

L'insoutenable légèreté d'être moine : introspection et réforme individuelle dans l'Œuvre de Smaragde et le *Chronicon* de Saint-Mihiel (ix^e-xi^e siècle)

Rutger Kramer

DANS **CAHIERS DE CIVILISATION MÉDIÉVALE** 2023/4 (N° 265), PAGES 203 À 218

ÉDITIONS **CENTRE D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE CIVILISATION MÉDIÉVALE/UNIVERSITÉ DE POITIERS**

ISSN 0007-9731

ISBN 9782490783168

DOI 10.3917/ccm.265.0203

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-civilisation-medievale-2023-4-page-203.htm>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Centre d'études supérieures de civilisation médiévale/Université de Poitiers.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'insoutenable légèreté d'être moine : introspection et réforme individuelle dans l'Œuvre de Smaragde et le *Chronicon* de Saint-Mihiel (IX^e- XI^e siècle)

*The Unbearable Lightness of Being a Monk: Introspection and Individual Reform
in the Works of Smaragdus and the Chronicle of Saint-Mihiel
(9th-11th Centuries)*

Rutger Kramer



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ccm/16251>

DOI : 10.4000/ccm.16251

ISSN : 2119-1026

Éditeur

Centre d'études supérieures de civilisation médiévale/Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2024

Pagination : 203-218

ISBN : 978-2-490783-16-8

ISSN : 0007-9731

Distribution électronique Cairn



Référence électronique

Rutger Kramer, « L'insoutenable légèreté d'être moine : introspection et réforme individuelle dans l'Œuvre de Smaragde et le *Chronicon* de Saint-Mihiel (IX^e-XI^e siècle) », *Cahiers de civilisation médiévale* [En ligne], 265 | 2024, mis en ligne le 01 janvier 2027, consulté le 29 février 2024. URL : <http://journals.openedition.org/ccm/16251> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ccm.16251>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Rutger KRAMER*

**L'insoutenable légèreté d'être moine :
introspection et réforme individuelle dans l'œuvre
de Smaragde et le *Chronicon* de Saint-Mihiel (IX^e-XI^e siècle)**

The Unbearable Lightness of Being a Monk:
Introspection and Individual Reform in the Works of Smaragdus
and the *Chronicle* of Saint-Mihiel (9th-11th Centuries)

Résumé

Cet essai se penche sur la construction de l'héritage de l'abbé Smaragde de Saint-Mihiel (c. 760-c. 840), et pose la question de savoir dans quelle mesure on peut et doit se souvenir de lui comme d'un « réformateur ». En me basant sur les activités intellectuelles et les pratiques monastiques de Smaragde de son vivant, et en réinterprétant sa biographie dans le *Chronicon S. Michaelis monasterii* (XI^e siècle), mon objectif est de montrer que les penseurs monastiques du monde carolingien et post-carolingien faisaient une distinction entre réformes institutionnelles et réformes individuelles – et que des enseignants comme Smaragde étaient reconnus pour leur rôle dans la promotion de ce dernier type de « réforme », qui visait explicitement la perfection morale des chrétiens plutôt que l'amélioration des institutions.

Mots-clés : monachisme, Carolingiens, monde post-carolingien, Lotharingie, Smaragde de Saint-Mihiel, IX^e siècle, XI^e siècle, réformes religieuses, éducation, historiographie, mémoire, communautés.

Abstract

This essay takes a look at the construction of the legacy of the abbot Smaragdus of Saint-Mihiel (c. 760-c. 840), and asks the question to what extent he could and should be remembered as a “reformer”. Based on the intellectual activities and monastic practices of Smaragdus during his lifetime, and re-interpreting his biography in the eleventh-century *Chronicon S. Michaelis monasterii*, my aim is to show that monastic thinkers in the Carolingian and post-Carolingian world distinguished between institutional and individual reforms – and that teachers like Smaragdus were remembered for their role in promoting this latter type of “reform”, which explicitly aimed at the moral perfection of Christians rather than the improvement of institutions.

Keywords: monasticism, Carolingians, post-Carolingian world, Lotharingia, Smaragdus of Saint-Mihiel, 9th century, 11th century, religious reforms, education, historiography, memory, communities.

* Department of History and Art History, Utrecht University (Pays-Bas)

** L'auteur veut remercier Émilie Kurdziel, Christina Veltman et les participants au colloque « Ordonner l'église » de Poitiers pour avoir contribué à l'écriture et la traduction de cet article. Cet article est dédié à la mémoire de Peter Raedts (1948-2021), qui a lui-même transféré le Moyen Âge en un endroit plus accessible.

Le plus lourd fardeau est donc en même temps l'image du plus intense accomplissement vital. Plus lourd est le fardeau, plus notre vie est proche de la terre, et plus elle est réelle et vraie. En revanche, l'absence totale de fardeau fait que l'être humain devient plus léger que l'air, qu'il s'envole, qu'il s'éloigne de la terre, de l'être terrestre, qu'il n'est plus qu'à demi réel et que ses mouvements sont aussi libres qu'insignifiants. Alors, que choisir ? La pesanteur ou la légèreté ?¹

Vers la fin du prologue de la règle de Benoît (*RB*), l'abbé du VI^e siècle rappelle à ses lecteurs qu'ils vivent en sursis. « Les jours de cette vie nous sont concédés comme un délai pour corriger ce qui est mauvais », écrit Benoît de Nursie, expliquant que si Dieu permet aux hommes de vivre, c'est avant tout pour leur donner l'opportunité d'être ses disciples². En effet, « à mesure qu'on progresse dans une sainte vie et dans la foi, le cœur se dilate, et c'est avec une indicible douceur d'amour que l'on court dans la voie des commandements de Dieu ».

Situées au début de la *RB*, ces deux phrases encadrent un passage clé de la règle. Benoît y explique que si les moines peuvent se repentir, c'est uniquement parce que Dieu fait preuve de patience et leur permet d'expié leurs péchés, à charge pour eux d'entretenir le juste état d'esprit. Il progresse ainsi vers l'exhortation générale qui conclue le prologue avant que ne débute la Règle à proprement parler : les moines ne doivent jamais s'écarter de l'enseignement de Dieu mais, au contraire, persévérer « dans sa doctrine dans le monastère, jusqu'à la mort » et participer « par la patience aux souffrances du Christ pour être admis à partager son règne³ ». Le but de la vie en commun, suggère ici Benoît, est de s'aider les uns les autres à progresser vers le salut. Il s'agit là d'un maigre inconfort comparé aux « peines de l'enfer » auxquelles les moines espèrent échapper. De toute façon, s'ils veulent pouvoir accéder à la demeure de Dieu (désignée ici par le mot *tabernaculum*), ils n'ont d'autre choix que de rester dans le monastère et de se conformer à ses règles⁴. C'est pourquoi les cœurs et les corps des moines doivent être préparés « à militer dans la sainte obéissance aux instructions [divines] » : pas parce que c'est la meilleure chose à faire en soi, mais parce qu'ils doivent ce service à Dieu et son Église, comme une façon d'exprimer le fait qu'ils sont reconnaissants d'exister et d'avoir la chance de persévérer – et de s'améliorer eux-mêmes⁵.

Ainsi, un paradoxe se manifeste dans le prologue de la *RB* – un paradoxe avec (ou malgré) lequel les moines dits « bénédictins » devaient apprendre à vivre, et dont nous devons avoir conscience afin de mieux comprendre les sources qu'ils ont générées. Benoît implique en effet dans son introduction que les réformes en tant que telles ne devraient pas être nécessaires, ni même possibles tant que ses moines s'en tiennent au respect des règles qui définissaient quasiment leur communauté. D'autre part, ce prologue fait reposer la responsabilité de la réforme directement sur les épaules de chaque moine, moniale ou chanoine : les règles qui suivent

1. Ce sont ces réflexions existentialistes de Milan Kundera qui ont fourni l'idée à la base de cet essai, ainsi que les sous-titres dans le texte. Milan KUNDERA, *L'Insoutenable légèreté de l'être*, François KEREL (trad.), Paris, Gallimard (Du monde entier), 1984, p. 15.

2. *Regula Benedicti*, prologue, 36, dans Bruce L. VENARDE (éd. et trad.), *The Rule of Saint Benedict*, Cambridge (MA)/Londres, Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library, 6), 2011, p. 6-7 (désormais *RB*) : « *Ideo nobis propter aemendationem malorum huius vitae dies ad indutias relaxantur* ». Toutes les traductions françaises de la *Regula Benedicti* sont, sauf mention contraire, celles proposées par Henri Rochais, dans *La Règle de saint Benoît : texte latin selon le manuscrit S. Gall*, Henris ROCHAIS (trad.), Paris, Desclée de Brouwer, 1980 (rééd. 1997), p. 6.

3. *RB* (éd. cit. n. 2), prologue, 50, p. 8-9 : « *ut ab ipsius numquam magisterio discidentes, in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur ut et regno eius mereamur esse consortes* » ; *La Règle de saint Benoît...*, H. ROCHAIS (trad.) (éd. cit. n. 2), p. 8.

4. *RB* (éd. cit. n. 2), prologue, 22, p. 4-5 : « *In cuius regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur minime pervenitur* » ; *La Règle de saint Benoît...*, H. ROCHAIS (trad.) (éd. cit. n. 2), p. 4 ; *RB* (éd. cit. n. 2), prologue, 42, p. 6-7 : « *Et si, fugientes gehennae poenas ad vitam volumus pervenire perpetuum...* » ; *La Règle de saint Benoît...*, H. ROCHAIS (trad.) (éd. cit. n. 2), p. 7. Adalbert de VOGÜÉ, « Persévérer au monastère jusqu'à la mort : la stabilité chez saint Benoît et autour de lui », dans *Le Maître, Eugippe et Saint Benoît : recueil d'articles*, Adalbert de VOGÜÉ (dir.), Hildesheim, Gerstenberg (*Regulae Benedicti Studia Supplementa*, 17), 1984, p. 630-658.

5. *RB* (éd. cit. n. 2), prologue, 40, p. 6-7 : « *Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda* » ; *La Règle de saint Benoît...*, H. ROCHAIS (trad.) (éd. cit. n. 2), p. 7. Pour le contexte et la fonction politique de cette métaphore martiale au début du IX^e siècle, voir Mary ALBERI, « "Like the Army of God's Camp": Political Theology and Apocalyptic Warfare at Charlemagne's Court », *Viator*, 41-2, 2010, p. 1-20, DOI : 10.1484/J.VIATOR.1.100789.

sont censées leur permettre de mener une vie (relativement) exempte de péché au sein d'une communauté⁶. Les suivre n'est pas une garantie d'obtenir le salut. Être un bon chrétien, en revanche, oui. Être un bon moine, au mieux, faciliterait le processus – dans une large mesure grâce à l'existence d'une vraie communauté de personnes partageant les mêmes idéaux et se soutenant mutuellement⁷.

