordinis sub eodem affectu post se contraheret, fuit, non longe ab his diebus, Bruno quidam in urbe Remensi vir, et liberalibus instructus artibus, et magnorum studiorum rector, qui conversionis initia ex subjecta nactus occasione dinoscitur. Ibid.*, p. 62-63.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 247-251.

¹³⁵ *Hae, inquam, personae conversionum tunc temporis extulere primordia. His cohaesere continuo virorum feminarumque greges ; omnis protinus ordo concurrat. Ibid.*, 72-73.

¹³⁶ Dominique IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... » p. 537-557 et SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*, p. 217.

¹³⁷ SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*, p. 207.

souffle les versions de la *Vita* de Norbert de Xanten, fondateur de l'ordre de Prémontré (v. 1080/1085-1134), qui s'installe, à peu près au moment où Guibert rédige ses *Monodiae*, à quelques kilomètres de l'abbaye de Nogent¹³⁸. Plusieurs points communs peuvent être observés entre le récit de cette conversion et ceux que présente Guibert. Il se dégage de cette analyse menée par J.-C. Schmitt, une association des conversions de Norbert de Xanten et d'Hermann le Juif à celle de saint Paul sur le chemin de Damas, l'exemple par excellence de la conversion. Le premier tombe de cheval et pendant sa perte de conscience se fait intimé par Dieu de changer son mode de vie. « Le "retournement" de Norbert est conçu, sur le modèle de celui de saint Paul, comme un événement brutal et décisif¹³⁹. » Le cas d'Hermann ne prend pas cette tournure brutale, mais se rattache plutôt au modèle du Juif converti incarné par Saul/Paul¹⁴⁰. Guibert effectue lui-même ce rapprochement entre saint Paul et un des cas de conversion qu'il rapporte. Il introduit le passage sur la conversion de Simon de Crépy-en-Valois, jeune de condition chevaleresque converti subitement, de cette manière : « Cependant, celui qui fit un Paul pour sa gloire à la suite de la prière d'Étienne en renouvela l'exemple, de manière plus heureuse encore et plus large, avec un personnage fort élevé en puissance¹⁴¹. »

Dominique Iogna-Prat fait d'ailleurs remarquer, selon cette logique du prototype, que « s'inspirant des Actes des Apôtres (22,20), Guibert fait d'Évrard de Breteuil le modèle de Simon, comme le protomartyr Étienne a été, aux origines de l'Église, celui de l'apôtre Paul¹⁴². » La multiplication des exemples illustres, mis en parallèle avec la conversion de Paul, permet d'exprimer l'idée d'une ère de conversion aux XI^e et XII^e siècles, qui se

¹³⁸ L'abbaye de Prémontré n'est fondée officiellement qu'en 1121, après, ou à la toute fin de la rédaction des *Monodiae*, mais dès le début du gouvernement de Guibert, des moines de Nogent quittent le monastère pour vivre une vie monastique en marge dans les bois environnants, entre autres le prieur Ulbert qui quitte le monastère avant 1107, Dominique BARTHÉLEMY, « Monachisme et aristocratie au XIII^e siècle : les bénédictins de Nogent-sous-Coucy face à la concurrence et à l'exemple de Prémontré » *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et société en France du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Genève, Librairie Droz, 1982, p. 190. Guibert dit très peu de son gouvernement, mais avoue avoir quitté le monastère et ses moines pour retourner à Fly vers ces années, dans des circonstances assez troubles, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 323. On pourrait avancer l'hypothèse que l'insistance continue qu'il porte à la stabilité et à la vie monastique au sein d'un monastère bien installé s'inscrit dans un contexte où un mode de vie plus vagabond gagne en popularité à proximité et au sein même de son monastère.

¹³⁹ SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*, p. 210.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹⁴¹ *At vero qui Paulum ex Stephani sibi oratione creavit, exemplum idem multo felicius latiusque per potentioris satis alterum propagavit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 58-59.

¹⁴² IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 545.

traduit par un foisonnement religieux et la multiplication des différents ordres : réformateurs clunisiens, chanoines prémontrés, cisterciens, chartreux. La conversion semble au cœur de la représentation de la société de Guibert : un processus qui permet de se retourner vers le divin. Ce changement se déroule à l'intérieur de l'individu, mais il est généralement initié par une inspiration divine. Celle-ci s'impose particulièrement au sujet par le biais de la vue et du songe qui servent de déclencheurs.

Visions, vue et songe: l'*imago* de la conversion

Le recours aux rêves et aux visions est extrêmement fréquent à travers l'ouvrage de Guibert de Nogent. On y retrouve plusieurs visions du diable ou de démons, analysées par Jacques Paul¹⁴³, mais aussi un ensemble de rêves, visions ou songes vécus par les différents personnages qui interviennent dans les *Monodiae*. Dans presque tous les cas de conversion que rapporte Guibert de Nogent, une vision intervient. On peut facilement rapprocher ce type d'écrit de celui de la conversion d'Hermann le Juif et plus globalement du rôle du rêve et de la vision dans le cheminement spirituel, analysé finement par J.-C. Schmitt et où le rêve est au cœur de la conversion¹⁴⁴. Ces visions et songes, dans l'œuvre de Guibert, représentent, à la manière d'un miroir, l'état intérieur des personnages. Elles permettent de manifester de manière tangible et perceptible l'inspiration divine qui guide le cheminement spirituel au cœur de la conversion. On constate en les mettant en relation que le cadre spatial de ces épisodes est généralement déterminant, qu'il s'agisse d'un lieu ou d'un déplacement, dans les rêves ou les visions éveillées. Ce recours à la vue comme sens essentiel pour comprendre le spirituel à travers une vision n'est pas surprenant en soi. La vue permet d'entrevoir le divin et de le rapprocher des représentations architecturales et iconographiques généralisées. « Si les images religieuses évoquent non seulement pour le groupe, mais pour chaque fidèle dans sa dévotion individuelle, les objets de la croyance, à plus forte raison les rêves constituent une expérience individuelle, qui, au XII^e siècle, permet au sujet de se définir dans une relation immédiate avec le divin et d'accéder à un savoir qui le reste du temps lui échappe, au premier chef, la connaissance du futur¹⁴⁵. »

¹⁴³ Jacques PAUL, « Le démoniaque et l'imaginaire dans le « De vita sua » de Guibert de Nogent », *Senefiance*, VI (1979), p. 373-399.

¹⁴⁴ Cela semble également valable pour plusieurs conversions chrétiennes exemplaires comme celle d'Augustin, SCHMITT, *La conversion d'Hermann*, p. 108-112.

¹⁴⁵ Jean-Claude SCHMITT, « Les dimensions multiples du voir. Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XII^e siècle » *Micrologus, View and Vision in the Middle Ages* II, no. VI

Dans les conversions exemplaires que Guibert présente, la vision occupe une place très marquée. Elle se produit à des moments déterminants et modèle le comportement des protagonistes de manière décisive. Dans le cas de Simon de Crépy-en-Valois, la vision intervient comme événement déclencheur lorsqu'il entreprend de faire déplacer le cadavre de son père, enterré dans une ville qu'il n'occupait pas par droit.

Avant la translation, le cadavre fut découvert et révélé au regard de son fils dans sa nudité; celui-ci alors, considérant le corps putréfié de son père, homme naguère si puissant et si hardi, se mit à méditer sur notre misérable condition, et depuis lors tout ce qui, en fait de haute situation et de gloire, lui souriait ne lui causa plus que dégoût¹⁴⁶.

La vision n'est pas surnaturelle ici, elle est on ne peut plus charnelle. Il s'agit du vrai corps de son père. Toutefois, l'interprétation qui en est faite est radicalement spirituelle. L'épisode est initié par l'inquiétude du fils quant au salut de son père, enterré dans une ville qu'il avait conquise par les armes. Simon de Crépy-en-Valois voit dans la décomposition naturelle du corps la preuve de la misère de la condition humaine qui l'éloigne des rêves de gloire et de puissance dans le siècle que sa condition chevaleresque implique. Dominique Iogna-Prat analyse le cadavre du père comme le miroir de la pourriture intérieure du fils¹⁴⁷. La puissance de son père dans le siècle ne pouvait se prolonger au-delà de sa vie charnelle. La vision permet au personnage mis en scène par Guibert de passer de manière décisive du charnel au spirituel. Le déplacement du cadavre vers un lieu plus favorable à son salut fait de cet épisode un moment de transition, de déplacement où l'objectif n'est pas terrestre, mais spirituel.

Dans le cas de la mère de Guibert, l'interprétation de ses visions et de ses songes est également spirituelle. Dans sa jeunesse, elle expérimente une attaque diabolique dans sa chambre alors qu'elle n'est pas encore endormie. Elle est ensuite libérée par un esprit bienfaisant qui lui intime « d'être bonne ». Guibert ajoute ensuite « ces dernières paroles de son libérateur, que dis-je, de ton messager, [...] elle les imprima en elle-même jusqu'à en

(1998), p. 2.

¹⁴⁶ [...] *quo ante delationem detecto, et sub oculis filii ad nudum revelato, cum potentissimi genitoris quondamque ferocissimi tabidum attendisset corpus, ad contemplationem miserae conditionis se contulit, et exinde quicquid sublimitatis sibi arridebat et gloriae, fastidire jam coepit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 60-61.

¹⁴⁷ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 545.

tirer les suprêmes conséquences au jour où Dieu lui en fournirait les moyens¹⁴⁸. » Cet épisode se déroule durant la nuit, dans le lit de sa mère. Ce passage permet également d'introduire la volonté de sa mère de rester continente après la mort de son père. La continence et le refus de mariage sont présentés comme le premier pas vers la conversion de cette femme. Elle rejette l'aspect charnel d'une nouvelle union, quoiqu'elle possède encore une apparence agréable. Juste avant sa conversion, un intendant fait un songe qu'il lui rapporte. « Il lui sembla qu'il la voyait se remarier et célébrer ses noces, ce qui provoquait chez ses enfants, amis et parents une surprise et une stupeur considérable¹⁴⁹. » Veuve, le remariage de la mère de Guibert est envisagé par des parents qui font des pressions en ce sens¹⁵⁰. Pourtant, elle envisage ce songe de manière uniquement spirituelle.

Ma mère, qui était extrêmement subtile en semblable matière, n'eut aucun besoin d'interprète, mais se tournant vers mon maître, elle lui fit comprendre, d'un regard silencieux, qu'une telle vision était un présage de cet amour de Dieu dont ils s'entretenaient ensemble, de Dieu qu'elle avait le désir d'épouser. Elle accéléra dès lors ce qu'elle avait commencé de faire et, supportant mal le feu qui intérieurement l'habitait, elle cessa de résider au château qui était sa demeure¹⁵¹.

La vision permet ici à Guibert de faire le pont entre le monde charnel et les projets spirituels des futurs convertis. La réflexion qui suit la vision entraîne sa mère vers l'intériorité que Guibert associe au divin et au cheminement spirituel. Elle quitte alors son château, qui représente dans ce passage la demeure séculière et profane. La vision est inspirée par Dieu pour ensuite permettre la progression spirituelle intérieure du sujet lorsqu'il l'interprète correctement, c'est-à-dire selon son sens spirituel.

Lorsqu'il analyse la conversion d'Hermann le Juif, Jean-Claude Schmitt note l'importance du passage d'une interprétation charnelle à une interprétation spirituelle des songes dans le cadre de la conversion du judaïsme au christianisme. Guibert narre la vie d'un jeune enfant juif converti et ensuite moine au monastère de Fly. Dans le cas de cet

¹⁴⁸ *Ultima ergo sui liberatoris verba, imo per tuum nuncium tua, Domine Deus, mulier illa retinens, perpetua condidit memoria, et in plurimum affectum, si facultas suppeteret, Deo in posterum praestante, ducenda servavit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 92-93.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵¹ *Nec mater, in talibus versutissima, interprete eguit, sed ad magistrum illum respiciens, quod ea quae inter eos de Dei, cui conjugii desiderabat, amore tractabantur, visa illa portenderent, silenter innotuit. Accelerans ergo quod coeperat, et interni sui aestus impatiens, oppidi, in quo morabatur, conversationem deseruit.* *Ibid.*, p. 98-99.

enfant, une vision survient également. Elle se déroule lors du baptême de l'enfant. De la cire tombe dans l'eau des fonts baptismaux.

[...] on en vit tomber une goutte en particulier qui, à elle seule, se mit à dessiner dans lesdites eaux la forme d'une croix, malgré ce minuscule volume, dirais-je, qu'elle représentait, et ceci si exactement qu'il eût été bien impossible à la main de l'homme de réaliser rien de semblable avec aussi peu de matière¹⁵².

Guibert interprète ensuite cette vision, en la remettant en perspective avec la vie monastique de ce converti. Il affirme que ce « n'est donc pas du tout par hasard, mais à bon droit, par la divine volonté, que lors de son baptême apparût une figure de la croix; cela révélait quelle devait être plus tard la foi chez un homme de race juive : chose bien rare à notre époque¹⁵³. » Le lieu et le moment de cette vision permettent d'en souligner l'importance. Elle se déroule au moment du baptême qui représente une première conversion pour un enfant juif. Ce moment du baptême est excessivement important, puisqu'il marque l'entrée de cette personne dans la communauté chrétienne. Il devient ainsi membre de l'*ecclesia*, une pierre de l'édifice de la communauté chrétienne. Le lieu de la vision ne laisse aucun doute sur l'origine divine du message. Les fonts baptismaux et l'eau qu'ils contiennent sont un exemple flagrant de spiritualisation du charnel. C'est le lieu où un sacrement permet d'effacer le péché originel. Si l'on suit la logique de l'*homo viator* très présente dans les *Monodiae*, c'est le premier pas du cheminement chrétien qui vise l'atteinte du salut. Ce premier pas mène ensuite ce nouveau chrétien à embrasser l'état monastique dans lequel il se distinguera par son évolution spirituelle.

Le dernier récit de conversion où la vision joue un rôle déterminant est celui d'Évrard de Breteuil, qui a fait l'objet d'une analyse fine¹⁵⁴. Après un premier pas vers la conversion qui entraîne Évrard de Breteuil à s'expatrier et à se faire charbonnier, il rencontre un jour un homme. Celui-ci, vêtu de vêtements luxueux déchirés, prétend être Évrard. Dominique Iogna-Prat note l'ambiguïté de ce personnage : coiffé à la manière des femmes, bellâtre plutôt qu'homme en exil. Cette ambiguïté reflète l'état de la conversion

¹⁵² *Cui indito post orationum mysteria sacramento, cum ad locum ventum esset, ubi, accenso lumine, liquens in undam cera dimittitur, gutta singulariter ibidem visa est cecidisse, quae per se solam in ipsis aquis adeo accurate sua, ut sic dicam, quantitatula effigiem crucis expressit, ut ex tantilla materie simile quid manu fieri humana non possit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 248-249.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 253.

¹⁵⁴ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p.537-557.

d'Évrard qui a renoncé à sa vie dans le siècle, sans pour autant adopter un mode de vie approprié à son état de converti¹⁵⁵. Ainsi, il se trouve confronté à son double, que Guibert décrit comme un simulacre¹⁵⁶, ce qui le plonge dans une profonde stupeur et entraîne ensuite une seconde étape de sa conversion. La description vestimentaire et physique du double rencontré par Évrard de Breteuil permet à celui-ci, par un jeu de miroir, d'opérer un passage vers l'intériorité. C'est à partir de ce point qu'il est ensuite possible de cheminer vers une vie spirituelle convenable, au sein d'une communauté monastique.

L'impulsion intérieure

On trouve dans les conversions narrées dans les *Monodiae* les mêmes mécanismes spatiaux de relation entre l'intérieur et l'extérieur que dans la confession. On note une relation étroite entre l'état du corps, l'apparence et la situation spirituelle des personnages présentés comme archétypaux. La conversion apparaît comme un moyen de régler le désordre intérieur qui se manifeste dans l'apparence. La présence de cette opposition entre l'intérieur et l'extérieur est notée par D. Iogna-Prat et J.-C. Schmitt, notamment en rapport avec les descriptions physiques et vestimentaires des personnages impliqués dans ces épisodes que Guibert consigne, particulièrement celle d'Évrard de Breteuil¹⁵⁷. Voici la description, fort détaillée, qu'il donne de ce personnage avant sa conversion, opposant d'une part l'apparence extérieure, beauté, richesses et possessions à la misère de la spiritualité intérieure :

C'était un homme dans la fleur de l'âge, d'une distinction très agréable; sa famille brillait par sa haute origine; surtout lui-même se faisait remarquer par ses qualités extérieures, et il tirait sa renommée de la possession d'autres châteaux, ainsi que de richesses de toute sorte [*sic*]. Cependant son esprit, parvenu au plus haut degré de la superbe, vint à résipiscence, et il aperçut, en se considérant lui-même, toute l'horreur des péchés auxquels il avait, selon le monde, commencé à s'attacher¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 550.

¹⁵⁶ *Admiratus igitur incredibiliter perversi hominis impudicitiam, spreto, ut sic dixerim, simulacri illius alloquio...*, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 56.

¹⁵⁷ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... » et SCHMITT, *La conversion d'Hermann*, p. 216.

¹⁵⁸ *Is in aetate positus florulenta, cum gratissimae esset elegantiae, praesertim cum sicuti nobilitate genus ejus, ita et mirabili specierum conspicuitate polleret, aliorum quoque municipiorum, divitiarum etiam omnium claritate pateret, mens tandem hominis in multo superbiae fastu constituta resipuit, et ad ejus, quam seculariter sectari coeperat, vitiorum miseriam sese contemplando retorsit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 52-53.

Guibert répète encore une fois ce jeu d'opposition entre l'habillement, l'apparence et la transformation spirituelle entraînée par la conversion qui viennent même transformer le corps d'Évrard de Breteuil :

On nous a rapporté qu'Évrard, du temps qu'il vivait dans le siècle, avait tellement le goût pour les vêtements somptueux qu'il rivalisait en cela avec les personnages les plus riches; d'autre part il avait un naturel si prompt à la colère qu'il n'y avait personne qui jugeât possible de le contrarier, même en paroles. Cependant nous avons vu plus tard cet homme, mis au rang des moines, traiter son corps avec un si grand mépris que, à considérer la médiocrité de son vêtement, la modestie de son visage et la maigreur de ses membres, on eût dit qu'il avait été, non pas comte, mais un pauvre petit paysan¹⁵⁹.

Cette transformation semble possible grâce au mouvement introspectif qui permet la connaissance de soi et la prise en horreur de ses péchés. On retrouve le même processus chez Évrard de Breteuil, chez Simon de Crépy-en-Valois et chez la mère de Guibert avec seulement quelques variantes. Le premier des cas de conversions présentés est celui d'Évrard de Breteuil dont les méditations sont présentées par Guibert comme un long examen de son intériorité négligée au profit d'un souci exacerbé de son apparence :

Il comprit ainsi combien son âme était misérable et comment au total, dans le monde, il ne faisait que damner et se damner, souiller et se souiller lui-même. C'est alors qu'il se mit à examiner longuement, et sous tous les aspects, avec quelques amis qu'il avait faits confidents d'une aussi haute aspiration, quel genre de vie il lui conviendrait d'embrasser. [...] Finalement, il entendit mettre à exécution ce qu'il avait discerné après des méditations prolongées [...] ¹⁶⁰.

Dans le cas de Simon de Crépy-en-Valois, le vocabulaire choisi par Guibert de Nogent est tout aussi révélateur. La méditation entreprise par le personnage à la vue du corps putréfié de son père, qui conduira Simon vers la conversion, est présentée comme un accouchement¹⁶¹. Ce recours à une métaphore corporelle pour illustrer le résultat du processus spirituel intérieur permet au lecteur de saisir le nouvel équilibre qui est établi

¹⁵⁹ *Hunc ipsum audivimus tantas, dum seculo viveret, cultiorum vestium habuisse curas, ut nullis ditioribus impar esset, adeo autem indignabundae habitudinis, ut facile cuipiam, vel verbo, aggressibilis nequaquam videri posset. Quem postmodum, sub monachia positum, tanta corpus suum vilipensione habere conspeximus, ut indu menti vilitas, vultus demissio, membrorum exilitas, non fuisse comitem, sed agrestem rusticulum loqueretur.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 56-57.

¹⁶⁰ *Animae igitur suae miserabilitate perspecta, et quia nil aliud quam dampnare et dampnari, foedare et foedari in seculo faceret, quem vivendi modum arriperet, diu cum quibusdam, quos tanti desiderii conscios et comites habere delegerat, multimode plura discutiens, pettractabat. [...] Tandem expresso in evidentiam operis diutinae cogitationis intuitu ...* *Ibid.*, p. 52-53

¹⁶¹ [...] *sub oculis filii ad nudum revelato, cum potetissimi genitoris quondamque ferocissimi tabidum attendisset corpus, ad contemplationem miserae conditionis se contulit, et exinde quicquid sublimitatis sibi arridebat et gloriae, fastidire jam coepit. Concepta itaque hac ipsa voluntate, fervente tandem desiderio, quod parturiebat emisit [...]*, *Ibid.*, p. 60.

entre l'intériorité et l'extériorité à travers la conversion. L'allusion à l'enfantement et à la nouvelle naissance spirituelle, suivant la vision du corps charnel en décomposition du père autrefois glorieux et puissant, permet de mettre en opposition la vie dans le siècle et la vie du converti.

Le récit de conversion de la mère de Guibert est beaucoup moins soudain et spectaculaire. Néanmoins, on y retrouve cette même impulsion provenant de l'intérieur qui mène finalement au changement de vie. Le vocabulaire choisi par l'auteur pour illustrer ce cheminement se rapproche également de celui des exemples précédents par lesquels il introduit ceux de sa famille. « Elle avait été gratifiée d'un joli visage, d'une physionomie naturellement imposante et d'une harmonie parfaite. Néanmoins, dès sa petite enfance, germa [*parturivit*] en elle la crainte du nom de Dieu¹⁶². » Dans ce cas, l'apparence et l'intériorité n'entrent pas en contradiction, mais semblent en équilibre naturel où les qualités spirituelles guident la conduite de sa mère. Guibert lui voue une admiration inconditionnelle pour son équilibre entre l'apparence et la vertu : « Elle avait en effet si bien appris à détester le péché, sous l'impulsion non de l'expérience, mais de quelque instinctive crainte de Dieu¹⁶³ ».

La séquence de texte où elle mûrit le projet de se convertir est très semblable à celle racontant l'histoire d'Évrard de Breteuil, en excluant le désordre spirituel qui règne dans la vie du modèle. La conversion apparaît moins soudaine, mais la longueur de la réflexion permet d'amplifier l'aspect intérieur : « Depuis le décès de mon père j'avais vécu à peu près douze ans, m'a-t-on assuré, — douze ans durant lesquels, veuve, elle avait pris soin de sa maison et de ses enfants, en se conformant à la vie du siècle, — lorsqu'elle se préoccupa de mener à bon terme le projet qu'elle avait porté en elle au cours de longues réflexions¹⁶⁴. » Guibert suggère encore ici l'accouchement et la germination interne de la conversion. L'évolution spirituelle se déroule au niveau de l'intériorité, mais la conversion signifie l'abandon du monde et passe nécessairement par une coupure.

¹⁶² [...] *cum esset scito admodum vultu, et oris habitudine naturaliter ac decentissime gravi ingenita, tamen divini nominis timorem in ipsis pueritiae parturivit initiis.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 76-77.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶⁴ *A patris mei obitu cum ferme duodenium, ut quidam asserunt, explevissem, quo et domum atque natos praelato saeculi habitu sub viduitate curaverit, quae diutina revolutione parturiit, foelicem perducere properabat ad partum.* *Ibid.*, p. 98-99.

Le déplacement, gage de la conversion

Les exemples de conversions présentés par Guibert font une large place à l'intériorité, mais on observe une constante intéressante. L'instant décisif de la conversion est décrit comme une fuite ou un déplacement. Les convertis quittent leur lieu de résidence pour se retirer dans un lieu généralement lointain et inconnu. Jean-Claude Schmitt voit dans ce mouvement une étape de mise à l'écart du néophyte lors du processus initiatique de conversion¹⁶⁵. Il est révélateur d'analyser ce mouvement de la conversion comme une rupture radicale avec la vie précédente, vécue dans le siècle, qui s'exprime spirituellement, mais également par un langage spatial. La mise en espace d'un cheminement spirituel nous ramène à l'idée du chrétien envisagé en tant que *peregrinus*, étranger sur terre qui se dirige vers l'idéal céleste au terme de sa vie¹⁶⁶.

Les déplacements effectués lors des épisodes de conversion rapportés par Guibert sont d'ailleurs semblables aux récits de pèlerinage. À l'époque de rédaction du texte de Guibert, le pèlerinage est associé à un mouvement vers l'extériorité et l'inconnu. Ce mouvement vers l'extérieur devient alors un moyen de refonder l'intériorité sur de nouvelles bases¹⁶⁷. Guibert utilise alors le déplacement comme le moyen de présenter la fuite du monde et le cheminement spirituel qui découle de la conversion dans la logique d'une longue pérégrination vers le salut. Ce déplacement est aussi l'occasion de mettre en scène la transformation de l'intériorité qui se produit lors de la conversion et qui tranche avec la situation de désordre antérieure. Cette transformation de l'individu implique la redéfinition du rapport entre son corps et son esprit, mais aussi la redéfinition de son cadre de vie social et spatial. L'importance de l'espace dans la redéfinition de l'individu ne semble pas fortuite. L'aristocratie, au XII^e siècle, s'ancre dans l'espace qui la définit jusque dans les noms qu'ils adoptent qui réfèrent aux territoires qu'ils ont sous leur domination : Breteuil, Crépy-en-Valois... Il semble nécessaire que l'adoption d'un nouveau mode de vie, que suppose la conversion, demande un changement de lieu pour compléter la rupture des liens familiaux et l'abandon des propriétés terrestres.

¹⁶⁵ SCHMITT, *La conversion d'Hermann...*, p. 218.

¹⁶⁶ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p.336.

¹⁶⁷ P. MONNET, « Ville réelle et ville idéale... », p. 603.

Un exemple illustre de manière éloquente la proximité pour Guibert de Nogent de la conversion et du pèlerinage. Lorsqu'il relate l'histoire de fondation de son monastère sur laquelle je reviendrai dans le chapitre II, il décrit un roi de Grande-Bretagne qui vivait à l'époque du Christ et qui amorça une réflexion spirituelle. Au terme d'un songe où Dieu lui demande de se rendre à Jérusalem, il se met en route.

Ce roi breton renonça donc à ses richesses comme à son royaume du jour où ce message de foi lui eut été révélé, et il résolut de faire diligence pour aller expérimenter ce qu'il venait d'apprendre. Le voici qui quitte sa patrie, après avoir équipé une flotte, qui traverse la mer toute proche [...] ¹⁶⁸.

Il faut noter que le nom de ce roi reste indéterminé jusqu'à ce qu'il atteigne Jérusalem et soit baptisé par les disciples du Christ. Il prend alors le nom de Quilius. Le personnage indéfini avant sa conversion entre dans la vie spirituelle chrétienne après avoir abandonné ses assises territoriales et ses possessions matérielles. Le cheminement terrestre qu'il effectue, à l'image d'un pèlerinage, est l'occasion de mettre en scène sa progression spirituelle. Si ce déplacement est sans contredit une forme de pèlerinage avant l'heure. Guibert évite, lorsqu'il narre des conversions de son temps, à les associer à une forme de pèlerinage précise.

