

Études franciscaines

Nouvelle série, 6, 2013, fasc. 1

Sommaire

Le fonctionnement matériel des couvents mendiants en Europe centrale (vers 1220-vers 1550) : bilan historiographique.

Dossier coordonné par Marie-Madeleine DE CEVINS.

Marie-Madeleine DE CEVINS et Ludovic VIALLET, <i>Introduction</i>	7
Petr HLAVÁČEK <i>Les ordres mendiants dans le royaume de Bohême au Moyen Âge : implantation et fonds d'archives</i>	9
Marek DERWICH <i>Le fonctionnement matériel des couvents mendiants polonais du XIII^e au XVI^e siècle : bilan historiographique et exemple franciscain</i>	19
Anna ZAJCHOWSKA <i>L'état des recherches sur l'économie des couvents dominicains, augustiniens et carmes dans les territoires polonais au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne</i>	31
Beatrix F. ROMHÁNYI <i>Le fonctionnement matériel des couvents mendiants dans le royaume de Hongrie aux XIII^e-XVI^e siècles : aperçu des sources et de l'historiographie</i>	47
Zoltán Soós <i>Les Mendiants dans l'économie de la Transylvanie médiévale : l'exemple des franciscains de Marosvásárhely (Târgu Mureş)</i>	57
<i>Bibliographie</i>	83
Marie-Madeleine DE CEVINS et Ludovic VIALLET <i>Conclusion</i>	109

TRAVAUX ET DÉBATS

Soeur MARIE PASCAL, osc

L'opéra Saint François d'Assise d'Olivier Messiaen.

Ouverture au mystère de la foi chrétienne 119

Bernadette CHAIGNET-SORTAIS

Contribution à l'étude des sceaux franciscains :

Les pénitents du Tiers-Ordre régulier, province de Normandie,

XVII^e -XVIII^e siècles. 139

RECENSIONS

Jacques Dalarun, *Gouverner c'est servir.*

Essai de démocratie médiévale (Ludovic VIALLET) 177

Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne,

sous la direction de Fabienne Henryot, Laurent Jalabert

et Philippe Martin (Caroline GALLAND) 181

La Parole publique en ville des Réformes à la Révolution

sous la direction de Stefano Simiz (Pierre MORACCHINI)..... 184

Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi.*

Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles

(Fabienne HENRYOT) 188

**LE FONCTIONNEMENT MATÉRIEL DES COUVENTS MENDIANTS
EN EUROPE CENTRALE (VERS 1220-VERS 1550) :
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE**

Dossier coordonné
par Marie-Madeleine de Cevins

INTRODUCTION

Marie-Madeleine de Cevins

Université Rennes 2 – CERHIO

et

Ludovic Viallet

Université Blaise-Pascal – CHEC

Le programme MARGEC – acronyme de « Marginalité, économie et christianisme. La vie matérielle des couvents mendiants en Europe centrale (v. 1220 - v. 1550) » –, coordonné par Marie-Madeleine de Cevins et soutenu depuis l'automne 2012 par l'Agence nationale de la Recherche (ANR), réunit depuis la fin de l'année 2011 une vingtaine de chercheurs – historiens, archéologues, historiens d'art – français et centre-européens. Ils se proposent d'examiner le discours et les pratiques économiques des couvents mendiants d'Europe centrale – Bohême et Moravie, Pologne et Hongrie dans leurs frontières médiévales – à la fin du Moyen Âge et au début de l'Époque moderne. Leur objectif est de déterminer si, en Europe centrale comme dans des régions plus urbanisées telles que la France ou l'Italie (selon les conclusions de l'enquête *Économie et religion* dirigée par Nicole Bériou et Jacques Chiffolleau de 2001 à 2009¹), la pauvreté volontaire a été facteur de régulation économique et sociale par l'impulsion décisive qu'elle a donnée à la circulation des richesses au nom de l'exigence de salut. En adoptant une démarche comparative, pluridisciplinaire et transpériode, les membres de ce groupe entendent poser les jalons scientifiques qui permettront de faire la lumière sur trois points clés : l'état des biens des communautés (*Les couvents mendiants et la terre*), le cadre de vie des frères (*La pauvreté au quotidien*) et, plus largement, la contribution de ces derniers à la dynamique des échanges de biens matériels contre des bienfaits spirituels (*Les frères mendiants dans l'économie du sacré*)².

¹ Voir Bibliographie du dossier, rubrique « Instruments de travail ».

² Résumé du projet dans son état initial in *Bulletin du CERCOR*, 35, janvier 2011, p. 65-66. Les trois thèmes énoncés ici donneront lieu à autant de rencontres scientifiques (ateliers et colloque).

Le premier rendez-vous scientifique de ce programme consistait en un atelier historiographique centré autour du fonctionnement économique des établissements mendiants centre-européens entre XIII^e et XVI^e siècles. Organisé par Marie-Madeleine de Cevins, il s'est déroulé (en français et en anglais) à l'université Rennes 2 le 18 novembre 2011, avec le soutien du Centre de Recherches historiques de l'Ouest (Rennes), du Centre d'Histoire Espaces et Cultures de l'université Blaise-Pascal (Clermont-Ferrand), de la *Central European University* (Budapest) et du Centre d'histoire de l'Europe centrale de l'université de Paris-Sorbonne.

Sept intervenants, des historiens médiévistes et modernistes et des archéologues, venus de Hongrie, de Pologne, de République tchèque et de Roumanie, s'y sont exprimés en présence de plusieurs participants français et étrangers du programme MARGEC et des représentants des trois institutions impliquées directement dans sa réalisation (CERHIO, CHEC, CEU). Ils ont dressé le bilan des travaux déjà effectués ou encore en cours sur le sujet. Chemin faisant, ils ont fourni un aperçu de la documentation écrite disponible – laquelle fera l'objet d'un atelier et d'un inventaire spécifiques dans la seconde phase du programme.

Les textes qui suivent reprennent, dans une traduction française harmonisée, le contenu de cinq de ces communications, enrichi du fruit des discussions engagées pendant ladite rencontre :

- Petr HLAVÁČEK : *Les ordres mendiants dans le royaume de Bohême au Moyen Âge : implantation et fonds d'archives*
- Marek DERWICH : *Le fonctionnement matériel des couvents mendiants polonais du XIII^e au XVI^e siècle : bilan historiographique et exemple franciscain*
- Anna ZAJCHOWSKA : *L'état des recherches sur l'économie des couvents dominicains, augustiniens et carmes dans les territoires polonais au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne*
- Beatrix F. ROMHÁNYI : *Le fonctionnement matériel des couvents mendiants dans le royaume de Hongrie aux XIII^e-XVI^e siècles : aperçu des sources et de l'historiographie*
- Zoltán SOÓS : *Les Mendiants dans l'économie de la Transylvanie médiévale : l'exemple des franciscains de Marosvásárhely (Târgu Mureș)*

On trouvera à la suite de ces exposés une bibliographie rassemblant près de deux cents références en diverses langues sur les liens entre ordres mendiants et économie en Europe centrale au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne, ainsi qu'une conclusion récapitulative.

**LES ORDRES MENDIANTS
DANS LE ROYAUME DE BOHÊME AU MOYEN ÂGE :
IMPLANTATION ET FONDS D'ARCHIVES**

Petr Hlaváček
Université Charles de Prague et Collegium Europaeum

**Le contexte bohémien : réformes religieuses
et multiconfessionnalité**

Vouloir embrasser l'histoire médiévale de l'Occident chrétien dans sa totalité spatiale, en incluant ses marges du nord et du sud-est, est hautement louable. Naturellement, cela vaut également pour les recherches comparatives sur la vie régulière, notamment pour celle des frères mendiants. Mon exposé se concentrera, dans un premier temps, sur l'espace des terres de la Couronne de Bohême, autrement dit sur celui situé à l'intérieur des frontières de l'État bohémien. À cette période, cet espace ne constituait pas une périphérie religieuse ni politique ni mentale de l'Europe chrétienne. Ces zones marginales en apparence étaient en réalité – et sont encore – d'importants laboratoires d'innovation. L'histoire des ordres mendiants ne fait pas exception.

L'Europe centrale formait une région tout à fait particulière au XIII^e siècle, et plus spécialement, parmi les royaumes qui s'y trouvaient, celui de Bohême. En ce temps-là, le royaume de Bohême était l'un des territoires les plus stables de cette partie de l'Europe chrétienne et exerçait une influence considérable sur la Pologne et sur la Hongrie mais aussi sur la Prusse et la Lituanie. Le roi de Bohême, électeur du Saint Empire romain germanique, s'efforça dès le règne d'Ottokar II d'associer le titre royal de Bohême à celui d'empereur. Cette *translatio imperii ad Bohemos* ne devint certes une réalité qu'à partir de Charles IV. L'élite politique, religieuse, culturelle et économique de la Bohême désignait la nation bohême comme *sacrosancta natio Bohemica*, telle un nouvel Israël, appelée à réformer l'Église et le monde. Cette autoreprésentation culmina avec le mouvement réformateur tchèque à la fin

du XIV^e siècle. Le courant appelé hussitisme, version bohémienne de l'entreprise de réforme universelle de l'Église, perdura jusqu'au XVII^e siècle¹.

Après que les Compactats de Bâle (1433-1436) eurent mis un terme aux guerres hussites, une Église bohémienne utraquiste fut instituée en Bohême et en Moravie, en tant qu'entité ecclésiastique autonome regroupant la majorité de la population locale, une entité qui dut cohabiter avec l'Église catholique romaine. De nombreux conflits religieux et politiques s'ensuivirent, qui ne prirent fin qu'à la diète de Kutná Hora (en allemand *Kuttenberg*) au printemps 1485. Celle-ci aboutit à l'adoption de ce qu'on appelle la « paix religieuse de Kutná Hora », qui établit le principe de la libre adhésion des individus, selon leurs connaissances et leurs convictions, à l'une ou l'autre des deux Églises, sans distinction de statut social. L'Église utraquiste de Bohême était attachée à la communion sous les espèces consacrées du pain et du vin et à l'ordination des prêtres selon la succession dite apostolique, elle vénérât Jan Hus comme l'un des saints patrons de la nation bohémienne, édifiant des autels en son honneur, et elle introduisit la langue tchèque dans la liturgie. Cela supposait une nouvelle définition de la notion de catholicité – au sens d'universalité – de l'Église, désormais dissociée de la soumission à Rome ou à des évêques romains². Prague abritait d'ailleurs un monastère utraquiste se conformant à la liturgie slavonne et suivant la règle de saint Benoît. Outre les deux Églises précédentes, il existait en Bohême une autre Église, celle des taborites, qui se commua en *Unitas Fratrum* en 1457. Les taborites, prolongeant les traditions réformatrices tchèques et le valdéisme, refusaient totalement de reconnaître les structures ecclésiastiques de l'Église catholique romaine, et notamment la succession apostolique, dont le principe d'une transmission mécanique leur paraissait infondé³.

Cette situation de multiconfessionnalité propre au royaume de Bohême eut évidemment des répercussions non négligeables sur les communautés régulières bohémiennes, dont l'existence remonte aux IX^e et X^e siècles. La Bohême et la Moravie formaient un noyau de l'État médiéval de Bohême

¹ Petr HLAVÁČEK, « Le Cœur de l'Europe ? À la recherche d'un nouveau rôle ecclésiastique et culturel pour la Bohême au Moyen Âge et au début de l'époque moderne », in M.-M. de CÉVINS (dir.), *L'Europe centrale au seuil de la modernité. Mutations sociales, religieuses et culturelles (Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du XIV^e-milieu du XVI^e siècle)*, Rennes, PUR, 2010, p. 37-56.

² Petr HLAVÁČEK, « Christianity, Europe, and (Utraquist) Bohemia : The Theological and Geographic Concepts in the Middle Ages and Early Modern Times », in Z. V. DAVID, D. R. HOLETON (dir.), *The Bohemian Reformation and Religious Practice 7*, Prague, 2009 (Filosofický časopis, Supplementum, I), p. 19-41.

³ Petr HLAVÁČEK, « A Reflection on the Political and Religious Role of Bohemia in Christianity », in J. KŁOCZOWSKI, H. ŁASZKIEWICZ (dir.), *East-Central Europe in European History. Themes & Debates*, Lublin, 2009, p. 131-155.

(la Couronne de Bohême) se distinguant de la Pologne et de la Hongrie par leur réseau particulièrement dense d'institutions monastiques. En outre, le degré exceptionnel d'urbanisation des régions bohémienne et morave au XIII^e siècle les préparaient à accueillir les nouveaux ordres mendiants, à savoir l'ordre des Frères mineurs (franciscains), celui des Prêcheurs (dominicains), ainsi que les carmes et les ermites de saint Augustin.

Les dominicains en Bohême et leurs archives

Dans cette brève rétrospective de l'histoire des ordres mendiants et de leurs sources dans le royaume de Bohême, je procéderai en respectant l'ordre de la chronologie, à l'exception des franciscains, conventuels et observants, que j'évoquerai en fin de parcours en raison de l'abondance relative de leurs archives.

L'ordre des Prêcheurs s'implanta dans le royaume de Bohême dès 1224, lorsque les premiers frères arrivèrent de Cologne pour s'installer à Prague. De nombreux couvents dominicains furent érigés dans les villes, notamment dans les villes royales, au cours du XIII^e siècle : non seulement à Prague, mais aussi, entre autres, à Beroun, České Budějovice, Hradec Králové, Cheb, Chrudim, Klatovy, Kolín, Litoměřice, Louny, Písek, Plzeň (*Pilsen*), Olomouc, Brno, Jihlava, Znojmo et Opava. Les couvents de Bohême furent intégrés à partir de 1228 dans la province de Pologne, jusqu'en 1301, date à laquelle une province bohémienne autonome vit le jour. En 1347, un *studium generale* dominicain fut fondé à Prague, qui fut rapidement incorporé à l'université fondée par Charles IV dans la ville. Parmi les figures éminentes de la province bohémienne ou bohémo-polonaise, on mentionnera Martin d'Opava (*Martinus Polonus*) – membre du couvent de Prague, il se rendit à Rome en 1250 et y rédigea sa célèbre chronique, la *Chronicon Martiniani* –, le mystique Kolda de Koldice au début du XIV^e siècle et l'inquisiteur Jean de Schwenkfeld, traqueur de Vaudois qui fut battu à mort en confession en 1341.

Le plus important fond sur les couvents dominicains de Bohême et sur leur fonctionnement matériel est constitué par les archives de la province dominicaine de Bohême, notamment la section ancienne, qui comprend des documents écrits entre 1255 et 1511, aux Archives nationales tchèques, à Prague⁴. Il ne faut pas négliger les ressources des Archives de Moravie, à Brno, où les archives des couvents dominicains de Brno, Znojmo et Uherský Brod, y compris des écrits fort nombreux remontant au XIII^e siècle, peuvent être consultés. Les fonds du couvent dominicain de Cheb, dont les actes re-

⁴ *Národní archiv Praha* (Archives nationales de Prague), Section *Dominikáni* 1255-1949/50.

montent à 1294, sont également très riches ; ils sont conservés aux Archives régionales d'État de Plzeň.