Une sorte de raisonnement circulaire est ainsi à l'œuvre dans la *RB* : vivre dans la demeure du Seigneur implique que les moines doivent obéir à ses règles à tout instant, mais s'ils ont choisi d'y vivre au départ, c'est précisément pour que lesdites règles deviennent claires à leurs yeux. Ou, pour le dire dans les mots de Milan Kundera : ils devaient choisir le fardeau de la règle afin d'atteindre la légèreté nécessaire pour monter dans le Ciel⁸. À partir du moment où la *RB* se fut imposée comme la règle monastique par excellence, ceux qui se conformaient à ses principes vivaient selon une « règle sainte » qui devait les aider à renforcer leur cloître intérieur, et non pas à agir selon une série de comportements appris et visibles de l'extérieur⁹. Ce paradoxe, c'est-à-dire la tension entre l'idée que la moralité doit être internalisée et d'autre part aussi appliquée, explique pourquoi il est si difficile de comprendre le sens des « réformes monastiques » tout au long du haut Moyen Âge.

Dans cet article, je voudrais appliquer ces observations concernant la tension entre un idéal supposé universel de la vie monastique et l'introspection très individuelle requise pour atteindre cet idéal, aux écrits d'un abbé spécifique : Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, et l'un des intellectuels les plus influents au sein du cercle élargi de la cour carolingienne. Il est l'un de ces individus dont les écrits étaient destinés à une communauté monastique spécifique (la sienne), mais qui ont fini par laisser une empreinte décisive sur ce à quoi nous pensons aujourd'hui quand nous menons des recherches sur les réformes monastiques carolingiennes. Il a été actif à l'époque des grands conciles réformateurs de 816-819 et ses travaux répondent clairement aux initiatives de réforme entreprises par ces *think tanks*¹⁰. Il portait également un intérêt à l'*ecclesia* au sens large telle qu'elle était en train de prendre forme autour de lui à l'initiative de Charlemagne et de ses héritiers, ainsi que le suggère son implication dans la controverse sur le *Filioque*, mais aussi ses efforts pour adapter à son époque le traité grammatical de Donatus, rhétoricien du IV^e siècle. Néanmoins, même s'il a tendance à être considéré comme jouant un rôle majeur dans les efforts de réforme carolingiens, lui-même, comme tant de ses contemporains, s'est abstenu de qualifier ses propres écrits ou les aspirations qu'il nourrissait pour sa communauté de « réformes¹¹ ». Ce qui comptait à ses yeux était d'enseigner à chacun de ses lecteurs comment s'améliorer pour son propre salut, pas pour celui de l'Empire.

Mon objectif est, plus précisément, de démontrer que Smaragde se concentrait avant tout sur la vie, la foi et le comportement *individuel* des membres de sa communauté – les moines en tant qu'individus – et que

6. Joachim F. ANGERER, « *Consuetudo* und Reform », dans *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Raymund KOTTJE et Helmut MAURER (dir.), Sigmaringen, Thorbecke (Vorträge und Forschungen, 38), 1989, p. 107-116, DOI : 10.11588/vuf.1989.0.16484.

7. Comme le montre, en utilisant des sources hagiographiques : Kristina HOSOE, *Regulae and Reform in Carolingian Monastic Hagiography*, thèse de doctorat sous la direction d'Anders WINROTH, Yale, 2010, en ligne, URL : <https://www.proquest.com/docview/1541891327?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>.

8. Cf. Thomas A. FUDGÉ, *Medieval Religion and its Anxieties: History and Mystery in the Other Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan (The New Middle Ages), 2016, p. 229-253.

9. Albrecht DIEM, « Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West », dans *Western Monasticism ante litteram: The Space of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Hendrik W. DEY et Elizabeth FENTRESS (dir.), Turnhout, Brepols (*Disciplina Monastica*, 7), 2011, p. 53-84 ; Mayke de JONG, « Internal Cloisters: the Case of Ekkehard's *Casus sancti Galli* », dans *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, Walter POHL et Helmut REMITZ (dir.), Vienne, Verlag der Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 1), 2000, p. 209-221.

10. Voir Michèle GAILLARD, *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Michel PARISSÉ (préf.), Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 82), 2006, chap. 4, DOI : 10.4000/books.psorbonne.12689.

11. De façon générale, cf. Julia S. BARROW, « Ideas and Applications of Reform », dans *The Cambridge History of Christianity, 3: Early Medieval Christianities, c. 600-1100*, Thomas F. X. NOBLE et Julia M.H. SMITH (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 345-362 ; et Julia S. BARROW, « Rethinking Reform 900-1150: Conceptualising Change in Medieval Religious Institutions », *Revue Mabillon*, 30, 2019, p. 228-230 – courte description d'un projet collaboratif associant les universités de York (UK), Louvain (Belgique), Leeds (UK) et Mayence (Allemagne). Un volume collectif en exposant les résultats est en cours de préparation.

ses écrits ne doivent donc pas forcément être vus comme indicatifs ou révélateurs d'un vaste plan de « réforme » à l'échelle d'un Empire tout entier ou de tous les monastères de l'espace carolingien. Un tel processus ne pouvait se produire qu'un moine, une communauté, une « micro-Chrétienté » à la fois¹². Mais il requérait, paradoxalement, une chose : la volonté de jouer selon les mêmes règles que celles qui s'appliquaient à tous les autres. Smaragde n'était pas un champion de la réforme au sens moderne et institutionnel du terme¹³. Il plaidait en faveur d'un monde où tout le monde pourrait entrer dans la maison du Seigneur et porter le « diadème » le signalant comme digne d'être sauvé¹⁴.

Comme j'espère le montrer, c'est ce plaidoyer particulier, cette focalisation sur l'individu, qui le fit apparaître par la suite comme l'un des abbés carolingiens les plus mémorables de la communauté de Saint-Mihiel. Des siècles plus tard, le chroniqueur de la communauté mit en effet l'accent sur l'insistance de Smaragde sur la foi et le salut individuel, garantissant ainsi qu'elle reste un trait fondamental du monde monastique créé par l'ancien abbé – non parce qu'aux yeux du chroniqueur, il s'était prononcé en faveur d'un mouvement de réforme de masse, mais parce qu'il avait toujours encouragé chaque moine à continuer quoi qu'il en soit à avancer, à titre individuel.

« Puisque le bonheur est désir de répétition » : Smaragde et ses réformes

Outre un florilège exégétique, le commentaire du traité grammatical de Donatus et son travail sur la controverse du *Filioque*, l'œuvre de Smaragde consiste principalement en un ensemble de trois textes centrés sur la vie chrétienne¹⁵. Le premier d'entre eux, l'*Expositio regulae s. Benedicti* (désormais *Expositio*) est un commentaire de la règle composé dans le but de rendre applicable la nouvelle vague de réformes dans sa communauté de Saint-Mihiel¹⁶. Le second, intitulé *Via regia*, à première vue un miroir aux princes, est en réalité plus proche d'un commentaire sur la vie active, c'est-à-dire sur le mode de vie des chrétiens investis dans le monde matériel et soucieux de faire face à leurs obligations tout en obéissant aux préceptes du Christ¹⁷. Enfin, le troisième volet de ce triptyque est constitué par le *Diadema Monachorum*, sorte de pendant spirituel de la *Via Regia* (désormais *VR*) axé sur la vie contemplative et la vie intérieure des moines

12. Sur le terme « micro-Chrétienté », cf. le fameux livre de Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200–1000* (rev. ed.), Oxford, Wiley (The Making of Europe), 2013, p. 355-379. Sur la pertinence de son application au monde monastique, cf. Albrecht DIEM, « Merovingian Monasticism: Voices of Dissent », dans *The Oxford Handbook of the Merovingian World*, Bonnie EFFROS et Isabel MOREIRA (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 320-345, ici p. 323 ; Steven VAN-DEPUTTEN, *Medieval Monasticisms: Forms and Experiences of the Monastic Life in the Latin West*, Berlin, De Gruyter Oldenbourg (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, 47), 2020.

13. Ce sens a été inventé au début des temps modernes, dans la foulée (historiographique) de la Réforme protestante : Alexandra WALSHAM, « Migrations of the Holy: Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 44-2, 2014, p. 241–280, DOI: 10.1215/10829636-2647301.

14. Voir aussi, sur cet aspect de la mentalité « réformatrice », Renie CHOY, *Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Theology and Religion Monographs), 2017, p. 161-192.

15. Les trois œuvres de Smaragde qui ne seront pas au cœur de cet article sont : SMARAGDUS, *Collectiones in Epistolas et Evangelia*, Jacques-Paul MIGNE (éd.), Paris, s. n. (*Patrologia Latina*, 102), 1852, col. 13-552 ; SMARAGDUS, *Liber in partibus Donati*, Bengt LÖFSTEDT, Louis HOLTZ et Adèle KIBRE (éd.), Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 68), 1986 ; SMARAGDUS, *Epistola de Processione Spiritus sancti*, dans *Das Konzil von Aachen*, Harald WILLJUNG (éd.), Hanovre, Hahnsche Buchhandlung (*MGH Concilia* 2 suppl. 2), 1998, p. 139-144.

16. SMARAGDUS, *Expositio in Regulam Sancti Benedicti*, Alfred SPANNAGEL et Pius ENGELBERT (éd.), Siegburg, F. Schmitt (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 8), 1974, p. 3-337 ; SMARAGDUS OF SAINT-MIHIEL, *Commentary on the Rule of Saint Benedict*, David BARRY (trad.), Kalamazoo, Cistercian Publications (Cistercian Studies, 212), 2007. Ce commentaire doit être lu en parallèle du texte connu sous le titre de *Glosae in regula Sancti Benedicti abbas ad usum Smaragdi abbas Sancti Michaelis*, Matthieu van der MEER (éd.), Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 282), 2017, qui permet de discerner une première phase du travail de Smaragde : Matthieu van der MEER, « The *Glosae in regula S. Benedicti* – A Text between the Liber Glossarum and Smaragdus' *Expositio in Regulam S. Benedicti* », *Dossiers d'HEL*, 10, 2016, p. 305-319.

17. SMARAGDUS, *Via Regia*, Jacques-Paul MIGNE (éd.), Paris, s. n. (*Patrologia Latina*, 102), 1852, col. 931-970 ; SMARAGDE DE SAINT MIHIEL, *La voie royale – Le diadème des Moines*, Jean LECLERCQ (trad.), Yonne, La Pierre-qui-Vire, 1950 (désormais *VR*).

– ou, plus précisément, de tous ceux aspirant à mener la vie d'un moine, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur des murs protecteurs du cloître¹⁸.

Considérées ensemble, ces trois œuvres offrent une vision relativement détaillée de l'esprit d'un « réformateur » carolingien, dont l'objectif était d'expliquer à un public aussi large que possible l'intériorisation de la religion chrétienne¹⁹. L'*Expositio* était destinée aux moines, plus particulièrement ceux qui venaient juste d'arriver au monastère ou aux professeurs chargés de les initier à leur nouveau mode de vie. Les deux autres textes visaient plus large. Quoiqu'ils aient été clairement rédigés dans un cadre monastique, ils offraient un commentaire sur la vie chrétienne parfaite à ceux que Smaragde se sentait le plus en devoir de maintenir sur le droit chemin : la *VR* expliquait comment chacun devait s'efforcer de suivre les devoirs d'un roi et de prendre ainsi soin du monde et des gens qui l'entouraient ; le *Diadema monachorum* (désormais *DM*) visait à garantir que chacun puisse porter la « couronne des moines » dès lors qu'il était capable de prendre soin de sa propre âme et de son propre esprit. Chemin faisant, les trois textes interrogent péchés et vertus, pénitence et obéissance, enseignement et apprentissage, en soulignant que la réforme de soi n'est jamais tout à fait achevée : pour Smaragde, comme pour tous les penseurs ecclésiastiques du début du Moyen Âge, il demeure toujours une marge d'amélioration.