Dominique Iogna-Prat a comparé la version des récits de conversion d'Évrard de Breteuil et de Simon de Crépy-en-valois à d'autres sources. On observe que Guibert insiste sur des détails particuliers : la conversion soudaine de Simon ou encore la vie de charbonnier d'Évrard ¹⁶⁹. Dans les deux cas, le sujet en passe de se convertir quitte soudainement son milieu et ses possessions. Les deux passages sont très similaires à celui du pèlerinage du roi Quilius.

Ces deux personnages provenaient de régions voisines du monastère de Nogent et bien connues de Guibert. L'auteur affirme même avoir connu Évrard et tirer ses informations de celui-ci. Pourtant, le récit entourant la conversion de cet homme ne permet pas de suivre son itinéraire. Au contraire, Guibert utilise un vocabulaire imprécis qui met

¹⁶⁸ *Igitur rex illè Britannicus, rebus et regno positus, enunciato sibi fidei oraculo, ad experienda quae didicerat properare proposuit. Deserta itaque patria et classe parata, contiguum tranans aequor...*, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 214-215.

¹⁶⁹ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 542-550.

plutôt l'emphase sur le caractère extérieur du déplacement et sur l'inconnu qui accompagne l'abandon du cadre de vie usuel. On constate aussi qu'il n'y a pas de but géographique au déplacement, mais que celui-ci est spirituel et s'atteint à l'intérieur du sujet.

À l'insu de quiconque, accompagné de ceux-là seuls qu'il avait secrètement pressentis pour les entraîner dans le mode de vie qu'il comptait assumer, il s'enfuit en je ne sais quel pays étranger; là-bas il vécut à son gré, car on n'y connaissait absolument pas son nom, et pour gagner sa vie il employa son temps à fabriquer du charbon qu'il allait vendre ici et là, à travers villages et bourgades, avec ses camarades; alors il comprit pour la première fois qu'il venait d'atteindre aux suprêmes richesses, ce qui était considérer intérieurement toutes les splendeurs de la fille du roi¹⁷⁰.

Dans ce passage de la conversion d'Évrard de Breteuil, on observe un lien évident entre le déplacement entrepris, l'anonymat souhaité et l'abandon du mode de vie antérieur du converti. Le vocabulaire employé souligne fortement le caractère extérieur et la fuite du monde : *in nescio quas exteras fugax excessit provincias*. Le jeu d'allitération avec la lettre x, et le caractère indéfini du lieu de destination sont autant de procédés stylistiques qui attirent l'attention du lecteur, lui laissant anticiper un retour certain. Ce passage apparaît essentiel dans l'épisode et présente le besoin de se séparer matériellement de son cadre de vie pour mener la conversion à son terme. Guibert utilise le thème de la fuite pour théâtraliser le cheminement spirituel, mais ce motif semble profondément ancré dans la société de l'époque, « cette mise à l'écart spatiale et sociale est également conforme au mouvement de retrait vers les pôles positifs de l'extériorité (l'essart, la condition de charbonnier) des romans arthuriens produits dans les milieux de cour contemporains¹⁷¹. » Le recours à la zone particulière qu'est l'essart (le texte de Guibert est très peu évocateur, mais la fonction de charbonnier peut aussi référer à une forêt) semble refléter un choix symbolique. Ce lieu à l'écart des espaces ordonnés de la société médiévale est présenté comme un lieu de danger ou de trahison dans la littérature courtoise¹⁷². Le motif du récit mis en scène diverge toutefois de l'idéal aristocratique présent dans cette littérature dans la mesure où il exclut radicalement et définitivement le converti de son groupe social : « mis

¹⁷⁰ *Tandem expresso in evidentiam operis diutinae cogitationis intuitu, nemine remansurorum conscio, cum illis, quos in sodalitium arripiendae hujus religionis sibi clandestina sollicitatione consciverat, in nescio quas exteras fugax excessit provincias ; quas, sui prorsus nominis ignaras, cum libenter incoleret et carbonibus faciendis, ad opem sumptuum, operam daret et hac illacque cum suis per rura ac oppida venumferret, tum primum ratus est se supremas attigisse divitias, et erat considerare omnes ab intus filiae regis glorias.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 52-55.

¹⁷¹ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 548.

¹⁷² ANITA GUERREAU-JALABERT, « L'essart comme figure », *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1995, p. 63.

au rang des moines », il ressemblait « non pas à un comte, mais à un pauvre petit paysan¹⁷³. » Ce déplacement permet à Évrard de se tourner vers l'intériorité marquée par la richesse spirituelle. L'allusion à la fille du roi est une référence directe aux Psaumes et marque l'élévation spirituelle qui accompagne le mode de vie d'Évrard de Breteuil.

Le cas de Simon de Crépy-en-Valois diffère légèrement. Guibert de Nogent présente l'épisode de la translation du corps de son père comme le déclencheur soudain de sa conversion et de son départ : « il abandonna et son pays et sa fortune, franchit les frontières de France et se retira en Bourgogne, à Saint-Oyen, dans le territoire du Jura¹⁷⁴. » On observe encore dans ce passage le terme *fugax* qui suggère la fuite. L'allusion au passage des frontières de la France permet de marquer l'orientation extérieure de ce mouvement. Toutefois, contrairement au déplacement d'Évrard, on connaît la destination de Simon de Crépy-en-Valois : l'abbaye de Saint-Oyend, où il prend l'habit monastique. La stabilité recherchée tranche avec l'errance expérimentée par Évrard de Breteuil. La destination de Saint-Oyend concorde avec les autres sources narrant la conversion de cet aristocrate. Guibert présente toutefois cette conversion à sa manière. Il passe sous silence tous les événements suivant le décès du père de Simon, Raoul, dont un conflit ouvert avec le roi Philippe 1^{er} qui contestait l'*hereditas* de Simon¹⁷⁵. De même, le cheminement spirituel menant Simon de Crépy-en-Valois à la vie religieuse s'étire sur une période de temps relativement long selon les sources hagiographiques et les chartes le concernant. Il fait des donations à Cluny et entre en relation avec Anselme du Bec sur les moyens d'assurer le salut de son père¹⁷⁶. Le choix narratif de Guibert de Nogent met uniquement l'emphase sur la rupture radicale entre la vie séculière et la vie religieuse.

Le choix narratif permet aussi de mettre en évidence le mouvement effectué par Simon de Crépy-en-Valois. Celui-ci quitte non seulement son milieu aristocratique de manière rapide et radicale, mais entraîne dans sa conversion la femme qui lui était promise.

¹⁷³ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 57.

¹⁷⁴ [...] *quod parturiebat emisit et patriae suorumque fugax, fines excedens Francicos, Burgundiam ad Sanctum Eugendum in territorio Jurensi concessit. Ibid.*, p.60-61.

¹⁷⁵ Michel LAUWERS, « Du pacte seigneurial à l'idéal de conversion », dans *Guerriers et Moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident Médiéval*, Études réunies par Michel LAUWERS, Antibes, Éditions APDCA, 2002, pp 537-557 et SCHMITT, *La conversion d'Hermann*, p. 564.

¹⁷⁶ LAUWERS, « Du pacte seigneurial à l'idéal de conversion », p. 567-569.

Guibert présente également le cheminement de ce converti comme un aller-retour. Toutefois, lorsqu'il revient en France, Simon n'est plus le même :

Quelques temps après qu'il eut pris l'habit monastique, il retourna en France; alors les hommes et les femmes, enthousiasmés par la pureté de ses paroles et l'humilité de son âme, lisible sur son visage, furent si nombreux et considérables que, en vue de suivre la même voie, d'innombrables bataillons des deux sexes se constituèrent de son vivant et que, de tous côtés, à l'exemple de Simon, beaucoup se laissèrent convaincre¹⁷⁷.

C'est la prise d'habit et la fixation dans l'abbaye à Saint-Oyend qui permet à Simon de se détacher de sa vie de comte et de devenir un exemple qui ouvre une voie à ses contemporains.

De l'errance à la stabilité

La conversion est présentée à la manière d'une voie qui pour Guibert trouve son aboutissement idéal dans l'état monastique. Cette préférence de l'auteur pour le cheminement spirituel que permet la vie monacale est bien visible lorsqu'il raconte la conversion d'Évrard de Breteuil. Bien que la vie de charbonnier vagabond qu'il a choisie lui permette d'atteindre un certain épanouissement spirituel, sa conversion n'est pas achevée. Il le comprend suite à la vision de son double « un jour qu'il se trouvait en quelque village, pour y faire je ne sais trop quoi¹⁷⁸ ». La réflexion que Guibert de Nogent place dans la bouche du personnage laisse clairement deviner sa préférence pour l'état monastique par rapport aux autres expériences de vies spirituelles et plus spécifiquement celles qui sont vagabondes. On y discerne également l'importance accordée par l'auteur à la stabilité inhérente au mode de vie des moines et à l'établissement en un lieu défini de leur communauté.

« Sachez, mes amis, que ce mode de vie que nous nous sommes proposé, s'il nous est utile à nous, demeure pernicieux pour le plus grand nombre, car ce que vous venez d'entendre de la bouche de cet homme, vous pouvez en déduire que cela se produit chez beaucoup d'autres. Si donc nous voulons absolument plaire à Dieu, il nous faut éviter ce qui fournit à autrui une occasion de scandale, voire de mensonge. Allons nous établir définitivement [*stabiliter*] en un lieu où nous pourrions quitter cette condition d'exilés que nous supportons par amour pour Dieu [...] » À ces mots, ils prirent leur

¹⁷⁷ *Aliquanto post monachatus susceptionem tempore elapso, postliminum fecit in Franciam, et tot tantosque sermonum ejus puritas animi, quam in facie praefererat, humilitas viros animavit ac feminas, ut infinita sexuum agmina ad viae prosecutionem istius sub eo tempore conflarentur, et undecumque ad id propositi exemplo ejus nominis plurimi citarentur.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 62-63.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 55.

nouvelle décision et se rendirent à Marmoutier où, après avoir revêtu l'habit, ils se vouèrent pour toujours à la vie monastique¹⁷⁹.

Dominique Iogna-Prat note judicieusement que « d'un lieu (le château et la cour) à l'autre (le couvent et le cloître) en passant par un extérieur indistinct (les solitudes du charbonnier), l'histoire mise en scène par Guibert conte les détours d'un converti et décrit la topographie symbolique d'un itinéraire spirituel qui se cherche et finit par se trouver. Il est "séant" de s'"établir" (deux dérivés du verbe latin *sedere*, terme par excellence de la fixation) : telle pourrait être la morale de l'histoire, une manière de dire que la place de chacun, dans la morphologie du monde seigneurial, est une affaire sérieuse relevant à la fois « de l'étiq̄ue et de l'étiq̄uette »¹⁸⁰. Ces extraits permettent aussi de voir l'opposition qui s'établit à cette époque entre « deux modèles de sainteté : l'un, chevaleresque, combine rupture radicale avec le monde dans l'érémisme et dynamique du martyre; l'autre, clér̄ical, propose la voie de la mort au siècle dans le cénobitisme¹⁸¹. »

Guibert présente la vie en communauté, dans un endroit fixe comme le but ultime du cheminement spirituel dans un autre exemple de conversion sur lequel il enchaîne après avoir présenté les cas d'Évrard, de saint Thibault et de Simon de Crépy-en-Valois. Il s'agit de l'extrait où il met en scène le départ de Bruno de la ville de Reims suite à la conduite indigne de l'Archevêque Manassès qui « se plaisait fort dans la compagnie des chevaliers, mais négligeait les clercs¹⁸² ». Le désordre établi par le prélat corrompu entraîne le besoin de conversion de Bruno. Celui-ci opère également un mouvement vers l'extérieur, mais n'effectue pas un retour dans sa ville et ne se fixe pas dans une communauté monastique déjà existante. Il se convertit et institue un mode de vie dans une nouvelle communauté qu'il fonde, la Grande Chartreuse, non loin de Grenoble.

De l'exemple à l'expérience individuelle

Guibert rapporte cet idéal de stabilité et de vie en communauté aux conversions de sa mère et de lui-même qu'il expose après les exemples illustres de son temps. Il est possible, en juxtaposant les récits archétypaux de conversion à ces deux cas très personnels

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 56-57.

¹⁸⁰ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 553.

¹⁸¹ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 551.

¹⁸² GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 65.

de comprendre comment il inscrit son existence individuelle dans le contexte de l'ère de conversion dont il prétend avoir été témoin.

Après avoir situé le contexte de son époque, Guibert de Nogent s'attarde d'abord sur le cheminement spirituel de sa mère qui occupe une bonne partie du premier chapitre. Il le fait commencer dès sa jeunesse, aborde son mariage, traite de l'éducation qu'elle lui a prodiguée et finalement en vient au moment où elle abandonne le siècle. Dans un premier mouvement, la mère de Guibert décide de cesser d'habiter le château familial :

Le quittant, elle alla s'installer en un domaine épiscopal, après qu'elle eut obtenu de Seigneur évêque Guy de Beauvais l'autorisation d'y séjourner. [...] Aussi, lorsque des proches de ma mère lui demandèrent pour elle l'autorisation d'habiter quelque temps l'une de ses maisons, voisine de l'église du lieu, il y consentit volontiers. Le nom du village est Cantenoy; il est situé à environ deux milles de notre château¹⁸³.

La proximité de la demeure familiale et la familiarité de l'évêque avec la famille font de ce lieu de résidence une étape transitoire de la conversion de la mère de Guibert de Nogent. Ce dernier ajoute immédiatement ensuite que « quand elle eut séjourné là quelque temps, elle résolut de se donner au monastère de Fly¹⁸⁴. » C'est d'ailleurs dans ce monastère qu'elle demeure ensuite et prend le voile trois ans avant sa mort¹⁸⁵. Comme Évrard, elle est passée du château au monastère et a délaissé les apparences extérieures et tout désir de remariage.

Guibert raconte immédiatement après le récit qui amène sa mère à vivre hors du siècle comment commence sa propre conversion. Ce récit occupe les chapitres XV à XIX du premier livre de l'édition d'Édmon-René Labande et constitue le dernier passage véritablement autobiographique du livre, voire de l'ensemble des *Monodiae*. Les Allusions à l'auteur sur lui-même sont ensuite relativement brèves et ne retracent pas de façon suivie son cheminement. Jeune, lorsque sa mère se donne au monastère, il est laissé à lui-même et s'abandonne à une conduite peu appropriée, voire extravagante. Sa mère obtient alors de

¹⁸³ *Quo digressionis tempore apud episcopalem quandam morata est villam, a domino Bellovagensi pontifice Guidone illic commanendi impetrata licentia. [...] a necessariis matris meae rogatus, ut in propriis, quae juxta loci ecclesiam constitutae erant, aedibus degere aliquantisper sineret, gratanter admisit. Vocatur autem villa ipsa Castanentum, ab oppido nostro milliariis ferme remota duobus.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 100-101.

¹⁸⁴ *Inibi igitur consistens ad Flaviacense monasterium sese deliberaverat concessuram.* *Ibid.*, p. 100-101.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 247.

l'abbé de Fly de le faire admettre au monastère pour que son précepteur, devenu moine, puisse poursuivre son éducation. Il raconte en ces mots ce moment décisif :

Je te prends à témoin, mon Dieu, toi qui à mon Égard avais prévu ces saintes dispositions, de ce que, dès l'instant où j'entrai dans l'église de ce monastère et vis les moines assis côte à côte, ce spectacle m'inspira un si grand désir de l'état monastique que cette envie ne cessa plus de bouillonner en moi. Mon âme n'allait plus trouver de repos tant que l'accomplissement de son vœu ne serait pas obtenu¹⁸⁶.

On note dans cet extrait très autobiographique plusieurs des éléments présentés précédemment. L'existence désordonnée de Guibert le conduit à apporter un soin excessif à son apparence, l'abus de sommeil l'affaiblit, il doit rétablir son équilibre spirituel. L'entrée dans la basilique et la vision des moines provoquent une modification de l'âme de Guibert, elle bouillonne ensuite du désir de conversion. On note aussi un jeu évident entre l'intérieur et l'extérieur dans les termes qu'il choisit pour rapporter ce moment décisif de sa vie : *ex quo basilica monasterii ipsius intravi*. Finalement, Guibert décrit avec enthousiasme les moines assis en utilisant le terme *considentes*, un dérivé du verbe *sedere*, étroitement lié à la fixation. C'est d'ailleurs un des éléments dont se confesse réellement Guibert au cours de son œuvre : son instabilité pourtant si cruciale à la progression spirituelle. Par désir de gloire, pour échapper à l'hostilité de certaines personnes de son entourage ou pour convoiter un bénéfice qui lui serait accordé (ou pire acheté), il souhaite à quelques reprises quitter son monastère¹⁸⁷.

Le premier livre des *Monodiae* de Guibert de Nogent est la partie la plus personnelle et introspective de l'œuvre qualifiée d'Autobiographie. À la lecture, on constate que la vie de l'auteur ne constitue qu'une partie de l'ouvrage. En comparant les épisodes qu'il narre de sa vie et les exemples illustres de son temps qu'il consigne, on constate que Guibert de Nogent inscrit sa vie dans un idéal de son époque. Le moine perçoit son temps comme une ère de conversion marquée par l'effervescence du monachisme et des conversions illustres.

¹⁸⁶ *Testor te, horum pie dispositor Deus, quia, ex quo basilicam monasterii ipsius intravi, et monachos considentes pariter vidi, et ex eorum contuitu tantum monachiae concepi desiderium, ut nullatenus defervesceret, nec sub quiete animus ageret, donec sui voti sortiretur effectum.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 108-109.

¹⁸⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 126, p. 158, 162 ou encore p. 242 et 322 où Guibert raconte évasivement qu'il a vraisemblablement quitté l'abbaye de Nogent dont il était à la tête pour retourner au monastère de Fly.

Sa conversion et celle de sa mère représentent le plus clair du propos associé à sa vie personnelle. Le cheminement spirituel du chrétien, en route vers le salut, comme le veut l'idéal de l'*homo viator* alors en vogue, semble le véritable objet de l'ouvrage. Le texte devient, présenté en tant que confession, un outil spirituel. Pour Guibert, la connaissance de soi est essentielle à la recherche du divin. La progression spirituelle s'avère alors intimement liée à l'intériorité, dans un jeu complexe de rapport entre intérieur et extérieur, entre l'individu et la société du XII^e siècle. « Dans la dynamique d'un 'chant en solo' (*monodia*) articulant confession et conversion, micro-unité (ego) et harmonie communautaire, Guibert s'emploie à rendre compatibles aspiration à la purification intérieure, rupture avec le siècle et régulation des formes de renoncement¹⁸⁸. »

Cet idéal de rupture, de mise à l'écart de la société séculière et de cheminement spirituel est contrebalancé par la nécessité de la stabilité que l'on observe dans l'ouvrage. C'est dans la stabilité qu'il est possible d'aspirer à la connaissance de soi et de progresser spirituellement plus que dans toute autre forme de quête spirituelle. Pour reprendre l'expression de Dominique Iogna-Prat, « Guibert illustre ainsi les tours et les détours d'un âge en quête de for interne où l'« architecture d'intérieur » se conforme aux murs de la communauté¹⁸⁹. » Au fil du récit, le monastère s'impose, par le mode de vie qu'il permet, comme le lieu privilégié de la vie spirituelle de l'époque grégorienne. Cela peut sembler prévisible en raison de l'expérience personnelle de l'auteur qui a passé l'essentiel de son existence dans les abbayes de Fly et de Nogent. Toutefois, le monastère dans l'ouvrage de Guibert dépasse de loin le milieu de la vie quotidienne, il représente avant tout un lieu d'intériorité et de contact privilégié avec le divin, distinct des autres lieux de la société médiévale. Le monastère est avant tout le cadre de progression vers le salut.

¹⁸⁸ IOGNA-PRAT, « Évrard de Breteuil et son double... », p. 551.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 555.

II- Le monastère : un lieu de contact avec le divin

L'environnement spatial d'un monastère ne semble pas relever, pour les contemporains de Guibert, de simples considérations pratiques. Les emplacements de lieux aussi importants dans la communauté chrétienne médiévale ne peuvent relever du hasard¹⁹⁰. Les monastères, quoiqu'ils soient des milieux fermés, sont alors fortement ancrés dans leur environnement, tant géographique que social, que ce soit par la possession de terres et la construction d'ensembles architecturaux durables, ou encore par les liens sociaux très étroits entretenus entre les abbayes et les différents groupes présents dans leurs environs, aristocrates ou serviteurs. Il semble à première vue difficile de concilier le but éminemment spirituel que poursuivent ces communautés, l'atteinte du salut, et leur ancrage très fort dans le monde terrestre, dans un lieu précis, stable et immuable. Cela semble d'autant plus surprenant lorsque l'on constate l'insistance qui est mise dans les différents textes chrétiens, du Nouveau Testament allant jusqu'aux Pères de l'Église, sur le fait que Dieu est partout et ne se situe pas en un point particulier¹⁹¹. Cette logique entraîne une réticence très forte, chez Augustin notamment, lorsqu'il est question de la construction de lieux de culte. Augustin insiste fortement sur le fait que le seul temple dans lequel se trouve spécialement Dieu est celui construit de l'ensemble des fidèles, qui sont les véritables pierres de cette *Ecclesia*¹⁹².

Au cours des XI et XII^e siècles, la construction d'églises, devenues des lieux sacrés sièges de la présence divine, ne fait pourtant plus l'objet d'une contestation importante. Les contestations amenées par les disciples de Pierre de Bruis sont largement rejetées et considérées comme hérétiques, signalant un changement d'attitude complet envers les bâtiments dédiés au culte¹⁹³. Les contemporains décrivent même leur temps comme une époque de floraison monumentale des lieux de culte, la plus connue de ces mentions étant

¹⁹⁰ Amy G. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1996, p. 42.

¹⁹¹ Robert A. MARKUS, « How on Earth ... » p. 263-264.

¹⁹² Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...*, p. 30-33 et MARKUS, « How on Earth ... » p. 264 cite un sermon de Césaire d'Arles où l'évêque affirme que Dieu se trouve dans les fidèles qui font office de temple vivant.

¹⁹³ Michel LAUWERS, « De l'Église primitive aux lieux de culte : Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IX^e – XIII^e siècle) », *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, dir. Jean-Marie SANSTERRE, Bruxelles, École française de Rome/Institut historique Belge de Rome, 2004, p. 297-323.

peut-être celle de Raoul Glaber, dans ses *Histoires*, voulant que le monde se soit couvert d'une « blanche robe d'églises¹⁹⁴ » au début du XI^e siècle. Les indications que nous donne Guibert de Nogent permettent de comprendre un peu mieux comment un lieu de contact privilégié entre le ciel et la terre, comme on le voit dans le songe de Jacob, peut prendre place ici-bas et servir d'emplacement à une communauté monastique qui l'exploite et met en valeur ce *transitus* afin de permettre à ses membres, et dans une plus large mesure à l'*Ecclesia*, d'atteindre le salut. Comment a-t-on pu voir, dans toute la société médiévale, des « essaims de moines qui ne cessaient, infatigables, de se propager en toutes directions, et bien des lieux [...] signalés par le saint nom de Dieu et le culte des saints, qui précédemment ne constituaient que des tanières de fauves ou des cavernes de brigands¹⁹⁵ ».

A- Comment un lieu devient *locus* : un récit de fondation

Le second livre des *Monodiae* de Guibert de Nogent s'ouvre sur une section de dix pages où l'auteur présente pour la première fois le monastère de Nogent¹⁹⁶, à la tête duquel il a été nommé abbé en 1104. En examinant de plus près ce passage, on constate que l'auteur consigne en réalité la légende de fondation de ce monastère. La présence du récit de fondation du monastère dont il est à la tête dans une œuvre à forte résonance autobiographique n'est pas surprenante en soi. L'expérience personnelle de l'auteur se confond en quelque sorte avec sa communauté, dans la mesure où le monastère représente le cadre idéal de progression vers le salut au centre de la volonté de confession de Guibert¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Guibert mentionne également cette floraison monumentale : « cependant, dès qu'il s'agissait d'un assez grand nombre de moines, on ne trouvait nulle part de quoi les loger (*sedes*), sinon en quelques très anciens monastères (*monasteriis*); on se mit donc de tous côtés à en bâtir de nouveau (*loci nova*) », que cette affirmation soit fondée ou davantage un topos littéraire, elle permet de constater l'importance de la multiplication des lieux de cultes pour les moines de l'époque, de la dilatation de la chrétienté, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 73. Aussi intéressant à ce sujet, DOMINIQUE IOGNA-PRAT, « Les moines et la "blanche robe d'églises" à l'âge roman », p. 319-347.

¹⁹⁵ *Unde factum est, ut in villis, oppidis, urbibus atque praesidiis, imo etiam ipsis saltibus atque agris, monachorum quaquaversum sese exercendo dilatantium repente fervere viderentur examina, eaque loca divino nomine et sanctorum cultibus emicarent, in quibus et lustra ferarum et spelea latronum extiterant.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 73.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 210 à 228.

¹⁹⁷ Amy G. REMENSNYDER, « Croyance et communauté : la mémoire des origines des abbayes bénédictines », *Mélanges de l'école française de Rome, Moyen Âge*, 115; 1 (2003), p. 141-154.

Les récits de fondations abondent durant l'âge grégorien. Plusieurs types de documents sont utilisés pour retracer l'évolution de la communauté : hagiographiques, histoires, chartes, coutumiers... Les monastères clunisiens jouent un rôle capital dans cette entreprise de fixation de la mémoire des origines. L'abbaye de Cluny, au centre de cette nébuleuse, a une influence manifeste sur ce processus mémoriel dans les monastères bénédictins de l'Occident médiéval. Les textes relatant les origines de l'abbaye, rédigés principalement entre 1030 et 1150, représentent bien ce processus et ils ont été examinés par Dominique Iogna-Prat¹⁹⁸. L'abbaye y est placée dans une filiation religieuse qui remonte à saint Benoît par l'intermédiaire de saint Maur et la vie des premiers abbés permet de suivre l'évolution du monastère. De plus, plusieurs textes insistent sur l'indépendance du monastère face aux pouvoirs laïcs et ecclésiastiques et sur son rattachement au siège apostolique.

Ailleurs, les différents aspects de l'histoire des communautés monastiques se trouvent progressivement consignés dans des récits de fondation qui mettent l'accent sur la construction et la consécration des monastères (qui conservent néanmoins un style hétéroclite) et qui tendent à s'imposer au cours du XI^e siècle¹⁹⁹. Ces textes permettent de se positionner au sein de l'Église universelle et de son histoire en se rapprochant ou se distanciant de certains personnages ou institutions²⁰⁰. Ils permettent également de situer les abbayes par rapport aux relations entretenues avec l'aristocratie, que ce soit au niveau local ou à l'échelle du royaume²⁰¹.

Les études effectuées à partir de ce genre de témoignages permettent de constater que les différents récits des origines n'ancrent pas seulement les communautés qui les produisent dans leurs sociétés et dans le temps, mais aussi dans leur espace²⁰². Amy G

¹⁹⁸ Dominique IOGNA-PRAT, « La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles », *Revue Bénédictine*, vol. 102, no. 1 (1992), p. 135-191.

¹⁹⁹ Dominique IOGNA-PRAT, « Les moines et la "blanche robe d'églises"... » et Amy G. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past...* 355 p.