Les ermites de saint Augustin

Le second ordre mendiant qui essaima dans le royaume de Bohême dès le XIII^e siècle est celui des Ermites de saint Augustin. En 1263, le pape Urbain IV recommanda cet ordre au roi Ottokar II. Les ermites augustiniens de Bohême appartenaient à l'immense province de Bavière, fondée en 1299 ; ce n'est qu'en 1357 qu'une province autonome de Bohême vit le jour. Elle regroupait les couvents bohémiens mais aussi ceux de Moravie. Elle fut dissoute pendant les guerres hussites. Des prieurés augustiniens apparurent à Zaječov, Pšovka, Pivoň, Prague, Domažlice, Bělá pod Bezdězem, Litomyšl et Ročov aux XIII^e et XIV^e siècles. Plusieurs furent institués également en Moravie, par exemple à Třebařov, Brno, Moravský Krumlov et Jevíčko. Mais les couvents de Bohême et de Moravie disparurent pour la plupart pendant les guerres hussites. Rares furent ceux qui purent rouvrir leur portes à partir du milieu du XV^e siècle. Le plus important établissement augustinien de Bohême était le couvent Saint-Thomas, à Prague ; c'est là que siégeait le provincial de Bohême.

Les archives provinciales des ermites augustiniens de Bohême contiennent des écrits remontant à 1285, notamment 262 chartes, le *Codex Thomaeus* de 1358 et des copies d'autres documents. Des inventaires de ces archives sont consultables à la bibliothèque du couvent de Prague. Les archives qui ne sont pas en possession de l'Ordre sont exceptionnelles. Elles sont accessibles aux chercheurs aux Archives nationales de Prague⁵. D'autres fonds peuvent être consultés aux Archives de Moravie, à Brno, dans la section « Les augustiniens à Brno », qui renferme des écrits de nature diverse rédigés entre 1233 et 1843, notamment de nombreux documents des XIII^e-XV^e siècles.

Les carmes

D'un point de vue chronologique, le tout dernier ordre mendiant qui s'implanta en terre bohémienne est celui des carmes chaussés. Ils furent installés en Bohême par le roi de Bohême et futur empereur romain Charles IV : en 1347, celui-ci fonda un couvent à leur intention auprès de l'église de Notre-Dame-des-Neiges, dans la Nouvelle Ville de Prague, couvent qu'il peupla de frères venus de Saxe. Le *studium generale* de l'Ordre qui y fut ouvert en 1379 entretenait des contacts étroits avec l'université de Prague. Le

⁵ *Národní archiv Praha, Section Augustiniáni 1285-1950.*

deuxième couvent de carmes fondé en Bohême vit le jour à Tachov, à l'ouest du pays, en 1351, également à l'initiative du roi Charles IV. En réponse à l'épidémie de peste qui sévissait alors, l'église fut placée sous le vocable de saint Roch, saint Sébastien et sainte Rosalie. La province bohémienne des carmes, créée en 1411, englobait aussi les couvents des pays voisins.

La réforme bohémienne et plus spécialement les guerres hussites des années 1419 à 1434 entraînèrent non seulement la fermeture des couvents de Prague et de Tachov mais le déclin de l'ensemble de la province carme de Bohême. Elle fut appelée province bohémo-polonaise à partir de 1457 et, au xvi^e siècle, se réduisit à la seule province de Pologne. Les membres du couvent de Prague, attaqué en 1419, furent expulsés. Un petit groupe de frères rentra de son exil viennois en 1435 pour s'y réinstaller ; mais les carmes furent à nouveau chassés pendant la révolte utraquiste de Prague de 1483. Malgré leur retour en 1496, les frères déclinèrent rapidement et, conséquence de la Réforme qui se propageait alors dans toute l'Europe, le couvent Notre-Dame-des-Neiges de Prague ferma définitivement ses portes en 1543.

Le couvent de Tachov fut détruit par les troupes que menait le chef et prêtre hussite Prokop Holý en 1427. L'aristocrate catholique Burian de Gutstein (Burian z Gutštejna) le fit néanmoins restaurer dans la seconde moitié du xv^e siècle et, par la suite, il fonda deux autres couvents de carmes sur ses terres de Bohême occidentale. Le premier, fondé en 1483 dans la petite bourgade de Rabštejn nad Střelou, fonctionna jusqu'en 1532. Le second, créé en 1487 à Chyšce, y subsista jusqu'en 1538.

Les fonds des couvents de carmes de Prague, Tachov, Rabštejn et Chyšce ont été déposés principalement aux Archives nationales, à Prague. La collection la plus riche est sans aucun doute celle des « Archives des couvents de Bohême fermés durant le règne de Joseph II », qui renferme des chartes et d'autres documents datant des années 1115 à 1820⁶. Les livres liturgiques originaux des carmes, qui remontent au xiv^e siècle, se trouvent à la bibliothèque du couvent Notre-Dame-des-Neiges, à Prague, aujourd'hui propriété des franciscains.

Les franciscains : des conventuels aux observants

Les fonds se rapportant à l'histoire des franciscains de Bohême, à leur province ou à leur vicairie, comptent parmi les plus volumineux et les plus riches qui soient. Les frères mineurs, appelés également Minorites ou franciscains conventuels, arrivèrent en Bohême en 1228. Le couvent Saint-Jacques ouvrit ses portes dans la Vieille Ville de Prague en 1232. Une dizaine

⁶ *Národní archiv Praha, Section Archivy českých klášterů zrušených za Josefa II. 1115-1820.*

de couvents surgirent ensuite, à Benešov, Čáslav, Český Krumlov, Kadaň, Cheb, Jindřichův Hradec, Litoměřice, Most, etc. La province minorite de Bohême naquit en 1239 du partage de l'immense province de Saxe. Elle était divisée en sept custodies – celles de Prague, Litoměřice, Hradec Králové, Moravia, Opole, Gniezno et Cracovie –, englobant dès l'origine les terres des deux royaumes de Bohême et de Pologne. Lorsque les destructions hussites condamnèrent la plupart des couvents de Bohême et de Moravie à la fermeture à partir de 1419, le centre de gravité de la province fut transféré en Silésie. Celle-ci resta le centre des Minorites de Bohême même après 1517, lorsque la province bohémo-polonaise fut partagée en deux (une province de Bohême et une province de Pologne). Les guerres hussites affectèrent profondément le franciscanisme bohémien pendant trois décennies. L'essentiel des archives des franciscains conventuels se trouve aux Archives nationales⁷.

L'impulsion majeure qui permit la restauration de la vie régulière en Bohême est le mouvement de l'Observance franciscaine. Le fondateur de la vicairie observante de Bohême est Jean de Capistran, vicaire général de la congrégation *familia* observante de l'ordre de saint François. La bulle *Inter ecclesiasticos* promulguée par le pape Nicolas V en 1449 l'autorisait à fonder 20 nouveaux couvents où que ce fût, ce qui lui procura la légitimité suffisante pour mener ses activités ultérieures pendant ses missions de prédication en Europe centrale et sud-orientale entre 1451 et 1456. Par une autre bulle publiée en 1452, le même pape fonda une nouvelle vicairie observante : celle de Bohême et d'Autriche, qui était censée englober tous les couvents récemment fondés par Capistran en Bohême, Moravie, Autriche et Styrie. Toutefois, le couvent Saint-Bernardin de Wrocław, en Silésie, devint lui aussi un élément de la vicairie, de même que tous les couvents fondés successivement en Silésie, en Pologne et en Lituanie. Cette vicairie présentait des traits hybrides au regard des structures administratives observantes de l'époque. En effet, partout ailleurs en Europe, les limites des provinces franciscaines conventuelles avaient été reproduites dans le tracé des vicairies observantes. À l'inverse, la vicairie de Bohême – ou plus exactement de Bohême-Autriche-Pologne – s'étirait sur les territoires des provinces autrichienne et bohémo-polonaise (dont la région lituanienne), en incluant de surcroît les custodies de Silésie et Lusace (Goldberg et Wrocław). Elles appartenaient à la province de Saxe, qui était affiliée à la congrégation ultramontaine. Par suite, la création d'une nouvelle vicairie de Bohême avait nécessairement un impact immédiat sur la frontière séparant les deux congrégations observantes, cismontaine et ultramontaine.

La vicairie bohémienne ne fonctionna sous cette forme que de 1452 à 1467. En raison des conflits entre nations, principalement entre les frères

⁷ Dans la collection citée à la note précédente.

mineurs de langue allemande et polonaise, elle fut partagée en deux vicairies, l'une de Pologne, l'autre d'Autriche. Les terres bohémiennes (Bohême, Moravie, Silésie et Lusace) constituèrent une circonscription provisoire, avant d'être finalement promues en vicairie observante autonome en 1469. Conséquence des longues absences du vicaire provincial, un commissaire assurait de plus en plus souvent la direction de la vicairie à partir de la fin du xv^e siècle. En 1517, au moment de la réorganisation générale de l'ordre franciscain, la vicairie de Bohême fut érigée en province, laquelle fut subdivisée en trois custodies à partir de 1525, celles de Bohême, de Moravie et de Silésie.

Les difficultés des couvents franciscains à la fin du Moyen Âge

À l'extrême fin du Moyen Âge, le franciscanisme bohémien fut confronté à trois problèmes majeurs. Il y eut tout d'abord les conflits entre nations, principalement entre Italiens, Allemands et Polonais, et plus tard entre Tchèques et Allemands. On a conservé de longues listes des insultes, souvent grossières, échangées à cette occasion au xv^e siècle. Ces conflits nationaux entre frères mineurs des pays bohémiens furent résolus avant le chapitre général italien d'Urbino en 1490.

La question du rapport des franciscains de Bohême à l'instruction est également problématique. En deux mots, on peut dire qu'ils avaient une attitude très fortement anti-intellectuelle au tournant des xv^e et xvi^e siècles, craignant que la réflexion théologique découlant de la réforme bohémienne ne brise leur unité. Les frères se défiaient de la culture livresque et prescrivait la plus grande sobriété dans la décoration des livres. Pour prendre un exemple, en 1495, le chapitre provincial de Bohême de Wrocław proscrivit de décorer les livres avec des images d'oiseaux, de paons, de singes et autres motifs originaux et ambigus. Car le paon n'était pas seulement, après tout, le symbole de la Résurrection, mais aussi celui de l'orgueil ; le singe renvoyait à l'hérésie et au paganisme, etc. L'objectif de cette réglementation était de maintenir l'esprit de pauvreté. Mais elle fut tant de fois réitérée que, à n'en pas douter, les frères l'enfreignaient pour ainsi dire systématiquement, ce que prouvent par ailleurs les centaines de manuscrits et d'incunables enluminés parvenus jusqu'à nous.

Enfin, diverses variantes de joachimisme et du courant spirituel trouvèrent un certain écho parmi les franciscains de Bohême. On ne s'étonnera donc pas de ce que les conversions de frères à l'Église utraquiste de Bohême se soient multipliées tout au long du xv^e siècle, suivies après 1517 des conversions au luthéranisme. Aux alentours de 1530, un tiers des franciscains bohémiens avait quitté l'Ordre, et avec lui l'Église catholique romaine.

Les archives franciscaines

Les historiens travaillant sur les franciscains de Bohême ont l'énorme avantage de disposer de fonds d'archives convenablement organisés. Parmi ceux-ci se trouvent les sources de la province franciscaine, bien conservées. Entreposées au couvent Notre-Dame-des-Neiges de Prague jusqu'en 1950, elles sont consultables désormais dans la section des « Archives de la province franciscaine de Bohême (1283-1950) » des Archives nationales de Prague⁸. Elles comprennent 392 chartes originales, dont plus d'un quart pour la période 1450-1530. On y trouve aussi plusieurs centaines de livres manuscrits (431) et d'écrits (211) divers, rédigés pour la plupart aux xvii^e et xviii^e siècles mais comprenant une quantité d'informations impressionnante sur la situation des franciscains à la fin du Moyen Âge. Si tant d'archives de l'Ordre ont été conservées, c'est en raison de l'attention particulière que les franciscains accordaient à leurs écrits. En 1651, le ministre général de l'Ordre, Petrus de Manero, donna pour consigne de fonder des archives provinciales. Dans la province franciscaine de Bohême, cette directive fut appliquée par le ministre provincial et brillant érudit Bernard Sannig, qui rassembla tous les écrits franciscains originaux dans le bâtiment récemment édifié des archives provinciales, auprès du couvent Notre-Dame-des-Neiges de Prague. Dans le même temps, il prit l'initiative d'introduire des chroniques dans chaque couvent. En 1678, il acheva lui-même le manuscrit *Chronica de origine & constitutione Provinciae Bohemiae Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Reformatorum & ejusdem conventuum*, dans lequel il exposa les premiers siècles de l'histoire des franciscains de Bohême en se fondant sur les sources originales. Par la suite, Ammandus Hermann (1700), Severinus Wrbczansky (1746) et Vigilius Greiderer (1777-1781) y puisèrent abondamment. De nombreux manuscrits se trouvent également à la Bibliothèque nationale (à Prague), aux Archives de Moravie (à Brno), dans la section des Archives territoriales d'Opava, à Olomouc, ainsi qu'aux Archives d'État de Wrocław.

La source de loin la plus précieuse pour l'histoire des débuts de l'Observance franciscaine en Bohême est la *Chronica Fratrum Minorum de Observancia Provinciae Bohemiae*, manuscrit du début du xvi^e siècle⁹. Il est probable qu'elle soit l'œuvre de Michel de Carinthie (†1534), ministre de la province de Bohême de 1526 à 1528 et de 1531 à 1533. Il compila cette chronique entre 1510 et 1521 et deux autres auteurs anonymes la continuèrent jusqu'en 1553 (sans parler des ajouts effectués aux xvii^e et xviii^e siècles).

⁸ *Národní archiv Praha, Section Archiv české františkánské provincie* (Archives de la province franciscaine bohémienne) 1283-1950 (Minorites et franciscains).

⁹ *Chronica fratrum Minorum de Observancia Provinciae Bohemiae secularibus non communicanda*, Knihovna Národního muzea Praha (Bibliothèque du Musée national, Prague), sign. VII F 75.

Le manuscrit fut réalisé dans le cadre silésien et morave (Wrocław et Olomouc). Pour retracer l'histoire générale de l'Observance franciscaine, Michel de Carinthie s'appuya essentiellement sur la chronique du franciscain observant italien Bernardin d'Aquila. L'œuvre de Michel de Carinthie décrit le développement tumultueux de l'Observance franciscaine dans les provinces italiennes dans la première moitié du xv^e siècle, les missions de prédication de Jean de Capistran en Europe centrale et orientale (1451-1456), la fondation de la vicairie observante de Bohême (1452) et son histoire primitive. Elle fournit le détail des sessions des chapitres provinciaux et donne en substance le contenu de chartes officielles ou non officielles concernant la vicairie (puis province) observante de Bohême. Les historiens n'ont utilisé cette chronique qu'à partir du début du xx^e siècle seulement.

L'une des sources de la chronique de Michel de Carinthie est le riche manuscrit *De novella plantatione provincie Austrie, Bohemie et Polonie, quo ad fratres minores de observantia Cronica* rédigé par le franciscain Eberhard Ablauff (†1528) après 1505¹⁰. Son auteur, membre de la province de Saxe pendant des années, eut une activité de prédicant entre 1497 et 1501 et avait fonction de prédicateur et de lecteur au couvent Saint-Jacques de Wrocław, qui appartenait à la congrégation franciscaine réformée de Saxe. En 1501, il passa chez les franciscains observants de Bohême ; il vécut et travailla dans l'un de leurs couvents jusqu'à sa mort en 1528. Il commença à écrire sa chronique entre 1506 et 1508, alors qu'il séjournait à Kadaň, au nord-ouest de la Bohême. Sa chronique décrit les événements qui se déroulèrent entre 1451 et 1528 sous forme abrégée mais avec des éléments rhétoriques.