La qualification de « réformateur monastique » tend, dans l'historiographie contemporaine, à constituer un raccourci pour désigner une autorité, ecclésiastique ou autre, qui s'efforce de créer les meilleures circonstances possibles pour que chaque croyant puisse, de sa propre volonté, suivre le chemin menant au Paradis²⁰. Généralement, les autorités en question justifiaient leurs actions en arguant de circonstances désastreuses nécessitant une amélioration. En poussant le raisonnement, les « réformes monastiques » peuvent dès lors être interprétées – et l'ont souvent été ! – comme des tentatives menées par des personnes haut placées dans la hiérarchie pour imposer leur vision spécifique du monachisme à un groupe de communautés aussi large que possible. En tant que tel, ce phénomène a longtemps été étudié dans l'historiographie contemporaine comme relevant d'une logique *top-down* : des réformes menées par ou à travers une autorité centrale²¹. Or, même si, au Moyen Âge, une réforme religieuse, quelle qu'elle soit, prenait sans aucun doute de l'ampleur dès lors que les détenteurs du pouvoir voyaient un gain politique à exploiter les changements à l'œuvre en attelant leur wagon au mouvement, il ne faut pas oublier que les récits qui en résultent sont plus souvent le produit d'une telle ingérence, que des réformes telles qu'elles étaient expérimentées sur le terrain²². Le fait est d'autant plus vrai pour les réformes monastiques, dans la mesure où ces dernières concernaient en général

18. SMARAGDUS, *Diadema Monachorum*, Jacques-Paul MIGNE (éd.), Paris, s. n. (*Patrologia Latina*, 102), 1852, col. 593-690 ; SMARAGDE (éd. cit. n. 17) ; SMARAGDUS DE SAINT-MIHIEL, *Diadema Monachorum – The Crown of Monks*, David BARRY (éd. et trad.), Trappist, Cistercian Publications (Cistercian Studies Series, 245), 2013 (désormais *DM*).

19. Sur la manière dont ces trois œuvres doivent être lues ensemble, cf. Rutger KRAMER, *Rethinking Authority in the Carolingian Empire: Ideals and Expectations during the Reign of Louis the Pious (813-828)*, Amsterdam, Amsterdam University Press (The Early Medieval North Atlantic, 6), 2019 ; p. 123-167 ; mais voir Jasmijn BOVENDEERT, « Royal or Monastic Identity? Smaragdus' *Via regia* and *Diadema monachorum* Reconsidered », dans *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Richard CORRADINI, Rob MEENS, Christina PÖSSEL et Philip SHAW (dir.), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 13), 2006, p. 239-252.

20. L'exemple le plus connu de ce processus, à l'époque carolingienne, est celui de Benoît d'Aniane : Martin A. CLAUSSEN, « Benedict of Aniane as Teacher », dans *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages: Studies in Honor of John J. Contreni*, Cullen J. CHANDLER et Stephen A. STOFFERAHN (dir.), Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 2013, p. 73-87. Voir aussi, sur cette figure dominante : Dieter GEUENICH, « Kritische Anmerkungen zur sogenannten "anianischen Reform" », dans *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000: Josef Semmler zum 65. Geburtstag*, Dieter R. BAUER, Rudolf HIESTAND, Brigitte KASTEN et Sönke LORENZ (dir.), Sigmaringen, Thorbecke, 1998, p. 99-112, et R. KRAMER (*op. cit.* n. 19), p. 169-214.

21. Pour un exemple récent de cette conception centralisée, *top-down*, de l'Église carolingienne, cf. Thomas F. X. NOBLE, « Carolingian Religion », *Church History*, 84, 2015, p. 287-307 ; mais, en guise de contrepoint, voir surtout Carine VAN RHIJN, « Introduction: Rethinking the Carolingian Reforms », dans *Rethinking the Carolingian reforms*, Arthur WESTWELL, Ingrid REMBOLD et Carine VAN RHIJN (dir.), Manchester, Manchester University Press, 2023, p. 1-31.

22. Cf., parmi beaucoup d'autres, Timothy REUTER, « "Kirchenreform" und "Kirchenpolitik" im Zeitalter Karl Martells: Begriffe und Wirklichkeit », dans *Karl Martell in seiner Zeit*, Jörg JARNUT (dir.), Sigmaringen, Thorbecke (Beihefte der Francia, 37), 1994, p. 34-59 ; Carine van RHIJN, « Manuscripts for Local Priests and the Carolingian Reforms », dans *Men in the Middle: Local Priests in Early Medieval Europe*, Steffen PATZOLD et Carine van RHIJN (dir.), Berlin, De Gruyter (Ergänzungsbande zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 93), 2016, p. 177-198.

des changements intervenant au sein de petites communautés, possiblement désireuses de se rattacher à un imaginaire plus universel de la vie monastique – par exemple celui dépeint par la *RB*²³.

Pour ces raisons, l'approche *top-down* des «réformes monastiques» a été remise en question ces dernières années²⁴. Compte tenu du rôle même de la règle et du fait que cette règle exigeait un certain degré d'introspection pour être un bon moine, il est aujourd'hui de plus en plus admis que les réformes tendent à être des changements justifiés par le haut, mais résultant de religieux ou de religieuses réévaluant la façon dont ils ou elles doivent vivre leur propre vie (comme exposé, par exemple, dans la *RB*). Parfois, ces changements ont perduré. Parfois, les tentatives menées par tels moines ou abbés pour réaligner le mode de vie d'un monastère sur les exigences toujours changeantes du monde extérieur ont affecté plus d'individus qu'une génération de moines dans une communauté donnée²⁵. Dans de tels cas, il devient possible d'envisager comme une réforme ce qui avait commencé comme une entreprise isolée de mise en œuvre de l'insupportable légèreté d'être moine²⁶.

Pour ce qui est du haut Moyen Âge, ces mécanismes ont surtout été étudiés pour la période carolingienne, plus particulièrement de la fin du VIII^e au début du X^e siècle. Ce n'est pas faute d'évolutions ou de dynamisme du monachisme dans les périodes antérieures ou ultérieures, mais essentiellement parce que les Carolingiens, comme aucune autre dynastie, ont eu le don d'utiliser à des fins politiques les réformes et autres changements ecclésiastiques et monastiques²⁷. Cet empressement à vouloir apposer leur sceau sur les améliorations ecclésiastiques fut, en retour, souvent exploité par des évêques et des abbés désireux d'améliorer leur position dans le monde. Ainsi, l'«expérience carolingienne» se distingue avant tout par le grand nombre d'écrits très conscients d'eux-mêmes rédigés au cours de la période, dans lesquels l'interdépendance entre le monastère et la cour devient un sujet en soi – plutôt que seulement par le fait qu'il s'agit d'une période particulièrement dense en efforts de réforme²⁸.

Dans ce contexte, il semble remarquable que Smaragde n'emploie presque jamais le mot *reformare*. Il n'était certes pas le seul parmi les auteurs de l'expérience ecclésiastique carolingienne à éviter ce mot²⁹. Dans la plupart des sources narratives et historiographiques, *reformare* renvoie par exemple spécifiquement à la reconstruction d'un bâtiment d'église plutôt qu'à la réforme d'une institution. Cela rend d'autant plus significative l'une des rares occurrences du mot chez Smaragde, dans l'*Expositio*, alors qu'il commente le prologue de la *RB*. Le passage commenté mérite d'être cité dans son intégralité :

«Frères, quand nous avons demandé au Seigneur qui habitera dans son *tabernaculum*, nous avons entendu les conditions qu'il impose à son hôte. Et nous n'hériterons du royaume des cieux qu'à condition de remplir

23. R. KRAMER (*op. cit.* n. 19), p. 19-57.

24. Cf., par exemple, Rutger KRAMER, Émilie KURDZIEL et Graeme WARD, «Institutions, Identities, and the Realisation of Reform: An Introduction», dans *Categorising the Church: Monastic Communities and Canonical Clergy in the Carolingian World (780-840)*, Rutger KRAMER, Émilie KURDZIEL et Graeme WARD (dir.), Turnhout, Brepols (Medieval Monastic Studies, 5), 2022, ainsi que les autres contributions au même volume ; Albrecht DIEM et Claudia RAPP, «The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism», dans *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West: Origins to the Eleventh Century*, Alison I. BEACH et Isabelle COCHELIN (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 19-39, DOI: 10.1017/9781107323742.002.

25. Steven VANDERPUTTEN, *Monastic Reform as Process: Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100*, Ithaca (NY)/Londres, Cornell University Press, 2013.

26. Cf. les observations et questions méthodologiques sur l'«*existential anthropology*» proposées par Michael LAMBEK, «Both/And», dans *What is Existential Anthropology?*, Michael JACKSON et Albert PIETTE (dir.), New York/Oxford, Berghahn, 2015, p. 58-83, ici p. 59-60.

27. Nikolaus STAUBACH, «*Populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis*: Aspekte der karolingischen Pastoralreform», dans *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*, actes du colloque Quindicesima Settimana Internazionale di Studio (Mendola, 27-31 août 2001), Milan, V&P, 2004, p. 27-54 ; Rutger KRAMER, «Monasticism, Reform and Authority in the Carolingian Era», dans *The Cambridge History of Medieval Monasticism...* (*op. cit.* n. 24), p. 432-449, DOI: 10.1017/9781107323742.022.

28. Mayke de JONG, «Charlemagne's Church», dans *Charlemagne: Empire and Society*, Joanna STORY (dir.), Manchester, Manchester University Press, 2005, p. 103-135 ; Kristina MITALAITÉ, «Reformatio and correctio in Carolingian theology and orthodoxy: reformation or aggiornamento?», (*op. cit.* n. 21), p. 207-240.

29. Mais voir Julia S. BARROW, «Developing Definitions of Reform in the Church in the Ninth and Tenth Centuries», dans *Italy and Early Medieval Europe: Papers for Chris Wickham*, Ross BALZARETTI, Julia BARROW et Patricia SKINNER (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 501-511.

les devoirs de l'hôte. Préparons donc nos cœurs et nos corps à militer dans la sainte obéissance aux instructions. Et pour ce que [notre] nature nous rend moins facile, prions le Seigneur qu'il ordonne à sa grâce de nous venir en aide. Si nous voulons éviter les peines de l'enfer et parvenir à la vie éternelle, alors qu'il en est temps encore, et qu'il nous est loisible, étant dans ce corps d'accomplir toutes ces choses à la lumière de cette vie, il nous faut courir et agir de manière utile pour notre éternité³⁰ ».