²⁰⁰ Michel LAUWERS, « Mémoire des origines et idéologies monastiques: Saint-Pierre-les-Fossés et Saint-Victor de Marseille au XI^e siècle », *Mélange de l'école française de Rome Moyen Âge*, tome 115, no.1 (2003), p. 155-180.

²⁰¹ Amy G. REMENSNYDER, « Croyance et communauté... » p. 150.

²⁰² Amy G. REMENSNYDER, « Topographies of Memory: Center and Periphery in High Medieval France », *Medieval Concepts of the Past*, ed. Gerd ALTHOFF, Johannes FRIED et Patrick J. GEARY, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p.194.

Remensnyder divise son analyse des récits en cinq phases après avoir étudié plusieurs textes jouant le rôle de récit de fondation dans le Sud-Ouest de la France. Elle note la révélation du site, la construction de l'abbaye, la dotation du monastère, sa consécration et l'acquisition de privilège. Toutefois, elle observe « Indeed, revelation tends to be the most important and usually the first stage of legendary foundation²⁰³. » Cette révélation du lieu permet aux moines de distinguer le monastère, qui possède un caractère sacré, des endroits séculiers avoisinants. On observe très bien chez Guibert de Nogent l'importance qu'il accorde au lieu de fondation du monastère. Cette légende est habilement introduite par les remarques de l'auteur sur des sépultures trouvées sur le *lieu* « qui est nouveau pour ce qui est de son affectation monastique, mais fut habité depuis des temps très reculés en ce qui concerne l'usage profane²⁰⁴. » L'auteur poursuit ses observations et insiste particulièrement sur la manière dont sont organisées spatialement ces sépultures pour justifier l'antiquité de l'occupation de ce site. À travers cette explication, l'emplacement du monastère de Nogent apparaît privilégié :

Même si cette opinion n'était appuyée sur aucune source écrite, la disposition tout à fait inhabituelle et, à mon avis, non chrétienne des sépultures qui y ont été trouvées suffirait à la soutenir. Autour de l'église en effet, et dans l'église même, l'antiquité a réuni une telle quantité de sarcophages que cette masse de cadavres amoncelés en un tel endroit démontre quelle était la renommée d'un lieu aussi recherché. La disposition des tombes n'est pas du tout la nôtre, mais on les voit groupées en cercle autour de l'une d'entre elles [...]²⁰⁵.

Il n'en faut pas plus pour que l'auteur fasse remonter ces sépultures au passé païen de la région ou aux premiers chrétiens. Cet argument permet à l'auteur d'apporter de la crédibilité au récit de fondation qu'il s'apprête à narrer et qui débute à une époque encore païenne. Ce récit se trouve supposément consigné sous forme d'inscriptions en vers à l'intérieur de l'église. Guibert n'y aurait prêté « qu'une médiocre autorité [s'il] n'avait constaté que, encore aujourd'hui, il existe certains éléments pour en renforcer singulièrement le témoignage²⁰⁶. » C'est alors que le récit légendaire des origines de la

²⁰³ Amy G. REMENSNYDER, *Remembering ...*, p. 43.

²⁰⁴ *Vocatur siquidem Novigentum ; qui, quantum ad habitationem spectat monasticam novus, quantum vero ad usum saecularem vetustissime cultus.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 210-211.

²⁰⁵ *Quam opinionem si nulla literalis juvaret traditio, suppeteret profecto affatim peregrina et non, putamus, christiani nominis sepulchrorum inventa contextio. Circa enim ipsam et in ipsa basilica tantam sarcophagorum copiam conjunxit antiquitas, in multam loci famositatem tantopere expetiti, cadaverum inibi congestorum commendat infinitas. Quia enim non in morem nostrorum ordo disponitur sepulchrorum, sed circulatim in modum caraulae sepulchrum unius multa ambiunt... Ibid., p. 210-211.*

²⁰⁶ [...] *sunt in eadem ecclesia literae metro compositae, quibus ego nulla adniterer auctoritate, nisi quaedam, quae plurimum earum roborant fidem, viderem hodieque constare.* GUIBERT DE NOGENT,

communauté de Guibert débute, à proprement parler. Celui-ci prétend mettre par écrit des vers²⁰⁷, qui expliquent l'ancienne occupation du site et exposent comment Nogent est désigné, de manière divine, pour devenir un *locus* empreint de sacralité. La description de Guibert englobe autant l'aspect physique et la géographie du monastère de Nogent, qu'il est intéressant de mettre en relation avec le monastère de la Grande-Chartreuse. Son récit permet aussi d'inscrire ce lieu spécifique dans la représentation du monde chrétien, par un transfert de la prévalence spirituelle du centre sacré qui est Jérusalem, au nouveau pôle de Nogent. Après quoi, l'emplacement du monastère est intrinsèquement destiné au sacré et doit par conséquent être occupé par une communauté monastique, seule capable de mettre en valeur ce potentiel spirituel.

Des emplacements géographiques destinés au sacré

Dans ses *Monodiae*, Guibert donne peu de descriptions de son environnement, tant géographique qu'humain. Il est à peu près impossible de se faire une idée claire des lieux ou des bâtiments qui l'entourent. Deux exceptions notables apparaissent toutefois au fil du récit, où l'auteur juge opportun de donner une description étoffée des endroits dont il parle : l'emplacement du monastère de la Grande-Chartreuse (qu'il n'a pourtant probablement pas vu de ses yeux) et de manière plus importante, celui de sa propre abbaye. Dans les deux cas, bien que de manière pratiquement opposée, on réalise que ce sont des endroits exceptionnels : la Chartreuse par son austérité et Nogent pour son caractère agréable, voire paradisiaque.

Dans le cas de la Chartreuse, Guibert raconte le cheminement de Bruno son fondateur et lie l'installation du monastère à une fuite du monde, à la recherche d'un lieu opposé à la civilisation et au siècle où sévissait l'archevêque corrompu qui entraîne son besoin de conversion²⁰⁸. On peut associer le lieu choisi au désert des premiers moines

Autobiographie, p. 211-212.

²⁰⁷ La longueur et le style du récit fait par Guibert de la légende de Quilius, environ sept pages très proches au niveau du vocabulaire et des procédés du reste des *Monodiae*, laissent présager que Guibert a étiré cette légende pour la rendre plus conforme à ses goûts littéraires. Cette pratique de réécriture ne lui est pas inconnue puisqu'il a procédé ainsi pour composer son ouvrage sur les croisades *Gesta dei per Francos*. En ce cas, Guibert entreprendrait alors lui-même, de manière très personnelle, la réécriture de la mémoire de sa communauté au sein d'un ouvrage dédié à son cheminement chrétien.

²⁰⁸ *At Bruno, urbe deserta, seculo etiam abrenunciare proponit, qui, suorum notitias horrens, ad Gratianopolitanum processit territorium.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 66.

d'Égypte qui cherchaient les lieux isolés afin de s'adonner à leur vie contemplative coupée du reste du monde. Le désert représente également un environnement de contact privilégié avec le divin dans plusieurs épisodes bibliques. Le vocabulaire utilisé souligne ce côté inhospitalier et désertique de l'endroit choisi pour construire le monastère de la Grande-Chartreuse²⁰⁹. Non seulement la communauté s'établit au flanc d'une montagne, mais celle-ci est « vraiment effrayante ». Cet endroit hostile à la vie humaine est en plus difficile d'accès, un site vers lequel « ne se dirige qu'un chemin très difficile et fort peu fréquenté », entièrement coupé du monde. Le mode de vie austère et isolé de ces moines, qui offre un compromis avec les pratiques érémitiques, semble rendu possible par les lieux mêmes de leur installation. Des lieux dont ils sont les seuls à pouvoir tirer avantage étant donné leur caractère impropre à l'habitation des hommes normaux : « une vallée extrêmement encaissée », « comme un gouffre béant », où Bruno « institua le mode de vie que je vais décrire » et où « ses disciples, aujourd'hui encore, y vivent de la même manière ». On peut également ajouter que les moines de l'endroit n'assurent pas leur subsistance d'une manière conventionnelle, ils reçoivent du poisson selon la générosité de donateurs²¹⁰, cultivent un peu de froment pour leur pain, mais élèvent surtout des moutons²¹¹. On serait tenté de voir dans ces éléments des références christiques : pain eucharistique, poisson et agneau, rendant le mode de vie pauvre de ces moines conforme à une richesse divine qui semble pourtant faire défaut à un endroit aussi hostile, mais qui s'y trouve en puissance.

Le récit de fondation de l'abbaye de Nogent présenté par Guibert au commencement de son deuxième livre présente le site de construction de ce monastère d'une façon extrêmement différente, mais tout aussi exceptionnel et prédestiné à l'occupation monastique que celui du monastère des chartreux. La description de la région prend place dans une temporalité précédant la construction du château qui se trouve à proximité, à une époque où le site était encore sauvage, « entouré de forêts où abondait le gibier²¹². » Cette abondance sauvage et paradisiaque se trouve encore renforcée par la présence d'une rivière,

²⁰⁹ *Ibi, in arduo et admodum terribili promontorio, ad quod difficillimum et valde insolens iter itenditur – sub eo etiam praeruptissimae vallis vorago dehiscit, - habitare deligens, hujusmodi mores instituit, et sequaces ejus hodieque sic vivunt. Ibid., p. 66.*

²¹⁰ *Ibid., p. 68.*

²¹¹ *Ibid., p. 70.*

²¹² *Castelli ergo nulla omnino antiquitas. Locus ille, de quo agimus, tunc temporis, venationum feracibus ambiebatur sylvis [...], GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, p. 216.*

l'Ailette. Fait important, cette rivière plutôt modeste « l'emporte [...] par son abondance en poisson sur des cours d'eau de plus haute renommée²¹³. » La rivière qui permet de faire référence aux fleuves du paradis, mais aussi de mettre l'emphase sur les poissons qui sont également un symbole christique. Il faut ajouter à cette abondance de poissons celle de la vigne et du blé que l'auteur nous indique en faisant allusion aux divinités anciennes Liber et Cérès²¹⁴. On reconnaît encore une fois le *topos* du *locus aemoenus* présent dans plusieurs écrits monastiques qui présentent les lieux d'installations de leurs communautés²¹⁵. L'abondance de la vigne et du blé ne semble pourtant pas fortuite, ces éléments eucharistiques constituent des nécessités absolues pour une communauté monastique. Ainsi, cette contrée, même avant l'installation des moines, recèle déjà toutes les ressources nécessaires à la communauté, à l'image d'un paradis terrestre, et se révèle un emplacement idéal pour établir un monastère qui se veut une réplique de la Jérusalem céleste, un lieu qui préfigure le monde céleste.

Les caractéristiques opposées de ces deux sites ne sont pas pour autant contradictoires. Les deux exemples de sites sont étroitement liés au mode de vie de la communauté qui les occupe. Amy G. Remensnyder note cette différence dans le choix des sites et leur mode de révélation des moines clunisiens et des cisterciens au XII^e siècle²¹⁶. Elle note que les cisterciens d'alors tendent à se représenter comme les héritiers des Pères du désert qui recherchent la solitude pour établir leur communauté. Cet isolement relève parfois plus de la représentation que de la réalité dans cette communauté. L'isolement des chartreux, au cœur d'un massif montagneux, est davantage réel et se reflète dans la règle qu'ils adoptent sous l'abbé Guigues, contemporain de Guibert de Nogent. Ce texte fixe de manière définitive le mode de vie cartusien qui se situe entre l'érémisme de Pères du désert et le monachisme bénédictin. Marcel Pacault utilise l'expression d'« institut d'érémisme stable » pour décrire l'organisation qu'ils se donnent au début du XII^e siècle. Ainsi, le lieu d'implantation du monastère, réel ou représenté est fortement lié au mode de vie de ses occupants et de leur rapport à la société environnante. En présentant deux

²¹³ *Ibid.*, p. 217

²¹⁴ *Montium hinc inde prominentium vineis devexa cinguntur ; humus utrobique Libero Cererique conveniens omnium bonarum frugum gleba genitrice laudatur, fluvii foecunditas pratorum longe lateque tendentium amoenitatibus commendatur. Ibid.*, p. 216.

²¹⁵ Noté entre autres par Labande, *Ibid.*, p.216 n.

²¹⁶ Amy G. REMENSNYDER, *Remembering ...*, p. 46.

modèles distincts, Guibert présente aussi deux manières pour les moines de se situer par rapport à la société de l'époque. Alors que les chartreux se retirent du monde en recherchant l'isolement, les bénédictins, dont Guibert fait partie, se distinguent en occupant un lieu gorgé de sacralité que leur communauté met en valeur au bénéfice de l'*Ecclesia*.

Guibert insiste sur la permanence de la vocation spéciale et spirituelle de Nogent au fil de sa description du site. Il mentionne une tradition voulant qu'il y ait existé un temple païen, ce qui confère ainsi à Nogent un rôle sacré de toute antiquité. L'auteur renforce encore ce lien entre la fonction ancienne et l'affectation monastique du XII^e siècle en affirmant que le temple en question n'était pas « consacré au nom et en l'honneur de quelque dieu d'alors, mais dédié à cette femme, non encore née, qui devait ultérieurement enfanter Dieu fait homme », alors que le monastère de Nogent était dédié à la Vierge. Cette sacralité antique permet d'établir le caractère intrinsèquement destiné au sacré du site, la même sacralité antique qui plus tard prend toute sa signification chrétienne suite à l'installation des moines. On note également que ce passage permet de présenter la fondation de l'abbaye davantage comme une refondation. Cette logique de *renovatio* s'avère très présente dans le monachisme bénédictin de l'époque de la réforme grégorienne et se retrouve dans un nombre important de légendes de fondation monastiques²¹⁷.

Pour Guibert et pour plusieurs de ses contemporains, un endroit consacré le demeure pour toujours, il devient littéralement le lieu du saint, dans ce cas-ci, celui de la Vierge²¹⁸. Il importe alors de conserver ou de redonner à ces lieux leur vocation spirituelle²¹⁹. Cette permanence du sacré en un lieu permet également aux moines de mettre leurs possessions à l'écart des convoitises de l'aristocratie séculière. Un espace consacré ne peut par la suite être affecté à un autre usage.

Un espace ancré dans la géographie chrétienne

Le récit de fondation de l'abbaye de Nogent situe également celle-ci dans la géographie et la temporalité de la chrétienté. Le lien établi entre ce *lieu* particulier, la

²¹⁷ Amy G. REMENSNYDER, *Remembering ...*, p. 47.

²¹⁸ Plusieurs récits de miracles dans les *Monodiae* permettent à l'auteur d'affirmer l'appartenance d'un lieu au saint, par exemple GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 434 à 443.

²¹⁹ Michel LAUWERS, « De l'Église primitive aux lieux de culte... », p. 305.

géographie et la chronologie chrétienne permet de le singulariser. Plutôt que de s'inscrire dans une géographie et une histoire locale, Nogent est rattaché au temps et à l'espace biblique. De cette manière, l'emplacement du monastère devient véritablement l'extension, voire la reproduction, de la Terre sainte en plein cœur du Nord de la France. Ce processus de singularisation semble s'exercer de deux manières différentes, en liant Nogent à Jérusalem par un déplacement et en inscrivant ce lien avec les lieux bibliques dans un contexte néotestamentaire. Cette relation entre la centralité de la terre sainte et Nogent, qui devient à son tour un centre de sacralité s'approche de la démarche des moines de Saint-Sever étudié par Amy G. Remensnyder²²⁰. Dans un *Beatus* du XI^e siècle produit dans cette abbaye, on retrouve une carte où trois lieux se distinguent : Jérusalem, Rome et Saint-Sever. On retrouve également, dans un folio à la fin du *Beatus*, le récit de fondation de l'abbaye. Le lien entre la mémoire des origines et l'espace habité s'avère puissant comme le note l'historienne : « Among the many characteristics of monastic imaginative memory was a focus on space. In their legends, monasteries created themselves as places of special significance, ordering space symbolically or even physically around them, much like the Saint Sever map²²¹. »

Guibert, dans le récit qu'il livre de la fondation de son monastère organise également l'espace de sa communauté à travers la mémoire des origines. Le déplacement qui crée le lien entre Nogent et la Terre sainte n'est pas fortuit, il est le fruit d'une quête spirituelle et d'une inspiration divine du personnage principal de la légende de fondation de l'abbaye, le roi Quilius : « ce fut alors que Dieu, qui à ceux qui cherchent le bon indique le meilleur, lui suggéra, par le moyen d'une voix céleste, de se rendre à Jérusalem. Là il apprendrait ce qu'il convenait de savoir à propos de Dieu²²² ». Le voyage prend ainsi la forme d'un pèlerinage avant l'heure, un déplacement qui permet de structurer le lien géographique existant avec le sacré.

Guibert ne met pas vraiment l'accent sur l'itinéraire emprunté, mais nous présente plutôt des points de celui-ci : Nogent et Jérusalem. L'intervalle s'efface complètement devant ces deux *lieux* du récit, ainsi Quilius « traverse la mer toute proche, puis, passant par

²²⁰ Amy G. REMENSNYDER, « Topographies of Memory ... » p. 193-194.

²²¹ *Ibid.*, p. 195.

²²² GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 215.

quantité de villes et de châteaux, parvient enfin aux limites du pays de Laon. Il arriva ainsi, en vue de chercher un gîte, au village que ci-dessus nous avons appelé Nogent²²³. » Cela ne semble pas relever de l'ignorance de la géographie de notre auteur qui connaît bien les régions qui séparent Nogent de la Grande-Bretagne d'où il fait partir son personnage, du moins assez pour connaître les noms de plusieurs villes²²⁴. Le même cas se présente alors que le légendaire roi Quilius quitte Nogent : « il se remit en route et, après avoir parcouru des espaces terrestres et maritimes, il parvint enfin sous les remparts de Jérusalem²²⁵. » Encore une fois, il semble impossible d'attribuer ce flou de l'itinéraire à l'ignorance de Guibert, surtout lorsque l'on sait qu'il a écrit précédemment un ouvrage sur les croisades, dans lequel il fait montre de connaissances poussées, tant livresques que basées sur des témoignages, de la Terre sainte²²⁶.

Le terme *spatium* en latin médiéval a davantage le sens d'intervalle que d'espace. Guibert l'utilise ici pour désigner de manière générique tout ce qui existe entre son monastère et la ville de Jérusalem. Guibert cherche à créer une relation encore plus forte entre ces deux lieux en supprimant pratiquement la distance qui les sépare et en omettant tous les autres lieux importants et la distance entre ces deux pôles de l'histoire présentée par l'auteur. Le fait de situer Nogent en relation directe avec Jérusalem permet d'ancrer le lieu dans la géographie chrétienne²²⁷. Jérusalem est alors présenté comme le centre de la terre d'où émane la sacralité, relation qui est on ne peut plus clairement exprimée dans la légende et qui lie Nogent, en périphérie à ce centre du sacré : « Ayant ouï ce discours, Pierre et le bienheureux collègue qui, disposé autour de Marie, était comme un reflet de la cour céleste, adorèrent la sublimité de Dieu et de son Fils fait homme : n'avait-Il pas, le salut à peine accompli au centre de la terre, et alors que les prédicateurs de la grâce ne

²²³ [...] *contiguum tranans aequor, transmisso oppidorum plurimo ac urbium interstitio, provinciae Laudunensis attigit limitem. Ruri igitur, quod praenotavimus Novigentum, hospitum appulit sortiturus. Ibid., p. 214-216.*

²²⁴ Guibert décrit entre autres une tournée de reliques effectuées dans la région de l'abbaye jusqu'en Angleterre dans son troisième livre, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 378-393. et se montrait familier avec la géographie de la Terre Sainte et le chemin pour s'y rendre qu'il développe dans son *De Dei gestas per Francos*.

²²⁵ *Exinde progrediens, post emensa soli marisque spatia, tandem Hierosolymitanis sese moenibus intulit. GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, p. 218*

²²⁶ Il expose ses choix de toponyme dans la préface et précise que les noms actuels diffèrent des noms antiques. GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu...* p. 48-49.

²²⁷ REMENSNYDER, « Topographies of Memory... » p. 195-196.

s'étaient encore rendus nulle part, soudainement répandu jusqu'aux confins des régions occidentales la nouvelle de cette récente plénitude de grâce?²²⁸ »

Ce passage permet également de cerner l'importance de la temporalité biblique dans cette relation géographique établie avec Jérusalem. Guibert met en scène le fondateur légendaire de son abbaye avec les acteurs du Nouveau Testament, les apôtres et Marie. Il situe cette légende par rapport aux épisodes mêmes de la Bible, sortant le monastère de Nogent de sa temporalité régionale et l'ancrant dans un monde néotestamentaire. Le lieu d'établissement des moines du XII^e siècle devient donc une extension du théâtre biblique, un petit morceau de Terre sainte. Il semble que cela contribue à renforcer le caractère sacré du *lieu*, dans la mesure où, très tôt au Moyen Âge, les lieux des épisodes bibliques ont été reconnus en tant qu'endroits sacrés²²⁹. Le monastère de Nogent acquiert au fil du récit de fondation que Guibert nous livre un véritable lieu d'exception qui relève davantage du monde du Nouveau Testament que de l'histoire de la chrétienté locale. Cette abbaye trouve ses racines dans un temps antérieur à celui de l'évangélisation de la région, les acteurs qui participent à sa création s'illustrent également par une sacralité plus grande que celle des martyrs et des saints locaux, ils ont été en contact direct avec les événements de la vie du Christ, tirent leur sacralité de première main. Ainsi, un monastère assez récent acquiert un prestige pratiquement supérieur à celui d'établissements anciens qui n'ont pas ce lien direct avec Jérusalem et la temporalité biblique, se révélant un lieu d'exception²³⁰.

Les signes de la sacralité intrinsèque du lieu

La sacralité transférée de Jérusalem jusqu'à Nogent laisse également des signes tangibles, qui permettent d'assurer pour Guibert et ses contemporains la véracité des faits présentés dans la légende de fondation de l'abbaye. La légende de fondation lie les épisodes anciens au monastère fondé ultérieurement à l'aide d'un reliquaire, désigné par le terme de *loculus*, qui aurait été apporté de Jérusalem par le roi Quilius après qu'il eût été confié par

²²⁸ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 222-223.

²²⁹ Markus, « How on Earth... », p. 258.

²³⁰ Plusieurs récits de fondations ancrent les abbayes dans une temporalité reculée, renforçant encore la légitimité du lieu et permettant de relier la sacralité à d'illustres fondateurs, REMENSNYDER, « Topographies of Memory... » p. 198-199.

les apôtres et la Vierge et qui contient précisément des reliques du Christ, de la Vierge et des apôtres²³¹.

C'est encore parvenu à Nogent lors de son retour de Jérusalem que le personnage de la légende se voit révéler « comment en ce lieu il allait connaître le terme de sa vie mortelle; en outre il devait savoir que ses restes avaient à être ensevelis à l'endroit même – et sous le même terre – où seraient déposées ces reliques qu'il avait, à Jérusalem, reçues des mains des saints apôtres²³². » Cette intervention divine ne laisse planer aucun doute sur le *lieu* de destination de ces reliques qui deviennent un véritable pont entre le céleste et le terrestre. Les reliques s'avèrent de puissants vecteurs de sacralité. Une sacralité qui exerce son pouvoir et se reporte sur le lieu où les reliques se trouvent, rendant possible leur mise en valeur, leur déplacement ou même leur vol²³³. Le vocabulaire utilisé est d'ailleurs éloquent, l'auteur utilise la phrase « *ibi reliquiarum juxta ipsum habuit loculus sedem*²³⁴. » Le terme de *loculus* diminutif de *locus* n'est pas inédit à l'époque pour désigner un reliquaire ou un tombeau. Toutefois, l'auteur ne manque pourtant pas de mots pour désigner un reliquaire et au fil de ce passage, il se plaît à utiliser ce terme de « petit lieu » et le terme de *locus* pour renvoyer indistinctement au lieu géographique et à l'abbaye. Cette triple utilisation du terme semble indiquer que pour Guibert, ces trois réalités sont liées de manière indissociable et que le *locus* désigne plus qu'un endroit ordinaire, un véritable cadre d'accomplissement²³⁵. Cela indique également une conception d'un espace emboîté : le lieu contient, en son cœur, le petit lieu, qui en est une partie constitutive. Le pouvoir du *loculus* est exprimé par la présence des reliques, pour ce faire, l'auteur recourt au terme *sedes*, souvent employé pour désigner le siège de l'autorité royale ou ecclésiastique à l'époque²³⁶. Il semble que dans ce passage, ce soit l'autorité sacrée des saints qui soit mise

²³¹ [...] *digressurus ab ipsis et rediturus ad propria, sacra reliquiarum ab eis exegit fideli corde pignera, de his videlicet quae corpori Salvatoris didicerat fuisse contigua. De vinculis ergo quibus Dominum ad stipitem ligatum noverat, de flagris quibus impia manus beata sulcaverat, de spineo serto, quod sacrum caput ambierat, de ipso crucis ligno, cui appensus fuerat, de camisia Dei genitricis in qua, ut dicitur, Dominum enixa fuerat, de omnium induviis apostolorum ipsorum pia devotione petiit et accepit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 222.

²³² *Ibid.*, p. 222-224.

²³³ Sur cette coutume particulière à l'époque médiévale Patrick J. GEARY, *Le vol des reliques au Moyen Âge : Furta sacra*, Paris, Aubier, 1993, 245 p.

²³⁴ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 224.

²³⁵ MÉHU, « *Locus, transitus, peregrinatio...* » p. 282.

²³⁶ LOGNA-PRAT, « La spatialisation du sacré... », p. 47.

en évidence afin de marquer le pouvoir de ces objets transitoires sur le lieu et les gens qui l'habitent.

L'importance de ce reliquaire dans l'établissement de l'abbaye se confirme d'ailleurs par la véracité qu'il apporte au récit légendaire, dont il est un témoin. Guibert affirme que « longtemps après, Dieu permit que ce reliquaire fût extrait de là [...] et c'est sous cet aspect qu'on le contemple encore aujourd'hui, où il apporte un témoignage, toujours nouveau, à ces antiques récits. Voilà donc ce que l'on rapporte au sujet des origines du monastère dont je parle²³⁷. » La redécouverte de ce reliquaire est pour l'auteur le véritable acte fondateur du monastère dont il est à la tête. La présence de cet objet antique permet également de lier la communauté d'alors à sa légende et à l'endroit d'implantation de l'abbaye. Cela nous permet de comprendre comment un emplacement peut devenir, dans les écrits monastiques de l'époque, un véritable cadre privilégié de contact avec le divin, un endroit unique radicalement différent de ceux qui l'entourent qui se doit d'être mis en valeur et encore singularisé par l'installation d'une communauté monastique.

Guibert est relativement succinct sur la suite de l'histoire de son monastère qu'il expose jusqu'à son entrée en fonction comme abbé. Il évoque le lieu de culte ancien et sa renommée pour lier la légende et la révélation du site au monastère de son époque. Après la christianisation de la région :

[...] une petite église, d'excellente apparence dès les temps anciens, se signala en cet endroit, placée sous le vocable de la Mère de Dieu. [...] tous les habitants de la région y accourent, l'entourant de leur vénération. Alors qu'elle n'était encore que de petites dimensions, on rapporte qu'elle était fréquemment illustrée par une divine illumination, et très souvent gratifiée de miracles²³⁸.