Enfin, les chroniques franciscaines du tout début du xvi^e siècle, éditées au xix^e siècle, celles du frère de Bavière originaire de Moravie Nicolas Glassberger¹¹ et du Polonais Jean de Komorowo¹² traitent amplement de la situation de l'Observance franciscaine de Bohême et complètent utilement nos connaissances sur les relations entre les frères mineurs de Bohême, Pologne et Saxe à la fin du Moyen Âge.

Pour conclure, je tiens à souligner que les Archives tchèques recèlent encore quantité de sources inexploitées sur l'histoire des ordres mendiants au Moyen Âge, qui méritent une investigation approfondie. Il reste cependant beaucoup à faire pour établir de fructueuses comparaisons entre les couvents

¹⁰ *De novella plantatione provincie Austrie, Bohemie et Polonie, quo ad fratres minores de observantia Cronica* Národní knihovna Praha (Bibliothèque nationale de Prague), sign. Cheb MS. 157.

¹¹ *Chronica fratris Nicolai Glassberger ordinis Minorum observantium*, éd. par les pères du Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi, 1887 (Analecta Franciscana, 2).

¹² *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Ioanne de Komorowo compilatum*, Xawery LISKE, Antoni LORKIEWICZ(éd.), Lwów, 1888 (Analecta Franciscana, 2).

mendiants de la province de Bohême, qui fonctionnaient depuis les guerres hussites dans un contexte singulier – relevant de l’anomalie – de multiconfessionnalité, et ceux des autres provinces mendiante européennes.

Traduit de l’anglais par M.-M. de Cevins

**LE FONCTIONNEMENT MATÉRIEL DES COUVENTS
MENDIANTS POLONAIIS DU XIII^e AU XVI^e SIÈCLE :
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE ET EXEMPLE FRANCISCAIN**

Marek Derwich

*Laboratoire de recherches sur l'Histoire des ordres et congrégations ecclésiastiques,
Institut d'Histoire de l'université de Wrocław*

L'implantation des ordres mendiants en Pologne

Dominicains, franciscains et ermites de saint Augustin ont essaimé dans les territoires polonais quelques années seulement après la naissance de leur ordre respectif. Leur essor doit beaucoup à la colonisation allemande et à l'urbanisation du pays. Celle-ci demeurait cependant très faible – dans la première moitié du XIII^e siècle et jusqu'au XIX^e siècle, ne dépassant pas 16 % de la population vers 1500 –, en Pologne *stricto sensu* et plus encore en « Ruthénie » (rattachée au royaume de Pologne depuis les années 1340) et en Lituanie (unie à celui-ci en 1569 dans la « République des Deux Nations »). La densité maximale de couvents se trouve à l'ouest et au nord du pays (Silésie, Poméranie, Prusse) mais leur longévité a été écourtée par la rapide propagation de la Réforme protestante au début du XVI^e siècle, accompagnée parfois de l'extinction de toute forme de vie régulière¹. Autre facteur décisif pour le développement du réseau des couvents mendiants : le soutien de la plupart des évêques d'une part, et celui de la dynastie des Piastes, d'autre part².

Arrivés à Cracovie dès 1222, les frères prêcheurs comptaient 32 couvents vers 1300, dans le cadre de la province bohémo-polonaise (qui devint peu après la province dominicaine de Pologne), dont 12 en Silésie³.

¹ Marek DERWICH, « Schlesische und polnische Klosterkultur », in A. PATSCHOVSKY et Th. WÜNSCH (dir.), *Das Reich und Polen*, Sigmaringen, Thorbecke, 2003 (Vorträge und Forschungen, 59), p. 339-356.

² Marek DERWICH, *Klasztory i mnisi* [Les couvents et les moines] (*A to Polska właśnie*), Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004, p. 59-62.

³ Voir la contribution d'Anna Zajchowska dans le présent dossier.

Les franciscains, installés dans les territoires polonais dans les années 1236-1237, remportèrent un succès encore plus massif : ils avaient 40 couvents autour de 1300 – sauf en Mazovie, très rurale et déjà dotée de trois couvents dominicains en situation de quasi-monopole. Deux provinces franciscaines regroupaient les couvents de Pologne, Silésie et Saxe, avant la définition au xv^e siècle d'une province bohémo-polonaise limitée au royaume de Pologne et à la Haute-Silésie⁴. En 1268, sont apparus sur les terres polonaises les ermites de saint Augustin. Vers 1300, leurs sept couvents, rattachés à la province allemande puis d'Allemagne-Thuringe (1299) jusqu'à l'institution d'une province polonaise (1547), se trouvaient tous dans de petites villes proches des frontières septentrionales et occidentales du royaume (Poméranie occidentale, Nouvelle-Marche et Silésie).

Au terme de cette expansion spectaculaire, les terres polonaises accueillait dès 1300 un total de 77 à 79 couvents mendiants – où vivaient quelque 1600 frères –, soit environ les deux tiers des établissements réguliers existants – sans compter les six couvents de clarisses et les deux couvents de dominicaines. Toutes les grandes villes abritaient au moins un couvent mendiant masculin chacune depuis le xiii^e siècle. Cependant, à l'inverse de nombre de villes occidentales, la coexistence de plusieurs couvents dans la même ville était rare⁵. Cracovie, où cohabitaient Prêcheurs et Mineurs depuis le xiii^e siècle, que rejoignirent ensuite les ermites de saint Augustin et les franciscains observants, fait figure d'exception ; de même que certaines villes de la Prusse teutonique, plus urbanisée (dominicains et franciscains étaient implantés à Toruń et Chełmno), et plus encore de Silésie (même configuration à Wrocław, Opole, Świdnica, Legnica et Głogów).

Après un ralentissement très net entre les années 1300 et 1340, l'expansion des ordres mendiants reprit, portée par l'essor économique centre-européen et l'expansion territoriale polonaise en Ruthénie et Lituanie. 31 couvents dominicains (dont les deux tiers sur les terres ruthènes), 29 franciscains (dont les deux tiers en Ruthénie et Lituanie) et 24 couvents d'ermites de saint Augustin virent le jour avant 1500. Entre les années 1390 et la fin du siècle suivant, les carmes ouvrirent neuf couvents, membres depuis 1462 de

⁴ Jerzy KŁOCZOWSKI, « Bracia mniejsi w Polsce średniowiecznej [Les frères mineurs en Pologne médiévale] », in *Id.* (dir.), *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, Niepokalanów, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1983 ; *Id.*, « The Brothers Minor in Medieval Poland », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *La Pologne dans l'Église médiévale*, London, Variorum Reprint, 1993 (Collected Studies Series, 417), n° X.

⁵ Marek DERWICH, « Klasztor a miasto w średniowieczu w historiografii europejskiej. Próba podsumowania [L'historiographie européenne sur le monastère dans la ville au Moyen Âge. Essai de bilan] », in M. DERWICH et A. POBÓG-LENARTOWICZ (dir.), *Derxi Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, Opole-Wrocław, LARHCOR, 2000 (Opera ad historiam monasticam spectantia edita apud LARHCOR, Series, I, Colloquia, 4), p. 43-47.

la province bohémo-polonaise puis, après les fermetures liées à la Réforme, de la province polonaise.

L'Observance atteignit les dominicains et franciscains polonais au tournant des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles. Les Prêcheurs l'adoptèrent à partir des années 1430, au couvent de Wrocław puis dans l'ensemble de la province, grâce à l'action des deux provinciaux Jacques de Bydgoszcz et Albert de Siecień. La réforme observante eut des effets bien plus visibles chez les frères mineurs. Lancée dès la fin du ^{xiv}^e siècle en Poméranie et Prusse, elle gagna les couvents de Haute-Silésie au début du siècle suivant. Mais elle prit surtout de l'ampleur après le séjour de Jean de Capistran en Silésie et à Cracovie dans les années 1452-1454⁶. La prédication de Capistran à Cracovie, étalée sur huit mois, aboutit entre autres à la fondation du couvent observant de Cracovie (1453). Les franciscains observants polonais reçurent leur nom (« bernardins ») de son maître et modèle, Bernardin de Sienna. En 1517, leur province avait 25 couvents (dont 16 dans le royaume de Pologne, 3 en Mazovie et 6 en Lituanie et Ruthénie) – sans compter les 12 couvents de Silésie⁷. Dans la rubrique la plus ancienne de la notice nécrologique des bernardins polonais, datée de 1530, figurent les noms de 1013 frères défunts⁸. Ils eurent aussi un couvent féminin, celui de Sainte-Agnès à Cracovie (1459)⁹.

Vers 1500, la moitié environ des 490 établissements réguliers du royaume de Pologne, du duché de Mazovie, du grand-duché de Lituanie, de Prusse teutonique et de Silésie étaient affiliés aux ordres mendiants, qui représentaient les deux tiers des effectifs réguliers. Environ 4000 frères peuplaient les 209 établissements mendiants masculins strictement polonais (dont 69 couvents franciscains, 37 « bernardins », 63 dominicains, 31 augustiniens et 9 carmélitains), parmi lesquels probablement un quart de « bernardins »¹⁰. Cependant, s'ils jouèrent un rôle primordial dans les missions de conversion, les frères mendiants avaient une faible influence sur la population rurale,

⁶ Marek DERWICH, « La Silésie, les Juifs et Jean de Capistran », in M. DMITRIEV, D. TOLLET, É. TEIRO (dir.), *Les chrétiens et les juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative*. Actes du colloque de Paris (Maison des Sciences de l'Homme, 14-15 juin 1999), Paris, Champion, 2003, p. 59-75 ; Ludovic VIALLET, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder de Capistran à Luther (vers 1450 - vers 1520)*, mémoire inédit pour l'Habilitation à diriger des recherches, p. 193-219.

⁷ Gabriela WĄS, « Franciszkanie-obszernicy na Śląsku w średniowieczu. Zarys historii [Les franciscains observants en Silésie. Esquisse historique] », in J. KOSTOWSKI (dir.), *Bernardyni na Śląsku w późnym średniowieczu* [Les bernardins en Silésie au bas Moyen Âge], Wrocław, Atut, 2005 p. 21-50.

⁸ Marek DERWICH, « Foyers et diffusion de l'Observance en Pologne et Lituanie dans la seconde moitié du ^{xv}^e siècle », in F. MEYER et L. VIALLET (dir.), *Identités franciscaines à l'Âge des Réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 275-283.

⁹ M. DERWICH, *Klasztory i mnisi...*, op. cit., p. 71 et suiv.

¹⁰ M. DERWICH, « Schlesische... », art. cit., p. 350 et suiv.

puisque leurs couvents se concentraient dans les villes du nord et de l'ouest de la Pologne. En outre, dans les villes elles-mêmes, ils étaient parfois en concurrence avec d'autres établissements réguliers¹¹.

Les progrès du protestantisme entraînent la fermeture de plus de la moitié des établissements réguliers de la « République des Deux Nations » avant le milieu du xvi^e siècle. Il faut attendre le dernier quart du xvi^e siècle pour voir, quelques années après la clôture du concile de Trente, un retour en force des ordres mendiants – en particulier les « bernardins » et les dominicains, dont les fondations connurent une croissance très rapide au xvii^e siècle. En 1772, les Mendiants comptaient près de quatre fois plus d'établissements dans la « République des Deux-Nations » (565) qu'à la fin du Moyen Âge¹².

Les mendiants et l'économie en Pologne : état de l'historiographie

Si les recherches polonaises consacrées aux ordres monastiques et canoniaux ont toujours accordé une large place à l'examen de leurs revenus et de leur fonctionnement économique¹³, cet aspect était – et demeure en grande partie – absent de celles d'entre elles qui portent sur les ordres mendiants. L'unique et remarquable exception est l'ouvrage collectif tout récemment publié sur les activités économiques des frères mendiants de Pologne

¹¹ Wrocław abritait ainsi au début du xvi^e siècle 11 établissements réguliers peuplés de 404 religieux et religieuses (et cinq recluses), dont 5 institutions canoniales ou semi-canoniales (chanoines réguliers de Saint-Augustin, qui tenaient aussi l'hôpital Saint-Esprit, prémontrés, hospitaliers de Saint-Jean et chevaliers de la Croix à l'Étoile Rouge, soit 88 religieux), 4 couvents mendiants (ermite de saint Augustin, franciscains, dominicains et « bernardins », au total 205 frères) et 2 couvents féminins (clarisses et dominicaines, soit 113 sœurs). Dans le même temps, l'agglomération de Cracovie regroupait 13 établissements réguliers, dont 2 monastères (bénédictins de Tyniec et cisterciens de Mogiła, au total environ 40-50 moines), 6 chapitres de chanoines ou communautés érémitiques (ordre du Saint-Sépulcre, hospitaliers du Saint-Esprit, chanoines de la pénitence, paulins, au total environ 80 religieux), 5 couvents mendiants (ermite de saint Augustin, franciscains, dominicains, « bernardins » et carmes, donc environ 250 frères) et 3 couvents féminins (franciscaines observantes, clarisses et prémontrées, au total 100 sœurs). *Ibid.*, p. 358.

¹² M. DERWICH, *Klasztory i mnisi...*, *op. cit.*, p. 79-81. Les chiffres de 1772 ont été publiés in L. BIEŃKOWSKI, J. KŁOCZOWSKI, Z. SUŁOWSKI, *Zakony męskie w Polsce w 1772 r.* [Les ordres religieux masculins en Pologne en 1772], Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1972 (Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce, 1).

¹³ Marek DERWICH, « Les communautés monastiques en Pologne au Moyen Âge : bilan et perspectives », in *Religious Communities and Corporations in Central Europe 10th-15th Century, Quaestiones Medii Aevi Novae*, 2, 1997, p. 13-18 ; *Id.*, « Les recherches sur le temporel et l'économie des communautés religieuses en Pologne au Moyen Âge et aux temps modernes : bilan historiographique et perspectives », in R. DI PIETRA et F. LANDI (dir.), *Clero, economia e contabilità in Europa. Tra Medioevo ed età contemporanea*, Roma, Carozzi, 2007 (Studi Storici Carocci, 122), p. 297-317.

– en particulier des dominicains – sous le titre *Inter œconomiam cœlestem et terrenam*¹⁴.

En dehors de ce volume, je n'ai pas trouvé un seul livre ou ouvrage fondé sur une base documentaire significative étudiant les ressources et la gestion d'un ou plusieurs couvents mendiants polonais, ni au Moyen Âge, ni à l'Époque moderne. Je dois reconnaître que pour le spécialiste de l'histoire monastique et canoniale que je suis ce fut une énorme surprise. Les seules données dont on dispose se limitent à des opinions et observations s'appuyant sur des sources normatives, des chroniques et quelques documents ponctuels, donc non représentatifs ; d'où leur caractère très hypothétique. Exemple de cette approche, l'article d'Andrzej Rutkowski sur l'histoire des franciscains en Mazovie médiévale¹⁵. Dans la partie consacrée à l'assise économique des couvents, l'auteur s'est contenté d'adapter le schéma appliqué par Jerzy Kłoczowski aux frères prêcheurs¹⁶. Il considère par conséquent que les revenus des couvents franciscains de Mazovie provenaient, en plus de la parcelle donnée aux frères au moment de la fondation (*domum ipsa cum ecclesia, campana, campanillis, fortis, hortulanis et aliis officinis*), principalement de la pratique des quêtes, puis des fondations et dotations pour les célébrations, en troisième lieu des loyers et droits divers et enfin, à partir du xv^e siècle en tout cas, de la terre¹⁷.