Ce paragraphe sert au fond à Benoît à justifier l'entrée dans la vie communautaire : c'est précisément parce qu'ils vivent ensemble dans un monastère que les moines seront mieux préparés à vivre une vie équitable et vertueuse. Ils seront, en somme, en mesure de s'entraider et de devenir la meilleure version d'eux-mêmes. Ce faisant, ils se montreront dignes d'entrer dans le *tabernaculum* évoqué par saint Benoît : le lieu où l'on peut faire l'expérience de la présence divine³¹.

Arrivé au point où Benoît exhorte ses disciples à préparer leurs « cœurs et nos corps » au service militaire, Smaragde commente avec une citation de Romains 12:1-2.

« C'est pourquoi je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à présenter vos corps comme un sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, comme votre service raisonnable. Et ne soyez pas conformes à ce monde, **mais réformés dans la nouveauté de votre esprit** (*sed reformamini in novitate sensus vestri*), afin que vous puissiez discerner ce qui est bon, ce qui est acceptable et quelle est la volonté parfaite de Dieu³². »

C'est une citation appropriée dans ce contexte, car elle met précisément en évidence la dichotomie entre le corps et l'esprit qui fait de manière générale de la vie – et de la réforme – monastique un tel défi, au Moyen Âge comme aujourd'hui. Les corps, le monde, la matière sont faits pour simultanément servir et être testés par Dieu. C'est dans notre esprit – ou plutôt, dans nos sens ou expériences – que la liberté de pouvoir être « renouvelé » peut véritablement s'accomplir du point de vue de Smaragde. À l'échelle individuelle, la réforme est, à ses yeux, un état d'esprit³³. Elle renvoie à la lutte quotidienne contre le péché et la tentation, jamais achevée et exigeant des soldats du Christ d'évaluer chaque situation avec un regard neuf et de prendre une décision en conséquence³⁴.

Une conception similaire ressort de la *VR* et du *DM*. La *VR*, par exemple, insiste continuellement sur le fait que la vie doit être vécue comme une série de marches ascendantes disposées tout au long de la « route du roi³⁵ ». Dans le *DM*, Smaragde décrit un état d'esprit plutôt qu'une série d'actes. Dans un chapitre consacré au « martyr qui se déroule dans la paix de l'Église » et adapté d'un sermon de Césaire d'Arles, il définit par exemple la lutte pour la chasteté comme une « bataille qui a lieu tous les jours, alors que la victoire est rare³⁶ ». Dans le même chapitre, il admoneste ses lecteurs en leur rappelant que « nous serions nos propres

30. *RB* (éd. cit. n. 2), prologue 39-44, p. 6-9 : « *Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audivimus habitandi praeceptum, sed si compleamus habitatoris officium. Ergo praeparanda sunt corda nostra et corpora sanctae praeceptorum oboedientiae militanda, et quod minus habet in nos natura possibile, rogemus Dominum ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare. Et si, fugientes gehennae poenas, ad vitam volumus pervenire perpetuam, dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus et haec omnia per hanc lucis vitam vacat implere, currendum et agendum est modo quod in perpetuo nobis expediat.* », *La Règle de saint Benoît...*, H. ROCHAS (trad.) (éd. cit. n. 1), p. 7.

31. James G. CLARK, « The Rule of Saint Benedict », dans *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, Krijn PANTSERS (dir.), Leyde, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 93), 2020, p. 37-76, ici p. 58-59.

32. SMARAGDUS, *Expositio...* (éd. cit. n. 16), p. 45-46 : « *Quomodo sint nostra ad militandum praeparanda corpora, audi nos obsecrantem apostolum. Ait enim 'Obsecro itaque vos fratres per misericordiam dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem sanctam, deo placentem, rationabile obsequium vestrum. Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis quae sit voluntas dei bona et beneplacens et perfecta'* » ; SMARAGDUS, *Commentary...* (éd. cit. n. 16), p. 103.

33. Jean LECLERC, « Smaragdus », dans *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe: Fourteen Original Essays*, Paul E. SZARMACH (dir.), Albany, State University of New York Press, 1984, p. 37-45.

34. R. CHOY (*op. cit.* n. 14), p. 28-29 (commentant la mentalité plus générale de l'époque, telle qu'elle ressort des sources liées aux conciles réformateurs de 816-819).

35. Otto EBERHARDT, *Via Regia: Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, Munich, W. Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, 28), 1977.

36. *DM* (éd. cit. n. 18), c. 99 (*De martyrio quod in pace Ecclesiae sit*), col. 688C : « *Inter omnia Christianorum certamina sola duriora sunt praelia castitatis, ubi quotidiana pugna est, et rara victoria* ». Sur l'utilisation et la ré-utilisation des matériaux patristiques par Smaragde : Matthew PONESSE, « Standing Distant from the Fathers: Smaragdus of Saint-Mihiel and the Reception

maîtres si [l'avarice] ne nous avait pas en son pouvoir³⁷». Dans un chapitre précédent, consacré à la peur – l'une des émotions clés dans la mentalité monastique du haut Moyen Âge – Smaragde reprend un passage du commentaire exégétique de Bède sur la première lettre de Jean, dans lequel il est dit « lorsque tu commenceras à désirer de bonnes choses, une sainte crainte sera en toi, celle de perdre les bonnes choses; non pas que tu sois jeté dans la Géhenne, mais que la présence du Seigneur te quitte³⁸ ». L'amélioration perpétuelle est, en d'autres termes, la norme à laquelle il faut aspirer. Atteindre la « bonté » ne signifie pas que l'on peut se reposer sur ses lauriers, mais que l'on doit craindre de la perdre à nouveau.

Cette conception se heurte, une fois de plus, à l'idée plus répandue de « réformes », avec ses connotations de changement délibéré comportant un point de départ et un point d'arrivée, et d'institutions plutôt que de personnes à reformer. Nous sommes une fois de plus confrontés au paradoxe des réformes monastiques carolingiennes : si quelqu'un comme Smaragde considère les moines, à titre individuel, comme les principaux acteurs de la réforme, et que la communauté à laquelle il s'adresse est composée de multiples individus, dans quelle mesure un monastère – sans parler de tous les monastères – peut-il être réformé selon les critères établis par des figures de relief telles que Smaragde ? Même si une institution change au fil du temps, dans quelle mesure peut-on parler de « réforme » si la volonté individuelle de s'adapter doit être en soi une caractéristique immuable de la vie³⁹ ?

« L'histoire est tout aussi légère que la vie de l'individu ? » La mémoire de Smaragde à Saint-Mihiel

Smaragde a été nommé abbé de Saint-Mihiel au début du IX^e siècle, probablement en reconnaissance de ses services pour l'empire et l'*ecclesia*⁴⁰. Le monastère était prestigieux : situé au sommet d'une colline au cœur des terres carolingiennes, près du centre urbain de Metz, il abritait des reliques de l'archange Michel – ce qui l'intégrait dans un réseau de monastères occidentaux similairement dotés⁴¹. Sous son abbatiat, Saint-Mihiel devint un centre intellectuel et économique majeur, en grande partie grâce aux reliques de saint Michel et au pèlerinage qu'elles attiraient. Le monastère s'est en réalité révélé si populaire que Smaragde décida de déplacer l'essentiel de la communauté dans la vallée, dans un endroit plus accessible en bord de Meuse :

of Early Medieval Learning», *Traditio*, 67, 2012, p. 71-99; cf. aussi Albrecht DIEM, « Die Wüste im Kopf: Askese und Sexualität in Spätantike und Frühmittelalter », dans *"Guter" Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche*, Regina AMMICHT QUINN (dir.), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2013, p. 31-42, surtout p. 39.

37. *DM* (éd. cit. n. 18), c. 99, col. 688° : « *Nostri enim essemus, si illa nostra non esset* ».

38. *Ibid.*, c. 6 (*De timore*), col. 688C : « *Cum bona desiderare coeperis, erit in te timor sanctus, ille scilicet, ne ipsa bona amittas, non ne mittaris in gehennam, sed ne te deserat praesentia Domini, quem amplecteris, quo aeterno frui desideras* ». Sur l'importance de la « peur » eschatologique dans la mentalité monastique, cf. le résumé de la pensée de Smaragde dans Mark CHINCA, *Meditating Death in Medieval and Early Modern Devotional Writing: From Bonaventure to Luther*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Medieval Literature and Culture), 2020, p. 28-29; Frances TRZECIAK et Rutger KRAMER, « Tears for Fears: Alienation and Authority in the World of Benedict of Aniane », *Open Library of Humanities*, 5-1, p. 1-43, ici p. 13, DOI : 10.16995/olh.314 ; Rutger KRAMER, « The Problem(s) with the Carolingian Reform(s) », dans *Rethinking Reform in the Latin West, 10th to early 12th Century*, Steven VANDERPUTTEN (dir.), Leiden, Brill, p. 32-44. Cf. R. CHOY (*op. cit.* n. 14), p. 69-70, qui explique que la peur de ses congénères ne doit pas être un aiguillon pour l'action des moines.

39. Ces questions ont été inspirées par les observations sur la localisation des réformes carolingiennes formulées par Matthew PONESSE, « Smaragdus of St. Mihiel and the Carolingian Monastic Reform », *Revue bénédictine*, 116, 2006, p. 367-392.

40. Philippe DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Peter JOHANEK (préf.), Sigmaringen, J. Thorbecke, 1997, p. 376-378. La synthèse biographique et bibliographique la plus complète sur la vie et la carrière de Smaragde est toujours Fidel RÄDLE, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel*, Munich, Fink (*Medium Aevum* – Philologische Studien, 29), 1974.

41. Sur Metz, voir Michel PARISSÉ, « Metz, une capitale médiévale », dans *Mondes de l'Ouest et villes du monde : regards sur les sociétés médiévales – Mélanges en l'honneur d'André Chédeville*, Catherine LAURENT, Bernard MERDRIGNAC et Daniel PICHOT (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes (Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne), 1998, p. 523-537 ; sur le culte du Saint Michel, voir Maria Elena RUGGERINI, « St. Michael and the Dragon from Scripture to Hagiography », dans *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe*, Karin E. OLSEN et Luuk A. J. R. HOUWEN (dir.), Louvain, Peeters (*Mediaevalia Groningana*, n. s., 3), 2001, p. 23-58 ; Colette LAMY-LASALLE, « Sanctuaires consacrés à Saint-Michel en France des origines à la fin du IX^e siècle », dans *Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont*, Marcel BAUDOT (dir.), Paris, P. Lethielleux (Millénaire monastique du Mont Saint-Michel, 3), 1971, p. 113-126, et, la contribution de Marcel BAUDOT, « Diffusion et évolution du culte de saint Michel en France », dans *ibid.*, p. 99-112.

une décision qui a sans aucun doute contribué à accroître également la puissance économique de Saint-Mihiel, ce qui n'aura pas manqué d'augmenter encore sa visibilité⁴². Penseur monastique renommé au niveau impérial, Smaragde a donc eu aussi une influence décisive sur la vie de ses moines et des générations ultérieures.