Le lieu de culte rayonne pour l'ensemble de la communauté et constitue un pôle rassembleur comme le laisse entendre les termes *concurso* et *contingitur*. La singularité de cet endroit appelle une mise en valeur de son caractère sacré. Cette idée de rayonnement est

²³⁷ *Inde, Deo post temporis plurimum procurante, exempta capsula, et a quibus nescio fidelibus vetusto opificio auri preciosi brateis adoperta ad nostri hujus temporis devenit intuitus et antiquis hucusque praebebat testimonia nova relatibus. Itaque loci illius sic perhibebatur sese habuisse initia.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 224.

²³⁸ *At christianae legis viviscente succursu, bonae multum habitudinis ecclesiola illic ex antiquo sub nomine Dei genitricis enituit. [...] magno quorumque adjacentium concurso ac veneratione contingitur. Ferebatur etiam, dum sub illa parvitate se ageret, divinis crebro illustrari luminibus et miraculis saepius honorari [...].* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 224-225.

encore appuyée par certaines expressions utilisées par Guibert de Nogent dans la suite du récit pour qualifier ce lieu exceptionnel : « étant donné la célébrité de l'endroit, de la sainteté duquel se répandait partout le très suave parfum²³⁹ », ou encore « un faible lumignon placé au milieu des ténèbres²⁴⁰ ». L'idée que ce lieu particulier, qui se distingue et rayonne sur la contrée environnante, entraîne la nécessité de le confier « à des moines afin que la permanence du service divin y fût assurée²⁴¹. » On remarque que l'auteur utilise le terme de *locus* pour désigner la petite église à l'origine de la communauté monastique. Il insiste davantage sur l'emplacement et sa renommée que sur la présence d'un bâtiment utilisé pour le culte.

L'installation d'une petite communauté de six moines sur ce site est l'occasion de présenter le mécanisme par lequel le monastère, tel que Guibert l'a dirigé, s'est constitué. On apprend au départ que les revenus consacrés à la nouvelle fondation ne permettaient pas le développement de la communauté. La situation change lorsque l'abbé Henri, aussi abbé d'Homblières, est nommé à la tête du monastère. Cette nomination coïncide avec d'importantes donations de l'aristocratie. Le vocabulaire utilisé par Guibert met en évidence comment une transition entre le monde séculier et le spirituel qu'on peut difficilement rendre par la traduction française. On observe aussi la construction d'une relation entre extériorité et intériorité.

Le monde jouissait alors d'une abondance supérieure à ce qu'il connaît aujourd'hui; aussi les dons des châtelains permirent-ils à la bourse [*locello*] de se gonfler [*crescente*]. Celle-ci avait déjà largement profité de la largesse des seigneurs donateurs, tandis que la soutenait le concours de donations venues du dehors [...]²⁴²

On retrouve encore ici un jeu sur le mot *locus*, *locello* désignant ici le monastère naissant et la richesse par son sens de bourse. L'usage du mot *ex* marque aussi le passage des richesses du monde laïc au monastère en émergence. Ces donations et l'installation d'un premier abbé permettent la dernière étape de cette fondation racontée par Guibert.

²³⁹ [...] *de cuius sanctitate dulcissima ubique redolebat opinio* [...], *Ibid.*, p. 226-227.

²⁴⁰ [...] *sicut lumen parvissimum mediis in tenebris habet locum* [...], *Ibid.*, p. 230-231.

²⁴¹ [...] *ob claritudinem loci* [...] *ex devotorum consilio propositum est, ut, ad frequentiam divini servitii inibi habendam, monachis traderetur*. *Ibid.*, p. 226-227.

²⁴² *Meliori igitur quam nunc copia exuberante tunc saeculo, ex procerum castelli muneribus crescente locello, cui tamen in donorum primiciis et largitas praecesserat dominorum, et in largitionibus alienis suffragabatur assensus* [...], *Ibid.*, p. 226-227.

Parmi les nombreuses largesses qu'il [l'abbé Henri] exerça à l'égard de cette église, il convient de signaler qu'il déploya les plus grands efforts en vue d'en obtenir la consécration. L'évêque Hélinand de Laon, homme extrêmement riche et fort zélé lorsqu'il s'agissait de fonder ou de décorer des églises, fit cette dédicace. L'église fut aussi par ce prélat comblée de privilèges, enrichie de magnifiques présents, non sans qu'il l'eût libérée de la plupart de ses charges²⁴³.

En une seule phrase, Guibert expédie littéralement les dernières étapes du récit de la fondation du monastère, à savoir la consécration et l'acquisition de privilège. Contrairement à plusieurs textes contemporains qui associent étroitement la fondation des monastères et leur consécration Guibert insiste peu sur la cérémonie exécutée par l'évêque²⁴⁴. La disproportion de cet aspect des origines par rapport à l'importance du récit légendaire entourant la révélation du site et la translation de la sacralité entre la Terre sainte et Nogent est frappante. Pourtant, Guibert est déjà né à l'époque où se déroule la consécration et Guibert, lorsqu'il est élu abbé est seulement le troisième à avoir occupé cette charge. Il ne manque pas non plus d'informations sur l'abbé Henri et l'évêque Hélinand, dont il brosse un portrait mitigé dans le troisième livre des *Monodiae*²⁴⁵.

Il occulte pratiquement le rôle des seigneurs de Coucy. Pourtant, c'est sous l'impulsion d'Aubry de Coucy que l'Évêque Hélinand de Laon rédige une charte qui établit le monastère de Nogent en 1059. Les châtelains disposent même de plusieurs pouvoirs sur le monastère choisi comme lieu de sépulture pour les familles de Coucy et de Marle²⁴⁶. Ce sont ces seigneurs qui ont installé saint Godefroi, le prédécesseur de Guibert qu'il dépeint de manière fielleuse²⁴⁷, à la tête du monastère. Ainsi, Guibert et son abbaye sont placés sous le patronage d'Enguerran et Thomas de Marle, deux personnages écorchés dans les *Monodiae*, qui ont également été inhumés à Nogent²⁴⁸. Le monastère ne s'affranchit

²⁴³ *Inter plurimas itaque quas penes ecclesiam illam exercuit liberalitates, maximum ad ejus consecrationem conflavit obsonium, quae ab Helinando, Laudunensi episcopo, viro opum ditissimo, circa institutiones ecclesiarum et ornatus earum curiosissimo, dedicata, ab ipso quoque privilegiis, a plerisque pensionibus emancipata, et claris muneribus aucta est.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 226-229.

²⁴⁴ La question de la consécration est abordée en détail dans Iogna-Prat, *La maison Dieu...*, p. 259-314. Ce sujet a également fait l'objet d'un ouvrage collectif récent: *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Centre National de la Recherche Scientifique, Centre d'études Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge, Études réunies par Didier MÉHU, Turnhout, Brepols, 2007, 400 p., Collection d'études médiévales de Nices, volume 7.

²⁴⁵ Il met en évidence sa cupidité et sa soif de gloire tout en admettant qu'il a beaucoup fait pour fonder des églises et assurer leur indépendance, par un souci très grégorien. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 270.

²⁴⁶ BARTHÉLEMY, « Monachime et aristocratie... », p. 186-189.

²⁴⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 232-233.

²⁴⁸ La carte de la seigneurie de Coucy illustre comment l'abbaye de Nogent est imbriquée dans l'espace seigneurial, voir annexe p. 114.

partiellement qu'en 1120 de l'autorité de la famille laïque, sous les pressions de l'évêque Barthélemy de Laon qui tente d'affirmer l'indépendance des églises, en accord avec les principes de l'époque grégorienne. Le recours aux origines légendaires et à une sacralité très ancienne par Guibert semble marquer une volonté de faire contrepoids, voire de s'extraire, des liens très étroits entretenus avec les sires de Coucy²⁴⁹. Le monastère est davantage présenté comme un lieu sacré et intemporel, loin des tumultes du siècle.

Ce récit des origines en tête du second livre des *Monodiae* est immédiatement suivi par le récit de l'installation de Guibert en tant qu'abbé. Cette parenthèse entre le récit de sa conversion et sa confession, puis, finalement de son élection, revêt un caractère spatial fort. Le lieu singulier et sa sacralité indéniable sont largement exposés par l'auteur qui en fait le point central des origines. Cela se trouve renforcé par le *topos* favorable, la présence d'une sacralité antérieure de même que par la confirmation de cette sacralité à travers la présence de reliques liées à la Terre sainte et la mise en place d'une communauté monastique apte à mettre en valeur le site dorénavant consacré et sorti du siècle. Le lien entre les origines du monastère et la vie de Guibert peut sembler ténu, mais s'éclaire dans la mesure où le monastère représente le cadre d'accomplissement idéal du cheminement spirituel exposé au cours du premier livre. Le monastère, lieu fermé à l'extérieur, séparé des autres et empreint de sacralité, permet la recherche introspective du divin, qui passe, dans le premier livre des *Monodiae* par la confession. Le monastère joue, dans le texte de Guibert comme dans la société du XI^e siècle, un rôle déterminant dans le cheminement spirituel en se présentant comme une interface entre le monde et le spirituel.

B- Le monastère, une interface entre terre et ciel

Dans la dernière portion du premier livre des *Monodiae*, suite à son élection comme abbé, Guibert se pose en témoin de la vie monastique et raconte certains événements survenus lorsqu'il était moine à Fly. Il reprend le même exercice de digression à la fin du

²⁴⁹ BARTHÉLEMY, « Monachime et aristocratie... », p. 187.

second livre, racontant à nouveau des épisodes survenus à Nogent et à Fly ou ailleurs²⁵⁰. Au-delà d'une série d'anecdotes décousues, et par moment farfelues, on y repère rapidement un lien évident entre la vie des moines, leur monastère et leur salut ou leur damnation. Guibert n'est pas en soi original, ce genre d'histoires et de prodige est fréquent dans les écrits de l'époque. Mais on observe la continuité de la logique spatiale abordée au commencement du premier livre pour justifier l'entreprise d'écriture de la confession : c'est au terme d'un mouvement vers l'intérieur qu'il est possible d'avoir accès au salut alors qu'un penchant vers l'extérieur entraîne le péché.

Le monastère est d'abord le cadre de vie des moines, un lieu d'intériorité propice à la discipline de la règle et obéissant à une logique complètement différente du siècle, il est clos et sa sacralité est circonscrite. À titre de gardien de la communauté, le rôle de l'abbé est particulièrement important dans la relation de la communauté, garante de la sacralité et le monde séculier. Le monastère est aussi un lieu qui dépasse de loin l'action humaine. À l'image du songe de Jacob, c'est un « lieu terrible » où Dieu se manifeste directement. L'enceinte monastique ne protège par contre pas les moines des tourments. En tant que personnes privilégiées qui ont accès au sacré, ils sont mis à l'épreuve. Pour Guibert, il s'agit d'attaque de forces maléfiques qui se produisent dans, ou en périphérie du monastère, et permettent de départager ceux ayant réussi leur cheminement intérieur des autres qui ont succombé aux péchés extérieurs.

Un lieu d'intériorité au milieu d'un siècle en mutation

Au fil de son récit, l'abbé de Nogent nous livre plusieurs épisodes tirés de son expérience monastique, ou simplement glanés ici et là, où il utilise l'opposition entre le monastère et le siècle pour représenter, à l'aide d'espaces propres à la société médiévale, celle existant entre l'intérieur et l'extérieur. Il fait de l'extérieur le lieu par excellence du charnel et par conséquent du péché qui guette les moines lorsque ceux-ci quittent l'enceinte de leur abbaye, un lieu d'intériorité qui rejaillit sur l'ensemble de la société.

²⁵⁰ Plusieurs petits récits survenus à Fly ou dans la région sont consignés des pages 170 à 208 à la fin du premier livre et des pages 246 à 267 à la fin du second livre.

Le monastère devient l'endroit privilégié pour fuir les péchés qui accablent le monde, une enclave protégée où la vie spirituelle intérieure peut s'épanouir, protégée de l'extériorité et des vices du siècle. Les *Monodiae* de Guibert témoignent de différents aspects de la réforme grégorienne et du renouveau du monachisme à l'époque où l'impératif de pureté du clergé et de l'Église sont présentés. Il aborde au fil du récit la question du nicolaïsme, de la simonie et des rapports entre l'aristocratie et l'Église²⁵¹. Guibert brosse aussi un tableau éloquent de l'état de décrépitude du monachisme précédant ces réformes :

Et voilà pourquoi, de notre temps, des monastères fort anciens furent numériquement très diminués, quoiqu'ils aient regorgé de l'abondance des biens jadis reçus; ils se contentèrent de constituer de petites communautés où bien peu nombreux paraissaient être ceux qui avaient abandonné le siècle par dégoût du péché; non, ces églises étaient occupées par ceux qui y avaient été entretenus dès leur plus jeune âge après avoir été offerts par la piété de leurs parents²⁵².

Ce passage est pour lui l'occasion de mettre de l'avant la dépravation intérieure de ces moines, même à l'intérieur de leurs monastères, qui est encore exacerbée lorsqu'ils se trouvent à l'extérieur de l'enceinte. Les termes utilisés par l'auteur marquent très fortement cette dichotomie qu'il établit entre le siècle et le monastère :

Et ceux-là, à l'intérieur des enceintes monastiques, vivaient d'autant plus relâchés en leur zèle qu'ils éprouvaient moins de crainte au sujet de leurs péchés, s'imaginant n'en avoir point commis. Lorsqu'il leur arrivait d'exercer des charges ou des offices au dehors, soit pour les besoins, soit selon les caprices de leur abbé, l'occasion ne leur manquait pas de dilapider les fortunes ecclésiastiques, avides qu'ils étaient de suivre leurs propres penchants, d'autant qu'ils avaient peu goûté jusque-là aux libertés extérieures [...]²⁵³.

²⁵¹ Quelques faits marquants de l'expérience de Guibert de la réforme grégorienne sont présentés dans : Jay RUBENSTEIN, « Principled Passion or Ironic Detachment? The Gregorian Reform as Experienced by Guibert of Nogent », *The Haskins Society Journal*, no. 10 (2002) p. 127-141. L'interprétation apparaît toutefois contestable sur certains points en extrapolant sur des passages très fragmentaires des *Monodiae*. Même s'il semble parfois ambivalent, rien ne permet d'affirmer qu'il rejette les principes avancés par les réformateurs. À titre d'exemple, le sermon prononcé lors de l'installation de Guibert à la tête de Nogent ne semble pas marquer l'échec d'une élection sans support local et extérieur, mais plutôt un plaidoyer pour que les charges ecclésiastiques soient confiées à des membres de l'Église plutôt qu'à des laïcs. Voir page plus bas en p. 74.

²⁵² Guibert met l'emphase sur la restauration de la vie monastique à l'âge grégorien en décrivant d'abord la grandeur des monastères anciens et leur déclin. Ce déclin signifie également la diminution du nombre de moines qui fuient le siècle alors qu'auparavant « dans certains de ces monastères l'affluence des hommes pieux fut si grande que nous nous demandons avec stupeur comment une telle foule put être rassemblée en des espaces aussi exigus. », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 48-51

²⁵³ *Unde nostris monasteria vetustissima numero extenuata temporibus, rerum antiquitas datarum exuberante copia, parvis erant contenta conventibus, in quibus perpauca reperiri poterant, qui peccati fastidio seculum respissent; sed ab illis potissimum detinebantur ecclesiae qui in eisdem, parentum devotione contraditi, ab ineunte nutriebantur aetate. Qui quanto minorem super suis, quae nulla sibi videbantur egisse, malis, metum habebant, tanto intra coenobiorum septa remissiore studio victitabant. Qui administrationes ac officia forastica, cum pro abbatum aut necessitate, aut libitu sortirentur, utpote voluntatis propriae avidi,*

Le monastère est présenté comme un lieu de cheminement spirituel où il est possible de fuir les péchés du siècle²⁵⁴ en menant une vie religieuse fervente. Si l'enceinte ne garantit pas à elle seule la pureté spirituelle, elle est le cadre privilégié de son accomplissement. Par ailleurs, l'extérieur présente un danger pour ceux dont la vertu n'est pas suffisante pour affronter le siècle. Le vocabulaire de l'auteur relève alors de l'extériorité : *forastica, exteriores*. Cette extériorité s'accompagne d'actions on ne peut plus charnelles : « dilapider les fortunes ecclésiastiques », « suivre leurs propres penchants », goûter « aux libertés extérieures ».

Guibert met en opposition le comportement dans le siècle et celui qui doit prévaloir à l'intérieur du monastère. Il insiste à de nombreuses reprises sur l'importance de la règle, à tel point que sa plus ou moins grande observance devient en quelque sorte un moyen de distinguer les monastères et d'établir une sorte d'échelle de prestige²⁵⁵. La règle apparaît ainsi une des caractéristiques fondamentales du *lieu*; elle s'intègre à sa configuration et détermine le comportement des membres de la communauté à l'intérieur de la clôture et des bâtiments du monastère. Cela apparaît manifeste lorsque Guibert décrit le monastère de la Chartreuse. Il décrit le mode de vie particulièrement rigoureux, voire presque érémitique, de ces treize moines en relation avec l'organisation de l'espace monastique.

Il note qu'ils « ont un cloître qui est tout à fait apte aux usages monastiques, mais qu'ils n'habitent pas en clôture comme le font les autres moines²⁵⁶. » Il décrit ensuite le mode de vie original, fort différent de celui des moines bénédictins dont il fait partie, en insistant sur la manière dont le monastère est organisé pour correspondre à ces usages. Les moines travaillent et prennent leur repas et dorment dans leurs cellules individuelles situées « sur le pourtour du cloître », une conduite est aménagée pour amener l'eau à toutes les cellules. Ils s'assemblent dans leur église à « des heures qui ne sont point nos heures habituelles, mais d'autres²⁵⁷. » Il est intéressant de noter que pour Guibert la coupure opérée

exterioresque licentias minus experti, ecclesiasticas occasione facili dilapidare pecunias [...], GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 50.

²⁵⁴ «[...] *peccati fastidio seculum respissent* », *Ibid.*, p. 50.

²⁵⁵ À titre d'exemple, Guibert forme, dans sa jeunesse, le désir de changer de monastère prétextant le caractère pieux du *lieu convoité*. *Ibid.*, p. 129.

²⁵⁶ «[...] *claustrum quidem satis idoneum pro coenobiali consuetudine habentes, sed non claustraliter ut ceteri cohabitantes*. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 66.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 69.

par le mode de vie choisi par cette communauté et le charnel va jusqu'à remettre l'autorité du monastère à l'évêque de Grenoble qui occupe la charge d'abbé, un simple prieur dirigeant les moines à l'intérieur du monastère²⁵⁸. Cela semble révélateur de l'image que Guibert propose de la charge d'abbé : ce personnage représente l'autorité à l'intérieur de la communauté, mais aussi dans le siècle où il fait rayonner le *locus* qui lui est confié. Il signale, lorsqu'il relate l'histoire de son monastère, la nécessité pour l'abbé d'intervenir et d'exceller dans les affaires séculières, de s'impliquer hors du monastère²⁵⁹, ce qui va totalement à l'encontre du mode de vie qu'il attribue aux chartreux. Il s'avère logique que le rejet total du monde extérieur entraîne dans ce monastère un mode de gouvernement particulier. Selon cette coutume, le monastère de la Chartreuse devient un endroit uniquement dévolu au spirituel, les aspects plus matériels de la gestion de la communauté étant évacués du lieu même.

Guibert abbé de Nogent

Guibert présente également le rôle de l'abbé comme un pont entre l'univers monastique et le monde. Il appartient à ce personnage d'intervenir à la fois à l'extérieur de la communauté selon les règles du siècle, mais aussi « par une continuelle attention, de faire respecter la règle dans la clôture²⁶⁰. » La présence de l'abbé dans le monastère est également dictée par la règle qui définit les modalités de son élection et de son entrée en fonction. L'organisation de l'autorité dans l'espace monastique est indissociablement liée au mode de vie qui y prévaut. Lorsqu'il relate les administrations de ses prédécesseurs, Guibert insiste sur l'importance d'un suffrage conforme à la règle pour installer à la tête de l'abbaye un processus exempt d'interventions extérieures qui permet au monastère d'être un espace gouverné idéalement. On sent l'idéal d'indépendance de l'Église cher aux acteurs des réformes grégoriennes²⁶¹. Il décrit entre autres la tentative avortée faite par l'abbé Henri d'introduire un candidat de son choix à la tête du monastère de Nogent. Suivant son échec,

²⁵⁸ *Sub priore agunt, vices autem abbatis ac provisoris Gratianopolitanus episcopus, vir plurimum religiosus, exequitur. Ibid., p. 68.*

²⁵⁹ Guibert décrit son prédécesseur Godefroy en ces termes : « Bene enim ad qualitatem exteriorum hominum idem habere se noverat, quoniam eis affabilem et dapsilem se praebebat, et in actione forasticarum causarum, in quibus addiscendis non minimam operam dederat eis. » *Ibid., p. 228-230*

²⁶⁰ [...] *ut interioris regulae statui bona sollicitudine pariter redderetur intentus.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 226-227.

²⁶¹ RUBENSTEIN, « Principled Passion... », p. 132-136, met en évidence l'insistance de Guibert sur la légalité et la pureté de son élection qui survient à peine quelques mois après que sa tentative de prendre la tête d'une abbaye grâce à l'intervention de sa famille ait échoué, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 162-165.

« il quitta le monastère qu'il avait administré avec autant de dignité que de compatissante libéralité, et il en remit le gouvernement à l'élu dans les formes légales²⁶². » Le monastère est présenté comme un lieu où les usages du siècle ne s'appliquent pas, un endroit où l'on entre et sort en fonction de la règle.

Il est à noter que Guibert insiste sur le fait qu'il n'y a eu aucune pression extérieure dans son élection à la tête de ce *lieu* où il était pourtant inconnu²⁶³. L'entrée du nouvel élu dans le monastère est marquée par une cérémonie qui reflète la spécificité de ce *lieu transitif*, où s'établit une relation verticale directe entre le monde terrestre et le spirituel, à la manière d'une interface vers le sacré fermé et coupé de l'extérieur. Ce passage peut être rapproché des exemples d'entrées d'évêques dans leur cité dont Guibert donne un exemple dans ses *Monodiae*, mais met ici davantage en valeur les caractéristiques du monastère comme lieu transitif. Dans un premier temps, les moines se portent à la rencontre du nouvel abbé. Ils amènent avec eux au cours de cette procession un évangélaire que le nouveau venu doit embrasser. Le déplacement lors de cette cérémonie apparaît d'une importance capitale, l'ensemble de la communauté sort en procession de leur monastère en amenant avec eux l'Évangile, qui a en lui-même une valeur sacrée et transitive et qui est présenté au nouveau gardien du lieu. Avant cette cérémonie, Guibert relate qu'un des moines a sélectionné au hasard un passage de l'Évangile, posé sur l'autel qui est aussi un interface entre la terre et le ciel. Ce verset devait servir de présage au gouvernement de Guibert. Il expose à merveille une relation qui s'établit entre le nouvel abbé venu de l'extérieur et le monastère comme lieu transitif : « La lanterne de ton corps, c'est ton oeil²⁶⁴. » On y distingue l'expression d'une intériorité rayonnante, qui employée dans ce contexte rejaillit sur la communauté. Les termes utilisés tendent à renforcer cette interprétation. Le mot pour exprimer l'endroit où le regard du moine se pose est *insedit*, qui appelle à la fixation, mais aussi à l'autorité. Guibert désigne l'endroit dans le texte, de manière non moins anodine par le terme de *locus*. Cette allusion à la lumière est reprise quelques phrases plus loin dans le

²⁶² *Cum ergo sagacissimus ille senior vota eligentium alias transferri conspiceret, locum, quem dignantissime et indulgentissima largitate servaverat, deseruit et legitimam cessionem illi, quem elegerant, fecit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 228.

²⁶³ *Ibid.*, p. 235.

²⁶⁴ *Erat autem liber manuscriptus non paginis, sed columnis ; in columnae igitur tertiae medio oculus ejus insedit, qui locus sic se habuit : « Lucerna corporis tui est oculus tuus. »* Guibert fait ici référence à *Luc*, XI, 34. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 236-237.

texte en s'adressant à Dieu : tu connais la lampe de bonnes intentions que tu m'as confiée [...] tu n'ignores pas combien mon esprit s'emploie au salut de ceux que tu as placés sous mon gouvernement²⁶⁵. » Il ajoute un peu plus tôt sur sa relation avec ses moines :

Mais lorsque j'eus pénétré dans ce monastère, la conscience des moines ne me fut en aucune manière interdite (*occlusa*), au contraire ils m'ouvrirent leurs âmes en de si confiantes confessions et, après les avoir ouvertes, s'unirent si bien à moi que croyant avoir ici et là vu des hommes qui fussent véritablement moines, j'en découvrais à Nogent qui l'étaient incomparablement tout autant²⁶⁶.

Le lien est ici établi entre l'abbé, la communauté et leurs cheminements spirituels fondés sur l'intériorité et la nécessité de confession. Même s'il est *extérieur* à cette communauté avant son élection, il réussit à s'intégrer à la dynamique *intérieure* de recherche du salut. Son élection et son entrée sont donc réussies.

À l'occasion de son introduction au chapitre du monastère de Nogent, Guibert prononce un sermon qu'il développe à partir des Écritures et consigne dans ses *Monodiae* une version écrite couvrant deux pages de l'édition de Labande²⁶⁷. Le passage choisi est tiré d'Isaïe :

L'homme saisira son frère, vivant dans la maison de son père, et lui dira : tu possèdes un manteau, sois notre chef; la ruine que voici, nous la mettons sous ta main. Ce à quoi l'autre répondra : Je ne suis point médecin, et chez moi il n'y a ni pain, ni manteau; ne faites pas de moi un prince. En effet Jérusalem tombe en ruine, et Juda s'effondre²⁶⁸.

Guibert associe vivre dans la maison du père à la nécessaire connaissance « des mystères de la maison de Dieu. Celui en effet qui ne connaît rien des sacrements de l'Église n'est point digne de participer à l'administration de celle-ci²⁶⁹ ». L'appartenance au clergé est présentée comme une condition essentielle au bon gouvernement de l'Église. Cette distinction très nette entre les autorités laïques et ecclésiastiques repose avant tout sur des bases spirituelles : la connaissance des sacrements et l'appartenance à une entité spirituelle. Guibert poursuit la décortication des versets et analyse l'image du manteau qu'il rattache

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 238-239.

²⁶⁶ [...] *licet illum mihi ingredienti locum nullo modo eorum conscientia esset occlusa, sed tam fideli confessione suos mihi animos prodiderunt, prodentes unierunt, ut qui alicubi monachos me vidisse putarem, eis in hac parte comparabiles omnino non nossem.* *Ibid.*, p. 234-235.

²⁶⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 236-239

²⁶⁸ *Isaïe*, III, 6-8.

²⁶⁹ *Is quoque patris debet esse domesticus, quia qui ad officium corripitur pastoratus mysteriorum domus Dei reperiri non debet ignarus. Qui enim sacramentorum Ecclesiae nescius est, ipsius administratione dignus non est...*, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 238-239.