Or ce schéma est très incomplet : n'y figurent ni le produit des aumônes et des troncs, ni les rentes (en nature et en argent)¹⁸, ni la vente d'indulgences, ni les intérêts sur le capital prêté, ni les taxes sur les foires et marchés, ni ce que pouvaient rapporter – le cas échéant – la participation aux bienfaits spirituels de ces ordres (collectivement ou individuellement), ou encore les funérailles et autres services liturgiques, les legs en faveur de frères à titre individuel (successions) ou encore l'admission définitive de certains membres dans les couvents¹⁹. En outre, l'auteur s'appuie surtout sur des sources normatives,

¹⁴ Wiesław DŁUGOKĘCKI ET ALII (dir.), *Inter œconomiam cœlestem et terrenam. Mendykanci a zagadnienia ekonomiczne* [Les Mendiants et les questions économiques], Kraków, Wydawnictwo Esprit, 2011 (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 9), [abrégé ci-après en : *Inter œconomiam cœlestem...*].

¹⁵ Andrzej RUTKOWSKI, « Franciszkanie w diecezji płockiej do końca xv wieku. Początki fundacji [Les franciscains dans le diocèse de Płock jusqu'à la fin du xv^e siècle] », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *Zakony franciszkańskie...*, op. cit., t. 1, p. 327-336.

¹⁶ Sur ce schéma, voir à nouveau la contribution d'Anna Zajchowska dans ce dossier.

¹⁷ A. RUTKOWSKI, « Franciszkanie... », art. cit., p. 335.

¹⁸ Rafał KUBICKI, « Podstawy gospodarcze utrzymania klasztoru dominikanów w Gdańsku (1227-1835) [Les bases économiques de l'entretien du couvent dominicain de Gdańsk (1227-1835)] », in *Inter œconomiam cœlestem...*, p. 316-332.

¹⁹ Rafał KUBICKI, « Podstawy ekonomiczne funkcjonowania mendykantów w państwie krzyżackim i Prusach Królewskich do połowy xvi w. [Les bases économiques de l'activité des frères mendiants dans l'État teutonique et en Prusse royale jusqu'au milieu du xvi^e siècle] », in *Inter œconomiam cœlestem...*, p. 202-228.

notamment les règlements des chapitres provinciaux dominicains²⁰. Ce type de raisonnement domine l'historiographie actuelle. Et lorsque le sujet est abordé, la présentation des sources utilisées et les citations qui en sont faites restent très aléatoires²¹. Il en va de même pour les chapitres consacrés à ces questions dans les monographies par couvent²² – lorsqu'il en existe !

Propositions méthodologiques

Les recherches concernant les propriétés foncières des monastères des ordres anciens (bénédictins, cisterciens, etc.) ont, de leur côté, une longue tradition en Pologne²³. Mais elles n'ont pas stimulé des travaux similaires portant sur les couvents mendiants. Il est vrai que les ouvrages qui leur sont consacrés ont été longtemps écrits, pour la plupart, par des membres de ces ordres, lesquels n'attachaient guère d'importance aux questions économiques. Ce piètre bilan historiographique ne pourra être amélioré qu'en changeant de regard sur la question de l'importance des aspects matériels du fonctionnement des couvents mendiants. Les historiens du monachisme ont conscience depuis longtemps de ce que le bon fonctionnement d'une communauté monastique passe par l'assurance de revenus stables : un moine affamé est un mauvais moine, le souci de trouver de la nourriture et un abri rend impossible la concentration sur la prière²⁴. Il n'y a aucune raison de penser que cette règle ne s'applique pas aux mendiants.

²⁰ R. KUBICKI, « Podstawy gospodarcze... », art. cit., p. 332-335.

²¹ Gabriela WĄS, *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnośląskich XIII-XVI wieku* [Les couvents franciscains dans les villes de Silésie et Haute Lusace aux XIII^e-XVI^e siècles], Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000 (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2222, Historia, CXLI), p. 54-57, 91 ; Alicja SZULC, *Klasztory franciszkańskie w średniowiecznej Wielkopolsce. Kalisz, Gniezno, Śrem, Pyzdry, Oborniki* [Les couvents franciscains de Grande Pologne au Moyen Âge. Kalisz, Gniezno, Śrem, Pyzdry, Oborniki], Poznań, UAM Wydział Teologiczny, 2001 (UAM, Département théologique, Études et matériaux, 38), p. 64-71 ; Tadeusz M. TRAJDOS, « Bernardyni lwowscy w XV wieku [Les franciscains de l'Obsewance à Lwów au XV^e siècle] », in W. F. MURAWIEC et D. A. MUSKUS (dir.), *Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453-2003)*, Kalwaria Zebrzydowska, Calvarianum, 2006, p. 173, 176-177, 181.

²² Wiesław F. MURAWIEC, *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864* [Les franciscains observants à Varsovie. Histoire du couvent Sainte-Anne à Varsovie de 1454 à 1864], Kraków, Archiwum Prowincji oo. Bernardynów, 1973, p. 59-84 ; Hieronim E. WYCZAWSKI, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek* [Histoire du couvent bernardin de Kalwaria Zebrzydowska], Kalwaria Zebrzydowska, Calvarianum, 1987, p. 145-170.

²³ M. DERWICH, « Les recherches sur le temporel... », art. cit., *passim*.

²⁴ Marek DERWICH, « Władca – biskup – opat. Ze studiów nad wczesnośredniowiecznymi reformami monastycznymi [Souverain, évêque, abbé. Étude sur les réformes monastiques au haut Moyen Âge] », in J. KOPIEC et N. WIDOK (dir.), *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin*, Opole, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 1999, p. 181-192.

Par conséquent, au lieu de plaquer des conclusions appuyées sur des sources peu représentatives de la réalité des pratiques économiques des frères, il faudrait entreprendre une étude des comptes des couvents, examiner la listes des loyers, les testaments et registres urbains. Étant donné que, en Pologne, ce type de sources n'a été conservé qu'à partir du XVII^e et surtout du XVIII^e siècle, il paraît nécessaire d'appliquer la méthode rétrospective. Par ailleurs, seules des recherches sur le budget des couvents, dressant le bilan des recettes et dépenses, des sommes spécifiques de toutes provenances reçues au cours de l'année, permettront de hiérarchiser les différentes ressources des couvents de façon scientifique. Il faudra éviter à ce titre l'erreur élémentaire qui a été commise dans l'étude de l'histoire des grands domaines monastiques, à savoir la mention des noms des villages qu'ils possédaient ou exploitaient, sans préciser le nombre d'hectares qu'ils représentaient ni le montant des revenus qu'ils procuraient aux religieux. On devra se souvenir de ce que la valeur réelle d'un bien ou d'un revenu est conditionnée par plusieurs facteurs, notamment la position par rapport au site du monastère (ou couvent) et aux routes commerciales, ou encore la certitude d'en tirer un revenu régulier, etc.²⁵

Les possibilités – et les difficultés – que posent les recherches effectuées à partir des sources issues de l'« économie réelle » des frères mendiants ont été mises en évidence par Maciej Zdanek, Rafał Kubicki et Marek Miławicki dans leur contribution au volume *Inter æconomiam cælestem et terrenam*. Le premier, M. Zdanek, a examiné les revenus des dominicains de Cracovie dans la première moitié du XVI^e siècle (p. 259-276). Le second, R. Kubicki s'est intéressé au fonctionnement économique du couvent dominicain de Gdańsk (1227-1835) (p. 303-332) et des couvents mendiants de l'État teutonique jusqu'au milieu du XVI^e siècle (p. 183-237). L'enquête du troisième, M. Miławicki, est plus tardive puisqu'elle examine la formation de la propriété foncière des Prêcheurs de Cracovie avant 1772 (p. 277-302). Toutes ces études ouvrent de nouvelles perspectives de recherches et proposent des solutions pour résoudre les problèmes de méthode que soulève l'analyse des comptes conventuels. Elles permettent d'entrevoir la structure des revenus de différents couvents à diverses périodes et parfois du même couvent dans la longue durée. On peut résumer les données sur les couvents dominicains par le tableau suivant :

²⁵ M. DERWICH, « Les communautés monastiques... », art. cit., p. 15, 36.

Source de revenus	Part dans l'ensemble des revenus de chaque couvent		
	Elbląg OP 1568, 1571 ²⁶	Cracovie OP 1 ^{ère} moitié du XVI ^e siècle ²⁷	Cracovie OP 1764-1783 ²⁸
Rentes (reçues ou acquises)		40 %	22,1 %
Loyers	34 %	10 %	
Produit de la pêche	8 %		
Biens fonciers		5 %	57,3 %
Aumônes, troncs, legs	11 %	20 %	4 %
Services liturgiques (funérailles comprises)	47 %	20 %	4 %
Autres	0 %	5 %	12,6 % ²⁹

Ce n'est pas le lieu d'analyser ici ces données dans le détail. Elles démontrent en tout cas que les types de revenus et leur importance relative variaient considérablement selon les périodes mais aussi selon la position géographique et l'environnement des couvents.

Étude de cas : le fonctionnement matériel du couvent franciscain d'Inowrocław

Pour finir, je tiens à présenter les résultats de l'unique monographie (collective) qui, à ma connaissance, est entièrement consacrée au fonctionnement matériel d'un couvent franciscain « polonais ». Sous le titre « *L'hinterland économique du couvent franciscain d'Inowrocław du milieu*

²⁶ R. KUBICKI, « Podstawy ekonomiczne... », art. cit., p. 233.

²⁷ Maciej ZDANEK, « Dochody dominikanów krakowskich w 1. połowie XVI w. [Les revenus des dominicains de Cracovie dans la première moitié du XVI^e siècle] », in *Inter oeconomiam caelestem...*, p. 274.

²⁸ Tadeusz KANTOR, « Gospodarka klasztoru dominikanów krakowskich 1764-1783 [Le régime économique des dominicains de Cracovie d'après le livre de comptes des années 1764-1783] », in *Roczniki Humanistyczne*, 14, 1976, n° 2, p. 79-80 ; Marek MIŁAWICKI, « Kształtowanie się własności ziemskiej dominikanów [La formation de la propriété foncière des dominicains de Cracovie avant 1772] », in *Inter oeconomiam caelestem...*, p. 299.

²⁹ Vente de produits agricoles et de bétail (3,4 %), traites en faveur du couvent (4 %), baux (3,2 %), vente d'autres produits (2 %).

du XIII^e siècle au milieu du XV^e siècle »³⁰, elle rassemble les données de l'entreprise de sauvetage archéologique menée en 1967 sur 2500 m² de terres qui appartenaient au couvent franciscain disparu d'Inowrocław. Ce couvent, fondé vers 1239 par Casimir, duc de Cujavie, est le plus ancien établissement de frères mineurs du centre-nord de la Pologne. Les résultats de ces recherches n'ont malheureusement pas été pris en compte par une large partie de l'historiographie polonaise portant sur les franciscains – et plus largement sur les ordres mendiants.

Cette enquête a permis la découverte d'une cour avec des bâtiments spécifiques. « Des constructions et fosses mises au jour sur ce site étaient utilisées pour stocker toutes sortes de denrées et les objets exhumés sont certainement liés à la préparation et la consommation de produits alimentaires »³¹. Cette base économique du couvent franciscain d'Inowrocław s'étendait sur environ 1,5 hectares, dont une grande partie était occupée par des installations agricoles et les logements du personnel, l'agriculture proprement dite ne mobilisant par conséquent qu'une faible superficie de l'ensemble. On y a découvert « des bâtiments agricoles, des glumes et grains de mil et de grandes quantités de paille et de pulpe de lin » qui prouvent que, dès le XIII^e siècle, « le couvent cultivait ses propres terres »³². Les recherches indiquent que l'on gardait ici, comme l'indiquent les auteurs, « à la fois des chevaux utilisés pour le transport, des bœufs, chèvres, moutons, porcs et volailles, à savoir les animaux fournissant aux hôtes du couvent de la viande, des corps gras, du lait, des œufs, etc. Trait caractéristique de la structure agricole locale : la part relativement importante de l'élevage caprin, authentifié par la présence de cornes de chèvres d'une qualité exceptionnelle »³³.

La taille imposante des bâtiments de stockage tend à prouver, selon Aleksandra Cofta-Broniewska, que : « on [y] conservait de la viande, refroidissait les boissons, stockait des légumes, les grains, les produits laitiers etc. Là, on préparait aussi des produits alimentaires – on battait du gruau, on moulait peut-être de la farine, on fabriquait du fromage et du beurre »³⁴. L'analyse des résidus après consommation et de la vaisselle prouve, toujours selon A. Cofta-Broniewska, que « en plus de la viande et du gruau, un rôle

³⁰ Aleksandra COFTA-BRONIEWSKA (dir.), *Zaplecze gospodarcze konwentu oo. franciszkanów w Inowrocławiu od połowy XIII w. do połowy XV w.* [L'arrière-plan économique du couvent franciscain d'Inowrocław du milieu du XIII^e au milieu du XV^e siècle], Inowrocław-Poznań, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 1979 (Studia i materiały do dziejów Kujaw, Seria Archeologia, 15), p. 184-185.

³¹ A. COFTA-BRONIEWSKA (dir.), *Zaplecze gospodarcze...*, op. cit., p. 178 (conclusions).

³² *Ibid.*, p. 180.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

important revenait aux produits laitiers, au lait et aux œufs »³⁵. Plus important et plutôt inattendu, « on a retrouvé des restes d'ossements d'animaux assez nombreux qui sont la preuve d'une grande importance de la viande dans la composition générale de l'alimentation »³⁶. De plus, « il faut noter la répartition de l'alimentation carnée, différente de celle que l'on trouve ailleurs par la préférence accordée au bœuf et la part relativement élevée de la viande de chèvre et de mouton, de très peu inférieure au porc – qui occupe habituellement la première position, loin devant la viande des petits ruminants et du bœuf. En outre, les matériaux exhumés montrent la consommation de fruits, pêches (cultivées) et noisettes sauvages »³⁷.

On a retrouvé aussi des traces du travail « du lin, avec filage et peut-être tissage »³⁸, « des traces de la réparation de chaussures, de la fabrication de produits quotidiens de base : cuillères, torches, bouchons, palettes, etc. ». « Par contre, il n'y a aucune trace de la fabrication sur place de produits nécessitant une spécialisation et des outils. »³⁹

Cette enquête nous offre par conséquent un bon éclairage sur le fonctionnement matériel et les fondements économiques d'un couvent franciscain médiéval érigé dans une petite ville de province. Elle montre que ce couvent était non seulement un centre d'élevage et de stockage et de transformation des aliments, mais aussi le cadre d'une modeste production artisanale. Elle soulève d'autres questions intéressantes. Quelle était la part de l'élevage, de l'agriculture et de la transformation des produits agricoles dans l'économie des couvents mendiants ? Pourquoi cultiver des pêchers et non pas d'autres arbres fruitiers mieux adaptés au climat local ? Comment les frères obtenaient-ils (par la quête ou bien les redevances) les noisettes sauvages et autres denrées ordinaires ou bon marché ? Enfin, on aimerait savoir pourquoi les frères consommaient de telles quantités de viande, bovine en particulier.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 182.