Son influence fut telle que, deux siècles plus tard, l'auteur anonyme du *Chronicon* de Saint-Mihiel distingue Smaragde comme le seul abbé digne d'intérêt – mis à part, bien sûr, l'abbé contemporain de la rédaction, Nanterius⁴³. « Les faits les plus anciens racontés par des gens dignes de foi, vrais ou vraisemblables », écrit le chroniqueur dans le prologue, « j'ai pensé devoir les abrégier, car sur aucun abbé, à l'exception d'un seul – je veux parler de Smaragde – je n'ai trouvé de témoignage écrit, visuel ou oral⁴⁴ ».

Il s'agissait là d'un choix narratif audacieux pour plusieurs raisons. Premièrement, le principal manuscrit du *Chronicon* était annexé à un cartulaire qui fournissait précisément le type d'informations dont l'auteur aurait eu besoin⁴⁵. D'autres histoires monastiques éclectiques du même genre, comme les *Gesta Abbatum Fontanellensium* (composées pour l'abbaye normande de Saint-Wandrille au cours du IX^e siècle) ou le *Chronicon Voltornense* (récit composite rédigé pour Saint-Vincent-au-Volturne, dans le sud de l'Italie, au début du XII^e siècle), parmi beaucoup d'autres, montrent du reste que les chroniqueurs monastiques n'avaient généralement aucun scrupule à mélanger les genres ou à exploiter quelque ressource que ce soit pour compléter leur récit⁴⁶. Il s'agissait, en d'autres termes, d'un choix délibéré, qui plus est délibérément souligné comme tel dans le prologue. Deuxièmement, un manque de sources n'a jamais été un élément dissuasif pour ceux qui composent des histoires de quelque nature que ce soit au haut Moyen Âge et même tout au long de l'histoire. L'auteur du *Chronicon* n'a d'ailleurs pas hésité à faire des choix très créatifs dans sa narration des origines du monastère, témoignant d'une volonté de combler les lacunes quand les matériaux disponibles ne lui donnaient aucune information à exploiter. Je dirais donc que l'affaire ne se résume pas à un simple manque de sources. L'auteur de ce texte a plutôt *choisi* de souligner les réalisations de Smaragde, du fait, d'abord, de son impact sur le développement du monastère, mais probablement aussi en raison du souvenir des « réformes carolingiennes » qu'il représentait : un lien avec un passé idéalisé où la cour impériale formulait un agenda politique censé renforcer la quintessence (supposément intemporelle) de ce que signifiait être moine – à un moment, sous Charlemagne et Louis le Pieux, où les empereurs ambitionnaient de faire de la vie monastique un modèle pour tous leurs sujets (et pas seulement les moines)⁴⁷. Le *Chronicon* de Saint-Mihiel a été composé sous l'abbatit – et certainement en faveur – de Nanterius,

42. Michèle GAILLARD, « Du "Vieux-Moutier" à l'abbaye de Saint-Mihiel : les sources écrites et leur interprétation (VIII^e-IX^e siècles) », dans *L'Écrit et le livre peint en Lorraine, de Saint-Mihiel à Verdun (IX^e-XV^e siècles)*, actes du colloque de Saint-Mihiel (25-26 octobre 2010), Marianne BESSEYRE et Anne-Orange POILPRÉ (dir.), Turnhout, Brepols (Culture et société médiévales, 27), 2014, p. 43-57.

43. *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, Georg WAITZ (éd.), Hanovre, MGH (*Scriptores*, 4), 1841, en ligne : http://www.mgh.de/dmgh/resolving/MGH_SS_4_S_78, p. 79-86 (désormais *Chronicon* ; en raison de la pandémie du COVID-19 toujours en cours, il n'était pas possible de me référer à l'édition de A. Lesort – c'est pourquoi j'ai décidé d'utiliser l'édition MGH à sa place) ; André LESORT (éd.), *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, Paris, C. Klincksieck (*Mettensia*, 6), 1909-1912, p. 1-38 ; Michèle GAILLARD, « Traduction de la *Chronique de Saint-Mihiel* (XI^e siècle) », dans *Retour aux sources : textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Sylvain GOUGUENHEIM, et al. (dir.), Paris, Picard, 2004, p. 987-1013.

44. *Chronicon...* (éd. cit. n. 43), *praefatio*, p. 79 : « *Antiquiora vero a fidelibus viris narrata vera vel verisimilia idcirco decrevi abbrevianda, quia nullius eorum, praeter unius, dico autem Smaragdi, scripta vel visu vel auditu perceperim* ».

45. Il s'agit du manuscrit 4 H 5 des Archives départementales de la Meuse.

46. Sur Saint-Wandrille, cf. les articles de Thomas Roche et Matthew Mattingly dans ce même numéro, ainsi que Thomas ROCHE, « "Des conventions infiniment variées" : normes et coutumes dans les concordances des moines de Saint-Wandrille (XI^e-XII^e siècles) », dans *Coutumes, doctrine et droit savant*, actes du colloque international de Poitiers (20-21 octobre 2006), Véronique GAZEAU et Jean-Marie AUGUSTIN (dir.), Poitiers, LGDJ, 2007, p. 13-42 ; Flavia DE RUBEIS, « Frammenti di uno "scriptorium" : San Vincenzo al Volturno », dans *Frammenti di un discorso storico : per una grammatica dell'aldilà del frammento*, Caterina TRISTANO (dir.), Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (*Paleographica*, 8), 2018, p. 179-203 ; Geoffrey V. B. WEST, « Charlemagne's Involvement in Central and Southern Italy: Power and the Limits of Authority », *Early Medieval Europe*, 8-3, 1999, p. 341-367, DOI : 10.1111/1468-0254.00052.

47. À ce sujet, cf. Thomas F. X. NOBLE, « The Monastic Ideal as a Model for Empire », *Revue bénédictine*, 86, 1976, p. 235-250 ; R. KRAMER (*op. cit.* n. 19), p. 31-58 ; et surtout Renie CHOY, « The Deposit of Monastic Faith: The Carolingians on Essence of Monasticism », dans *The Church on its Past: Papers Read at the 2011 Summer Meeting and the 2012 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Peter CLARKE et Charlotte METHUEN (dir.), Woodbridge, Boydell Press (Studies in Church History, 49), 2013, p. 74-86.

entre 1036 et 1051⁴⁸. Jugé «assez incohérent» par Michel Parisse, il constitue l'histoire de la communauté telle qu'elle se concevait au milieu du XI^e siècle, dans le contexte du mouvement de réforme monastique qui traversait alors la Lotharingie, et basée sur les informations que l'auteur a pu trouver et sur ce qu'il a choisi de transmettre⁴⁹. Bien que la période ait été assez mouvementée, et que Nanterius ait été qualifié d'«abbé réformateur» dans la littérature ultérieure, il ne semble pas y avoir eu de *causa scribendi* immédiate pour le texte au-delà du transfert à Saint-Mihiel des reliques de Calixte I^{er} depuis Rome et de la restitution de quelques possessions foncières importantes par l'empereur Conrad II. Le monastère ne semble pas avoir connu à ce moment de crise particulière ni avoir été menacé de l'extérieur. Un thème récurrent, relevé par M. Parisse, est l'atténuation de la dépendance de Saint-Mihiel à l'égard de l'important monastère de Saint-Denis⁵⁰. La concurrence entre ces deux vénérables abbayes est à l'origine de nombreuses interpolations et modifications observables dans le seul témoin manuscrit du *Chronicon* et du cartulaire, composé dans les années 1160. Le *Chronicon* dépeint ainsi l'image d'un monastère résistant et indépendant, dirigé par des abbés qui avaient à cœur les intérêts de leur communauté. Plus spécifiquement, il semble préparer le terrain à l'action de Nanterius, commanditaire de l'œuvre et décrit par l'auteur comme son «bâton de vieillesse» : quelqu'un que l'auteur a connu «depuis sa prime jeunesse⁵¹».

L'auteur utilise d'ailleurs son âge pour renverser le topos de l'humilité habituellement revendiquée dans le prologue, en avertissant ses lecteurs de ne pas trop s'appesantir sur ses erreurs de style, voire quelques changements dans l'ordre des événements, car «l'âge vole tout, y compris l'esprit» (une citation des *Bucoliques* de Virgile, attribuée à Prudence⁵²). Ce qui le préoccupe, sans surprise, est d'être considéré comme «négligent» au sens spirituel du terme – ce pour quoi il invite ses lecteurs à le corriger «dans un esprit d'amour fraternel». Ceci reflète un sentiment profondément «bénédictin». L'auteur sous-entend que l'esprit de l'ouvrage est plus important que les phénomènes accessoires et superficiels. Ainsi, il demande à ses lecteurs de se concentrer sur le message plutôt que sur les faits. Notre chroniqueur termine ensuite le prologue en déclarant «[...] et tout ce qu'ils y verront d'utile, en revanche, qu'ils le gardent au plus profond d'eux-mêmes et qu'ils sachent que c'est en tout cas pour l'édification de la postérité que ces mots ont été écrits⁵³». Ce qui est utile doit être internalisé. Ainsi, l'«édification de la postérité» ne dépend pas seulement de ceux qui liront physiquement le *Chronicon*, mais peut aussi être aidée par des lecteurs qui en ayant saisi l'intention, seront capables de l'enseigner aux générations suivantes.

Cette approche presque passive-agressive de l'écriture représente un choix très conscient de l'auteur. Il lui permet de justifier une manière en apparence «incohérente» d'écrire l'histoire et de mettre en relief les éléments du passé qu'il jugeait utiles⁵⁴. Au premier chef y figurait, on l'a vu, Smaragde, qui avait façonné le monastère

48. Voir Arnaud HARI, «La Chronique de Saint-Mihiel : étude historiographique», *Les Cahiers lorrains*, 2, 2000, p. 129-162.

49. Michel PARISSÉ, «In media Francia : Saint-Mihiel, Salornnes et Saint-Denis (VIII^e-XII^e siècles)», dans *Media in Francia : recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner à l'Occasion de son 65^e anniversaire par ses amis et collègues français*, Georges DUBY (dir.), Maulévrier, Hérault-Éditions, 1989, p. 319-343, ici p. 325 : «cette chronique, ou plutôt ce petit livre sur le monastère et ses abbés, est assez incohérent».

50. M. PARISSÉ (art. cit. n. 49) ; mais cf. Ralf PETERS, *Die Entwicklung des Besitztums der Abtei Saint-Denis in merowingischer und karolingischer Zeit*, Hambourg, Diplomica Verlag, 1991, p. 76-77 : «Die Annahme M. Parisses, St.-Mihiel sei im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Zwentibold von Lothringen und Karl d. Einfältigen an Saint-Denis restituiert worden, scheint einer genaueren Untersuchung zu bedürfen».

51. *Chronicon*... (éd. cit. n. 43), *praefatio*, p. 79 : «Amplius autem a domino Nantero abbate eiusdem loci, patre meo, senectutis baculo, cuius ope utcumque sustentor et amminiculator»; «De praesentis autem viri, scilicet Nanteri, actibus latius et verius disseri poterit, cum ad id loci ventum fuerit; eum quo fere quinquennio commoror, et quem a pueritia, priusquam pubesceret, novi».