« à la bonne pratique des œuvres extérieures²⁷⁰. » Mais cette bonne apparence n'est pas suffisante pour diriger une communauté monastique, l'intériorité apparaît comme une valeur plus puissante. L'auteur poursuit son interprétation en disant :

À première vue tu sembles te bien conduire; mais veille à l'emporter par quelque vertu intérieure, car tu es averti d'avoir à arrêter la ruine des autres. [...] Le *manteau* que vous apercevez est au-dehors, mais *dans la maison il n'y en a pas*, car la tenue du corps n'est pas identique à celle de l'âme²⁷¹.

L'ensemble de l'analyse du verset est effectué selon cette logique d'intériorité qui teinte ce sermon qui marque l'entrée de Guibert à la tête de l'abbaye de Nogent. Tout le passage biblique acquiert un caractère spatial sous la plume de Guibert :

Jérusalem tombe en ruine, ce qui signifie qu'en lui l'expérience de la paix intérieure s'est dégradée. Et encore, Juda s'effondre, ce qui veut dire que, lorsque l'on a perdu la tranquillité intérieure, la confession même des péchés est entravée par un désespoir multiforme, ce qui est bien le pire des maux²⁷².

On retrouve ici le motif de la confession, comme rapport entre l'intériorité et l'extérieur, permettant de rétablir l'équilibre spirituel. Dans ce contexte, l'équilibre est appliqué aux charges ecclésiastiques. L'aspirant à un gouvernement au sein de l'Église doit, avant tout, se distinguer par sa probité spirituelle plutôt que par ses qualités extérieures. Cet extrait de sermon a d'autant plus de poids qu'il est une démonstration organisée rigoureusement à partir d'un extrait de texte biblique, qui a un caractère sacré. Le monastère, gouverné selon ces principes, apparaît comme un lieu d'exception, tourné vers le spirituel. Le mode de gouvernement idéal en fait un *lieu* qui préfigure la Jérusalem céleste.

Un lieu unique de manifestation du sacré

Guibert, lorsqu'il présente son monastère, n'accorde aucune importance à l'organisation de la vie de tous les jours. Pourtant, il entend partager avec le lecteur sa vie monastique. Il exprime clairement cette intention dans le passage qui clôt le premier livre des *Monodiae* et introduit le second, qu'il consacre au monastère de Nogent. Cet extrait prend la forme d'une longue digression du récit de la vie de l'auteur, qui s'insère

²⁷⁰ *Quid in vestimento nisi pulchra intelligitur exteriorum operum habitudo ? Ibid.*, p. 240-241.

²⁷¹ *Tu te bene ad oculum videris habere ; attende tamen qua introrsum virtute praemineas, sciens utique quod omnium te oporteat sustinere ruinas. [...] Vestimentum exterius aspicitis, quod tamen in domo non est, quia non idem animi habitus qui corporis est. Ibid.*, p. 240-241.

²⁷² GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 240-241.

immédiatement après qu'il relate avoir été élu à la tête du monastère de Nogent et qu'il annonce qu'il en fera la description. Les pages suivantes sont composées d'anecdotes plus ou moins liées entre elles que l'auteur introduit ainsi :

Pourtant, puisque nous avons rapporté que nous nous sommes formé au monastère de Fly, avec Dieu pour père, et pour protecteur le bienheureux Germer, fondateur de la susdite maison, il est juste que nous relations ici le souvenir de certaines choses qu'en ce lieu nous avons apprises, ou dont nous fûmes témoins²⁷³.

On remarque d'abord l'insistance qui est mise sur le *lieu*. Cette « église » est directement sous la tutelle de Dieu et de son fondateur bienheureux, qui a ancré la sacralité dans ce monastère. Guibert associe sa formation au patronage direct de Dieu et de Germer, comme si le contact avec la sacralité ancrée dans le monastère l'avait formé. Les anecdotes consignées ensuite confirment l'importance du contact avec le sacré, et à l'opposé du diabolique, dans la représentation que Guibert se fait de son monastère.

Les trois premières histoires semblent liées et relatent la mort de moines qui s'avèrent des occasions d'épreuves par des démons ou de révélation des vices qui connaissent des dénouements différents. On y remarque le lien très étroit entre la mort, la confession et la communion des moines. Sans le recours à la confession, le moine s'exclut de sa communauté au moment ultime de transition entre la vie et la mort. Le premier, ancien prieur, se confesse spontanément après s'être fait tenter par le diable qui lui annonçait la disparition du monastère de Fly, le second avoue in extremis avoir gardé une somme d'argent pour lui et le dernier est incapable de confesser sa faute, ce qui lui vaut d'être enterré à l'écart de la communauté, en dehors du cimetière consacré²⁷⁴. La mort n'est pas présentée comme un cheminement individuel. Lors de l'agonie, la communauté est présente auprès des mourants et les accompagne de prières, les moines sont prévenus à l'aide de clochettes ou de cliquettes d'accourir auprès des mourants²⁷⁵. Le salut semble davantage une affaire relevant de la communauté et du monastère que du simple individu.

²⁷³ *Sed, quoniam in hac Flaviacensi ecclesia sub Deo parente et beati Geremari, loci ejusdem conditoris, patrocinio coaluisse nos diximus, quaedam, quae ibidem audivimus fierique vidimus, dignum ut memoriae tradamus. Ibid., p. 168-169.*

²⁷⁴ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, les trois épisodes se trouvent successivement aux pages 170, 170 et 177.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 173 et 199.

Le monastère joue un rôle non négligeable dans la mort des moines : ceux-ci y meurent, dernière étape de leur cheminement chrétien. Bien qu'ils aient contracté une maladie, suite à un péché commis à l'extérieur de l'enceinte, les deux derniers moines sont ramenés à l'abbaye où ils succombent finalement. Le monastère s'avère à la fois un cadre de vie et de mort, qui permet le transit entre le monde terrestre et le monde céleste. La communion et la mort représentent ici les dernières étapes du cheminement chrétien commencé au baptême. Pour les moines, qui ont prêté le vœu de stabilité, il est logique que la mort se déroule à l'intérieur du monastère et que le divin, ou le diabolique, joue un rôle déterminant dans ce *lieu* d'exception, axé sur la progression spirituelle. Le monastère devient un lieu privilégié de contact avec le divin. Les observations de Jérôme Baschet sur le lieu de culte s'appliquent bien à l'image du monastère retrouvée dans des *Monodiae* : « il est spiritualisé par le rituel de consécration, qui le transforme en image de la Jérusalem céleste. C'est pourquoi, en ce lieu et à travers le sacrifice rituel qui s'y déroule, une communication privilégiée peut s'établir entre la terre et le ciel, entre les hommes et le divin²⁷⁶. »

Guibert raconte par la suite une série de trois incidents où la foudre a frappé l'abbaye de Fly. L'auteur associe cette série d'événements à des avertissements divins qui incitent les occupants du monastère à se confesser et à adopter une conduite spirituelle irréprochable. Cette série d'incidents est considérée comme exceptionnelle par l'auteur qui affirme : « personne, dans notre génération, n'a jamais entendu parler de faits semblables en ce pays de France²⁷⁷. » Le caractère inusité de cette manifestation terrible du divin permet de singulariser le monastère de Nogent et d'en faire un lieu d'exception. Edmond-René Labande note d'ailleurs qu'Orderic de Vital consigne un récit très semblable concernant la cathédrale de Lisieux en 1077²⁷⁸ ce qui laisse présager que la foudre, pour marquer la proximité du divin, est une image utilisée dans la logique des clercs de cette époque. La répétition à trois reprises (chiffre symbolique par excellence) d'un phénomène associé à la justice divine illustre bien le caractère exceptionnel que Guibert associe à son milieu de vie, avant tout cadre d'une pérégrination spirituelle. Ces événements sont prétexte à un examen individuel et collectif des consciences des moines, une pratique liée à la

²⁷⁶ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 345.

²⁷⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 183.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 182 note.

confession et à l'introspection : « après nous être confessés, nous commençâmes à méditer tristement sur le châtement que nous avaient mérité nos péchés, chose humainement indicible, lorsque placés face à nous-mêmes par Dieu, nous comprîmes, en examinant nos consciences, combien le châtement encouru avait été juste²⁷⁹ ».

Le monastère se distingue non seulement par la fréquence de ce phénomène, mais surtout par le comportement de la foudre qui semble se conformer à la valeur symbolique du lieu frappé. Le premier incident se déroule lors de l'office du matin. Les moines sont rassemblés dans l'église de Fly et récitent *Deus in adiutorium meum intende !* et la foudre frappe le bâtiment. Guibert prend ensuite la peine de raconter comment cela se déroule et en fait par la même occasion la description la plus détaillée que contiennent les *Monodiae*.

[...] voici la foudre qui pénètre dans l'église de la manière que je vais dire. Elle détruit ou brûle le coq au sommet de la tour, la croix et le support de celui-ci, ébranle la poutre qui les soutenait et, arrachant les lattes clouées, qui se mettent partiellement à flamber, elle pénètre la verrière occidentale de la tour. Elle brise, sans la brûler, l'image du Seigneur crucifié qui se trouvait dessous, dont la tête est détruite et le flanc droit transpercé : quant au bras droit et de la croix du Christ, il est tellement brûlé et anéanti que, à part le pouce, personne n'a absolument rien retrouvé de l'ensemble du bras. Dès lors, de même que, le berger une fois frappé, les brebis sont dispersées par les coups de la mort, on vit du côté droit, à travers l'arc qui surplombait le crucifix atteint, une flamme descendre en rampant le long des moellons de l'arc, laissant une traînée noire à deux pointes; puis on la vit, envahissant le chœur, frapper deux moines qui se tenaient de part et d'autre d'une arcade, les tuant sur le coup. Changeant ensuite de côté pour passer sur la gauche de l'église, rasant graduellement et distinctement l'enduit des pierres, elle alla, comme un rocher que l'on aurait précipité, frapper encore un moine qui se trouvait là²⁸⁰.

Guibert accorde une importance manifeste au trajet de la foudre et à ce qu'elle détruit. On remarque d'abord l'emphase placée sur la pénétration de la foudre qui se fait par le haut. L'insistance de l'auteur sur le tracé emprunté par la foudre marque la verticalité de la

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 182-183.

²⁸⁰ [...] *ictu ruente grandisono fulminis hoc modo penetratur ecclesia. Gallum, qui super turri erat, crucem columque aut dispergit, aut cremat, trabem, cui haec insidebant, debilitat et, scindulas clavis affixas semiurendo convellens, per occidentalem turris vitream intrat; crucifixi Domini imaginem subter stantem, illiso usque ad ruinam capite, fixoque latere dextro, frangit, non ustulat, dextrum vero brachium et crucis et imaginis sic urit et truncat, ut praeter manus pollicem de toto brachio quippiam nemo reperiat. Quasi ergo percusso pastore disperguntur plagis ac mortibus oves; dextrorsum enim per arcum, qui percussa imago suberat, flamma labens in cemento arcus descendendo bifurcam nigredinis rigam fecit et, in chorum perveniens, duos hinc et inde arcus stantes monachos percutit, et in momento exanimis reddit. Sinistrorsum autem altrinsecus ruens, abrasa per gradus non passim cementi litura, acsi saxum inibi volveretur, monachum etiam illic stantem tutudit...* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 178-181.

relation existant entre le divin, qui envoie la foudre et le monastère comme interface terrestre.

Lieu de transition ultime

Plusieurs anecdotes racontées laissent une large place à l'intervention diabolique au sein du monastère même. Ce lieu, pour Guibert, bien qu'il soit orienté vers la prière et la vie spirituelle dans l'espoir d'atteindre le salut n'est pas protégé du diable. Au contraire, celui-ci semble y jouer un rôle déterminant en tentant les moines afin d'éprouver leur force spirituelle lors de moments charnières de leur vie : la conversion, la maladie et surtout la mort.

Cette relation est particulièrement manifeste dans la mort d'un frère racontée par Guibert à la fin du premier livre des *Monodiae*, celle du portier Otmond. Sa mort est mise en relation avec un incident de sa vie, lié à sa fonction de portier, poste clé au monastère. Ce rôle au sein du monastère en fait un personnage particulièrement symbolique qui joue le rôle d'interface entre l'intérieur et l'extérieur. C'est lui qui garde intacte l'intériorité du monastère en contrôlant l'entrée dans l'enceinte et dans l'église. Celui-ci avait d'abord regretté sa conversion, avant de tomber malade et finalement de se plier de bon gré à la règle après réflexion. Devenu portier, une fonction qui reflète son ambivalence entre l'intérieur et l'extérieur du monastère, il est irascible et expulse un jour un pauvre de l'église qui sollicitait l'aumône. La nuit, lorsqu'il doit ouvrir les portes pour les vigiles, il est témoin d'une manifestation diabolique, sous la forme de l'homme chassé plus tôt. Il est intéressant de s'attarder à la manière dont Guibert situe cet événement dans l'espace :

Je précise que ce moine venait d'ouvrir les portes de la cloison interposée entre les clercs et le peuple, et que de là il s'avancait pour aller ouvrir les autres par lesquelles entre le peuple, lorsque tout à coup, ces dernières étant encore closes, l'homme bondit sur lui comme pour le frapper depuis le milieu de l'église, par les portes intermédiaires²⁸¹.

Cette manifestation diabolique sert de signe au portier pour attirer l'attention sur son irritabilité. On y remarque l'importance des portes closes et la présence du diable à

²⁸¹ *Fores namque inter clerum et populum interjecti parietis aperuerat et ad alias, per quas intrat populus, reserandas procedebat, cum repente exterioribus obseratis in exitu anteriorum a medio basilicae ille simulans se ferire prosiliit. Cumque ille pavefactus cessisset, hominem aestimans quem hesterno arcuisset, in se tandem rediit et, dum ostia forinseca clausa pensat, diabolum tandem fuisse credidit, qui hoc signo suum opus in homine denotavit.*, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 196-198.

l'intérieur même de l'église, en plus d'être en relation avec la fonction du moine, elles délimitent l'espace clos de l'église. L'irritabilité n'est pas un péché relié à une faute commise en dehors du monastère, mais plutôt à un trait de caractère intérieur qu'il doit connaître.

Par la suite, c'est par paresse que le portier ne s'habille pas convenablement avant d'aller satisfaire « une exigence naturelle » durant une nuit. C'est lors de cette sortie qu'il tombe mortellement malade, Guibert emploie l'expression : « *nec multo post extremarum corporis partium tumore perductus ad mortem*²⁸² », il est littéralement conduit à la mort par une affection attrapée par les extrémités de son corps. Le rapport entre l'intérieur et l'extérieur y est encore tangible, alors que la mort est présentée comme un déplacement. Le récit de sa mort est particulièrement révélateur du mécanisme spatial lié à cette dernière étape du cheminement chrétien, le monastère y apparaît comme un cadre terrible d'action des forces surnaturelles.

Le gardien de l'église, un saint homme, venait d'aller se coucher lorsque, dans le cimetière des frères tout proche de là, il entendit que des démons, en troupe considérable, s'étaient réunis. Bien qu'il eût l'esprit parfaitement libre pour percevoir cela, il était d'autre part comme paralysé de la langue et des membres par une puissance surnaturelle. Puis les démons pénétrèrent dans l'église, après être passés devant son lit; ils se précipitent entre le chœur et l'autel, se dirigeant vers le local [*ad domum*] où gisait le mourant. Tandis que celui qui avait conscience de tout ce qui se passait priait Dieu intérieurement de protéger son frère contre ces ennemis (car il n'ignorait pas que c'était la mort qui provoquait un tel rassemblement), les diables atteignirent la cellule [*cellulam*] de l'agonisant. Les frères qui l'entouraient étaient en train, selon l'usage, de prévenir à l'aide de cliquettes tous les autres d'avoir à se rassembler. À peine leur réunion fut-elle opérée que ce dernier fut libéré. Si j'ai rapporté cet événement, ce n'est pas que je considère ce moine comme tombé aux mains de ces mauvais ennemis, mais c'est pour vous inviter à considérer avec moi que, si le prince de ce monde osa aborder un jour le Fils de Dieu, sur qui il n'avait aucun pouvoir, à combien plus forte raison, certes, verrons-nous la folle ruée des démons se précipiter contre nous, sur qui il a presque tout pouvoir²⁸³!

L'itinéraire emprunté par les démons met en évidence le caractère transitoire de l'épisode et présente la morphologie sacrée du monastère. Dans un premier temps, l'apparition des démons n'est pas fortuite, elle est annonciatrice de la mort du moine. Le lieu de leur rassemblement est sans équivoque : le cimetière des frères. Le trajet qu'ils effectuent ensuite marque la progression vers la sacralité. Du cimetière, ils entrent dans

²⁸² *Ibid.*, p. 198.

²⁸³ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 198-201.

l'église alors que le gardien, paralysé n'a d'autres moyens que la prière pour les empêcher, ils progressent vers le chœur et l'autel, où se trouvent les reliques, leur périple se termine auprès du mourant où la communauté s'assemble autour du mort. Jérôme Baschet observe, d'après les écrits de Pierre le Vénérable que « le lieu sacré est désormais bien constitué par son cœur (l'autel) et sa double enveloppe (l'église consacrée par un rituel de dédicace progressivement étoffé, et le cimetière, lui aussi objet d'une consécration. Du point de vue des clercs, le lieu sacré ainsi défini est le seul où s'opère, de manière à la fois aussi permanente et aussi intense, le contact entre les hommes et Dieu²⁸⁴ ».

Finalement, cet épisode du trépas du portier est accompagné d'une référence à l'Évangile de Jean, faisant état de la tentation du diable à la veille de la mort du Christ²⁸⁵. Il établit ainsi une relation entre le moine mourant, ses lecteurs et le Christ, dans la mesure où ceux-ci échappent, par la mort, au monde terrestre et à son « prince » pour rejoindre le Père à la suite de leur modèle ultime. On constate l'utilisation de « l'image qui fait de la vie du Christ un modèle et un cycle exemplaire, qui rouvre à l'intention des hommes la voie de l'échelle de Jacob²⁸⁶. » On trouve ici l'étape finale de la pérégrination du chrétien, que le monastère et sa sacralité amplifient tel un cadre sacré idéal pour suivre le chemin christique. Toutefois, ce privilège n'est pas acquis par la simple présence dans l'enceinte, à l'aide de certains signes, les moines sont appelés à comprendre comment orienter leur conduite vers ce but spirituel.

Le monastère occupe une large place dans les *Monodiae* de Guibert, particulièrement dans le premier et le second livre. Ce dernier, le plus court des trois, est pratiquement exclusivement consacré au monastère de Nogent et à certains événements marquants survenus au monastère de Fly. Le récit de fondation que l'auteur nous fournit permet de souligner les caractéristiques que les moines prêtent à leur monastère, un lieu qui se distingue radicalement des autres. L'implantation de la communauté en ce lieu ne relève

²⁸⁴ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 345.

²⁸⁵ Labande relève une allusion à *Jean*, XIV, 30.

²⁸⁶ CHRISTIAN HECK, « Du songe de Jacob aux visions de saints dans l'art médiéval. Théophanie et géographie sacrée », *Micrologus, View and Vision in the Middle Ages II*, no. VI (1998), p. 47.

nullement du hasard, elle est le fruit d'interventions divines. Des liens sont tissés entre ce pôle de sacralité et la Terre sainte, centre de gravité de l'univers chrétien. Ce récit trouve ses assises dans la vie quotidienne des moines qui vénèrent les mêmes reliques que cette légende met en scène. Elles agissent à la fois comme signe d'authenticité de la légende et comme preuve de la singularité du monastère et permettent de marquer son antériorité et sa légitimité face aux pouvoirs laïcs de la région. Ce cadre imbibé de sacré est idéal pour permettre le cheminement spirituel des moines. Ses caractéristiques spirituelles en font un lieu d'intériorité et de progression, contrairement à l'extérieur, le mode séculier empreint de péchés. Guibert replace sa nomination d'abbé dans cette quête du cheminement chrétien. Cette charge est décrite comme le maintien d'un difficile équilibre entre le monde séculier et le monastère, dans le but que l'enceinte demeure un lieu dévolu au spirituel. Pour rappeler les moines à l'ordre, ce lieu est le théâtre fréquent de manifestations divines ou diaboliques qui font office d'épreuves. Ces événements terribles éprouvent les moines, tout particulièrement lors de moments transitoires de leurs vies. Au final, c'est au seuil de la mort, dernière étape du cheminement chrétien dans le modèle que lui a fourni le Christ, que ces manifestations sont les plus intenses.

L'entrée dans le monastère représente un cadre privilégié de cheminement spirituel : lieu d'intériorité, fermé au siècle et tout axé sur le spirituel. Ce cheminement révèle toutefois la tension entre le but spirituel des moines et leur aspect terrestre et pécheur, qui ne peut être dépassée que par la mort. Prisonniers de leur enveloppe corporelle et de la charge charnelle, les membres de la communauté doivent assidûment se soumettre à la confession et à l'introspection qu'elle permet pour conserver la pureté de leur conversion. Si cet équilibre est difficile à maintenir au sein d'un groupe menant un mode de vie exceptionnel, qui transforme le terrestre en sanctuaire²⁸⁷, il est encore plus problématique au sein de la société en général. Guibert, bien que vivant hors du siècle depuis sa jeunesse, semble préoccupé par les événements du siècle. Les événements qui marquent Laon et sa région au XII^e siècle lui servent alors de base pour conduire une analyse spirituelle qui constitue la base du troisième livre des *Monodiae*.

²⁸⁷ IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...* p. 476.

III- Du microcosme au macrocosme : L'Église est l'âme de la société médiévale

L'Église offre aux contemporains de Guibert à la fois un modèle de vie axée sur le spirituel et un projet de construction d'une société chrétienne qui se veut universelle et le seul permettant l'accès au salut. Les représentants de l'Église, en tant que guides, bénéficient d'un statut qui les place en tant qu'intermédiaires entre le monde céleste et le monde terrestre. Une réflexion très poussée sur la hiérarchisation du clergé est développée par les clercs de l'époque médiévale²⁸⁸. Cette représentation leur permet de se distinguer du reste de la société, un mouvement qui se trouve renforcé par la réforme grégorienne. La pureté affirmée du clergé préfigure l'ordre céleste, d'où le charnel est exclu²⁸⁹. Dans cette optique, le clergé encadre les croyants de la naissance à la mort dans un modèle qui tente de reproduire sur terre le mode de l'après vie²⁹⁰. Les grandes étapes de la vie sont ritualisées par les sacrements qui rythment et orientent le cheminement spirituel des chrétiens. Au centre de ce modèle social se trouve l'église bâtiment, lieu de rassemblement de la collectivité et de passage pour chaque individu qui y suit les étapes de sa vie à travers les rituels exécutés par le clergé.

Au cours de son troisième livre, l'auteur des *Monodiae* s'attarde particulièrement au cas de Laon et de sa cathédrale, théâtre de troubles violents entre 1111 et 1112. Guibert s'efforce de représenter l'importance de l'église au cœur de la société de sa région et en fait le lieu de convergence du récit où les différentes composantes de la société chrétienne, l'*Ecclesia*, se déchirent. La population et le clergé profanent ce lieu censé assurer leurs cheminements spirituels, précipitant leur ruine. Cette expérience traumatisante fournit l'occasion à Guibert d'analyser ces événements pour en rechercher les causes et découvrir l'origine de ces malheurs. L'analyse que fait Guibert des événements est moraliste. Qui plus est, elle se fonde sur la méthode d'analyse exégétique que Guibert propose dans son œuvre, suivant son maître Anselme du Bec, qui cherche à « développer les opérations du mystère de l'homme intérieur²⁹¹ ». Guibert établit une relation intéressante entre la collectivité, le

²⁸⁸ IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...*, p. 83-100.

²⁸⁹ BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 172 à 175.

²⁹⁰ L'idéal développé par Augustin dans sa Cité de Dieu marque la société médiévale à un point tel où elle devient *ecclesia*, ordonnée par et placée sous la conduite spirituelle des clercs. *Ibid.*, Chapitre III p. 149-227.

²⁹¹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 140.

clergé et l'église, qui reflètent l'équilibre entre le corps, l'âme et le désir de progression spirituelle, ou au contraire, les tribulations qui compromettent cet équilibre.

L'équilibre brisé : l'intériorité souillée

Le long récit que Guibert de Nogent fournit des violences entourant la commune de Laon illustre comment ces événements ont marqué les contemporains. La présence de ce récit apparaît normale dans les *Monodiae*, puisque les faits en question se déroulent à proximité de, voire dans le même diocèse que Nogent, l'abbaye alors dirigée par Guibert. Le traumatisme dépasse cependant les frontières locales. Le meurtre de l'évêque Gaudry et l'incendie du palais épiscopal par les conjurés sont une grave atteinte à l'ordre féodal. On retrouve d'ailleurs plusieurs auteurs qui relatent cet épisode communal, tel que Suger ou Hermann de Laon²⁹². Différentes factions s'affrontent alors dans la ville de Laon. Cette cité appartenait traditionnellement au domaine royal, le roi y disposait donc de prérogatives spéciales. Ce pouvoir entraînait en conflit avec celui de l'évêque, qui profitait de l'éloignement du siège du pouvoir royal pour y asseoir son pouvoir²⁹³. Il faut ajouter qu'un important chapitre canonial était attaché à la cathédrale et que deux abbayes d'importance étaient sises sur le promontoire de la ville : celle de Saint-Vincent et un monastère de moniales, Saint-Jean, attaché au domaine royal²⁹⁴. Dans ce contexte, les habitants de la ville et des environs se trouvaient assujettis à différents pouvoirs concurrents, en même temps que l'essor de la cité incitait les bourgeois à obtenir une commune pour se libérer des charges qui pesaient sur eux. Le soulèvement populaire et l'assassinat de l'évêque ont donné l'occasion au roi d'imposer à nouveau son autorité, à la fois par des représailles militaires et par la nomination de l'évêque suivant. L'essentiel de la pacification de la région a par la suite été menée par le clergé²⁹⁵.

La version du récit entourant le soulèvement communal de Guibert de Nogent est célèbre également en raison de sa vision hostile à l'égard de la commune qui lui fait dire

²⁹² HERMANII MONACHI, *De miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL 156, col. 964.

²⁹³ Les différents pouvoirs, surtout celui du roi face à l'évêque sont présentés en détail dans Alain SAINT-DENIS, *Apogée d'une cité : Laon et le Laonnois aux XII^e et XIII^e siècles*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, p. 77 à 90.

²⁹⁴ Guibert affirme en effet que le prévôt royal mène des représailles sur les assassins de Gérard puisqu'il était avoué d'un monastère lié au pouvoir royal GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 305.

²⁹⁵ SAINT-DENIS, *L'apogée d'une cité...*, 108-109.

« commune, mot nouveau, mot exécration²⁹⁶ ». Ce récit très détaillé et grouillant d'action est empreint de la méfiance des clercs face à l'émergence de ces mouvements populaires contraires à l'ordre social dicté par l'Église qui prétend reproduire l'ordre divin²⁹⁷. Toutefois, loin de rejeter toute la faute sur le peuple, Guibert explore les causes des turpitudes de la population de la ville épiscopale et en trace longuement la genèse²⁹⁸. Le raisonnement que Guibert construit s'appuie sur deux éléments principaux à l'origine des troubles et des malheurs, véritable châtement divin qui s'abat finalement sur la ville de Laon : la conduite indigne des évêques depuis la fin du X^e siècle et la souillure de la cathédrale par le meurtre de Gérard de Quierzy. Ces éléments permettent à l'auteur de nourrir une réflexion morale où l'église, représentant le lieu d'intériorité par excellence de la société médiévale, est envahie par le péché, brisant l'équilibre de la communauté. L'évêque, pasteur de la communauté, est alors coupable d'avoir failli à son rôle de guide spirituel, devant amener au salut ses ouailles. Cette représentation en trois temps de la déchéance de la ville s'articule autour du peuple qui représente le corps de la société, de l'évêque censé être le principe moteur visant la recherche spirituelle de l'intériorité, qui s'accomplit dans l'église, point de contact ultime avec le divin.