**Tableau récapitulatif de l'implantation des ordres mendiants
dans les territoires polonais de 1300 à 1772 environ**

Ordres	v. 1300	v. 1500	1772		
			() nombre des religieux et religieuses		
			République des Deux Nations et Silésie	République des Deux Nations	Silésie
Tous	227	490	1386 (18626 + ?)	1288 (17292)	90 (1334 + ?)
Tous établissements masculins	204	430	1218 (15874)	1137 (14540)	73 (1334)
Tous établissements féminins	23	60	168 (2752 + ?)	151 (2752)	17 (en 1810)
Tous établissements féminins mendiants	9	10	62 (1076 + ?)	56 (1076)	6 (en 1810)
Tous établissements masculins mendiants	79	209	606 (9531)	565 (8878)	41 (653)
Ermites de Saint-Augustin	7	31	24 (283)	23 (270)	1 (13)
Dominicains	32	63	163 (2087)	154 (2003)	9 (84)
Dominicains observants	-	-	12 (89)	12 (89)	-
Franciscains (conventuels)	40	69	99 (1415)	89 (1254)	10 (161)
Franciscains observants (« bernardins »)	-	37	127 (2359)	117 (2152)	10 (207)
Carmes	-	9	63 (1024)	59 (967)	4 (57)
Carmes déchaux	-	-	26 (448)	26 (448)	-
Capucins	-	-	30 (450)	25 (354)	5 (96)
Franciscains réformés	-	-	62 (1376)	60 (1341)	2 (35) (en 1750)

L'ÉTAT DES RECHERCHES SUR L'ÉCONOMIE DES COUVENTS
DOMINICAINS, AUGUSTINIENS ET CARMES
DANS LES TERRITOIRES POLONAIS
AU MOYEN ÂGE ET AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE MODERNE

Anna Zajchowska
Université de Cracovie

L'économie des couvents dominicains

Les dominicains se sont installés dans les terres polonaises dès 1222, à une période où le royaume de Pologne était partagé en principautés dirigées par les descendants du roi Boleslas Bouche-Torse depuis près d'un siècle. Les efforts de centralisation de Wladislas Łokietek ne portèrent leurs fruits qu'en 1320, mais sans la Silésie (incorporée au royaume de Bohême en 1348) ni la Poméranie (perdue au profit des chevaliers teutoniques en 1308). Par conséquent, la province dominicaine de Pologne, fondée en 1228, au lieu de se conformer aux limites du royaume de Pologne, regroupait initialement les couvents situés en Pologne et en Bohême. Elle ne fut divisée en deux provinces, l'une polonaise, l'autre bohémienne, qu'au début du xiv^e siècle. En 1378, 6 couvents de « Ruthénie » (Lviv, Łańcut, Przemyśl, Kamieniec, Smotrycz et Seret) furent détachés de la province de Pologne pour former jusqu'en 1456 le cadre missionnaire de la *societas peregrinantium*.

À la fin du Moyen Âge, la province dominicaine de Pologne regroupait 63 couvents masculins et 3 couvents féminins, ce qui en faisait l'ordre mendiant le plus représenté en Pologne¹. Le nombre de couvents chuta ensuite, tombant à 38 couvents dans le troisième quart du xvi^e siècle, trop fragilisés de surcroît pour avoir des activités variées. La province ne se rétablit qu'à la fin du xvi^e siècle mais perdit 12 couvents bien dotés en 1612,

¹ Jerzy KŁOCZOWSKI, « *Provincia w wiekach średnich* [La Province au Moyen Âge] », in *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej Obojga (wielu) Narodów* [La province dominicaine de Pologne au Moyen Âge et à l'époque de la République des Deux-Nations], Poznań, 2008 (Studia nad historią dominikanów w Polsce, vol. 5), p. 17-19.

rattachés à cette date à la nouvelle province de Ruthénie². Elle poursuit ensuite sa progression (104 couvents en 1648, 157 en 1700, 174 en 1773), au rythme de 12 créations par décennie³, qui entraînent de nouvelles subdivisions (la province de Ruthénie en 1612 puis celle de Lituanie en 1647, la congrégation dominicaine observante en 1671 et enfin la congrégation des couvents de Silésie en 1754-1775)⁴.

L'état des recherches sur l'économie dominicaine ressemble aux pièces éparpillées d'un puzzle. On dispose de nombreux éléments isolés mais personne n'a entrepris de les rassembler pour fournir une vue d'ensemble. Cela ne signifie pas que tous les matériaux nécessaires existent : l'assemblage des données actuellement disponibles laisserait apparaître de nombreux vides. Mais on peut se faire une image à peu près fiable de la réalité à partir de ce qui a déjà été réuni... du moins pour la période médiévale, car l'histoire des dominicains à l'Époque moderne – pas seulement sur le plan économique d'ailleurs – n'en est qu'à ses balbutiements, en dépit du dynamisme des recherches de ces dernières années.

Je présenterai les travaux existants en reprenant la classification proposée par Florent Cygler dans le volume *Économie et religion*⁵, qui distingue (1) la notion de pauvreté mendicante, (2) la pensée économique des dominicains, (3) l'« économie réelle ».

(1) Aucune recherche ne s'est intéressée jusqu'à présent à l'interprétation que faisaient les dominicains polonais de la pauvreté mendicante (individuelle ou collective). On ne trouve des observations sur la place de la pauvreté dans le projet de vie dominicain que dans les ouvrages sur l'histoire de l'Ordre ou sur celle de la province de Pologne. Jerzy Kłoczowski est le seul à avoir montré le revirement des dominicains polonais en matière de pauvreté communautaire dans son livre sur les couvents de Silésie aux XIII^e et XIV^e siècles⁶. Plus récemment, des chercheurs polonais se sont penchés sur l'Observance dominicaine et donc sur l'attitude des observants par rapport à la pauvreté. Mais cette attention n'a pas encore donné lieu à des publications, à une exception près : mon étude sur l'idée de pauvreté chez les dominicains observants de la province de Pologne au XV^e siècle. Elle s'appuie principalement

² *Id.*, « Dominikanie w Rzeczypospolitej dwóch (wielu) narodów w XV-XVIII wieku [Les dominicains dans la République des Deux-Nations aux XV^e-XVIII^e siècles] », in *Polska prowincja...*, *op. cit.*, p. 339.

³ *Ibid.*, p. 340.

⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁵ Florent CYGLER, « Bibliographie raisonnée commentée », in N. BÉRIOU, J. CHIFFOLEAU, *Économie et religion...*, *op. cit.*, p. 23-36.

⁶ Jerzy KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII-XIV wieku* [Les dominicains polonais de Silésie aux XIII^e-XIV^e siècles], Lublin, 1956, p. 79-81.

sur les sources concernant le couvent de Wrocław, foyer de la réforme de la province polonaise à travers le Moyen Âge⁷. Les progrès de la réforme observante dans l'ensemble de la province mériteraient d'autres recherches.

(2) La pensée économique des dominicains polonais n'a fait l'objet d'aucune monographie. Néanmoins, le sujet a été largement balisé par les travaux de Marcin BuKała, qui a examiné la plus riche collection de manuscrits dominicains : la Bibliothèque universitaire de Wrocław, qui abrite les fonds des bibliothèques des couvents silésiens disparus. À partir de ce corpus, il a examiné les conceptions économiques des membres du couvent de Wrocław⁸. En revanche, il faudrait analyser à l'avenir les sermons dominicains – que Marcin BuKała n'a pas pris en compte –, ainsi que les bibliothèques des autres couvents de la province dominicaine de Pologne.

(3) L'« économie réelle » des couvents dominicains est restée très longtemps en retrait derrière les nombreuses publications consacrées au niveau intellectuel et à la formation des frères, ou encore par rapport aux biographies de frères. On assiste actuellement à l'essor spectaculaire des études sur le sujet, comme en témoigne le récent volume *Inter œconomiam cœlestem*, dont la plupart des contributions portent précisément sur les dominicains⁹.

Ce courant de recherche a été amorcé par les monographies sur deux *contratae* – ces circonscriptions remontant au XIII^e siècle et regroupant jusqu'à plusieurs douzaines de couvents, sous la direction d'un vicaire. La première étude, due à Jerzy Kłoczowski, retrace l'histoire de la *contrata* de Silésie aux XIII^e et XIV^e siècles. Elle relève quatre sources de revenus pour les couvents dominicains : les offrandes individuelles aux églises ainsi que le produit des quêtes effectuées dans la circonscription relevant du couvent, les fondations (avec dotation) et chapellenies, les rentes et droits perpétuels, la possession de biens fonciers et ce qu'ils rapportaient aux établissements¹⁰.

⁷ Anna ZAJCHOWSKA, « Idea ubóstwa w środowisku dominikańskich obserwantów Polskiej Prowincji w XV wieku [L'idée de pauvreté dans le milieu des dominicains observants de la province de Pologne au XV^e siècle] », in W. DŁUGOKĘCKI ET ALII (dir.), *Inter œconomiam cœlestem et terrenam. Mendykanci a zagadnienia ekonomiczne* [Les mendiants et les questions économiques], Kraków, Wydawnictwo Esprit, 2011, [abrégé ci-après en : *Inter œconomiam cœlestem...*] (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 9), p. 87-101.

⁸ Marcin BUKAŁA, *Zagadnienia ekonomiczne w nauczaniu wrocławskiej szkoły dominikańskiej w późnym średniowieczu* [Les thèmes économiques dans la formation des dominicains à l'école de Wrocław à la fin du Moyen Âge], Wrocław, Atut, 2004.

⁹ *Inter œconomiam cœlestem...*

¹⁰ J. KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy...*, op. cit., p. 81-82.

Jacek Wiesiołowski a développé le questionnaire établi par Jerzy Kłoczowski dans son étude sur l'histoire de la *contrata* de Grande Pologne¹¹. Il a entrepris non seulement de décrire l'économie des couvents dominicains mais aussi d'évaluer leur place dans la structure économique des villes dans lesquelles ils étaient implantés. Par suite, il s'est intéressé à l'arrière-plan social des couvents, à la pastorale et aux revenus associés à celle-ci (funérailles, prédication, indulgences), aux circonscriptions de quête, aux offrandes pour les messes et chapellenies, aux rentes, aux biens fonds. La compréhension de ces secteurs de l'économie conventuelle a permis à l'auteur non seulement d'évaluer finement la situation financière des couvents mais aussi d'en tirer des conclusions sur l'influence des frères sur la population urbaine et sur les canaux de diffusion de celle-ci.

Tous les autres chercheurs ont repris plus ou moins à leur compte les postulats posés par Jerzy Kłoczowski et Jacek Wiesiołowski dans les années 1950 : citons, entre autres, Dominik Burdza dans ses travaux sur les couvents (masculin et féminin) de Sandomierz¹², Anna Pobóg-Lenartowicz à propos de celui d'Opole¹³, Antoni Barciak à Raciborz¹⁴, Tomasz Stolarczyk pour Łęczycza¹⁵, Grzegorz Wierchowski à Sieradz¹⁶ et enfin Tomasz Gałuszka pour Opatowiec¹⁷. De façon générale, on observe que ce questionnaire très détaillé a été utilisé pour de petits couvents disposant d'une base documentaire

¹¹ Jacek WIESIOŁOWSKI, « Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza [Les dominicains dans les villes de Grande Pologne au Moyen Âge] », in *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972* [Études sur l'histoire des dominicains en Pologne], vol. 1, Warszawa, 1975, p. 195-269.

¹² Dominika BURDZY, « Majątek dominikańskich klasztorów św. Jakuba i św. Marii Magdaleny w Sandomierzu do końca XVI w. [Les possessions des couvents dominicains Saint-Jacques et Sainte-Marie-Madeleine de Sandomierz jusqu'à la fin du XVI^e siècle] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 333-360.

¹³ Anna POBÓG-LENARTOWICZ, « Podstawy materialne klasztoru dominikanów w Opolu w średniowieczu i u progu czasów nowożytnych [Les bases matérielles du couvent dominicain d'Opole au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 361-375.

¹⁴ Antoni BARCIAK, « Podstawy ekonomiczne obu klasztorów dominikańskich w Raciborzu w średniowieczu [Les bases économiques des deux couvents dominicains de Racibórz au Moyen Âge] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 377-394.

¹⁵ Tomasz STOLARCZYK, « Uposażenie klasztoru dominikanów w Łęczycy do końca XV w. [La dotation du couvent dominicain de Łęczycza jusqu'à la fin du XV^e siècle] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 395-403.

¹⁶ Grzegorz WIERCHOSKI, « Dominikanie w Sieradzu. Źródła utrzymania klasztoru do końca XVIII w. [Les dominicains à Sieradz. Les sources sur l'entretien du couvent jusqu'à la fin du XVIII^e siècle] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 453-467.

¹⁷ Tomasz GAŁUSZKA, « Ekonomia w małej wspólnocie zakonnej. Dominikanie w Opatowcu w latach 1283-1526 [L'économie d'une petite communauté régulière. Les dominicains à Opatowiec en 1283-1526] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 433-451.

relativement étroite. Dans le cas de couvents plus importants, où le traitement de la totalité des matériaux documentaires dépasse la capacité d'un seul chercheur ou prend un temps extrêmement long, l'analyse ne porte que sur certaines activités du couvent, à savoir les possessions conventuelles¹⁸, les revenus en argent (rentes, versements, loyers)¹⁹, la propriété foncière²⁰ et les bénéfices tirés de la pastorale (au sens large, des funérailles aux messes et aux indulgences)²¹. L'un des thèmes favoris des chercheurs actuels, qui se situe à la marge de la question de leur fonctionnement économique, est l'arrière-plan social des couvents, plus exactement l'examen des bienfaiteurs des établissements et des territoires de quête²². Tel est aussi

¹⁸ Rafał KUBICKI, « Podstawy gospodarcze utrzymania klasztoru dominikanów w Gdańsku (1227-1835) [Les bases économiques de l'entretien du couvent dominicain de Gdańsk (1227-1835)] », in *Inter œconomiam cœlestem...*, p. 303-332 ; Krzysztof KACZMAREK, « Od kurii do klasztoru. Z dziejów powstania i najstarszego uposażenia klasztoru dominikanów we Wronkach [De la cour au couvent. Histoire de la fondation et de la plus ancienne dotation du couvent dominicain de Wronki] », in *Inter œconomiam cœlestem...*, p. 405-432.

¹⁹ Maciej ZDANEK, « Kupno renty w gospodarce krakowskiego klasztoru dominikanów w XV i na początku XVI w. [L'achat de rentes dans l'économie du couvent dominicain de Cracovie au XV^e et au début du XVI^e siècle] », in K. OŻÓG ET ALII (dir.), *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie* [Les mendiants dans la Cracovie médiévale], Kraków, Wydawnictwo Esprit, 2008 (Studia i źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 4), p. 517-531 ; Stefan GAŚSIOROWSKI, « Wierzytelności dominikanów lwowskich u Żydów z terenu Rusi Czerwonej w 2. połowie XVII i w XVIII wieku [Les dettes des dominicains de Lviv envers les juifs des territoires de Russie rouge dans la seconde moitié du XVII^e et au XVIII^e siècle] », in A. MARKIEWICZ ET M. MIŁAWICKI (dir.), *Dominikanie na ziemiach polskich w epoce nowożytnej*, Kraków, 2009, p. 193-213.

²⁰ Marek MIŁAWICKI, « Kształtowanie się własności ziemskiej klasztoru dominikanów w Krakowie w okresie przedrozbiorowym [La formation de la propriété foncière du couvent de Cracovie avant la période des divisions] », in *Inter œconomiam cœlestem...*, p. 277-301 ; G. WIERZCHOWSKI, « Inwentarz folwarku Piaski z 1755 roku. Przyczynek do dziejów gospodarczych sieradzkich dominikanów w XVIII wieku [L'inventaire de la grange de Piasky de 1755. Contribution à l'histoire des dominicains de Sieradz au XVIII^e siècle] », in A. MARKIEWICZ ET M. MIŁAWICKI (dir.), *Dominikanie na ziemiach...*, op. cit., p. 469-484.