52. *Ibid.*, *praefatio*, p. 79 : «Obsecro autem eos qui haec forte lecturi sunt, ne causentur propter solecismos aut metacismos, vel quid horum simile frequentius incurrisse, seu hominis negligentia narrationis seriem vitiasse; sed dictum prudentis meminerint : "Omnia", inquit, "fert aetas, animum quoque"».

53. *Ibid.*, «Nec propter plumbeam fistulam limpiddissimam abiecerint aquam; sed qui negligentius dictum receperint, fraterna dilectione supportantes corrigant; si quid autem utile, tenaci glutino cordis traiciant fundo, et ad aedificationem posterorum haec utcumque descripta pernotescant.»

54. Dans la mesure où cet article se concentre sur les choix narratifs faits par l'auteur du *Chronicon*, il n'entre pas dans son propos d'ouvrir la discussion sur les plus anciennes chartes conservées de Saint-Mihiel, suspectées de fausseté entre autres par A. Lesort, l'éditeur du cartulaire.

tel que l'auteur le connaissait : un sanctuaire pour saint-Michel au sommet d'une colline, et un établissement plus grand et plus accessible dans la vallée où vivait la majorité des moines. Cette réalité contrastait avec le monastère fondé au début du VIII^e siècle par le comte Wulfoalde, qui s'était procuré des reliques de saint Michel dans le sanctuaire du Monte Gargano et qui, avec sa femme Adalsinde, avait souhaité construire un sanctuaire similaire près de l'endroit où il vivait. Après une confirmation miraculeuse de son choix par l'archange, il avait finalement trouvé un emplacement approprié et un monastère y avait été établi⁵⁵. Avec le consentement des rois francs, les moines que lui et sa femme y installèrent furent dotés de suffisamment de biens pour vivre à l'abri du besoin ; ils se virent également concéder l'immunité, donc la liberté de gérer leurs propres affaires, ainsi que, plus tard, sous l'abbé Ermengaud (c. 772-804), la liberté d'élire leur abbé⁵⁶.

Cette précision à propos d'Ermengaud est le seul élément d'évolution mentionné entre Wulfoalde et Smaragde : « Au sujet des abbés qui dirigèrent ce lieu avant l'époque de Charlemagne, nous n'avons rien trouvé d'écrit », précise le chroniqueur pour justifier (mais pas expliquer) cette lacune⁵⁷. Il poursuit en affirmant que les « préceptes délivrés par Louis le Pieux » indiquent que Smaragde a pris par la suite la tête de l'abbaye et a fermement ancré la communauté dans une sphère carolingienne et impériale. Son abbatiat devait donc constituer un moment clé dans l'histoire du monastère, car la sagesse et le nom de Smaragde rejailliraient positivement sur la communauté. Ou, comme le chroniqueur le formule lui-même : « Et ce Smaragde, se conformant véritablement au présage de son nom, tel une pierre précieuse resplendit parmi les hommes célèbres de son temps par ses mérites et sa réputation⁵⁸ ».

C'est vers ces mérites et cette réputation que nous allons maintenant nous tourner, afin de mieux comprendre pourquoi Smaragde, de tous les abbés, est identifié par l'auteur comme comparable à un second fondateur de Saint-Mihiel – le seul, en tout cas, qui « resplendit » (*claruit*)

« L'éternel retour est le plus lourd fardeau... » : établir un monastère – devenir une communauté

Les biais par lesquels Smaragde avait atteint sa réputation étaient encore perceptibles au XI^e siècle. Ils se reflètent dans la dichotomie qui traverse cette partie du récit : une juxtaposition entre les besoins spirituels et les besoins temporels des moines, présente tout au long du passage du *Chronicon* relatif à l'abbé du IX^e siècle. Smaragde est célèbre pour avoir assuré les besoins matériels de la communauté en s'alliant au pouvoir séculier, obtenant de Louis le Pieux qu'il confirme son immunité et qu'il concède au monastère des droits de navigation, le droit de percevoir des redevances et le droit de libre élection de l'abbé⁵⁹. Cette dynamique rejaillissait positivement tout autant sur l'empereur que sur l'abbé⁶⁰. Le chapitre commence par une référence

55. L'histoire ne s'arrête pas là : Wulfoalde fut apparemment accusé de trahison et forcé d'abandonner tous ses biens, y compris le monastère – détails qui ne sont pas repris dans le *Chronicon*. Voir Josef SEMMLER, « Pippin III: und die fränkischen Klöster », *Francia*, 3, 1975, p. 88-146, ici p. 100-101 et note 113.

56. On ne sait presque rien de cet Ermengaud – cf. Anne WAGNER, « Des Aquitains en Lorraine », dans *Saints d'Aquitaine : missionnaires et pèlerins du haut Moyen Âge*, Edina BOZOKY (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes (Histoire), 2010, p. 145-158, DOI : 10.4000/books.pur.131844.

57. *Chronicon...* (éd. cit. n. 43), c. 4, p. 80 : « *De abbatibus autem qui loco praefuerunt ante tempora Caroli Magni nihil dictum reperimus.* »

58. *Ibid.*, c. 5, p. 80 : « *Post hunc [= Ermengaud] Smaragdus abbas claruit, ut ipsa praecepta declarant, quae Ludovicus Pius, praedicti Caroli Magni filius, eidem Smaragdo contulit. Qui Smaragdus revera praesagio se sui nominis conformans, inter celebres sui temporis viros ut pretiosa gemma meritis et fama resplenduit...* ».

59. Comme il a été souligné à propos des cas, comparables quoi que plus conflictuels, de Fulda et Saint-Denis, s'engager dans des conflits pour le bien-être de la communauté et les résoudre par la suite était un moyen sûr d'attirer l'attention de la cour impériale. Cf. Janneke RAAIJMAKERS, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744-c. 900*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 83), 2012, p. 99-174 (démonstration la plus convaincante), mais aussi, avant elle, Josef SEMMLER, « Studien zum *Supplex Libellus* und zur anianischen Reform in Fulda », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69, 1958, p. 268-297, et, sur Saint-Denis, Ingrid REMBOLD, « The "Apostates" of Saint-Denis : Reforms, Dissent and Carolingian Monasticism », dans *Categorising the Church...* (op. cit. n. 27).

60. Rutger KRAMER, « Teaching Emperors: Transcending the Boundaries of Carolingian Monastic Communities », dans *Meanings of Community across Medieval Eurasia: Comparative Approaches*, Eirik HOVDEN, Christina LUTTER et Walter POHL (dir.), Leyde, Brill (Brill's Series on the Early Middle Ages, 25), 2016, p. 309-337.

aux « préceptes » concédés à Smaragde par « Louis le Pieux, fils de Charlemagne », pointés comme sources du récit, sous-entendant que cette partie de l'histoire n'aurait pu exister sans l'intervention de l'empereur : sans sa relation avec Louis, Smaragde ferait lui aussi partie de l'histoire inexplorée de Saint-Mihiel. C'est le souci de Smaragde pour le bien-être matériel de la communauté, laisse entendre l'auteur du *Chronicon*, qui a fait de Saint-Mihiel un acteur au plus haut niveau de la scène politique.

L'intérêt porté par Smaragde au monastère en tant que lieu ne se limitait toutefois pas à sa position dans l'échelle hiérarchique carolingienne. Ceci ne pouvait, du reste, constituer la principale préoccupation d'un abbé du IX^e siècle. En ce sens, il est important de noter que l'histoire de la création de la communauté telle qu'elle est dépeinte dans le *Chronicon* ne se limite pas au récit de la fondation du monastère et de la manière dont il avait réussi à perdurer jusque-là. La longévité de Saint-Mihiel n'est pas due uniquement à la perspicacité politique de Smaragde, mais aussi à ses projets concernant la vie des moines. Les plus visibles d'entre eux reliaient le monde matériel et le monde spirituel dans un sens presque littéral.

C'est grâce aux efforts de Smaragde que la petite communauté du haut de la colline avait déménagé à son emplacement actuel, sur les rives de la Meuse. Un tel déplacement n'était pas sans précédent : nombreux sont les petits sanctuaires à avoir été transférés vers des endroits plus accessibles pour des raisons pratiques. Aniane, en Septimanie, fut par exemple relocalisé au début du IX^e siècle, afin de faire de la place pour les moines qui affluaient vers Benoît d'Aniane⁶¹. Le monastère saxon de Quedlinburg, lui aussi situé à l'origine sur une colline, fut déplacé dans une vallée en 936 afin de créer un espace cérémoniel pour les rois ottoniens, qui en avaient fait une étape de leur itinéraire annuel⁶². Il existait, en somme, de nombreuses raisons pour lesquelles un tel déménagement pouvait s'avérer pratique, souhaitable ou simplement nécessaire.

Cependant, si l'accessibilité est présentée comme une des raisons de transférer Saint-Mihiel sur les rives de la Meuse, le chroniqueur justifie ce changement capital également dans un sens plus spirituel. Comme il l'explique dans une courte digression :

« Or, dans ce changement de lieu, cet homme sage ne nous semble pas avoir agi contre la volonté de l'archange, qui avait choisi lui-même le premier lieu sur la montagne, car quoique la pureté angélique choisisse habituellement de hauts lieux pour sa vénération, afin de signifier par là son éloignement de la vie terrestre, elle n'en est pas pour autant indignée, croyons-nous, par les humains qui requièrent des lieux à la portée de leur condition, pourvu qu'ils sachent qu'ils doivent implorer les suffrages angéliques dans les cieux⁶³ ».

Le succès que connut la communauté durant les deux siècles suivants permet à l'auteur de confirmer que la décision de Smaragde de rendre le monastère plus accessible aux « humains qui requièrent des lieux à la portée de leur condition » était justifiée. Le fait de « redescendre sur terre » était plus commode pour les humains qui vivaient au monastère, et le rendait au passage plus accessible aux pèlerins. Cependant, le souvenir de l'ancien lieu (demeuré un sanctuaire actif, desservi par les moines) perdurait, rappelant à chaque nouvelle génération de moines leur nature profonde. Il ne s'agissait pas à proprement parler d'un transfert, mais plutôt d'une séparation des deux mondes dans lesquels un moine était censé se sentir chez lui : l'un ici-bas, et l'autre au Ciel. »

La justification de l'utilité de ladite séparation a peut-être été inspirée au chroniqueur par Smaragde lui-même. Nous avons déjà vu que ce dernier, dans le passage de son *Expositio* relatif au prologue de la Règle de Benoît, exhortait ses moines à être en état de réforme perpétuelle afin d'être admis dans le *tabernaculum* divin.

61. ARDO, *Vita Sancti Benedicti Abbatis Anianensis*, c. 22, dans Walter KETTEMANN (éd. et trad.), *Subsidia Anianensia: Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten "anianischen Reform"*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Dieter GEUENICH, Duisburg, 2001, p. 139-223, ici p. 182, en ligne, URL : https://duepublico2.uni-due.de/receive/duepublico_mods_00018245 ; ARDO, *Vie de Benoît d'Aniane*, Pierre BONNERIE (préf.), Fernand BAUMES (trad.) et Adalbert de VOGÜÉ (trad.), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine (Vie monastique – série monachisme ancien, 39), 2001.

62. John W. BERNHARDT, *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936-1075*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, 21), 2001 (1^{re} éd. 1993), p. 142.