La perversion des évêques de Laon : un mouvement à contresens

Les premières lignes du troisième livre des *Monodiae* exposent clairement les intentions de Guibert de Nogent :

Au moment de parler maintenant, comme nous nous y sommes engagé, des gens de Laon, ou plus exactement de représenter leurs tragédies, il convient en premier lieu de dire que l'origine de tout le mal résida (c'est là notre avis) dans la dépravation des évêques²⁹⁹.

²⁹⁶ *Communio autem – novum ac pessimum nomen...*, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 320. Baschet note la répercussion qu'a eu cette phrase sur l'historiographie des villes depuis le XIX^e siècle. BASCHET, *La civilisation féodale...*, p. 131.

²⁹⁷ Guibert de Nogent résume un sermon de l'archevêque de Reims venu réconcilier l'église après les événements où il est rappelé qu'il est du devoir des serviteurs d'obéir à leurs maîtres, qu'ils soient bons ou mauvais, et qu'ils ne doivent pas chercher à échapper à leur condition. La commune représente clairement une tentative de se soustraire à la domination des seigneurs de la ville et elle est en cela condamnable. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 360-361.

²⁹⁸ Un portrait plus nuancé que celui des auteurs du XIX^e siècle sur l'attitude de Guibert face aux communes est présenté dans Dominique BARTHÉLEMY, « Lectures de Guibert de Nogent », *Les origines des libertés urbaines*, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1990, p. 175-192.

²⁹⁹ *De Laudunensibus, ut spondimus, jam modo tractaturi, imo Laudunensium tragoedias acturi, primum est dicere totius mali originem ex pontificum, ut nobis videtur, perversitatibus emersisse.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 368-369.

L'extériorité de l'origine de malheurs est marquée par la préposition *ex* : *ex episcopum*, on la retrouve également dans le verbe *emersisse*. Le vocabulaire employé permet d'emblée à Guibert de suggérer une relation d'extériorité : les malheurs ne sont pas le fruit du hasard, ils ne proviennent pas de la population en elle-même, mais prennent leurs sources dans la conduite des évêques.

Guibert enchaîne alors sur les différents gouvernements des évêques à partir de celui d'Adalbéron qui, malgré les bienfaits prodigués à son église grâce à ses richesses, est accusé par l'auteur de trahison envers le roi. Son crime est d'avoir détourné la couronne vers une autre famille que les Carolingiens, alors qu'il avait juré fidélité. Guibert associe le prélat à Judas, entre autres par analogie avec la date de changement de dynastie proche de Pâques. Le châtement pour ce premier crime n'est pourtant pas immédiat, il est précisé que « la ville et ses évêques n'en connurent pas moins, par la suite, la prospérité matérielle³⁰⁰. » Chacun des candidats à l'évêché présenté par la suite s'illustre par un péché, remettant en question son aptitude à assurer une conduite spirituelle adéquate.

Guibert traite ensuite de l'évêque Hélinand, ignorant au passage deux évêques. Ce prélat est accusé d'avoir usé de sa fortune pour s'attirer les bonnes grâces et d'avoir agi, non pas pour plaire à Dieu, mais seulement pour accroître son renom. Guibert lui concède toutefois un certain mérite puisqu'il a défendu énergiquement les libertés de son église face au pouvoir laïc. Il ajoute « il était somme toute équitable qu'il disposât en abondance de biens de provenance extérieure, dès lors qu'il les employait à orner les maisons du Seigneur³⁰¹. » L'investissement de ces richesses terrestres dans les églises prend alors un tour positif dans la mesure où il ne sert pas uniquement l'intérêt d'Hélinand, mais permet d'atteindre un but spirituel. Son successeur, Enguerran, est vertement critiqué par l'abbé Guibert qui l'accuse d'avoir monnayé la charge d'évêque en remettant au roi des revenus récupérés par l'insistance de son prédécesseur. Pire, ce prélat, voulant s'attirer les faveurs d'un laïc, aurait cautionné un mariage adultère, encourageant le péché³⁰². Finalement, sa mort honteuse, sans confession consciente et en présence d'un excommunié³⁰³, amorce un processus de succession trouble. Trois prétendants se disputent alors le siège : un

³⁰⁰ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 271.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 273.

³⁰² *Ibid.*, p. 277.

³⁰³ *Ibid.*, p. 281.

s'adonnant plus que de raison aux femmes, un se comportant comme un guerrier et l'autre tentant de monnayer le siège au roi. Ce dernier est frappé d'un mal soudain et « ce fut un mort que, ce jour-là, on installa [*sistitur*] dans l'église même où il s'était vu déjà recevant du clergé et du peuple le *cathedraticum*. À peine son cadavre y eut-il été déposé [*depositus*] que, à ce qu'on m'a dit, il creva, et un flot de liquide puant s'écoula jusqu'au milieu du chœur³⁰⁴. » Cette liste de prétendants au siège de Laon permet d'illustrer la dégénérescence des pasteurs, dont la fonction est pourtant de guider le peuple chrétien vers le salut. Qui plus est, l'allusion au cadavre illustre comment ils souillent même l'église. Le jeu humoristique de l'auteur sur les termes de l'installation : *sistitur* et *depositus* marquent l'ambiguïté autour de ce siège épiscopal, et de l'autorité qui doit y être installée.

L'évêque Gaudry, détenteur du siège au moment des troubles qui agitent Laon, fait l'objet d'une longue description. La première critique que Guibert lui adresse est celle d'être extérieur à l'Église.

L'on alla, démarche peu conforme aux canons, prier le roi d'Angleterre, à Rouen, de laisser Gaudry quitter sa cour. Ce dernier était absolument certain d'être élu; mais, comme il n'était attaché à aucune église, comme il n'avait reçu aucun des ordres sacrés sinon la tonsure, il intrigua pour recevoir sur-le-champ le sous-diaconat et se faire attribuer une stalle canoniale dans une église de Rouen, ceci malgré la vie entièrement séculière [*militariter*] qu'il avait jusqu'alors menée³⁰⁵.

Le caractère étranger à l'administration ecclésiastique du postulant n'est pas sans rappeler le sermon prononcé par Guibert lors de son entrée en fonction³⁰⁶. Cette première opinion est renforcée par l'entrée du personnage dans la ville de Laon qui se déroule, selon Guibert, avec une « pompe parfaitement vaine »³⁰⁷. Tous les rituels normaux, de l'élection à l'entrée solennelle, semblent déréglés : l'autorité censée guider la collectivité se situe du côté du péché du monde laïc. Gaudry est représenté en tant que personne extérieure au gouvernement de l'Église, l'entrée du nouvel évêque relève alors davantage des apparences extérieures inutiles, à la limite de la tromperie. Guibert dresse un portrait très sombre du prélat qu'il qualifie de vénal et très peu assorti à la charge épiscopale : « Le fait est que,

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 282-283.

³⁰⁵ [...] *Rothomagi a rege Anglorum de curia contra canones expetit. Qui nequaquam hujus electionis incertus, quod sub nullius ecclesiae titulo erat, nec quippiam sacri ordinis praeter clericatum exceperat, factione egit, ut evestigio subdiaconus fieret et canonicam in ecclesia Rothomagensi susciperet, cum hactenus sese omnino militariter habuisset.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 284-285.

³⁰⁶ Voir ci-haut p. 74.

³⁰⁷ *Receptus itaque cum pompa vanissima veniens intra urbem...* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 285.

dans ses discours comme dans son comportement, il se révélait étonnamment instable, étonnamment léger. Ce dont il aimait parler, c'était de ce qui intéresse les barons, de chiens, de faucons : il avait appris tout cela chez les Anglais³⁰⁸. » L'allusion aux barons, aux faucons et aux chiens renvoie à l'exercice de la chasse, une des activités du mode de vie de l'aristocratie laïque par excellence. La chasse est également une manifestation du pouvoir seigneurial qui marque l'espace à travers la domination par la force des éléments sauvages par opposition au clergé qui polarise l'espace non dominé par la prière³⁰⁹. Cet homme est à l'opposé du modèle de cheminement spirituel proposé par Guibert où la quête de l'intériorité et de la stabilité prévaut. La vision élaborée par l'auteur repose sur le pouvoir de la prière et des reliques pour marquer l'espace, des attributs beaucoup plus propres au mode de vie clérical. Cet évêque indigne privilégie quant à lui les sujets séculiers, apparaît et se comporte légèrement et fait preuve d'instabilité. Il provient aussi de l'extérieur de la communauté de cette région. Ses origines anglaises semblent le discréditer aux yeux de Guibert qui les rappelle à quelques reprises de son récit, particulièrement lorsque l'évêque va y chercher d'importantes sommes d'argent pour poursuivre ses desseins vénaux³¹⁰.

La preuve tangible de la dépravation de Gaudry est perçue par Guibert comme le véritable élément déclencheur des troubles qui ont agité la ville pendant quelques mois. C'est dans la cathédrale même que se déroule le complot tramé par Gaudry, qui fait perdre toute autorité spirituelle à l'évêque et souille le siège spirituel de la communauté.

L'église souillée par l'évêque

Le récit du meurtre de Gérard de Quierzy, un grand de la ville avoué du couvent de moniales Saint-Jean, situé non loin de la cathédrale de Laon, occupe une place capitale dans le troisième livre des *Monodiae* de Guibert de Nogent. Cet événement fait l'objet d'une narration considérable et ouvre ensuite la voie à la déchéance de Laon, que Guibert annonce comme un châtement justifié. Cet acte violent confirme indubitablement la mauvaise nature de l'évêque, selon l'auteur, qui annonce les faits ainsi : « après trois années

³⁰⁸ *In verbo namque et habitu mire instabilis, mire levis extiterat. De rebus nempe militaribus, canibus et accipitribus loqui gratum habuerat, quod apud Anglos didicerat.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 294-295.

³⁰⁹ A. GUERREAU-JALBERT, « L'essart comme figure... », p. 70-71.

³¹⁰ « Cependant son énorme trésor de monnaie anglaise, de hanaps et de vaisselle, amoncelé dans le mal, fut rapidement dilapidé. » GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 295 et Guibert insinue encore que l'évêque se rend en Angleterre pour se procurer de l'argent de manière douteuse aux pages 317 et 321.

environ d'épiscopat, il allait fournir à ses contemporains le signe distinctif, en quelque sorte, de ce qu'il était³¹¹. »

L'évêque Gaudry, qui a mal accepté certaines remarques de Gérard, complotte avec des nobles pour l'assassiner alors qu'il se rendra à Rome pour éviter que les soupçons ne se portent sur lui. Guibert relate en détail comment ce crime a été commis. Gérard de Quierzy, bien qu'excommunié après une affaire de rançon, se rendait à la cathédrale Notre-Dame³¹². C'est alors qu'il est en prière que ces agresseurs, dissimulant des épées et circulant dans l'église, le battent à mort³¹³. Il est intéressant de noter que Guibert situe ces événements de manière précise dans l'église et les alentours où il campe les protagonistes de la scène :

Étant entré, il s'arrêta sous l'image du seigneur crucifié, cependant que ses compagnons se dispersaient ça et là devant les divers autels des saints. Les agents des conjurés, qui avaient fait le guet, annoncèrent aux familiers de l'évêque, groupés à l'évêché, que Gérard de Quierzy [...] était venu prier dans l'église. Alors Rorigon, frère de l'évêque, et un compagnon, ayant pris des épées qu'ils dissimulèrent sous leurs manteaux, et empruntant le déambulatoire [*per criptam*] qui fait le tour de la basilique, parvinrent jusqu'à l'endroit où Gérard se tenait en prière. Il était appuyé à une colonne (à un pilier, comme on dit), à quelques travées de la chaire du lecteur, à peu près au milieu du temple. À cette heure matinale encore sombre, on n'entrevoit que quelques rares personnes en cette vaste église. Voici donc que les agresseurs se précipitent dans le dos de l'homme qui pria³¹⁴.

On sent la volonté de Guibert d'ancrer son récit dans un décor précis et détaillé pour permettre au lecteur de situer la scène et en assurer la crédibilité, même s'il n'y a pas assisté lui-même, mais l'auteur établit aussi par cette description une distinction importante entre Gérard et ses assassins. D'une part, Gérard se trouve en accord avec le lieu spirituel dans lequel il pénètre. Il s'arrête sous le crucifix, ses compagnons se dirigent vers les autels, il

³¹¹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 300.

³¹² Il est intéressant de noter que l'histoire de rançon exposée par Guibert fait mention d'un manteau d'hermine obtenu par extorsion. C'est vêtu de celui-ci que Gérard se présente à l'église le jour de son assassinat et ses agresseurs le maîtrisent en serrant les lanières du manteau, qui l'empêche de bouger pour se défendre. On peut y voir, de la part de Guibert, une façon d'illustrer le châtement reçu pour ses péchés et une allusion certaine au manteau abordé dans son sermon analysant Isaïe associé à « la bonne pratique des œuvres extérieures », quelque chose qui « est au dehors [*exterius aspiciis*] », GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 240. Le personnage est alors campé dans le vocabulaire de l'extériorité, d'autant qu'il est excommunié, donc extérieur à la communauté chrétienne.

³¹³ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, l'épisode se déroule de la page 296 à 304.

³¹⁴ *Qui ingressus, cum ante crucifixi Domini imaginem substitisset, comitibus suis hac illac per diversas sanctorum aras euntibus, ministris conjuratorum aucupantibus, episcopi familiae in episcopo nunciatur Girardum Carisiacensem – sic enim agnominabatur, quia dominus ipsius erat castris – oratum ad ecclesiam devenisse. Arreptis ergo sub clamidibus gladiis, Rorigo, frater episcopi, per criptam quae basilicae caput ambit [uno cum comite] perveniunt ad locum in quo ille orabat. Erat autem columnae apodiatas cuidam, quam pilare vocant, interpositis aliquibus columnis a pulpito ad medium fere templi. Ibid., p. 300-301.*

prie devant l'image du Christ³¹⁵... Ce passage contient plusieurs termes pour décrire ce lieu spirituel à l'intérieur duquel l'action se déroule : *ecclesia*, *basilica* et *templum*. Des pôles importants de ce lieu où s'articule le sacré sont aussi mentionnés : les autels, la chaire, le chœur. Ce décor et la présence pieuse de Gérard semblent incompatibles avec le meurtre, les églises de l'époque sont théoriquement inviolables notamment dans le cadre de la Paix de Dieu souhaité par le clergé au XI^e siècle³¹⁶. Les conjurés contrastent vivement : ils agissent en secret, dissimulent des armes et passent par un passage dissimulé, *per criptam* et se précipitent sur leur victime par-derrière. Ils frappent Gérard à de multiples reprises et Guibert emploie le terme *carnificio* qui renvoie au supplice et à l'exécution, un terme hautement charnel. En contrepartie, Gérard, lorsqu'il comprend qu'il est perdu, demeure dans un registre spirituel en prononçant comme dernières paroles « Sainte Marie au secours³¹⁷! »

L'insistance sur les lieux entourant l'église permet également à Guibert d'établir la proximité entre les conjurés et l'évêque. Même si celui-ci est en pèlerinage au moment où les faits se déroulent, Guibert lui impute l'entière responsabilité du crime commis dans son église. Pour étayer ses présomptions, on note un habile jeu avec les termes qui marquent la proximité. Ce lien est relationnel, mais aussi de proximité matérielle : les « familiers de l'évêque, groupés à l'évêché³¹⁸ ». La juxtaposition de termes ressemblants est encore renforcée dans la phrase suivante quand Guibert fait remarquer qu'un des complices est le frère de l'évêque. Ils sont assistés par les deux archidiaques de l'église, un autre moyen pour Guibert d'y inclure l'évêque : « À la conjuration participaient, avec l'évêque lui-même, les deux archidiaques du diocèse, Gautier et Guy. Ce Guy était également trésorier, et avait son domicile situé au flanc de l'église³¹⁹ ». L'évêché et les alentours de l'église sont érigés en

³¹⁵ Guibert insiste sur ce détail dans le résumé du sermon prononcé lors de la réconciliation de l'église, *Ibid.*, p. 308.

³¹⁶ Sur les difficultés à faire respecter la paix de Dieu au XII^e siècle dans le cadre de troubles urbains : Dominique BARTHÉLEMY, *L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale 980-1060*, Paris, Fayard, 1999, p. 579-571. João Gomes avance d'ailleurs dans sa conférence « Réconcilier la Pierre, les Corps et les Âmes : un sermon de Guibert de Nogent » prononcée au *International Medieval Congress (Leeds, 9-12 July 2007)* que la présence de Gérard dans l'église pourrait s'expliquer par la recherche d'une forme de protection. Ce désir aurait pu être inspiré par un songe que Guibert relate où l'homme se faisait arracher le foie par deux ours.

³¹⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 302-303.

³¹⁸ [...] *episcopi familiae in episcopio...*, GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 300-301.

quartier général de la conspiration pour commettre ce crime qui se déroule à la face même de ceux qui y sont pour des motifs spirituels :

[Gérard] poussait de violents gémissements en plein milieu de la basilique, subissant les ultimes tourments. Les clercs, peu nombreux, qui se trouvaient alors au chœur, de même que quelques pauvres femmes qui allaient ici s'acquitter de leurs dévotions, ne faisaient que murmurer, tous se trouvant paralysés par l'horreur et la crainte. Nul n'eut la hardiesse d'émettre la moindre protestation³²⁰.

Une fois le crime perpétré, c'est au palais épiscopal que tous les conjurés se rejoignent. Guibert ajoute qu'ils « y furent rejoints par les grands [*proceres*³²¹] de la ville, qui révélèrent ainsi leur propre perfidie³²² ». S'ouvre alors une période de violence qui divise la ville. Le prévôt royal expulse les conjurés hors de la cité (Gérard étant l'avoué du monastère de moniales Saint-Jean, rattaché au domaine royal) et « les archidiaques et les grands [*proceribus*] suivirent partout dans leur exil les assassins de Gérard, alléguant par là leur fidélité à l'évêque absent³²³. » Ils sont également excommuniés alors que l'évêque, tenu comme responsable des faits, est encore à Rome et prépare son retour à Laon que Guibert relatara avec une certaine acrimonie. Celui-ci écrit même être à l'origine de l'excommunication des auteurs du crime et de leurs complices³²⁴.

« Le glaive est parvenu jusqu'à votre âme »

Le meurtre commis dans l'église entache le caractère sacré du lieu. Pour y remédier, Guibert avance qu'« il était nécessaire qu'une église qui avait été si évidemment souillée par un sacrilège fût réconciliée³²⁵. » Cette cérémonie constitue une réaffirmation de la consécration qui permet de rétablir le caractère sacré des lieux et s'effectue, selon ce que Guibert laisse entendre, en présence du peuple et du clergé³²⁶. À cette occasion, l'abbé a également été sollicité pour prononcer un sermon qu'il résume dans ce troisième livre des

³¹⁹ *Erant autem in ea conjuratione duo ecclesiae cum ipso episcopo archidiaconi, Galterus et Guido. Erat ipse quoque Guido et thesaurarius, domum secus eandem ecclesiam habens positam...*, *Ibid.*, p. 302-303.

³²⁰ *Ibid.*, p. 302-305.

³²¹ Dominique BARTHÉLEMY, « Lectures de Guibert... », p. 180, décrit soigneusement les différents groupes impliqués dans les luttes de pouvoir qui agitent Laon et définit les *proceres*, qui sont en fait des aristocrates ayant des dignités au sein de l'église de Laon, en quelque sorte comme les pendants des *milites castri*.

³²² *His patratibus, duo illi milites lectissimi ad episcopale palatium revertuntur, cum quibus urbis proceres, suae ipsorum proditionis prodores, illico glomerantur, pariter quoque archidiaconi aggregantur.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 304-305.

³²³ *Archidiaconi igitur cum proceribus Gerardi interemptores ubique loci prosequebantur, fidelitatem absentis episcopi super isto praetendentes.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 304-305.

³²⁴ *Ibid.*, p. 310-311.

³²⁵ *Ibid.*, p. 305-307.

³²⁶ *In quo populi clerique conventu a decano ecclesiae...*, *Ibid.*, p. 306.

Monodiae. Guibert développe son analyse de manière très similaire aux deux autres exemples de sermons présents dans le premier et le second livre des *Monodiae* en commentant certains versets tirés des Écritures³²⁷. Une autre similitude est observable, le rapport entre le charnel et le spirituel y est aussi exprimé de manière spatiale à l'aide de l'opposition établie entre l'intériorité et l'extériorité.

L'introduction du résumé de ce sermon expose clairement la conception de Guibert sur l'origine des troubles qui agitent la ville : la défaillance de la conduite spirituelle qui a altéré le *lieu* d'intériorité par excellence de la communauté, l'église de Laon. Les passages bibliques sélectionnés sont analysés en relation très étroite avec les événements dont découle la cérémonie de réconciliation.

« Sauve-moi, Seigneur, car les eaux ont pénétré jusqu'à mon âme; je me trouve enfoncé dans le borbier du gouffre, je ne puis me tenir debout ». Si jusqu'à présent vous avez connu toute sorte de maux, voici que, à présent, le glaive est parvenu *jusqu'à votre âme*. Vous vous trouvez *enfoncés dans le borbier du gouffre* [...]. Et là donc *vous ne pouvez vous tenir debout* parce que ceux à qui dans les périls vous auriez dû pouvoir recourir, savoir vos supérieurs et les puissants, on a vu s'effondrer leur honneur et leur force. Que si parfois vos corps se sont trouvés écrasés dans des luttes intestines, du moins vos âmes étaient-elles libres, car cette église dans laquelle demeurait la volonté de vous sauver, elle se réjouissait au fond d'elle-même d'être épanouie et sans aucune souillure. *Les eaux* et le glaive *pénètrent jusqu'à l'âme* : entendez que les tribulations et les discordes issues des remous internes pénètrent ce qui est saint et le souillent. Or, quelle dignité pensez-vous que cet édifice [*locus iste*] conserve encore pour vous qui ignorez le spirituel, alors qu'il ne fournit même plus aucune défense à la personne de celui qui prie³²⁸?

Les tribulations se trouvent introduites au cœur de la ville. Cela induit un mouvement qui brouille l'équilibre existant entre la population et le lieu de culte qui servait d'interface avec le sacré caractérisé par la paix intérieure. João Gomes analyse ce sermon et y relève la dynamique spatiale omniprésente et particulièrement un mouvement qui est introduit entre le couple charnel et spirituel. Selon lui, Guibert « y introduit subtilement par des termes tels que *ruere, tribulatione, recursus*³²⁹, *agitare, movere* et *motus*. Il joue aussi, comme on avait vu, avec les métaphores spatiales disponibles dans le récit biblique et

³²⁷ Les citations choisies sont tirées des Psaumes (LXVIII, 2-3 et LXXVII, 49) et de Jérémie, IV, 10 et Luc, II, 35. Les autres résumés de sermons présents dans les *Monodiae* se trouvent dans GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 140-143 et p. 238-243. Il est à noter que l'auteur suit une méthode qu'il expose lui-même en détail dans le *Liber quo ordine sermo fieri debeat*.

³²⁸ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 306-307.

³²⁹ Voir le début des *Monodiae* : « Je confesse à ta grandeur, ô mon Dieu, les écarts [*decursus*] de mes innombrables fautes, ainsi que les retours [*recursus*] répétés de ma détresse intérieure vers toi, retours que tu m'as, à dire vrai, inspirés » *Ibid.*, p. 3.

surtout avec les espaces et les lieux réels de la ville en arrivant à établir une topographie subjective de l'âme³³⁰. »

Ce sermon s'adresse aux fidèles en insistant sur la nécessité de se corriger individuellement, mais également à l'ensemble de la collectivité sur qui Guibert fait planer la menace d'un châtement divin. Chaque individu se trouve indissociablement lié à l'église et à la souillure qui lui a été faite. Cette église s'inscrit elle-même dans la chrétienté où Guibert la situe : « Ce n'est pas, j'y insiste, d'une église quelconque qu'il s'agit, c'est de la plus florissante des églises de Gaule, une église dont la renommée dépasse les frontières du monde latin [*latinum orbem*]. [...] À présent le lieu, le crime, le déshonneur vont être connus du monde entier³³¹. » C'est toute la ville, rattachée à l'église, qui est entachée par ce crime, tous les individus à travers l'atteinte à l'âme collective qui est la cathédrale de Laon. Cette représentation se trouve étayée par la suite du récit de Guibert. La réconciliation de l'église s'opère après l'excommunication des conjurés, déjà expulsés de la ville. Le fait de repousser ces gens à l'extérieur de la communauté permet dans une certaine mesure de restaurer l'équilibre spirituel à l'intérieur de la ville, à travers la réconciliation de l'église.

Ce fragile état est brisé par le retour de l'évêque dans la cité. Ce personnage se trouve alors tenu à l'écart de la ville par le roi, mais décide de regagner son siège à tout prix. Son entrée dans le diocèse est narrée par Guibert de manière éloquente :

Nous avons dit qu'un pont sur la rivière de l'Ailette constitue la limite entre ceux de Laon et de Soissons; ce fut en ce point, au moment où il atteignait la première parcelle de son territoire, que s'empressèrent de venir le saluer ses archidiacres et les grands que nous avons peu avant excommuniés. L'évêque les accueillit avec tant de baisers et d'embrassements affectueux qu'il ne jugea pas digne d'une visite à l'église Sainte-Marie à laquelle Dieu a voulu que nous soyons attaché, la première église qu'il

³³⁰ João GOMES « Réconcilier la Pierre, les Corps et les Âmes : un sermon de Guibert de Nogent » conférence prononcée au *International Medieval Congress (Leeds, 9-12 July 2007)* fait remarquer les observations sur la spatialisation des lieux de culte dans M. LAUWERS, *Naissance du Cimetière. Lieux Sacrés et Terre des Morts dans l'Occident Médiéval*, Paris, Aubier, 2005, p. 72 : « Ce n'est en tout cas pas avant les XIe et XIIe siècles que les exégètes et les commentateurs de la liturgie envisagèrent les lieux de culte bibliques dans toute leur matérialité » et encore, p. 204 : « Mais si l'édifice sacré [aux XIIe et XIIIe siècles] pouvait exercer une attraction plus ou moins forte sur le monde environnant, déplaçant en quelque sorte la limite entre le lieu de culte et son environnement, la fixité ou l'immobilité du centre était essentielle à la définition même de l'église ».

³³¹ *Non, inquam, qualiscunque ecclesia, sed ecclesiarum Galliae florentissima, et cujus latinum orbem praetergrediatur fama. [...] Locus igitur et crimen et dedecus ubique vulgabuntur.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 308-309.

rencontrât dans les limites de son diocèse. Il s'entretint longuement avec ces gens qu'il considérait comme ses seuls fidèles³³².