²¹ Wiktor SZYMBORSKI, « Niebiańska ekonomia — uwagi o funkcjonowaniu odpustów w kręgu zakonów mendykanckich w średniowiecznej Polsce [L'économie céleste. Remarques sur le fonctionnement des indulgences dans le milieu mendiant en Pologne médiévale] », in *Inter œconomiam cœlestem...*, p. 123-146 ; Łukasz MYSZKA, « Przywileje odpustowe dla dominikanów toruńskich. Przyczynek do dziejów życia religijnego średniowiecznego miasta [Les privilèges d'indulgences en faveur des dominicains de Toruń. Contribution à l'histoire de la vie religieuse de la ville médiévale] », *Nasza Przeszłość*, 110, 2008, p. 329-344.

²² Elżbieta PIWOWARCZYK, « Legaty na kościół i klasztor oo. Dominikanów w Krakowie (XIV-XV w.). Przyczynek do badań nad pobożnością miejską [Les legs en faveur de l'église et du couvent des dominicains de Cracovie (XIV^e-XV^e siècle). Contribution aux recherches sur la dévotion urbaine] », in *Mendykanci...*, op. cit., p. 485-503 ; Krzysztof FOKT, « Szlacheccy dobrodziejcy krakowskich dominikanów od połowy XIV wieku do roku 1462 [Les bienfaiteurs nobles des dominicains de Cracovie du milieu du XIV^e siècle à 1462] », *Nasza Przeszłość*, 95, 2001, p. 105-134 ; Jerzy KŁOCZOWSKI, « Przyczynek do problemu zaplecza społecznego

le cas des travaux sur les relations entre les dominicains et les pouvoirs civils (roi et princes)²³.

Ces enquêtes s'appuient sur un large éventail de sources, des chartes, registres et obituaires aux récits historiographiques et procès-verbaux de visite. Les inventaires ont retenu tout spécialement l'attention des spécialistes de l'histoire des couvents à l'Époque moderne – et en particulier des historiens de l'art. En ce qui concerne les sources externes aux établissements, les chercheurs ont exploité jusqu'à présent les registres municipaux – livres de testaments, de décisions judiciaires (*scabinalia*), de délibérations du conseil,

klasztoru dominikańskiego w Polsce średniowiecznej [Contribution au problème de l'arrière-plan social des couvents dominicains dans la Pologne médiévale] », in H. MANIKOWSKA, A. BARTOSZEWICZ, W. FALKOWSKI (dir.), *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiąt rocznice urodzin* (Warszawa, 2000, p. 467-473 ; *Id.*, « Zaplecze społeczne dominikanów, ich pozycja w Kościele, państwie i społeczeństwie [L'arrière-plan social des dominicains, leur position dans l'Église, l'État et la société] », in *Polska prowincja dominikańska...*, op. cit., p. 218-230 ; Rafał KUBICKI, « *Participationem omnium bonorum*. Forma i znaczenie przyjęcia do udziału w dobrach duchowych zakonu na przykładzie mendykantów w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach [*Participationem omnium bonorum*. Forme et signification de la participation aux biens spirituels de l'Ordre d'après l'exemple des Mendians de Prusse teutonique] », *Nasza Przeszłość*, 112, 2009, p. 55-86 ; *Id.*, « Dominikanie w społeczeństwie państwa zakonu krzyżackiego w Prusach w XIII-XV wieku – problem zaplecza społecznego [Les dominicains dans la société de la Prusse teutonique aux XIII^e-XV^e siècles. La question de l'arrière-plan social] », in E. MATEJA, A. POBÓG-LENARTOWICZ, M. ROWIŃSKA-SZCZEPANIAK (dir.), *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2008, p. 443-452 ; *Id.*, « Działalność dominikanów kontraty pruskiej na pograniczu polsko-krzyżackim – okręg klasztorny klasztoru w Toruniu w XV w. [Les activités des dominicains de la *contrata* de Prusse à la frontière de l'Ordre polono-teutonique. Le district du couvent de Toruń au XV^e siècle] », in K. KRAŻEWSKI, *Pogranicze polsko-pruskie i krzyżackie. II* [Les frontières polono-prussiennes et des croisés], Włocławek-Brodnica, 2007, p. 373-385 ; Tadeusz TRAJDOS, « Dobroczyncy mendykantów średniowiecznego Lwowa [Les bienfaiteurs des Mendians de Lviv au Moyen Âge] », in S. K. KUCZYŃSKI (dir.), *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór Studiów* [La société polonaise au Moyen Âge. Volume collectif], vol. 8, Warszawa, 1999, p. 219-254.

²³ Antoni BARCIAK, « Książęta raciborscy a klasztory dominikańskie w Raciborzu [Les ducs de Raciborz et les couvents dominicains de Raciborz] », in *Święty Jacek Odrowąż i dominikanie na Śląsku* [Saint Hyacinthe Odrowąż et les dominicains en Silésie], Katowice, 2008, p. 115-123 ; Anna POBÓG-LENARTOWICZ, « Książęta opolscy a klasztor dominikanów w Opolu [Les princes d'Opole et le couvent dominicain d'Opole] », *ibid.*, p. 124-134 ; Janusz SZYSZKA, « Monarsze nadania dóbr ziemskich na rzecz mendykantów i innych instytucji kościelnych w ziemi lwowskiej w średniowieczu [Les donations royales de biens fonciers en faveur des couvents mendians et d'autres institutions ecclésiastiques dans la terre de Lviv/Lwów au Moyen Âge] », in *Inter economiam caelestem...*, p. 239-257 ; Tomasz STOLARCZYK, « Władcy, szlachta i mieszczaństwo a łączący dominikanie w świetle *Copiarium privilegiorum et aliorum documentorum conventus Lanciencis ordinis Praedicatorum 1387-1616* [Les liens entre les dirigeants, la noblesse et les bourgeois et les dominicains de Leczyca à la lumière des *Copiarium privilegiorum et aliorum documentorum conventus Lanciencis ordinis Praedicatorum 1387-1616*] », *Przegląd Tomistyczny*, 13/1, 2007, p. 225-238.

de comptes, ainsi que les chartes municipales et les rôles d'imposition. Les livres de comptes, insuffisamment exploités à ce jour, attendent encore d'être examinés et éventuellement édités²⁴.

Je compléterai ces remarques par une brève description des travaux portant sur le fonctionnement économique des couvents de chacune des huit *contratae* polonaises. Celle de Grande Pologne (9 couvents au xv^e siècle, 7 au début du siècle suivant) est la mieux lotie : outre l'étude synthétique de Jerzy Wiesiołowski déjà évoquée, ont été examinées les propriétés médiévales des couvents (masculin et féminin) de Łęczyca²⁵, l'histoire complète de celui de Sieradz (jusqu'au xviii^e siècle)²⁶ et la fondation (avec les biens associés à celle-ci) des deux couvents de Wronky²⁷.

Par contraste, la *contrata* de Silésie (9 couvents masculins et 2 couvents féminins, puis respectivement 3 et 1) manque d'études monographiques. En dehors de l'enquête de Jerzy Kłoczowski précédemment citée²⁸, Roman Stelmach a exploité les documents sur les couvents de Silésie conservés aux Archives d'État (*Archiwum Państwowe*) de Wrocław, parmi lesquels ceux qui se rapportent à leur histoire économique occupent une place prépondérante²⁹. Seulement trois couvents de Silésie ont fait l'objet d'une analyse au moins partielle de leurs activités économiques : Saint-Adalbert de Wrocław, centre le plus important de la *contrata*, dont les comptes (conservés à partir de la fin du xv^e siècle) ont été dépouillés en 1912 par Carl Blasel, mais sans calculer les recettes et dépenses du couvent³⁰ ; le couvent d'Opole³¹

²⁴ Maciej ZDANEK, « Dochody dominikanów krakowskich w 1. połowie XVI w. [Les revenus des dominicains de Cracovie dans la première moitié du XVI^e siècle] », in *Inter aconomiam caelestem...*, p. 259-276 ; Natalija SINKEWYCZ, « Klasztory dominikańskie na Wołyniu a miejscowe społeczeństwo: analiza wzajemnych relacji w XVII-XVIII w. [Les couvents dominicains de Volhynie et la société locale : analyse de leurs relations mutuelles aux XVII^e - XVIII^e siècle] », in A. MARKIEWICZ et M. MIŁAWICKI (dir.), *Dominikanie...*, op. cit., p. 217-225 ; Zbigniew ZYGLEWSKI, *Monarcha a klasztor w Polsce późnego średniowiecza* [Le monarque et les couvents en Pologne au Moyen Âge tardif], Bydgoszcz, 2009.

²⁵ T. STOLARCZYK, « Władcy... », art. cit.

²⁶ G. WIERZCHOWSKI, « Inwentarz... », art. cit., p. 469.

²⁷ K. KACZMAREK, « Od kuri... », art. cit.

²⁸ J. KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy...*, op. cit., p. 79-117.

²⁹ Roman STELMACH, « Uposażenie dominikanów na Śląsku w średniowieczu w świetle zachowanych dokumentów [La dotation des dominicains en Silésie médiévale à la lumière des chartes conservées] », in E. MATEJA ET ALII (dir.), *Święty Jacek...*, op. cit., p. 467-482.

³⁰ Carl BLASEL, *Geschichte von Kirche und Kloster St. Adalbert zu Breslau*, Breslau, 1912, p. 29n.

³¹ Anna POBÓG-LENARTOWICZ, « Podstawy materialne klasztoru dominikanów w Opolu w średniowieczu i u progu czasów nowożytnych [Les bases matérielles du couvent dominicain d'Opole au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne] », in *Inter aconomiam caelestem...*, p. 361-375.

(dont l'inventaire a aussi été édité³²) ; celui enfin de Lewin Brzeski³³. Il apparaît particulièrement nécessaire de rédiger une monographie scientifique du couvent masculin (comme féminin) de Wrocław et d'étendre les recherches à l'Époque moderne.

La *contrata* de Prusse (6 puis 3 couvents) a été étudiée par des chercheurs polonais mais aussi allemands. Je m'en tiendrai ici aux premiers. Rafał Kubicki, en dehors d'une présentation globale de l'histoire médiévale de cette *contrata* qui n'accorde qu'une maigre place aux aspects économiques, a examiné la situation des couvents de Elbląg (jusqu'en 1542)³⁴ et de Gdańsk (jusqu'au XVIII^e siècle)³⁵, ainsi que la circonscription de quête du couvent de Toruń³⁶. Il est également l'auteur d'une étude des bases économiques des couvents mendiants de l'État teutonique et de Prusse (royale) jusqu'au milieu du XVI^e siècle³⁷.

Il n'existe à ce jour aucune synthèse sur la *contrata* de Petite Pologne (11 puis 7 couvents). La plupart des travaux portent sur le couvent de Cracovie, où siégeait le provincial. Maciej Zdanek a étudié brillamment l'acquisition de rentes par le couvent de Cracovie entre 1350 et 1500 environ³⁸, ainsi que ses revenus dans la première moitié du XVI^e siècle³⁹. Deux monographies redevables à Elżbieta Piwowarczyk⁴⁰ et Krzysztof Fokt⁴¹, se sont intéressées aux bienfaiteurs bourgeois et nobles de ce couvent aux XIV^e et XV^e siècles. Pour l'époque moderne, Marek Miławicki a examiné le développement de la propriété foncière du couvent dominicain de Cracovie jusqu'à la partition

³² Ewa WÓLKIEWICZ, « Inwentarz konwentu dominikanów w Opolu z 1609 roku [L'inventaire du couvent dominicain d'Opole de 1609] », *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 21, 2001, p. 375-382.

³³ Zygmunt MAZUR, « Przyczynki do historii klasztoru dominikańskiego w Lewinie Brzeskim [Contributions à l'histoire du couvent dominicain de Lewin Brzeski] », *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 126, 1970, p. 121-132.

³⁴ Rafał KUBICKI, « Dominikanie w Elblągu – materialne podstawy egzystencji konwentu i jego związki z miastem [Les dominicains à Elbląg. Les fondements matériels de la vie du couvent et ses relations avec la ville] », *Rocznik Elbląski*, 19, 2004, p. 5-20.

³⁵ Rafał KUBICKI, « Podstawy gospodarcze utrzymania klasztoru dominikanów w Gdańsku (1227-1835) [Les bases économiques de l'entretien du couvent dominicain de Gdańsk (1227-1835)] », in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 303-332.

³⁶ *Id.*, *Działalność dominikanów kontraty pruskiej* [Les activités des dominicains de la *contrata* de Prusse].

³⁷ Rafał KUBICKI, « Podstawy ekonomiczne funkcjonowania mendykantów w państwie krzyżackim i Prusach Królewskich do połowy XVI w. [Les bases économiques de l'activité des frères mendiants dans l'État teutonique et en Prusse royale jusqu'au milieu du XVI^e siècle] », in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 183-237.

³⁸ M. ZDANEK, « Kupno renty... », art. cit.

³⁹ *Id.*, « Dochody dominikanów... », art. cit.

⁴⁰ E. PIWOWARCZYK, « Legaty... », art. cit.

⁴¹ K. FOKT, « Szlacheccy... », art. cit.

de la Pologne (1772)⁴² ; les livres de comptes des années 1764-1783 ont été analysés par T. Kantor⁴³. Si les nombreuses enquêtes portant sur le couvent dominicain de Lublin parlent peu d'économie, celles consacrées aux couvents de Raciborz⁴⁴, Opatowiec (jusqu'en 1526)⁴⁵, Sandomierz (jusqu'à la fin du XVI^e siècle)⁴⁶ et Oświęcim⁴⁷ sont beaucoup plus riches.

Les *contratae* de Mazovie (5 couvents), Kaszubie (5 couvents dont aucun ne survécut au XVI^e siècle) et de Lituanie (1) n'ont pratiquement pas été étudiés. En revanche, ceux de la *contrata* puis province de Ruthénie (18 puis 12 couvents) ont suscité des recherches de la part d'historiens et d'historiens d'art tant polonais qu'ukrainiens – ces derniers restant ici hors de mon propos. Elles portent presque exclusivement sur la période moderne – fait exceptionnel pour notre sujet –, d'autant que l'histoire des couvents de Ruthénie aux XV^e et XVI^e siècles écrite par Walery Koszewierski⁴⁸ n'aborde pratiquement pas les questions économiques. Les rapports de visite du provincial en 1708-1709⁴⁹ et en 1823⁵⁰, les documents portant sur les couvents de Wolhynie⁵¹ ou encore les fondations en faveur des dominicains de grandes familles du duché de Lituanie (les Radziwiłłs) ont ainsi été examinés⁵². Parmi les monographies par couvent, plusieurs portent sur le couvent Corpus Christi de Lviv : celle sur les propriétés et bienfaiteurs de ce couvent au Moyen Âge,

⁴² M. MIŁAWICKI, « Kształtowanie... », art. cit.

⁴³ T. KANTOR, « Gospodarka klasztoru dominikanów krakowskich w świetle księgi rachunkowej w latach 1764-1783 [L'économie du couvent dominicain de Cracovie à la lumière du livre de comptes de 1764-1783] », *Roczniki Humanistyczne*, 24, 1976, 2, p. 69-96.

⁴⁴ A. BARCIAK, « Podstawy ekonomiczne... », art. cit. ; B. NOWAK, « Najstarsze uposażenie dominikanek raciborskich [La plus ancienne dotation des dominicaines de Raciborz] », *Studia i materiały z dziejów Śląska*, vol. 23, 1998, p. 66.

⁴⁵ T. GAŁUSZKA, « Ekonomia w małej... », art. cit., p. 433-451.