63. *Chronicon*... (éd. cit. n. 43), c. 5, p. 81 : « *Non enim videtur nobis vir prudens contra archangeli voluntatem egisse, qui priorem sibi locum in monte delegit, quia angelica puritas, etsi alta venerationi suae loca eligere soleat ac se a terrena conversatione remotam significet, non tamen indignatur mortalibus, si competentia loca suae conditioni requirant, dummodo angelica suffragia in altis sibi exspectanda cognoscant* ».

Ce tabernacle, explique Smaragde, était considéré par « d'autres maîtres » comme représentant « l'Église actuelle », mais selon lui, « le bienheureux Benoît – non moins empli du Saint-Esprit – a choisi de comprendre la tente comme la demeure céleste qu'est le royaume éternel⁶⁴ ». Il est intéressant de noter que Smaragde utilise exactement les mêmes mots (*Quamvis alii doctores...*) pour souligner un désaccord entre Benoît et d'autres Pères de l'Église dans un autre passage de l'*Expositio*, où il explique les « douze étapes de l'humilité » prescrites par Benoît au chapitre 7 de sa règle. Dans un paragraphe chargé d'imagerie angélique, Benoît compare ces douze étapes à :

« l'échelle [entre le ciel et la terre] apparue dans le rêve de Jacob et sur laquelle les anges sont montrés à la fois en train de monter et de descendre ; car il ne fait aucun doute que nous ne devons pas comprendre cette descente et cette ascension autrement que comme une descente par l'exaltation et une ascension par l'humilité⁶⁵ ».

Smaragde intervient à ce moment et déclare que « d'autres maîtres avaient voulu comprendre différemment cette échelle et les anges qui en descendent et en montent », mais Benoît « comprenait les anges montants et descendants comme des âmes menant la vie régulière » – des moines, en d'autres termes, dont l'humilité (et donc le salut) serait mise en danger à mesure qu'ils s'élèveraient, mais qui « en faisant preuve d'humilité, monteraient au ciel⁶⁶ ».

Ces passages, tout en n'y étant pas explicitement cités, semblent trouver un écho dans le *Chronicon*, où l'auteur explique le transfert de la communauté en invoquant l'imagerie angélique liée au saint patron de la communauté : le sommet de la colline est la demeure des anges, le nouveau monastère est pour les simples mortels. Les allers-retours entre les deux lieux deviennent ainsi des exercices d'humilité, et autant de rappels de cette vertu monastique essentielle – une vertu que les « autres maîtres » (sous-entendu, vraisemblablement, des maîtres n'appartenant pas au monde monastique) ne comprenaient pas. Le chroniqueur, écrivant au XI^e siècle, fait allusion à deux passages où l'abbé Smaragde du IX^e siècle explique la relation entre les dimensions célestes et terrestres de la vie monastique. Ces deux passages sont en soi remarquables du fait qu'ils constituent l'une des rares occasions où les anges apparaissent dans la Règle de Benoît, mais aussi du fait que ce sont deux passages où Smaragde souligne que l'abbé du VI^e siècle avait tracé son propre chemin à travers la longue histoire de la pensée monastique⁶⁷. En évoquant de la sorte le fait que ce mode de pensée n'a pas changé au fil des siècles, l'auteur du *Chronicon* fait du paysage monastique qui l'entoure un commentaire en soi de la règle, et montre comment les changements – les réformes – opérés par Smaragde témoignent d'une vérité intemporelle.

64. *Expositio, prologus*, dans SMARAGDUS, *Expositio...* (éd. cit. n. 16), p. 38 : « *Quamvis alii doctores hoc in loco tabernaculum praesentem intellegant ecclesiam, beatus autem Benedictus non minus spiritu sancto repletus habitationem caelestem quod est regnum aeternum, per hoc voluit intellegete tabernaculum* » ; DM (éd. cit. n. 18), p. 91-92.

65. « *Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intelligitur nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere* », *La Règle de saint Benoît...*, H. ROCHAIS (trad.) (éd. cit. n. 2), p. 29.

66. *Expositio, c. 7.7*, dans SMARAGDUS, *Expositio...* (éd. cit. n. 16), p. 165 : « *Quamvis alii doctores aliter hanc voluissent intellegere scalam et angelos descendentes et ascendentes per eum, beatus tamen Benedictus nostram in hoc loco voluit intellegere vitam, quae virtutibus plena ad caelum est cotidie erigenda* », DM (éd. cit. n. 18), p. 270-271.

67. Meredith J. GILL, *Angels and the Order of Heaven in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2014, p. 24-25, note que les anges, selon saint Benoît, « agissaient comme les yeux et les oreilles de Dieu » à l'intérieur du monastère. Malheureusement, il n'entre pas dans le cadre de cet article de comparer à la pensée de Benoît, ni d'examiner en détail l'homélie *In natale sancti archangeli Michaelis*, dans laquelle Smaragde explique, en citant Primase d'Hadrumète sur les recoupements entre Apocalypse et Pentecôte, que la présence de l'archange doit être considérée comme une présence divine qui devrait inspirer les moines à « aller de l'avant sans hésitation » (SMARAGDUS, *Collectiones* [éd. cit. n. 15], col. 475-476 : « *Post exortum autem ecclesiae, quae jam fuerat apostolorum praedicatione fundata, revelari oportuit qualiter fuisset latius propaganda, vel quali etiam fine contenta, ut praedicatoris veritatis huius cognitionis fiducia freti indubitanter aggredere, pauci multos, inermes armatos, humiles superbos, infirmi nobiles, vivi tamen spiritualiter mortuos* »). Le traducteur de ce passage, Francis X. GUMERLOCK, *Carolingian Commentaries on the Apocalypse by Theodulf and Smaragdus: Translated Texts and Introduction*, Kalamazoo (MI), Medieval Institute Publications (Teams Commentary Series), 2019, DOI : 10.2307/j.ctvrs9116, p. 83-84 et 99, note que le *adgrederentur* de Primase (troisième personne au pluriel) a été changé par Smaragde en *aggredere* (première personne au pluriel), ce qui rendait le passage plus inclusif mais rappelait également aux moines leurs responsabilités.

«Ce vide me fascine» : les vies d'un moine

« De même que nous nous réjouissons de la consécration visible de l'autel d'un temple, puissions-nous mériter d'éprouver une joie spirituelle invisible par la chasteté de notre corps et la pureté de notre esprit⁶⁸ ».

C'est par ces mots que Smaragde conclut son *DM*, méditation en cent chapitres sur ce que signifie être moine – et en quoi il s'agit d'un idéal que tout bon chrétien devrait s'efforcer d'atteindre, sans que personne ne puisse y parvenir.

Selon le chroniqueur anonyme du XI^e siècle, ce travail couronnait l'œuvre de l'abbé du IX^e siècle. Ses écrits étaient de façon générale fondateurs pour le monastère et, en raison de leur postérité, partiellement aussi à l'origine de la réputation durable de la communauté. « Même si nous n'en soufflons mot, les livres qu'il publia sont suffisamment éloquents [sur ce point], tant y apparaît, de façon plus lumineuse que le jour, combien sa perspicace intelligence le rend expert en matière sacrée et séculière », écrit-il, avant de qualifier le *DM* de livre particulièrement exemplaire – livre que Smaragde n'aurait pu écrire, ajoute-t-il, s'il n'avait pas lui-même fait l'expérience de cette vie⁶⁹. « Nous pouvons donc nous taire et les miracles [peuvent] cesser », conclut-il, « la beauté de Sa Sainteté resplendit avec assez d'évidence dans le miroir de son enseignement⁷⁰ ».

Il y a, ici, beaucoup de choses à expliciter, à commencer par le fait que le *DM* était considéré, selon l'auteur du *Chronicon*, comme l'héritage le plus important de Smaragde. Or, ce traité relativement court se voulait une réflexion sur la vie monastique pour des moines plus « avancés », traitant de diverses manières d'intérioriser les préceptes contenus dans la *RB*. Allant au-delà du commentaire proposé dans son *Expositio*, le *DM* est presque une continuation ou un successeur spirituel de la *RB*, comme si Smaragde avait pris à cœur l'exhortation formulée par Benoît dans le chapitre 73 de la règle, selon laquelle son texte n'était qu'un début : d'autres auteurs devraient être consultés pour une compréhension plus complète de la vie monastique⁷¹. Dans la communauté du XI^e siècle, c'est ce texte qui était considéré comme reflétant complètement l'enseignement de Smaragde sur la manière d'être un bon moine dans le monde : comment intérioriser les exigences liturgiques et monastiques pour rester sur le droit chemin et ainsi se rendre digne de vivre dans le « *tabernaculum* » de la *RB*⁷².

Smaragde exprima peut-être le plus clairement ce sentiment dans un chapitre de la *DM*, sur l'« Innocence », où il écrit : « Lorsque l'on demande à Dieu : “qui établira sa demeure dans ton tabernacle, se reposera sur la montagne où se trouve ton sanctuaire ? (Psaume 14/15:1)”, une réponse divine se fait entendre, qui dit “[ceux qui sont] innocents en action et purs en leur cœur, qui n'ont pas reçu leur vie en vain, et qui n'ont pas trompé leur prochain par de faux serments. Ils recevront la bénédiction du Seigneur, et la miséricorde de Dieu, leur salut (Psaume 23/24:4-5)”⁷³ ». Il est intéressant de noter que le psaume 23/24 prend également la forme d'une série de questions-réponses, mais que Smaragde a emprunté sa question initiale à un autre psaume, très probablement pour référer une fois de plus au *tabernaculum*, l'un des nombreux motifs qui traversent son œuvre, une métaphore motivant son public à relever le défi d'être moine dans le monde, et à savoir comment préparer leur cœur et leur esprit au service que Dieu exigeait d'eux. Ils vivaient peut-être dans un monastère, mais ils n'avaient pas encore pénétré dans le *tabernaculum* divin. Vivre à l'abri des murs du cloître aidait à atteindre le salut, mais ne suffisait pas à le garantir : c'est leur conduite personnelle qui leur permettrait de franchir les dernières marches.

68. *DM* (éd. cit. n. 18), c. 100, col. 690A : « *Tunc enim ordine legitimo consecrationem altaris cum gaudio celebramus, quando altaria cordis et corporis nostri munda et pura in conspectu divinae majestatis offerimus* ».

69. *Chronicon*... (éd. cit. n. 42), c. 5, p. 81 : « [...] *cum eas nobis tacentibus libri quos edidit sufficienter eloquantur – in quibus luce clarius apparet, quam perspicaci ingenio in divina et saeculari claruerit – praecipueque liber ille, quem Diadema Monachorum intitulavit, religiositatem sanctitatemque eius evidentissime declarat. Non enim tam lucidam de virtutibus doctrinam dare posset, nisi ipsarum in sese naturam exercitiorum experientia persensisset* ».

70. *Ibid.*, p. 81 : « *Linguis ergo tacentibus, miraculis cessantibus, ex suo doctrinae speculo satis evidens eius sanctitatis forma relucet* ».

71. *RB* (éd. cit. n. 2), c. 73, p. 228-229 ; *La Règle de saint Benoît*..., H. ROCHAIS (trad.) (éd. cit. n. 3), p. 138-139.