Ce passage dénote une certaine hostilité de Guibert, qui avoue dans les lignes qui suivent avoir été contraint, dans une demeure pleine d'excommuniés et d'assassins, de promettre à Gaudry, sur présentation de documents pontificaux, de ne pas s'employer à le faire déposer³³³. Guibert affirme que ce personnage a tenté de reprendre la cité par la force, mais qu'il a finalement dû se résoudre à monnayer son retour auprès des autorités royales. Dans la narration subséquente, précédant l'écllosion de la violence autour de la commune, l'assassinat de Gérard de Quierzy revient dans le texte tel un leitmotiv, Guibert établit alors des parallèles entre le viol de la sacralité de l'église et les malheurs accablant la population du diocèse.

À partir de ce point, rien ne va plus à Laon. L'évêque excommunie ceux qui ont châtié les conjurés et a besoin d'argent pour offrir les présents promis afin de permettre son retour. Guibert décrit la ville comme un lieu d'extorsion et de rançons où tous les gens qui y entrent sont menacés dans leurs biens et leurs personnes. C'est dans ce contexte que certains grands de la ville permettent, en échange de beaucoup d'argent, d'instaurer une commune lorsque l'évêque s'absente en Angleterre³³⁴. À son retour, il s'efforce de révoquer la commune, malgré les serments faits et les présents reçus. Cette surenchère et la multiplication des délits de tous genres entraînent même une dévaluation de la monnaie de la ville, contrefaite, entraînant dans la pauvreté la région. Gaudry pousse même l'audace jusqu'à frapper une monnaie à son effigie pour corriger la situation. Finalement, Guibert raconte qu'en promettant une grosse somme d'argent au roi, l'évêque a obtenu que la commune soit détruite. Ce parjure représente en quelque sorte la catharsis de la perfidie du personnage pour Guibert qui rapporte l'épisode avec une ironie tranchante, écorchant au passage le roi Louis VI :

Pour accomplir cette œuvre pie, il avait invité le roi à Laon et, la veille du vendredi saint, c'est-à-dire le jour de la Cène du Seigneur, il se mit à circonvénir le roi et tout son entourage pour les amener à se parjurer. Mais il était le premier à tomber dans le piège. C'était en ce même jour exactement que son prédécesseur l'évêque Ascelin avait trahi son roi, ainsi que je l'ai relaté. Ce jour donc où il aurait dû consacrer le chrême,

³³² *Ibid.*, p. 312-313

³³³ [...] *mandavit ut ad se veniret. Quo cum me exhibuissem et domum plenam excommunicatis homicidisque vidissem, aestuavi. Exclusioni suae ne anniterer, postulavit, ostensis papae syllabis.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 312-313.

³³⁴ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 321.

ce qui constitue la plus glorieuse des fonctions épiscopales, et impartir aux fidèles l'absolution de leurs péchés, on ne le vit même pas pénétrer dans la cathédrale³³⁵...

Le rappel de la trahison d'Ascelin et la concordance des dates créent encore une fois un lien entre l'évêque et Judas, rattachant la déchéance de la ville à un temps lointain et aux prélats qui s'y sont succédé depuis. L'évêque agit aussi en contradiction avec ses fonctions. Sa place est dans l'église et il n'y pénètre même pas. Pire, il empêche de cette manière la confession et l'absolution des péchés du peuple. Cela doit être mis en relation avec l'importance que Guibert accorde à la confession dans la progression spirituelle. Elle est une étape obligée dans le processus introspectif qui permet de corriger son comportement. C'est ce parjure qui enflamme les bourgeois de Laon, contraints de recouvrer leur condition antérieure à la proclamation de la commune.

Devant ce bouillonnement populaire, l'évêque célèbre Pâques d'une façon plutôt martiale et arme même les tours de la cathédrale avec gens des domaines de l'évêché. Sourd aux avertissements des clercs et de Guibert lui-même, qui l'invitent à mettre un terme à la tempête secouant la ville, il traite avec mépris les menaces de la population³³⁶. Guibert se distancie du personnage et ajoute : « En tout cas, avant que j'eusse quitté [*recederem*] la ville, nous étions en complet désaccord à cause de son inconséquence [*instabilitatis suae causa*]³³⁷. » L'auteur est non seulement en désaccord, mais il s'éloigne de la ville où le prélat exerce son autorité. Celui-ci est du reste inconséquent et le terme que Guibert emploie renvoie à l'instabilité, une caractéristique contraire au cheminement spirituel qu'il privilégie. L'ensemble des habitants de Laon, les bourgeois et les proches du prélat, se sont déplacés vers le pôle charnel, associé au péché, en délaissant le spirituel. Guibert décrit d'ailleurs en ces mots les bourgeois révoltés : *qui, Deo a se remoto*... Cet éloignement de la voie spirituelle entraîne un grand déséquilibre qui se manifeste par une dévastation matérielle que Guibert expose de manière quasi apocalyptique.

³³⁵ *Ad id pii officii regem evocaverat, et pridie Parasceves, coena scilicet dominica, regem et suum universum populum pejerare docuerat, cui se laqueo primus immerserat. Quo videlicet die Ascelinus episcopus, praedecessor ejus, regem suum ut praedixi prodiderat. Nam qua die gloriosissimum pontificalium officiorum, crisma videlicet consecrare debuerat, et a suis excessibus absolvere plebem, ea ne ingredi quidem visus est ecclesiam. Ibid., p. 330-331.*

³³⁶ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 336-337.

³³⁷ *Antequam tamen ab urbe recederem, gravi ab invicem animadversione instabilitatis suae causa dissentimus. Ibid., p. 336-337.*

Effondrement et reconstruction de la sacralité

Les épisodes entourant la révolte communale sont présentés par Guibert de manière très dramatique. Cet événement traumatisant³³⁸ pour la collectivité représente en quelque sorte la chute de la ville. Cette déchéance se trouvait annoncée de longue date tant par le comportement indigne des évêques que par les excès de la population. L'église en tant que bâtiment et tous les récipients de sacralité qu'elle abrite, particulièrement les reliques, se trouvent mêlés à cet effondrement qui affecte la région en entier. Guibert aborde, après la description des troubles de Laon dans la deuxième moitié du troisième livre des *Monodiae*, les débordements qui ont secoué la région en entier : les querelles nées de l'appui de Thomas de Marle à la commune contre son père Enguerran³³⁹, la proclamation d'une commune à Amiens et les déchirements qui en découlent³⁴⁰ ainsi qu'une série de récits illustrant les péchés, les crimes, les impiétés et les hérésies des gens de la région. En opposition à ce sombre portrait, Guibert de Nogent conclut toutefois son œuvre en consignant une série de miracles liés à la reconstruction de l'église de Laon et d'une manière plus large au pouvoir des saints à travers leurs reliques. Il dresse alors une liste des miracles attribués aux différents saints vénérés dans la région. Guibert insiste sur le respect qui leur est dû et présente de nombreux passages où les incrédules et les puissants irrespectueux sont frappés de châtiments soudains et terribles. Les reliques et les saints marquent à la fois l'espace et le temps par leur pouvoir. De nombreux prodiges et miracles permettent à la population de constater la puissance de ces objets. À travers tout ce récit apparemment décousu, on retrouve la présence constante des clercs, seuls capables de dompter cette puissance. Le respect dû aux saints rejaillit alors sur ce groupe social si distinct des autres qui forment la société médiévale et qui à la garde des églises, des lieux en dehors des règles du siècle.

³³⁸ Le caractère traumatisant de l'expérience de Guibert a été abordé dans une conférence donnée en 2008 par Jeroen Deploige de l'Université de Gand intitulée « Meurtre politique, émotions collectives et catharsis littéraire. Guibert de Nogent et Galbert de Bruges faces aux révoltes urbaines de Laon (1112) et de Bruges (1127) ». Un article est à paraître sur le sujet. L'auteur avait brièvement abordé la question dans « Political Assassination and Sanctification. Transforming Discursive Customs after de Murder of the Flemish Count Charles the Good (1127) », *Mystifying the Monarch. Studies on Discourses, Power, and History*, ed. Jeroen DEPLOIGE et Gita DENECKERE, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 35-54.

³³⁹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 362-367.

³⁴⁰ *Idid.*, p. 400-401 et 404-405.

L'église ravagée

Bien que Guibert ne soit pas un témoin direct de la révolte des bourgeois conjurés contre l'évêque et les grands, les *proceres*, il situe les faits et l'action de manière très précise dans l'église et le palais épiscopal.

Dans le même temps, passant par l'intérieur de l'église Notre-Dame, et empruntant la porte même par où naguère étaient entrés et sortis les assassins de Gérard, des habitants en troupe considérable, porteurs d'épées, de haches doubles, d'arcs, de cognées, d'épieux et de piques, envahirent le palais épiscopal³⁴¹.

La description des lieux est encore un prétexte pour rappeler le meurtre de Gérard. Guibert insiste particulièrement sur la porte utilisée par les assassins, qui donne sur la cour du palais épiscopal et la maison du trésorier attenante à l'église, que les conjurés de la commune utilisent à leur tour. Guibert rappelle encore ce crime déclencheur lorsqu'il relate la propagation de l'incendie :

Le peuple donc, dans sa fureur, alla mettre le feu à cette maison-là [celle de l'archidiacre Guy, utilisée par les assassins de Gérard], d'où il se communiqua à l'église pour finalement gagner le palais épiscopal. [...] Ce fut donc essentiellement le crime d'un individu qui causa les affreux malheurs d'une église aussi glorieuse. Car ce fut bien de la maison du trésorier, lequel était simoniaquement archidiacre, que l'on vit le feu se propager à l'église³⁴².

Lors du sermon prononcé par Guibert, à l'occasion de la réconciliation de l'église, la destruction de l'intériorité relevait davantage de l'allégorie à travers la profanation de l'église. La pénétration de l'incendie suit donc le chemin emprunté par le péché qui a souillé l'église entraînant la destruction matérielle de l'édifice qui représente l'intériorité. L'incendie vient confirmer l'écroulement du pôle spirituel de la communauté à travers l'église bâtiment.

Les indications sur les dommages occasionnés à l'église font l'objet d'une énumération exhaustive, on y trouve ce qui a été épargné ou détruit dans le lieu de culte :

³⁴¹ [...] *ecce per urbem tumultus increpuit « Communiam » inclamantium. Tum quoque per mediam Beatae Mariae basilicam, et per eam qua occisores Gerardi introierant exierantque januam, cum ensibus, bipennibus, arcibus et securibus, clavas lanceasque ferentes, cum maximo agmine curiam pontificalem intravere burgenses.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 336-337.

³⁴² *Nam plebs furibunda domui illi primum focum injecit, de ea in ecclesiam prosiluit, et demum palatium episcopale corripuit. [...] Igitur ex cujusquam maxime peccato contigerat, ut gloriosissima ecclesia miserabilibus addiceretur excidiis. Ex domo scilicet thesaurii, qui et symoniace archidiaconus erat, in ecclesiam proserpere visus est ignis.* *Ibid.*, p. 346-347.

Celle-ci avait été magnifiquement décorée, en son pourtour intérieur, de tentures et de tapisseries, en raison de la glorieuse solennité du temps pascal; lorsque le feu gagna du terrain, on pense que certaines de ces tentures furent dérobées, plutôt qu'atteinte par les flammes; quant aux tapisseries, il n'était pas facile à quelques hommes d'en faire glisser les cordes aux poulies, aussi certaines périrent-elles par les flammes. Les panneaux d'or de l'autel, ainsi que les reliquaires des saints (avec le toit qui les recouvre, qu'on appelle repa), furent enlevés. Mais je crois que tout alentour le reste fut la proie des flammes. [...] Une image du Seigneur crucifié, magnifiquement dorée et ornée de pierres précieuses, avec un vase de saphir placé sous les pieds dudit Crucifié, fondit et s'écroula, on ne put la récupérer que très fortement endommagée³⁴³.

Ce sont autant d'objets précieux qui disposent d'une valeur sacrée, voire transitive pour les reliques et l'autel en particulier. Leur destruction ou leur transport en d'autres lieux rend l'église inopérante, dans la mesure où ils sont essentiels pour assurer la sacralité du lieu de culte au sein de la communauté et assurer le passage du terrestre au céleste à travers les sacrements ou leur simple présence.

Les détails sur le cadre bâti et géographique entourant l'insurrection des bourgeois sont les indications les plus claires qu'il donne de la ville de Laon, mais celles-ci mettent surtout en évidence la présence de l'Église dans la ville. Le quartier qui entoure alors la cathédrale est particulièrement densément occupé par des bâtiments religieux : couvent de moniales, palais épiscopal, cloître des chanoines et plusieurs autres églises et monastères se trouvent à proximité. Toutefois, au-delà de cette présence importante de l'Église, le promontoire de Laon est densément peuplé à cette époque³⁴⁴, ce que le récit de Guibert ne rend pas vraiment. À peine Guibert mentionne-t-il que les coteaux du promontoire sont plantés de vignes lorsque certains s'enfuient à travers le vallon formé par les éperons de l'éminence où se trouve la cité. Lorsqu'il décrit l'incendie qui naît dans la maison du trésorier et qui se propage à l'église, Guibert concentre son récit sur l'« étonnante » propagation du brasier aux églises. Sa description laisse pratiquement penser que les bâtiments étaient attenants :

Tandis que l'église et le palais brûlaient, il advint, chose étonnante, que par une mystérieuse décision de Dieu, un tison, ou peut-être un charbon, fut projeté jusqu'au

³⁴³ *Quae cum pro praesentis gloria solemnitate paliis atque tapetibus nobilissime foret circumornata, urgente igne pauca ex paliis furto abrepta, potius quam focus tacta creduntur ; tapetia autem aliqua, quia facile funes a trocleis demitti a paucis non poterant, succubuere caloribus ; tabulae altaris aureae et sanctorum feretra erepta cum ipsa prominenti eorum, quam sic vocitant repa ; caetera in gyro incendiis puto correpta. [...] Crucifixi Domini imago, decentissime obaurata gemisque distincta, cum vase saphyretico pro pedibus imaginis illius appenso, in terram fusa delabatur, ne sine plurima jactura recipitur.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 348-349.

³⁴⁴ Voir carte de Laon en annexe p. 115.

couvent des moniales, et l'église Saint-Jean fut incendiée. Quant à Notre-Dame-la-Profonde et à Saint-Pierre, elles furent réduites en cendres³⁴⁵.

Il faut toutefois remettre en perspective l'ampleur des dévastations causées par les incendies. Les sources archéologiques et d'autres récits ne corroborent pas ces destructions massives³⁴⁶. la cathédrale est d'ailleurs reconstruite en 1114 soit deux ans seulement après la révolte, ce qui exclut une destruction importante de l'édifice. Guibert avance aussi certains éléments qui laissent entrevoir que la destruction n'a pas été aussi intense que son récit peut le présenter. L'ampleur la plus extraordinaire des dégâts se situe sûrement davantage au niveau spirituel et symbolique, dans le renversement de l'ordre divin :

À en croire les déclarations de ceux qui furent présents à ces événements, la journée s'enchaîna à la suivante de telle manière que nul obscurcissement ne signala la tombée de la nuit. J'objectai pour ma part à ces témoins que cela était dû à la clarté des incendies, mais on me jura que ces incendies avaient été entre temps étouffés et arrêtés, ce qui s'est révélé exact. J'ajouterai que dans le monastère des moniales le feu fut assez violent pour consumer plusieurs des corps des saints³⁴⁷.

L'absence de nuit n'est alors pas liée à la clarté des incendies maîtrisés rapidement, mais à un bouleversement de l'ordre naturel. Ce bouleversement touche particulièrement les biens spirituels de la ville et le critère employé par Guibert pour juger de sa violence s'avère sa capacité à détruire des reliques.

La sacralité retissée sur le territoire de Laon

La reconstruction de l'église marque la pacification relative de la ville. C'est aussi l'occasion pour Guibert de présenter de nombreux événements miraculeux et extraordinaires qui accompagnent ce processus de reconstitution du spirituel sur de nouvelles bases. Guibert se permet encore une fois de rappeler l'assassinat de Gérard à ce stade du récit, le douzième chapitre sur vingt (selon la division de l'édition moderne) alors que le meurtre est consigné dans le cinquième chapitre :

Les troubles ayant été assoupis pour un temps, on commença lentement à restaurer l'église, grâce au zèle des clercs. Ceux-ci, considérant que le mur contre lequel Gérard fut tué apparaissait plus faible que les autres par suite de la violence de l'incendie, firent construire, non sans dépenses excessives, plusieurs arcs entre la partie médiane

³⁴⁵ *Cum igitur cremaretur ecclesia atque palatium, dictu mirabile mysticumque Dei iudicium ! Ticio utrum nescio an carbo ad omnasterium virginum convolavit et Sancti Joannis ecclesiam succendens, Beatae etiam Mariae, quae Profunda dicitur, Sanctique Petri in cineres convertit.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 348-349.

³⁴⁶ SAINT-DENIS, *Apogée d'une cité...*, p. 101-102.

³⁴⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 356-357.

de ce mur, qui avait été le plus endommagé par le feu, et le mur extérieur. Mais, une nuit, claqua un énorme coup de tonnerre, et la foudre tomba, provoquant un tel ébranlement que les arcs de soutien du mur furent disjoints, ce mur se remit à pencher d'un côté, et il devint nécessaire de l'abattre jusqu'aux fondements³⁴⁸.

L'incidence de la souillure se répercute alors jusqu'aux fondations de maçonneries. On note encore dans ce passage l'importance de l'intervention divine, sous la forme de la foudre, qui se manifeste dans ce lieu en contact privilégié avec le divin : le meurtre de Gérard dans l'église est une injustice face à Dieu, à travers le bâtiment. Le mur subit alors le châtement divin. Guibert laisse entendre que la reconstruction de la cathédrale repose sur les clercs. Il rajoute encore que ce sont eux qui recueillent les sommes nécessaires à la reconstruction à l'aide d'une tournée de reliques. La narration de la tournée de reliques s'avère intéressante sous différents aspects et peut même être rapprochée de la pratique du *circuitus* dans l'*ordo* de consécration ou de réconciliation, par lequel les clercs circonscrivent l'espace entourant l'église et le cimetière au moyen de trajets circulaires (souvent trois)³⁴⁹. D'abord, l'initiative des clercs est présentée par Guibert avec scepticisme : « on commença alors, selon une coutume qui vaut ce qu'elle vaut, à faire circuler des châsses et des reliques des saints, afin de ramasser de l'argent³⁵⁰. » Guibert met également en doute l'authenticité des cheveux de la Vierge contenus dans le reliquaire qui fait partie des trésors de Laon³⁵¹. La suite est plus positive, l'auteur semble se rallier puisque cette tournée s'accompagne de nombreux miracles qui permettent aux clercs de recueillir des sommes importantes dans les communautés traversées.

Le récit de ces voyages est construit de manière très symbolique. Guibert avance que trois déplacements ont été effectués. Il ne donne pas de détails sur le premier, mais le second et le troisième s'imbriquent en cercles concentriques autour de la région de Laon qui les mènent finalement jusqu'en Angleterre. Les clercs font en quelque sorte une

³⁴⁸ *Postquam, sopito aliquantisper turbine, ecclesia coepit pedetentim clericorum restaurari studio, quoniam igitur paries ille, quo Gerardus interfectus est, propter vim incendii caeteris debilitator videbatur, arcus quosdam inter ipsum parietem medium, qui exustior fuerat, et exteriorem aedem immodicis sumptibus peregerunt. Cumque quadam nocte fragor ingens increpisset tonitrus, impulsu fulminis ita concussus est, ut juncti parieti dirimerentur arcus, et paries in partem redderetur acclivis, et necessario jam destrui oporteret ab imis.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 376-379.

³⁴⁹ Le rôle du *circuitus* dans l'*ordo* de consécration est abordé dans Didier MÉHU, « Images signes et figures de la consécration d'églises dans l'Occident médiéval. Les fonts baptismaux de l'église Saint-Boniface », *Mises en scène et mémoires de la consécration...*, p. 294-295.

³⁵⁰ *Interea secundum illum qualemcumque morem ad corrogandas pecunias coeperunt feretra et sanctorum reliquiae circumferri.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 378-379.

³⁵¹ [...] *si de capillis ejusdem Dominae nostrae nescio...*, *Ibid.*, p. 380.

procession, transportant la puissance de leurs reliques à travers la région. Cela permet d'illustrer le caractère transitif de ces objets, qui permettent à la sacralité d'irradier et de se propager aux endroits où ils se trouvent³⁵². Le déplacement de ces objets de cultes attachés à Laon permet également de rétablir la renommée de la ville et de la sacralité qu'elle abrite dans les régions environnantes : les diocèses de Beauvais, de Soissons ou encore d'Amiens. Ce mouvement s'exécute de l'intérieur vers l'extérieur, à la manière d'un pèlerinage, qui permet d'expié les crimes de la ville. Un mouvement inverse, initié par l'impulsion spirituelle provoquée par les miracles de reliques dans les contrées traversées, permet de ramener vers l'intérieur les ressources nécessaires à la reconstruction de la cathédrale.

Au final, c'est l'ensemble de la population, de Laon et de la région, qui est inondée de présence spirituelle. La population qui se trouvait, après la révolte, dans un état de péché grave, retrouve par l'initiative des clercs, le chemin du salut. Cela permet d'amasser l'argent pour reconstruire l'église sur de nouvelles bases, ce qui élimine la souillure subséquente au meurtre de Gérard de Quierzy. Cette conclusion permet à Guibert de restaurer la relation entre le charnel, entendu comme le peuple, et le spirituel représenté par l'église en reconstruction. Le clergé, qui agit comme principe moteur entre ces pôles, assure à nouveau la progression de la société vers le salut à travers l'Église et de manière locale, le bâtiment.

Le mouvement entre le charnel et le spirituel constitue l'une des pierres d'assise de l'analyse des événements de son temps par Guibert de Nogent. Cet observateur, moraliste actif versé dans l'art d'écrire les sermons, ne livre pas les faits dont il est témoin de manière neutre, il les organise selon son mode de pensée. La déchéance de Laon devient alors le fait de ses prélats. Ceux-ci se trouvent du côté du charnel en raison de leurs péchés divers et nombreux et s'avèrent alors incapables de guider la population. Le cheminement spirituel chrétien, thème central de la confession que Guibert entend faire, se trouve donc inversé. Le sermon prononcé lors de la première réconciliation de la cathédrale explicite le jeu

³⁵² Guibert expose clairement sa conception du caractère transitif des reliques un peu plus loin : « il n'y a pas à s'étonner que Marcel, placé maintenant en la présence de Dieu, puisse accomplir de telles choses puisque jadis, alors qu'il était retenu loin de Dieu par l'obstacle de son corps, il avait réalisé un non moindre miracle dans un domaine semblable. » GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, p. 443.

d'emboîtement entre les individus et la collectivité : l'église, associée à l'âme de la communauté en entier, est souillée par le péché venu de l'extérieur. Ce déséquilibre se traduit par un châtement divin qui s'abat sur la ville et ses habitants sans distinction. Le niveau de détail inusité de Guibert, en comparaison avec Suger ou Hermann de Laon, et la cruauté du récit permettent d'associer ce passage à une forme de confession collective³⁵³. En exposant les péchés de chacun, et la part même qu'il a pris dans l'élection de Gaudry, Guibert de Nogent trace la voie d'une rédemption qui passe par l'Église et les saints.

Le cheminement spirituel, qui caractérise l'individu, se trouve grossi dans un jeu d'échelle pour s'appliquer à la collectivité. La topographie du cheminement s'adapte : l'intériorité est associée à l'église comme bâtiment, l'extériorité au peuple et un troisième terme, celui du mouvement introspectif repose sur l'aptitude du clergé à guider la population vers le salut.

³⁵³ BARTHÉLEMY, « Lectures de Guibert... », p. 179.

Conclusion

Les *Monodiae* de Guibert de Nogent représentent une œuvre riche pour les historiens qui aborde à la fois la vie de l'auteur et les événements qui ont marqué sa région. Ce texte apparaît pourtant teinté d'une couleur moraliste permettant de constater le biais de l'auteur, issu du milieu monastique du début du XII^e siècle. Plus qu'un ouvrage décousu empli d'exagérations et d'invraisemblances, l'analyse de l'œuvre autobiographique, révèle une cohérence certaine entre les trois parties de l'œuvre qui est divisée en trois niveaux relativement distincts d'appréhension du monde. Le jeu d'échelle entre le cheminement spirituel de l'individu, les origines du monastère et les malheurs de la ville de Laon est prétexte, pour l'auteur, à représenter son époque dans un récit où les visions, les miracles, les conversions et les tentations des démons guident les comportements des gens et marquent leur espace.

Le premier livre des *Monodiae* s'ouvre sur l'action de grâce de l'auteur qui indique sa volonté de se confesser. Ces aveux destinés à Dieu ont une utilité tant pour l'auteur que pour l'éventuel lecteur, pour qui cette démarche constitue un exemple à suivre. Guibert campe dès les premières lignes sa réflexion dans une relation spatiale opposant le charnel au spirituel. La tension entre ces deux pôles opposés, l'un associé au péché et l'autre au céleste, ne peut être résolue que par la confession. Ce processus introspectif permet, par la meilleure connaissance de soi et de ses péchés, de réaliser la distance qui sépare le croyant de Dieu. Le cheminement postérieur passe par la modification du comportement afin de délaisser le charnel pour se consacrer au spirituel. Dans le cadre de la société du XII^e siècle, alors que les clercs représentent leur temps comme une époque de conversion et d'expansion du monachisme, Guibert de Nogent expose à travers plusieurs exemples de sa région le processus de conversion idéal. Ce passage du charnel au spirituel est mis en scène par l'auteur qui insiste sur le déséquilibre entre l'extériorité exacerbée par rapport à l'intériorité spirituelle. Des remarques sur le corps périssable et les vêtements renforcent l'opposition et servent d'éléments révélateurs. Le déplacement spirituel qui s'ensuit est à la fois introspectif, mais se traduit par un mouvement dans l'espace à travers lequel le futur converti rompt avec son état initial et le siècle. Les *Monodiae* illustrent clairement la

préférence de Guibert de Nogent pour une vie religieuse encadrée. Le terme des conversions présentées est invariablement le monastère où le converti renoue avec la stabilité après une errance plus ou moins longue.

Le monastère fait l'objet d'une attention particulière au cours du texte de Guibert de Nogent. L'auteur, qui a passé l'essentiel de sa vie dans deux abbayes, consacre un des trois livres de son œuvre au monastère de Nogent qu'il a dirigé jusqu'à la fin de sa vie. L'aspect que l'auteur explore n'est pas celui de la vie quotidienne, mais celui de la sacralité du *lieu*. L'endroit où les moines font vœu de stabilité n'est pas un site banal choisi au hasard, il relève d'une présence du sacré qui en fait un point transitif, propice au cheminement spirituel. La justification du site est exposée à travers la légende de fondation de l'abbaye de Nogent qui combine un cadre géographique favorable, une sacralité antérieure et un apport direct de la Terre sainte via l'entourage du Christ. Cette proximité du spirituel au cœur du monastère en fait un cadre privilégié de progression spirituelle. L'enceinte du monastère est le théâtre de manifestations divines et diaboliques frappant les moines, en particulier lors des épisodes charnières de leur existence. Les moines occupent un lieu hors du siècle, qu'ils tentent d'organiser à la manière de la Jérusalem céleste. L'abbé y joue un rôle déterminant en guidant la communauté et en assurant l'équilibre entre le siècle et le monastère.