⁴⁶ D. BURDZY, « Majątek dominikańskich... », art. cit.

⁴⁷ Przemysław STANKO, « Dzieje klasztoru dominikańskiego św. Krzyża w Oświęcimiu do połowy XIV wieku [L'histoire du couvent dominicain de la Sainte-Croix à Oświęcim jusqu'au milieu du XIV^e siècle] », in *Święty Jacek...*, *op. cit.*, p. 135-145.

⁴⁸ Walery KOSZEWIERSKI, *Dominikanie klasztorów ruskich: połowa XV-XVI w.* [Les dominicains des couvents de Ruthénie (milieu XV^e-XVI^e siècle)], Lublin, 2006.

⁴⁹ Anna MARKIEWICZ, « *Post hostilitatem*. Klasztory prowincji ruskiej dominikanów w świetle wizytacji z lat 1708-1709 [*Post hostilitatem*. Les couvents de la province dominicaine à la lumière des visites de 1708-1709] » in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 487-514.

⁵⁰ Marek MIŁAWICKI, « Zaplecze gospodarcze klasztorów dominikańskich w diecezji kamienieckiej w świetle akt wizytacji z 1823 r. [L'arrière-plan économique des couvents dominicains du diocèse de Kamieniec à la lumière des rapports de visite de 1823] », in A. MARKIEWICZ et M. MIŁAWICKI (dir.), *Dominikanie...*, *op. cit.*, p. 485-517.

⁵¹ N. SINKEWYCZ, « Klasztory dominikańskie... », art. cit.

⁵² Karolina STOJĘK-SAWICKA, « Fundacje dominikańskie Radziwiłłów nieświeskich w XVIII wieku [Les fondations dominicaines faites par les Radziwiłł de Nieswiez au XVIII^e siècle] », in A. MARKIEWICZ et M. MIŁAWICKI (dir.), *Dominikanie...*, *op. cit.*, p. 257-270.

écrite par T. Trajdos⁵³ ; celle de S. Gašiorowski décrivant sa dotation (à l'occasion d'une étude sur les dettes des dominicains envers les juifs en Ruthénie)⁵⁴, sujet qu'il étudia aussi à propos des dominicains de Zolkiew. J. Szyszka a examiné les donations royales en faveur des couvents mendiants de la région de Lviv au Moyen Âge – dont les couvents de Prêcheurs de Lviv et Podkammienie⁵⁵. D'autres travaux portent sur les propriétés du couvent de Sejny aux XVII^e et XVIII^e siècles⁵⁶, ainsi que sur le couvent de Kamieniec Podolski⁵⁷. On mentionnera enfin le champ spécifique de recherche que constitue l'étude des inventaires, qui ont fait l'objet d'éditions et de multiples monographies sur les couvents mendiants de Ruthénie au XVIII^e siècle⁵⁸.

Au total, 20 des 63 couvents dominicains féminins et masculins et trois des huit *contratae* ont fait l'objet d'études sur leur fonctionnement économique au Moyen Âge. La situation est moins brillante en ce qui concerne l'Époque moderne : aucune des *contratae* et des nouvelles provinces (Lituanie, Ruthénie) et congrégations (Silésie, observants) dominicaines n'a été étudiée dans son ensemble ; seulement 4 couvents de la province de Pologne et 3 couvents de la province de Ruthénie ont été examinés sur le plan économique ; quatorze inventaires ont cependant été décrits ou édités.

⁵³ Tadeusz M. TRAJDOS, « Uposażenie klaszotru dominikanów lwowskich w średniowieczu [La dotation des dominicains de Lviv au Moyen Âge] », *Nasza Przyszłość*, 91, 1999, p. 47-75 ; *Id.*, « Dobroczynicy mendykantów średniowiecznego Lwowa [Les bienfaiteurs des mendiants à Lviv] », in S. K. KUCZYŃSKI (dir.), *Spoleczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. 8, Warszawa, Instytut Historii PAN, 1999, p. 219-254 ; *Id.*, « Dominikanie i Franciszkanie we Lwowie do 1370 r. [Les dominicains et les franciscains à Lviv jusqu'en 1370] », in *Dzieje Podkarpacie* [L'histoire de Podkarpacie], vol. 5, Krosno, 2001, p. 423-448.

⁵⁴ Stefan GAŠIOROWSKI, « Żydzi w Żółkwi i ich kontakty z tamtejszymi dominikanami w XVII i pierwszej połowie XVIII wieku [Les juifs à Żółkwa et leurs contacts avec les dominicains du XVII^e siècle au milieu du XVIII^e siècle] », *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce*, 44, 1993, n° 1-2, p. 17-27 ; *Id.*, « Wierzytelności dominikanów... », art. cit.

⁵⁵ J. SZYSZKA, « Monarsze nadania... », art. cit., p. 239-257.

⁵⁶ Bożena Maria GRYGUĆ, « Uposażenie zakonu dominikanów w Sejnach w XVII- XVIII w [La dotation des dominicains de Sejny aux XVII^e et XVIII^e siècles] », *Białostoczczyzna*, 4, 1997, p. 21-38.

⁵⁷ Jan Andrzej SPIEŻ, « Dominikanie w Kamieńcu Podolskim [Les dominicains à Kamieniec Podolski] », in J. WOŁCZAŃSKI (dir.), *Pasterz i Twierdza. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Olszańskiemu ordynariuszowi diecezji w Kamieńcu Podolskim* [Le Pasteur et le Fort. Livre anniversaire en l'honneur de l'évêque Jan Olszański, ordinaire du diocèse de Kamieniec], Kraków, Kamieniec Podolski, 2001, p. 249-271.

⁵⁸ Ce n'est pas le lieu ici de les citer toutes – en dépit de l'intérêt qu'elles présentent rétrospectivement, du moins dans la mesure où des éléments remontant aux XIII^e-XVI^e siècles peuvent y figurer. Voir la bibliographie – en attendant l'inventaire des sources imprimées (en préparation).

On peut résumer l'état des recherches sur l'économie des couvents dominicains des territoires polonais en quatre points : les historiens polonais ont porté leurs efforts sur l'« économie réelle » ; leurs recherches portent principalement sur l'époque médiévale ; les monographies décrivent pour la plupart la situation économique globale des couvents les plus petits, tandis que l'on manque de travaux synthétiques sur l'histoire économique des couvents les plus importants ; les études sur la propriété foncière l'emportent de loin sur celle qui s'appliquent au budget des couvents.

Sur le plan des résultats, on constate que ces travaux ont confirmé dans leurs grandes lignes les hypothèses avancées il y a plus d'un demi-siècle par Jerzy Kłoczowski et Jacek Wiesiołowski. Elles distinguent 5 phases :

- (1) forte dépendance des couvents par rapport à leurs fondateurs (princes et évêques) au début de l'implantation de l'Ordre
- (2) soutien déclinant de ces derniers à partir du début du xiv^e siècle (au moment de l'unification du royaume de Pologne), à une période où le clergé séculier était suffisamment instruit pour assumer les tâches qu'effectuaient jusqu'alors les frères, ce qui obligea les couvents à trouver d'autres sources de revenus et donc à élargir leur arrière-plan social
- (3) accroissement des revenus en argent au xv^e siècle, ce qui avantagea les couvents implantés dans les grandes villes et condamna les petits couvents, vivant d'offrandes en nature, à la récession⁵⁹
- (4) crise générale au xvi^e siècle, qui ne fut résolue...
- (5) ...au siècle suivant que par la réorientation de l'économie des couvents vers la propriété foncière⁶⁰ ; à cette époque, le fonctionnement économique des grands couvents reposait avant tout sur l'argent, tandis que les couvents plus modestes manquaient de liquidités ; c'est alors que se forma l'essentiel du temporel immobilier des couvents dominicains contemporains (comme on le constate en Ruthénie).

En dépit de l'abondance des publications, la tâche est loin d'être achevée. Manquent surtout les synthèses systématiques, approfondies et complètes sur l'ensemble de la province ou sur les *contratae*, ainsi que sur les couvents les plus importants (comme ceux de Cracovie, Lviv, Wrocław et Poznań). Ces travaux doivent s'appuyer sur le même questionnaire détaillé pour permettre une approche comparative. L'un des éléments majeurs de ce questionnaire devrait être le budget des couvents (recettes et dépenses). Il faudrait aussi comparer la situation des couvents « conventuels » et « observants »

⁵⁹ Voir J. KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy...*, p. 115-116 ; J. WIESIOŁOWSKI, « Dominikanie w miastach... », art. cit., p. 242.

⁶⁰ J. WIESIOŁOWSKI, « Dominikanie w miastach... », art. cit., p. 242.

pour savoir si la réforme a accru le nombre des bienfaiteurs et élargi leur base sociale. D'autres approches comparatives seraient utiles, entre les couvents de la province de Pologne, entre ceux de cette province et d'autres provinces dominicaines (pour vérifier si, comme le suggérait Jerzy Kłoczowski, la province dominicaine polonaise comptait parmi les plus pauvres au Moyen Âge⁶¹) et enfin entre les couvents dominicains et ceux des autres ordres mendiants implantés en Pologne (en particulier les franciscains).

L'économie des couvents d'ermites de saint Augustin

À l'inverse des dominicains, les ermites de saint Augustin n'eurent qu'une emprise limitée en Pologne. Ils arrivèrent dans la seconde moitié du XIII^e siècle, fondant des couvents en Poméranie et Silésie, régions où la proportion d'Allemands était élevée. Ces établissements dépendaient institutionnellement de la province augustiniennne de Bavière – avec ceux d'Autriche, de Bohême, de Moravie et de Bavière. Le couvent de Cracovie, fondé vers 1350 (selon la tradition)⁶², devint le centre de gravité de la future province de Pologne. D'autres prieurés augustiniens naquirent presque simultanément dans la principauté de Mazovie, à l'initiative du prince Siemowit III⁶³. Au fil du temps, l'Ordre consolida ses positions en Petite Pologne (à Olkusz, Książ Wielki, Krasnystaw et Pilzno), en Mazovie (à Varsovie, Rawa, Ciechanów), ainsi qu'en Lituanie et Ruthénie (Brzesc Litewski, Parczewo, Grodno). Tous ces couvents (au moins 12) dépendirent jusqu'en 1547 de la province de Bavière, après quoi les pertes causées dans celle-ci par les guerres hussites puis par la Réforme aboutirent à la création d'une province séparée, qui comptait 23 établissements en 1773.

L'histoire de ces établissements demeure très mal connue. Quelques études menées par des chercheurs allemands ont décrit celle des prieurés de Poméranie. Waław Kolak a consacré une étude synthétique au couvent de Cracovie, dont un chapitre porte sur le temporel du couvent et sur son évolution⁶⁴. Il prend en compte non seulement la dotation du couvent mais aussi sa politique d'acquisition de biens immobiliers, son environnement social et le produit des rentes. On dispose aussi d'une édition scientifique des comptes du couvent établis au début du XVI^e siècle⁶⁵. Les articles de Zofia Kratochwil

⁶¹ J. KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy...*, *op. cit.*, p. 115-116.

⁶² Waław KOLAK, *Klasztor augustianów przy kościele św. Katarzyny w Krakowie* [Le couvent d'ermites augustiniens de l'église Sainte-Catherine à Cracovie], Kraków, 1982, p. 15.

⁶³ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁴ W. KOLAK, *Klasztor augustianów...*, *op. cit.*

⁶⁵ K. JELONEK-LITEWKA, W. KOLAK, C. PIROŻYŃSKA, Z. WOJAS (éd.), *Dochody i wydatki konwentu Braci Eremitów św. Augustyna przy kościele św. Katarzyny w Kazimierzu* [Les revenus et

éclaircissent la situation des prieurés augustiniens de Mazovie⁶⁶, de la métropole de Lviv⁶⁷ ainsi que de Książ Wielki⁶⁸ et Ciechanow⁶⁹ ; mais ils parlent peu d'économie.

Une recherche globale sur l'économie des couvents d'ermites de saint Augustin devra donc pratiquement commencer au point de départ. Elle sera d'autant plus longue à mener qu'aucun centre de recherches ne s'intéresse à l'histoire de cet ordre en Pologne – conséquence probablement de son absence prolongée dans le pays.

L'économie des couvents de carmes

Les carmes, derniers arrivés parmi les mendiants à l'exception des franciscains observants (« bernardins »), connurent leur heure de gloire seulement au xvii^e siècle, où ils constituaient le troisième ordre régulier de la République des Deux-Nations. De Prague, ils furent installés à Cracovie en 1397 par le roi Wladislas Jagellon et la reine Hedwige. Cette première création royale fut suivie de cinq autres fondations émanant du souverain et de bourgeois, à Bydgoszcz, Poznań, Jasło, Płońsk et Gdańsk (celle-ci sous domination teutonique). Ces couvents dépendaient de la province de Germanie, jusqu'à la création de la province de Pologne et Bohême en 1462 puis de la province de Pologne avant le milieu du xvi^e siècle. Il faut attendre le xvii^e siècle pour voir le nombre de fondations s'accroître considérablement : le nombre de couvents passa alors de 8 à 60, principalement situés en Grande Pologne, Lituanie, Samogitie (« Basse Lituanie »), Ruthénie rouge et Bélarus⁷⁰, ce qui entraîna la scission en 1687 en deux provinces (Petite Pologne et Lituanie d'un côté, Ruthénie de l'autre). L'essor se poursuivit au siècle

dépenses des ermites augustiniens de l'église Sainte-Catherine de Kazimierz], vol. 1 : 1502-1505, Cracovie, 2002.

⁶⁶ Zofia KRATOCHWIL, « Augustianie na Mazowszu (1356-1864) [Les augustiniens en Mazovie] », *Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne*, vol. 69, 1998, p. 415-440.

⁶⁷ Zofia KRATOCHWIL, « Augustianie w metropolii lwowskiej [Les augustiniens dans la métropole de Lviv] », *Roczniki Teologiczne*, 17, 1995, n° 4, p. 65-104.

⁶⁸ Eugeniusz MADEJSKI, « Klasztor augustianów w Książu Wielkim [Le couvent augustinien de Książ Wielki] », *Analekta Cracoviensia*, 21/22, 1989/1990, p. 387-419 ; Janusz KURTYKA, « Książ Wielki », in *Słownik historyczno-geograficzny województwa krakowskiego w średniowieczu* [Dictionnaire historico-géographique de la principauté de Cracovie au Moyen Âge], vol. 3, n° 2, Kraków, 1997, p. 308-309.

⁶⁹ Zofia KRATOCHWIL, « Augustianie w Ciechanowie (1356-1864) [Les augustiniens à Ciechanow] », *Studia Płockie*, 24, 1996, p. 151-166.

⁷⁰ Wacław KOŁAK, *Katalog Archiwum Klasztoru OO. Karmelitów w Krakowie « na Piasku »*, 1398-1945 (1988) [Catalogue des archives du couvent de carmes de Cracovie « au Sable »], Kraków, 1997, p. 27.

suisant : le nombre de frères augmenta de 142 % entre 1700 et 1772⁷¹, ce qui entraîna de nouvelles subdivisions provinciales (provinces de Bélarus en 1756, de Petite Pologne en 1766), sans parler de la congrégation observante formée à partir des couvents de Grande Pologne en 1668. Soit un total de 57 couvents de carmes en 1772 (dont 18 dans le royaume de Pologne, 23 dans le grand-duché de Lituanie et 16 en Ruthénie)⁷². S'ajoutèrent à ces couvents, à partir de la fondation du couvent de Cracovie en 1605, ceux des carmes déchaux, qui comptaient 26 établissements en 1772⁷³.