72. F.-X. GUMERLOCK (*op. cit.* n. 67), note à la p. 10 que l'homélie de Smaragde sur l'Apocalypse (insérée dans les *Collectiones* mentionnées *supra*, note 15), permet de mieux comprendre le cadre liturgique de cette intériorisation.

73. *DM* (éd. cit. n. 18), c. 89, col. 682A-B : « *Et interrogans Dominum : quis habitaret in tabernaculo suo, aut quis requiesceret in monte sancto eius?*, responsum audivit divinum dicens : *Innocens manibus et mundo corde, qui non accepit in vano animam suam, nec juravit in dolo proximo suo. Hic accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salutari suo* ».

Un tel éloge du *DM* dès le passage d'ouverture du *Chronicon* clarifiait d'emblée le fait que le legs de Smaragde ne se limitait pas à l'espace monastique que les moines continuaient d'occuper physiquement⁷⁴. Il tenait également dans ce rappel permanent de la nécessité de poursuivre inlassablement leur ascension spirituelle.

«Son drame n'était pas le drame de la pesanteur, mais de la légèreté» : épilogue

Tandis que Louis le Pieux tenait le gouvernement de l'Empire,
Smaragde fleurissait comme abbé de ce lieu.
Le lieu étant peu apte aux usages des hommes,
Il en transféra le siège non loin de là.
Mais quand il mérita d'être appelé au royaume céleste,
Il rendit au lieu ancien le soin de sa dépouille.
Déjà le Scorpion serrait Phébus dans la douzième partie du zodiaque
Quand les astres s'ouvrirent au théologien⁷⁵.

Smaragde fut enterré sur la colline de saint Michel, un tout petit peu plus près du ciel que de la terre. Son épitaphe, citée ci-dessus telle qu'elle est conservée dans le *Chronicon*, l'ancre au règne de Louis le Pieux, et montre comment son travail d'amélioration du monastère de Saint-Mihiel à l'usage des simples mortels lui a permis d'entrer dans le tabernacle – le royaume céleste⁷⁶. Elle fait presque figure de résumé du récit proposé par le *Chronicon*, car elle montre comment Smaragde a façonné le paysage monastique autour des reliques de saint Michel, mais sous-entend également que c'est lui qui a fourni une base spirituelle aux moines de la communauté pour renforcer leur propre «cloître interne⁷⁷». C'est le souvenir que le chroniqueur souhaitait transmettre, le message qu'il souhaitait que ses lecteurs méditent⁷⁸. La mémoire qu'il construit de Smaragde est centrée sur sa contribution à l'intériorisation de la vie monastique – ce qui incluait, paradoxalement, de rendre ce mode de vie plus accessible et, bel et bien, exemplaire. Son succès dans ces domaines explique peut-être pourquoi il est la seule personne, à part l'archange Michel, à se voir qualifié de «*sanctus*» dans le *Chronicon*⁷⁹. Il était, dans l'esprit de l'auteur de la chronique, aussi important pour la communauté que l'archange lui-même.

En fin de compte, le Smaragde du *Chronicon* a pu accomplir tout cela avec l'aide de Louis le Pieux et de ses ancêtres. L'action de l'empereur dans le récit se limite à acquiescer aux demandes de l'abbé. Néanmoins, la simple mention de la dynastie carolingienne associe Smaragde – et son monastère – au «mouvement de réforme carolingien⁸⁰». Négocier la relation entre le monastère, la cour et le monde extérieur était

74. Miriam CZOCK, «Monks Pray, Priest Teach, Canons Sing and the Laity Listens: The Rule of Benedict and Conceptual Diversity of Sacred Space in Carolingian Discourse», dans *Categorising the Church...* (op. cit. n. 23).

75. *Chronicon...* (éd. cit. n. 43), c. 5 (*Epitaphium Smaragdi*), p. 81 : «*Cum Pius imperii Ludovicus iura teneret / Smaragdus vigit istius abba loci / Qui locus humanis quod erat minus usibus aptus / Haud procul hinc sedem transtulit ille suam / Cum tamen ad regnum meruit caeleste vocari / Reddidit antiquo membra ferenda loco / Scorpio iam pheobum duodena parte premebat / Sidera theologo cum patuere viro*».

76. Samuel W. COLLINS, *The Carolingian Debate over Sacred Space*, New York, Palgrave Macmillan (The New Middle Ages), 2012, p. 67-90.

77. M. De JONG (art. cit. n. 9).

78. Sur l'interaction supposée entre auteur et audience dans les récits monastiques, cf. Ekaterina NOVOKHATKO et Rutger KRAMER, «Dead Authors and Living Saints: Community, Sanctity, and the Reader Experience in Medieval Hagiographical Narratives», *Das Mittelalter*, (à paraître).

79. *Chronicon...* (éd. cit. n. 43), c. 2, p. 80 : «[...] *in honore sancti Michaelis archangeli se fabricaturum ecclesiam* [...]».

80. Voir aussi le commentaire sur la construction de la mémoire des réformes dans Amy G. REMENSNYDER, *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2005 (1^{re} éd. 1995), p. 261-262, ainsi que l'aperçu des réformes monastiques pendant l'ère post-carolingienne par Steven VANDERPUTTEN, «Monastic Reform from the Tenth to the Early Twelfth Century», dans *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West...* (op. cit. n. 25), DOI: 10.1017/9781107323742.031, p. 599-618. Il ne faut pas perdre de vue que le chroniqueur lotharingien avait à l'esprit l'image d'un «âge d'or» carolingien où les empereurs fixaient l'agenda religieux, et non la réalité historique : cf. Matthew GABRIELE, *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem Before the First Crusade*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2011, p. 1-11.

une préoccupation majeure pour toutes les parties concernées, et le récit du *Chronicon* préserve également ce souvenir : celui d'une communauté bâtie sur un profond changement.

Pourtant, malgré ce contexte, dont l'auteur a parfaitement conscience, l'héritage de Smaragde n'est pas celui d'un réformateur *per se*. Au contraire, il a apporté avec lui l'immuable, inébranlable intemporalité d'un saint. En figeant ainsi l'abbé du IX^e siècle dans le temps, le *Chronicon* se tend un miroir à lui-même et, par conséquent, à son mécène, l'actuel abbé Nanterius.

Nanterius, selon la *praefatio*, s'était jusqu'à présent comporté de la meilleure façon possible, mais selon l'auteur, il était encore trop tôt pour chanter pleinement ses louanges. Il avait lui aussi réformé le monastère, et renouvelé le zèle de la communauté grâce à l'acquisition des reliques du pape Calixte I^{er}, mais il s'agissait pour l'heure d'accomplissements temporels. Sa vie devait encore être examinée dans son intégralité⁸¹. Nanterius avait toutefois pu devenir l'homme et l'abbé qu'il était grâce aux fondations établies par Smaragde : non pas les terres, ni l'expansion et la relocalisation, ou l'immunité impériale, mais le fait que ses enseignements permettaient à chaque génération de moines de se comporter de la meilleure façon possible et de se réformer. Chacun d'eux devait apprendre à gérer son corps et se préparer à devenir de véritables soldats du Christ : c'est ainsi que Smaragde se perpétuerait, avec un peu de chance, à travers Nanterius. Et c'est ce que Nanterius réaliserait, avec un peu de chance, à la lecture du *Chronicon*. Le chroniqueur avait une vision de long terme. Pour lui, la réforme ne constituait pas un événement ponctuel, ni quelque chose de lié à une institution particulière. Il ne la concevait même pas à proprement parler comme un processus, bien plutôt comme une entreprise continue et intemporelle dont la charge incombait à chaque croyant, et donc aussi aux moines de Saint-Mihiel. Ce n'était pas un « fardeau » facile à porter – ce « doux joug du Christ » était, en fait, insupportable à dessein – mais on pouvait l'alléger en adoptant le juste état d'esprit⁸².

Bien entendu, l'objectif du chroniqueur était de contribuer lui aussi à ce processus de réforme individuelle. Dans les premières lignes du *Chronicon*, il compare ses propres écrits aux offrandes apportées à Moïse par les israélites, alors que le patriarche construisait le tout premier tabernacle. Il poursuivait, lui aussi, l'héritage de Smaragde, en aidant ses lecteurs à atteindre le salut. Après tout, comme Benoît l'avait déjà reconnu, chaque moine impliqué dans l'entreprise monastique devenait un rouage dans une machine qui ne fonctionnait que par la grâce des obligations mutuelles. Telles obligations, selon les parties prenantes de la communauté, permirent aux membres de maintenir une conception d'unité qui allait bien au-delà leur propre monastère. Ainsi, Smaragde et Nanterius étaient plus que les derniers d'une longue lignée de maîtres du monastère – ils furent aussi représentés comme agents d'une conscience collective qui raccordait tous les moines, pour ne pas dire tous les chrétiens⁸³.

En prendre conscience constituerait, en fin de compte, un premier pas vers l'obtention de la couronne des moines et l'entrée dans le tabernacle. Pour les moines de Saint-Mihiel, « être réformés dans la nouveauté de leur esprit » (*sed reformamini in novitate sensus vestri*) alors que le monde continuait à tourner autour d'eux, c'était reconnaître que plus les choses changeaient, plus elles devaient rester les mêmes. La réforme, pour eux, n'était pas une chose que l'on pouvait terminer – même si, pour Smaragde comme pour le chroniqueur, chaque moine digne de ce nom devait s'y efforcer, non pas pour satisfaire un empereur et son programme monastique, mais pour rendre sa propre âme à la fois plus sûre et plus sensible à l'insoutenable légèreté (ou à la supportable pesanteur) d'être moine. Au bout du compte, le fardeau des réformes continues reste « l'image du plus intense accomplissement vital ».

81. *Chronicon...* (éd. cit. n. 43), *praefatio*, « [...] cuius mores et disciplinae normam licebit dicere, minime vero laudibus efferre, prohibente sententia Salomonis : Ne laudaveris, inquit, hominem in vita sua ; omnis enim laus in fine probatur. »

82. Voir Mat. 11:29, 11:30. Ce regret d'une époque qui était d'une certaine manière plus difficile mais donc aussi meilleure pour l'âme relève d'un état d'esprit que l'on pourrait qualifier de « nostalgie » : Olivia ANGÉ et David BERLINER, « Introduction: Anthropology of Nostalgia – Anthropology as Nostalgia », dans *Anthropology and Nostalgia*, Olivia ANGÉ et David BERLINER (dir.), New York/Oxford, Berghahn, 2015, p. 1-16, ici p. 9-11 ; Nicholas DAMES, « Nostalgia and its Disciplines: A Response », *Memory Studies*, 3-3, 2010, p. 269-275, DOI : 10.1177%2F1750698010364820.

83. Cette conception de la « communauté » comme l'expression d'une « liberté positive » (*affirmative freedom*) est basée sur le travail de Roberto Esposito : Greg BIRD et Jonathan SHORT, « Community, Immunity, and the Proper: An Introduction to the Political Theory of Roberto Esposito », *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18, 2013, p. 1-12, DOI : 10.1080/0969725X.2013.834661.