Le rôle de l'évêque est présenté de manière similaire par Guibert de Nogent qui s'attache à expliquer les malheurs de la ville de Laon secouée par une révolte communale en 1112. Le pasteur représente le moteur, amenant la population dont il a la charge, vers le spirituel. Les péchés des évêques de Laon les empêchent d'exercer ce rôle. La dépravation conduit même le prélat Gaudry à souiller son église. La narration de cet incident est accompagnée par un résumé du sermon prononcé par Guibert lors de la réconciliation de l'église. Le sanctuaire joue le rôle de l'âme pour la communauté, sa profanation illustre le déséquilibre introduit dans la communauté qui se trouve alors déchirée par des luttes intestines. Au terme d'événements dramatiques, l'évêque est tué et l'église incendiée. L'auteur dépeint ces événements de manière dramatique et porte une attention particulière

au meurtre de Gérard de Quierzy dans l'église de Laon, qu'il identifie à la manière d'un événement déclencheur.

Un texte particulier

L'étude des *Monodiae* permet de cerner les conceptions de Guibert de Nogent sur sa société et sur le monde qui l'entoure. Le récit catastrophique de la révolte communale de Laon expose son hostilité, en tant que clerc, à la remise en cause de l'ordre seigneurial. Les nombreux miracles et prodiges qu'il relate appuient la supériorité du sacré et des clercs sur l'ensemble de la société. De la première à la dernière ligne, Guibert ne constitue jamais un témoin impartial de son époque qui nous rapporterait des faits objectivement, ou une vision avant-gardiste de l'individu à l'époque médiévale. Ce texte isolé, qui a peu circulé à l'époque médiévale, lorsqu'il est mis en relation avec d'autres documents des XI^e et XII^e siècles, révèle des points qui permettent d'appréhender un modèle de représentation sociale et spatiale original. Il émane d'un abbé, il s'attache par conséquent à exposer la conception du monde véhiculée par l'Église du temps. On sent dans l'œuvre de Guibert plusieurs préoccupations du temps : pureté des mœurs du clergé, indépendance de l'Église, faire respecter la paix de Dieu, expansion du monachisme... Ce texte, d'un type relativement inusité jusqu'à cette époque, est à la fois singulier, construit à l'échelle individuelle de l'auteur, mais également plus large, dans la mesure où il reprend un cadre de représentation complexe de l'époque. C'est dans ce cadre mental, teinté de relations spatiales que la vie de l'auteur est intégrée, à tel point que l'aspect autobiographique tend à s'effacer derrière les événements qui marquent sa région et le récit des origines de sa communauté monastique.

Une autre particularité de ce texte est d'être parvenu jusqu'à notre époque par un seul manuscrit, datant de l'époque moderne. Ce texte de Guibert de Nogent a visiblement peu circulé à l'époque médiévale, de sorte qu'il ne reste aujourd'hui aucun manuscrit original. Ce problème de tradition manuscrite entraîne également un problème d'édition. Certains passages du texte sont moins sûrs et les éditeurs modernes se heurtent parfois à des difficultés majeures. Ces limites doivent être prises en compte lors de l'analyse du texte. La

langue riche et originale de l'auteur complique encore l'établissement du texte en même temps qu'elle apporte des possibilités d'analyse supplémentaires.

Le corpus de ce mémoire repose aussi sur une œuvre unique. Les représentations de la société du temps et leurs inscriptions dans l'espace fournissent des avenues d'analyse originales. Pour approfondir l'analyse de la signification de la multitude d'éléments spatiaux et mettre en contexte certains phénomènes, il importe de mettre ce texte en relation avec d'autres témoins de l'époque. Au cours des XI^e et XII^e siècles, la société médiévale s'inscrit de manière originale dans son environnement au terme d'une évolution influencée tant par l'expansion de l'Église que par le renforcement de la société féodale. Cette organisation spatiale révèle des aspects importants de la structure sociale du Moyen Âge central.

Le texte de Guibert ouvre la porte à l'étude de certains phénomènes spatiaux contemporains qui attirent aujourd'hui l'attention des historiens. L'importance de la mort dans le *Monodiae* comme événement transitif pose la question du statut des défunts. Leur inclusion dans le cimetière de la communauté peut être compromise par les péchés commis qui les placent à l'écart de la communauté. Cet emplacement acquiert un caractère sacré, qui s'articule à l'aire entourant les lieux de culte. Cet agencement spatial se trouve codifié et ritualisé par le clergé qui inscrit spatialement la vie des fidèles autour de l'église. La relation horizontale, autour du pôle de l'église renvoie à une relation verticale qui fait du lieu de culte un endroit en lien direct avec le ciel confirmé par la consécration, une pratique qui modifie le statut même des lieux terrestres. L'inscription du sacré dans l'espace apparaît comme un aspect essentiel de la société médiévale, que nous trouvons richement représenté chez Guibert de Nogent et ses contemporains. De nombreux éléments à forte résonance spatiale sont évoqués et abordés comme des éléments du quotidien : pèlerinages, culte des reliques et des saints, conversions, visions... En définitive, ce récit, présenté comme la confession de son auteur, s'avère être bien plus que le témoignage intime d'une vie et permet d'entre-apercevoir un volet riche de la société médiévale très éloigné de notre manière cartésienne d'envisager le monde qui nous entoure.

Bibliographie

Sources/Éditions

- A Monk's Confession : The Memoirs of Guibert of Nogent*, Édition et traduction Paul J. ARCHAMBAULT, University Park, The Pennsylvania State University press, 1996, 225 p.
- BENTON, John F. *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, Toronto/Buffalo/Londres, Medieval Academy Reprints for Teaching, 1984 [1970], 260 p.
- GUIBERT DE NOGENT: *Autobiographie*. Édition et traduction de Édmond-Robert LALANDE, Paris, Belles Lettres, 1981, 496 p.
- GUIBERT DE NOGENT, *De sanctis et eorum pigneribus*. Édition critique par R.B.C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, 1998, p.79-175, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* CXXVII.
- GUIBERT DE NOGENT, *Geste de Dieu par les Francs : histoire de la première croisade*, int. et trad. par Monique-Cécile GARAND, Turnhout, Brepols, 1998, 325 p.
- MIGNE, Jean Paul, *Patrologiae cursus completus Series latina*, Paris, Migne, 1844 à 1864, vol. 156.
- HERMANII MONACHI, *De miraculis S. Mariae Laudunensis*, MIGNE, Jean Paul, *Patrologiae cursus completus Series latina*, Paris, Migne, 1844 à 1864, 156.

Ouvrages généraux

- BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*. Paris, Flammarion, 2004, 565 p.
- COURCELLES, Pierre. *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire : antécédents et postérité*. Paris, Études augustiniennes, 1963, 746 p.
- FOSSIER, Robert. *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*. Paris, Presses universitaires de France, 1982. 1125 p.
- GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain : Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?* Paris, Éditions du Seuil, 2001, 342 p.
- GUYOTJEANNIN, Olivier. *Atlas de l'histoire de France. La France médiévale IX^e - XV^e siècle*. Paris, Éditions autrement, 2005, 103 p.
- Histoire de la vie privée. De l'Europe féodale à la Renaissance*. dir. Philippe ARIÈS et Georges DUBY, Paris, Seuil, 1985.
- LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Arthaud, 1965, 692 p.
- MISCH, Georg. *Geschichte der Autobiographie*. Francfort-sur-le-Main, Verlag Schulze-Bulmke, 1959.

Monographies et articles

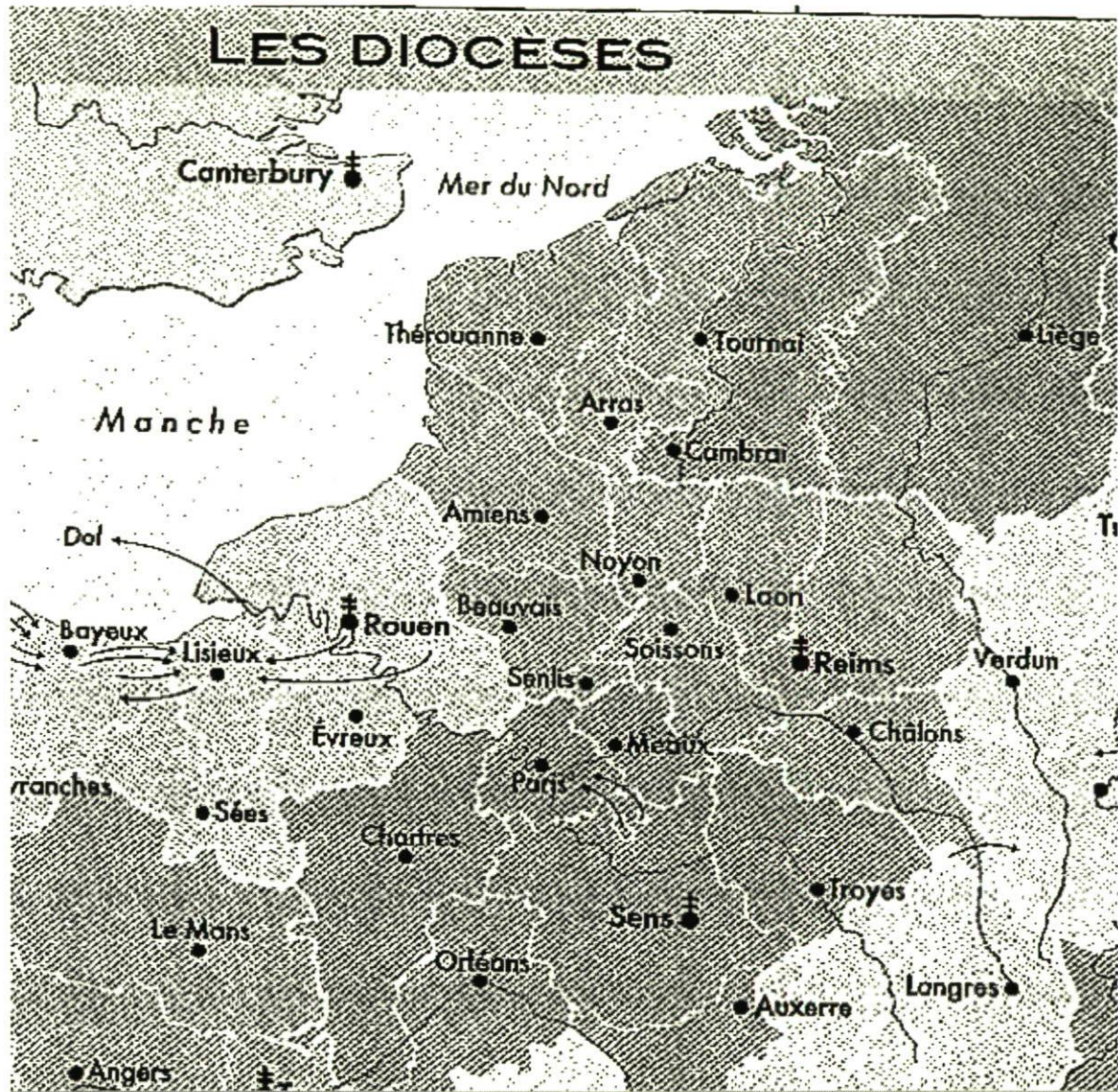
- BARTHÉLEMY, Dominique. *L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale 980-1060*. Paris, Fayard, 1999, 637 p.
- BARTHÉLEMY, Dominique. « Lectures de Guibert de Nogent », dans *Les origines des libertés urbaines*, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1990, pp. 175-192.
- BARTHÉLEMY, Dominique « Monachisme et aristocratie au XII^e siècle: les bénédictins de Nogent-sous-Coucy face à la concurrence et à l'exemple de Prémontré » dans *Sous*

- la règle de saint Benoît. Structures monastiques et société en France du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Genève, Librairie Droz, 1982, p. 190.
- BROWN, Peter. *La vie de saint Augustin*. Paris, Éditions du Seuil, 1971, 675 p.
- DEPLOIGE, Jeroen. « *Political Assassination and Sanctification. Transforming Discursive Customs after de Murder of the Flemish Count Charles the Good (1127)* », dans *Mystifying the Monarch. Studies on Discourses, Power, and History*, ed. Jeroen DEPLOIGE et Gita DENECKERE, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 35-54.
- ELIAS, Norbert. *La société de cour*. Paris, Flammarion, 2005, [1985], 330 p.
- GARAND, Monique-Cécile. *Guibert de Nogent et ses secrétaires*. Florence/Turnhout, 1995.
- GARAND, Monique Cécile. « Le scriptorium de Guibert de Nogent », *Scriptorium*, n. 1 (1979).
- GEARY, Patrick J. *Le vol des reliques au Moyen Âge : Furta sacra*. Paris, Aubier, 1993, 245 p.
- GOMES, JOÃO. « L'exégèse monastique au XII^e siècle : tropologie, intériorité et subjectivité chez Guibert de Nogent », *Bulletin du Centre d'études médiévales-Auxerre*, no. 9 (2005), pp.181-188.
- GOMES, JOÃO. « Réconcilier la Pierre, les Corps et les Âmes : un sermon de Guibert de Nogent », texte de la conférence prononcée au *International Medieval Congress (Leeds, 9-12 July 2007)* (non publié).
- GOUREVITCH, Aaron. *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*. Paris, Seuil, 1997, 336 p.
- GUERREAU, Alain « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle) », *Journal des Savants*, 1997, p. 363-419.
- GUERREAU, Alain. « Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie Française*, 12, (1982), p. 7-30.
- GUERREAU, Alain. « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans *L'État ou le Roi : la fondation de la modernité monarchique en France (XIV^e -XVII^e siècles)*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 87-88.
- GUERREAU, Alain. « Renaud de Bâgé, *Le Bel Inconnu*. Structure symbolique et signification sociale », *Romania*, 103 (1982), p. 28-82.
- GUERREAU, Alain. « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Âge Occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*. Spoleto, Spoleto presso le sede del centro, 2003, p. 91-115.
- GUERREAU-JALABERT, Anita « L'essart comme figure de subversion de l'ordre spatial dans les romans arthuriens », dans *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1995, p. 59-72.
- HECK, Christian. « Du songe de Jacob aux visions de saints dans l'art médiéval. Théophanie et géographie sacrée », *Micrologus, View and Vision in the Middle Ages II*, no. VI (1998), p. 43-58.
- HUYGENS, Robert B.C. *La tradition manuscrite de Guibert de Nogent*. La Haye, Steenbrugis, 1991, 157 p.
- L'individu au Moyen Âge*. dir. Brigitte Miriam BEDOS-REZAK et Dominique IOGNA-PRAT, Paris, Aubier, 2005, 380 p.
- IOGNA-PRAT, Dominique. « Évrand de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120) », dans *Guerriers et Moines. Conversion*

- et sainteté aristocratiques dans l'Occident Médiéval*. Études réunies par Michel LAUWERS, Éditions APDCA, Antibes, 2002, p. 537-557.
- IOGNA-PRAT, Dominique. « La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles », *Revue Bénédictine*, vol. 102, n. 1 (1992), p. 135-191.
- IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris, Les éditions du Seuil, 2006, 683 p.
- IOGNA-PRAT, Dominique. « La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV^e-XIII^e siècles) », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, n. 1 (1999), p. 44-57.
- IOGNA-PRAT, Dominique. « Les moines et la « blanche robe d'églises » à l'âge roman », dans *Ante el Milenario del Reinado de Sancho el Mayor. Un navarro para España y Europa*. XXX Semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 2003, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, p. 319-347.
- JUDIC, Bruno. « *Confessio* chez Grégoire le Grand, entre l'intériorité et l'extériorité : l'aveu de l'âme et l'aveu du corps », dans *L'aveu Antiquité Moyen Âge, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome 28-30 mars 1984*, École française de Rome, Rome, 1986, p. 169-190.
- KANTOR, Jonathan. « A Psychohistorical Source : The "Memoirs" of Abbot Guibert of Nogent », *Journal of Mediaeval history*, t. II, 1976, p. 281-303.
- LADNER, Gerhart B. « *Homo Viator* : Mediaeval Ideas on Alienation and Order », *Speculum*, vol. XLII, n. 2 (1967), p. 233-259.
- LAUWERS, Michel. « De l'Église primitive aux lieux de culte : Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IX^e – XIII^e siècle) », dans *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, dir. Jean-Marie SANSTERRE, Bruxelles, École française de Rome/Institut historique Belge de Rome, 2004, p. 297-323.
- LAUWERS, Michel. « Du pacte seigneurial à l'idéal de conversion », dans *Guerriers et Moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident Médiéval*, Études réunies par Michel LAUWERS, Éditions APDCA, Antibes, 2002, p. 537-557
- LAUWERS, Michel. « Mémoire des origines et idéologies monastiques: Saint-Pierre-les-Fossés et Saint-Victor de Marseille au XI^e siècle », *Mélange de l'école française de Rome Moyen Âge*, tome 115, no.1 (2003), p. 155-180.
- LAUWERS, Michel. *Naissance du Cimetière. Lieux Sacrés et Terre des Morts dans l'Occident Médiéval*, Paris, Aubier, 2005, 393 p.
- LECLERQ, Jean. « Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle », *Studia Monastica*, vol. III (1961), p. 33-52.
- LE GOFF, Jacques. *Saint-Louis*. Paris, Gallimard, 1996, 476 p.
- LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris, Éditions du Seuil, 1996 [1975], 383 p.
- MARKUS, Robert A. « How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 2, no. 3 (1994), p. 257-271.
- MÉHU, Didier. « Images signes et figures de la consécration d'églises dans l'Occident médiéval. Les fonts baptismaux de l'église Saint-Boniface de Freckenhorst », dans *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Études réunies par Didier MÉHU, Turnhout, Brepols, 2007, p. 285-326. (Collection d'études médiévales de Nice, volume 7).
- MÉHU, Didier. « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle) », dans *Congrès annuel de la*

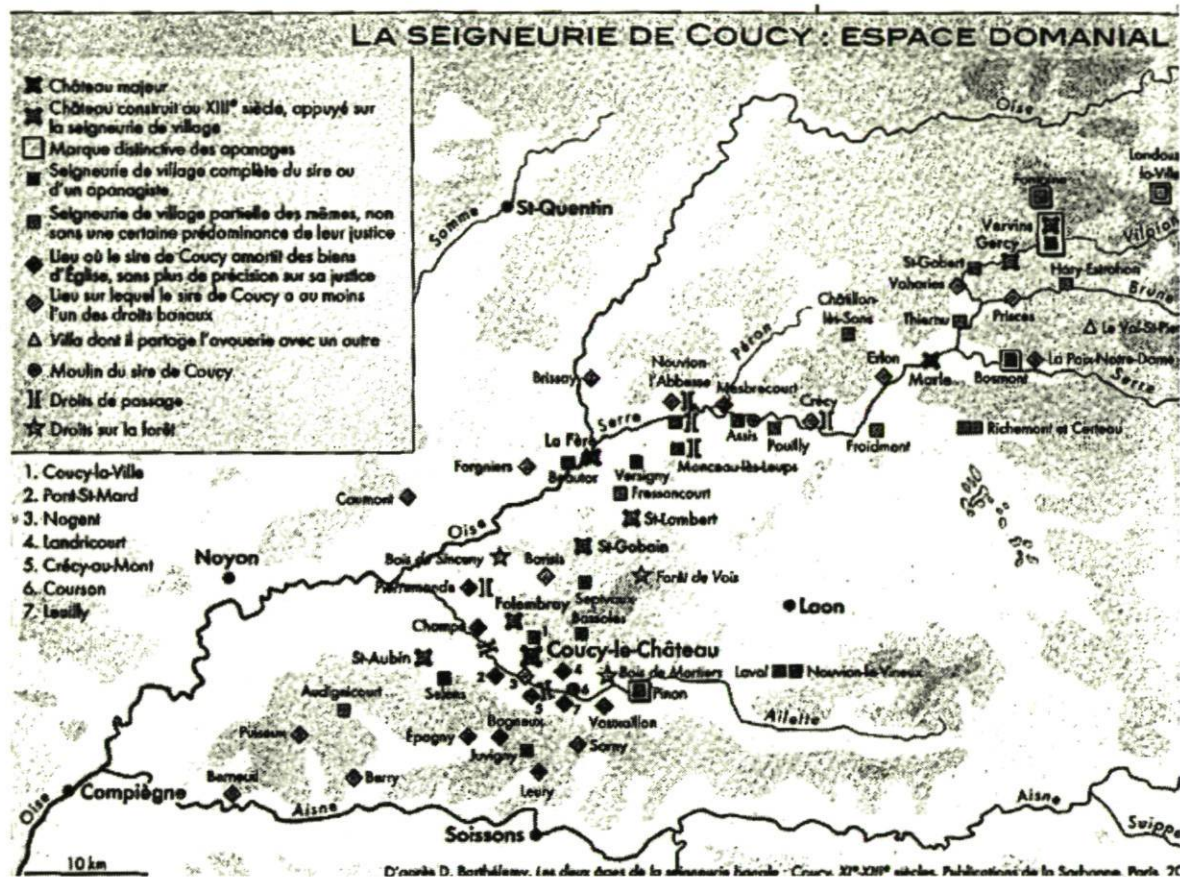
- Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Mulhouse, 2-3 Juin 2006 : Construction de l'espace au Moyen Âge : représentations et pratiques*, p. 275-293.
- MONNET, PIERRE. « Ville réelle et ville idéale à la fin du Moyen Âge : une géographie au prisme des témoignages autobiographiques allemands », *Annales HSS*, no.3 (mai-juin 2001), p. 591-621.
- MORRIS, Colin. *The discovery of the individual 1050-1200*. Toronto, University of Toronto Press, 1987 [1972], 288 p.
- PARISSE, Michel. « Guibert de Nogent, le moine journaliste », dans *Moines et religieux au Moyen Âge*. Présenté par Jacques BERLIOZ, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 163-167.
- PAUL, Jacques. « Le démoniaque et l'imaginaire dans le « De vita sua » de Guibert de Nogent », *Senefiance*, VI (1979) pp. 373-399.
- REMENSNYDER, Amy G. « Croyance et communauté : la mémoire des origines des abbayes bénédictines », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 115; 1 (2003), p. 141-154.
- REMENSNYDER, Amy G. *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1996, 355 p.
- REMENSNYDER, Amy G. « Topographies of Memory: Center and Periphery in High Medieval France », dans *Medieval Concepts of the Past*, ed. Gerd ALTHOFF, Johannes FRIED et Patrick J. GEARY, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p.193-214.
- RUBENSTEIN, Jay. *Guibert of Nogent. Portrait of a medieval mind*. New-York/London, Routledge, 2002.
- RUBENSTEIN, Jay. « Principled Passion or Ironic Detachment? The Gregorian Reform as Experienced by Guibert of Nogent », *The Haskins Society journal*, no. 10 (2002) p. 127-141.
- SAINT-DENIS, Alain. *Apogée d'une cité: Laon et le Laonnois aux XII^e et XIII^e siècles*. Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, 652 p.
- SCHMITT, Jean-Claude. *La conversion d'Hermann le Juif; Autobiographie, histoire et fiction*. Paris, Éditions du Seuil, 2003, 373 p.
- SCHMITT, Jean-Claude. « Les dimensions multiples du voir. Les rêves et l'image dans l'autobiographie de conversion d'Hermann le Juif au XII^e siècle », dans *Micrologus, View and Vision in the Middle Ages II*, no. VI (1998), pp. 1-28.
- TILLIETTE, Jean-Yves. « Saint Augustin entre Moïse et Jean-Jacques ? L'aveu dans les *Confessions* », dans *L'aveu Antiquité Moyen Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome 28-30 mars 1984*, École française de Rome, Rome, 1986, p. 147-168.
- ZADORA-RIO, Élisabeth. « L'église et le regroupement de l'habitat en Anjou aux XI^e et XII^e siècles », dans *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, dir. M. FIXOT et E. ZADORA-RIO, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p. 139-148.
- ZINK, Michel. *La subjectivité littéraire autour du siècle de Saint Louis*. Paris, PUF, 1985, 276 p.
- ZUMTHOR, Paul. *Langue, texte et énigme*. Paris, Éditions du Seuil, 1975, 266 p.

Les diocèses à proximité de Laon



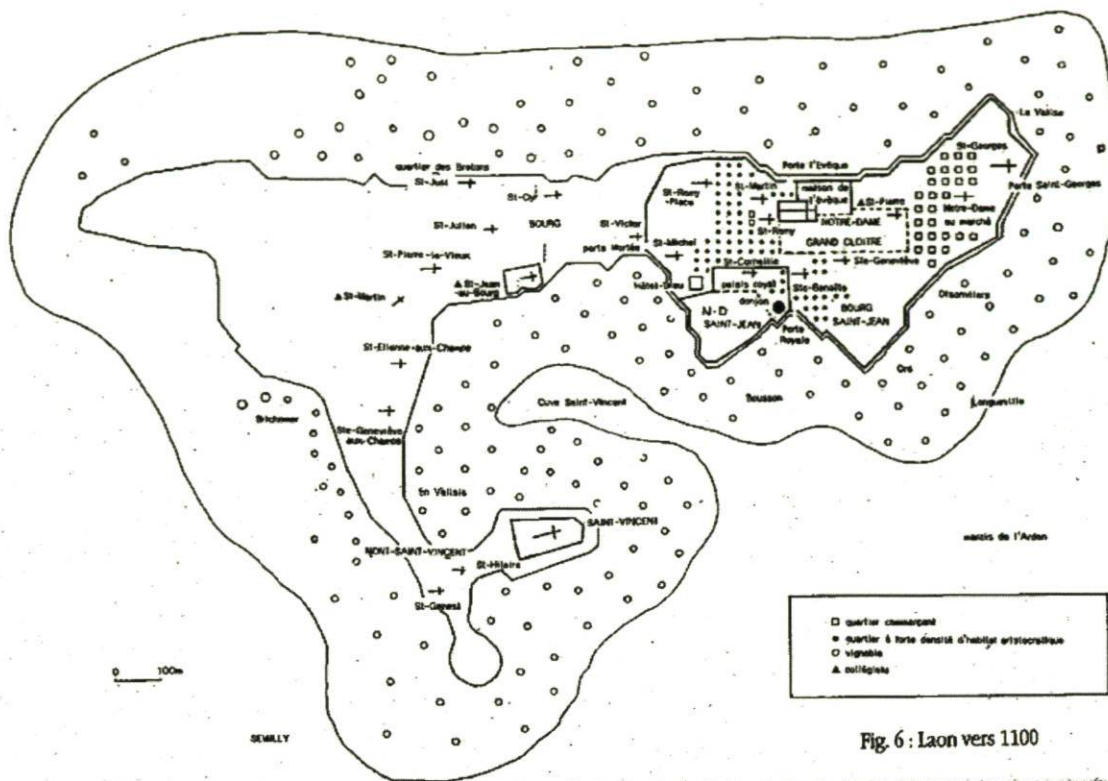
Olivier GUYOTJEANNIN, *Atlas de l'histoire de France. La France médiévale IX^e - XV^e siècle*. Paris, Éditions autrement, 2005, p. 18.

Le monastère de Nogent au sein de l'ère d'influence de la famille de Coucy



Olivier GUYOTJEANNIN, *Atlas de l'histoire de France. La France médiévale IX^e - XV^e siècle.* Paris, Éditions autrement, 2005, p. 44.

La ville de Laon vers 1100



ALAIN SAINT-DENIS, *Apogée d'une cité: Laon et le Laonnois aux XII^e et XIII^e siècles*. Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, p. 76.