Si de nombreuses études ont été consacrées à la spiritualité des carmes et à leur production intellectuelle, rares sont celles qui se sont intéressées à leur fonctionnement économique, et lorsqu'elles l'ont fait, c'est toujours en se limitant à l'« économie réelle ». Tadeusz M. Trajdos rappelle quelques grands principes sur la pauvreté chez les carmes et son interprétation au fil des siècles en introduction de son livre sur les débuts des carmes en Pologne⁷⁴. Il utilise un questionnaire assez proche de celui appliqué aux dominicains : assise matérielle des couvents à leur fondation, donations perpétuelles de particuliers, acquisitions (généralement foncières), dons ponctuels en argent, quêtes. L'auteur s'intéresse aussi aux dépenses engagées par les couvents – les dons obligatoires à l'Église, aux supérieurs de l'Ordre et à l'État, ainsi que les frais d'entretien des frères et du couvent⁷⁵. L'ouvrage est néanmoins pionnier : il s'appuie exclusivement sur les sources, puisqu'il n'existe aucune étude sur le sujet, en dehors de quelques monographies urbaines.

Ce travail gagnerait à être complété et approfondi par de nouvelles études portant sur chaque couvent, ce qui n'a été commencé à ce jour que pour les couvents de Cracovie, Poznań et Gdańsk. Tadeusz Trajdos, dans un article sur l'entretien du couvent de Cracovie au Moyen Âge, décrit non seulement l'assise du couvent au temps de sa fondation mais aussi les donations (ponctuelles comme les legs, aumônes, dons, ou bien procurant des revenus réguliers) dont il a bénéficié⁷⁶. Il développe certaines affirmations d'un article

⁷¹ Stanisław LITAK, *Od reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej* [De la Réforme aux Lumières. L'Église catholique dans la Pologne moderne], Lublin, 1994, p. 185.

⁷² Jerzy KŁOCZOWSKI, « Zakony męskie w Polsce w XVI- XVIII wieku [Les ordres réguliers masculins en Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle] », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *Kościół w Polsce* [L'Église en Pologne], vol. 2, p. 553.

⁷³ Benignus Józef WANAT, *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych. 1605-1975* [L'ordre des carmes déchaux en Pologne. Les couvents de frères et de sœurs 1605-1975], Kraków, 1979, p. 55, 58 ; J. KŁOCZOWSKI, « Zakony męskie... », art. cit., p. 557.

⁷⁴ Tadeusz M. TRAJDOS, *U zarania karmelitów w Polsce* [Au crépuscule des carmes en Pologne], Warszawa, 1993, p. 77-83.

⁷⁵ T. M. TRAJDOS, *U zarania...*, op. cit., p. 83-115.

⁷⁶ Tadeusz M. TRAJDOS, « System utrzymania klasztoru karmelitów trzewickowych na Piasku w

antérieur portant sur la fondation du même couvent, où étaient analysées l'identité des fondateurs, la dotation initiale et les donations faites au couvent au cours du Moyen Âge⁷⁷. Un autre article du même auteur a examiné des thèmes semblables à propos du couvent de Poznań : la donation faite au moment de la fondation, les dons de particuliers et l'achat de terres par le couvent⁷⁸. En dehors de l'article de Sławomir Kościelniak sur les affaires commerciales des carmes de Gdańsk au début du XVIII^e siècle⁷⁹, des indications sur la dotation des couvents de Jasło⁸⁰ et Obory⁸¹ ont été réunies, de même que sur la fondation avortée du couvent de Lviv au XV^e siècle⁸².

La poursuite des recherches sur l'économie des carmes – non déchaux, ceux-ci demeurant hors de notre propos pour d'évidentes raisons de chronologie – est facilitée par le fait que certains fonds ont été inventoriés et parfois édités. Tel est le cas des archives du couvent de Cracovie, dont le catalogue a été publié et qui contient des sources sur tous les couvents de carmes des territoires polonais. Le plus ancien inventaire de l'église des carmes de Cracovie, du début du XVI^e siècle, a aussi fait l'objet d'une édition⁸³.

Au total, tout reste à faire, ou presque, pour appréhender l'histoire économique des couvents de carmes de Pologne. Si les couvents de Cracovie et Poznań sont relativement privilégiés, celui de Gdańsk n'a été que très partiellement examiné sur ce plan. Il me semble que le plus urgent serait, après le dépouillement des sources, d'établir un questionnaire adapté aux réalités

Krakowie (koniec XIV - koniec XV w.) [Le système d'entretien du couvent des carmes chaussés au Sable à Cracovie (fin XIV^e – fin XV^e s.)] », in K. OŻÓG ET ALII (dir.), *Mendykanci...*, op. cit., p. 505-516.

⁷⁷ Tadeusz M. TRAJDOS, « Fundacja klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie [La fondation du couvent de Carmes du Sable à Cracovie] », *Nasza Przyszłość*, 60, 1983, p. 91-127.

⁷⁸ Tadeusz M. TRAJDOS, « Fundacja klasztoru karmelitów trzewickowych pod wezwaniem Bożego Ciała w Poznaniu a kult eucharystyczny Władysława II Jagiełły [La fondation du couvent des carmes chaussés sous le vocable du *Corpus Christi* à Poznań et la dévotion eucharistique de Wladislas II Jagellon] », *Poznańskie Studia Teologiczne*, vol. 5, 1984, p. 317-362 (en particulier p. 336-342).

⁷⁹ Sławomir KOŚCIELNIAK, « Interesy gospodarcze karmelitów gdańskich w pierwszej połowie XVIII w. [Les intérêts économiques des carmes à Gdańsk dans la première moitié du XVIII^e siècle] », in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 515-535.

⁸⁰ Stanisław CYNARSKI, « Ze studiów nad dziejami karmelitów trzewickowych. Klasztor w Jasle [Études sur l'histoire des carmes chaussés. Le couvent de Jasło] », *Zeszyty Naukowe UJ. Prace historyczne*, 101, 1993, p. 67-85.

⁸¹ M. KRAJEWSKI, M. WOJNAROWSKI, *Kościół i klasztor OO. Karmelitów w Oborach* [L'église et le couvent des carmes d'Obory], Obory 1968.

⁸² Tadeusz M. TRAJDOS, « Z Karmelici we Lwowie w XV w. [Les carmes à Lviv au XV^e siècle] », *Przegląd Historyczny*, 87, 1996, n° 3, p. 497-513.

⁸³ Wacław KOLAK (éd.), « Najstarsze zachowane inwentarze kościoła Karmelitów w Krakowie "Na Piasku" [Les plus anciens inventaires de l'église des carmes de Cracovie "au Sable"] », *Krakowski Rocznik Archiwalny*, 3, 1997, p. 87-98.

économiques de la vie des carmes, avant de procéder aux études de cas qui permettront à terme d'effectuer une synthèse.

En définitive, seules les recherches portant sur l'économie dominicaine (au sens large) sont suffisamment avancées pour autoriser des conclusions générales. Et même dans ce domaine, le manque de questionnaire commun d'une part et d'études de cas d'autre part, sans lesquels aucune investigation détaillée ne peut être menée à bien, empêche de procéder à des analyses comparatives. Qui tente une synthèse est contraint de compléter, ou de répéter, les assertions antérieures.

Pour les autres ordres, il paraît indispensable d'élaborer un questionnaire de recherches *ad hoc*, différent de celui appliqué aux dominicains. C'est seulement après avoir franchi cette étape préparatoire que la recherche pourra commencer, une fois les sources repérées et inventoriées.

(Traduit de l'anglais par M.-M. de Cevins)

**LE FONCTIONNEMENT MATÉRIEL DES COUVENTS MENDIANTS
DANS LE ROYAUME DE HONGRIE AUX XIII^e-XVI^e SIÈCLES :
APERÇU DES SOURCES ET DE L'HISTORIOGRAPHIE**

Beatrix F. Romhányi

Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest

**L'emprise des ordres mendiants en Hongrie
des années 1220 à 1550**

Les ordres mendiants jouèrent un rôle majeur dans l'histoire du royaume médiéval de Hongrie¹. Le réseau de leurs couvents vit le jour principalement en deux phases, la première au XIII^e siècle, la seconde au XV^e siècle. Grâce à cette expansion, le nombre total des couvents mendiants atteint environ 200 établissements au tournant des XV-XVI^e siècles, ce qui représentait approximativement la moitié des institutions régulières hongroises à cette période².

Le premier ordre mendiant qui arriva en Hongrie est celui des Frères prêcheurs³. Après avoir établi le système des provinces en 1221 au

¹ On rappelle que les frontières du royaume de Hongrie englobaient au Moyen Âge, outre la Hongrie d'aujourd'hui, la Slovaquie, la partie occidentale de la Roumanie (Transylvanie et *Partium*), le nord de la Serbie (Voïvodine), la Croatie, une partie de la Slovénie (Prekmurje) et de l'Autriche (*Burgenland*). Dans cet article, je donnerai les noms des localités citées dans leur forme hongroise, en indiquant leur nom actuel (ou leurs autres noms, le cas échéant), à la première occurrence.

² Détails in Beatrix ROMHÁNYI, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon* [Couvents et chapitres canoniaux en Hongrie médiévale], Budapest, Pytheas, 2000 ; version CD-rom, 2008.

³ Sur l'histoire des dominicains en Hongrie, voir András HARSÁNYI, *A domonkosrend Magyarországon a reformáció előtt* [L'ordre des Dominicains en Hongrie avant la Réforme], Debrecen, 1938 ; Nikolaus PFEIFFER, *Die ungarische Dominikanerordensprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenwüstung 1241-1242*, Zürich, 1913 ; Béla IVÁNYI, « Geschichte des Dominikanordens in Siebenbürgen und der Moldau. Hauptsächlich unter Benützung des Zentralarchivs des Dominikanerordens in Rom », *Siebenbürgische Vierteljahrschrift*, 62, 1939, p. 22-59, 241-256, 379-395 ; 63, 1940, p. 25-40 et *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, 50, 1941-44, p. 545-562. Sources : Béla IVÁNYI, *Dominikánus levelek és oklevelek a körmendi*

chapitre de Bologne – dont l'une était la province de Hongrie –, Paulus Hungarus et deux autres frères prirent la route pour Székesfehérvár. La province hongroise prit forme rapidement : une douzaine de maisons furent fondées avant 1241, l'année de l'invasion des Mongols. Malgré les pertes causées par cette catastrophe, la province se réorganisa en moins de dix ans, grâce notamment à l'appui du roi Béla IV. La nouvelle capitale du royaume, Buda devint le nouveau centre de la province dominicaine ; c'est même là que se tint en 1254 le chapitre général de l'Ordre. Au début du xiv^e siècle, plus de 30 couvents appartenaient à cette province. La deuxième vague de fondation – moins importante – survint à la fin du Moyen Âge, dans la seconde moitié du xv^e siècle, lorsque d'influents aristocrates (comme la famille Czobor, Grégoire de Lábatlan ou Moïse Buzlai de Gergellaka) invitèrent des frères observants et fondèrent de nouveaux couvents sur leurs domaines. Près de 40 couvents dominicains étaient en activité vers 1500.

Les franciscains arrivèrent quelques années après les dominicains : ils sont mentionnés pour la première fois dans les sources en 1227⁴. Leur expansion s'effectua *grosso modo* parallèlement à celle des dominicains, mais ils se montrèrent plus souples dans le choix des sites : on trouve parmi les premiers couvents des institutions urbaines aussi bien que villageoises. Au début du xiv^e siècle, il y avait déjà près d'une quarantaine de couvents franciscains. La deuxième période d'expansion peut être reliée au mouvement observant, commencé dans l'Ordre dès le début du xv^e siècle. Les premiers établissements, fondés par des franciscains spirituels, apparurent dans les comitats du sud du pays dès le milieu du xiv^e siècle et appartenaient à la vicairie de Bosnie. Après quelques fondations à l'intérieur du royaume de Hongrie à la fin du xiv^e siècle (Jenő/Ineu et Szalárd/Sälard, aujourd'hui en Roumanie), la grande période de l'expansion des franciscains observants commença après le

levéltárban. Epistolae et documenta historiam provinciae dominicanae Hungariae illustrantia et in archivo gentis principum de Batthyány reperibilia, Körmend, 1942 ; *Id.*, « A Szent Domonkos-rend római központi levéltára : Részletek a magyar dominikánus provincia múltjából », *Levéltári Közlemények*, 7, 1929, p. 1-30 (trad. allemande : « Bilder aus der Vergangenheit der Ungarischen Dominikanerprovinz unter Benützung des Zentralarchivs des Dominikanerordens in Rom », in A. DESTREZ ET ALII (dir.), *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. II. Paris, 1930, p. 437-478). L'édition des sources collectées par Béla Iványi, ainsi que la publication de l'histoire de l'Ordre rédigée par Lajos Implom – provincial de Hongrie avant la Seconde Guerre mondiale – sont en cours d'élaboration, par Balázs Zágorhidi Czigány. Sur les sources relatives à la Hongrie conservées aux Archives centrales de l'ordre des Prêcheurs : Dániel SÍPTÁR, « A domonkos rend római központi levéltárának magyar vonatkozású és eredetű anyaga », *Levéltári Szemle*, 55, 2005, p. 14-38.

⁴ Sur les franciscains hongrois au Moyen Âge, voir la bibliographie indiquée in Marie-Madeleine DE CEVINS, *Les franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 -vers 1540)*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 2008 (Bibliotheca Seraphico-Cappuccina, 83), p. 635-663.

concile de Constance, dans les années 1420. Elle reçut l'appui dès les années 1440 de Jean de Hunyad et de Nicolas d'Újlak. Leur soutien et celui d'autres magnats portèrent le nombre de leurs couvents à 70 vers 1500.

La fondation de la province hongroise des ermites de saint Augustin est plus obscure. Un prieur provincial est attesté depuis les années 1290⁵. La date de fondation des couvents demeure souvent incertaine. Ce qui semble à peu près sûr, c'est que la province augustiniennne comptait jusqu'à 35 couvents vers 1500. Les carmes – qui n'avaient que quatre couvents – ne formaient point une province indépendante ; ils appartenaient à la province de *Germania Superior*⁶.

Combien de frères ?

Le nombre des couvents des différentes provinces est un indicateur important, mais il doit être complété avec celui des frères. Malheureusement, nous n'avons que très peu de sources sur ce sujet, et elles sont souvent indirectes. La circonscription mendicante la mieux connue est la vicairie de Transylvanie des dominicains, grâce au cahier trouvé au milieu du XIX^e siècle dans l'ancienne église dominicaine de Segesvár (Schäßburg ou Sighişoara, en Roumanie)⁷. Ce cahier fut écrit au début du XVI^e siècle par le prieur du couvent de Segesvár et il contient – entre autres – une liste des frères de la vicairie de Transylvanie, aussi bien que la liste des novices de Segesvár et une deuxième liste des frères du même couvent. Elles indiquent que, vers 1525,

⁵ Sur les ermites de saint Augustin, voir Ferenc FALLENBÜCHL, *Az ágostonrendiek Magyarországon* [Les ermites de saint Augustin en Hongrie], Budapest, Szent István Akadémia ; trad. all. adaptée : *Die Augustiner in Ungarn vor der Mederlege von Mohács 1526*, Louvain, Gerhardt Ringgel, 1965 ; Elemér MÁLYUSZ, « Az ágostonrend a középkori Magyarországon [L'ordre augustinienn en Hongrie au Moyen Âge] », in *Egyháztörténet*, t. I, Budapest, 1943, p. 431-467 ; Beatrix ROMHÁNYI, « Ágostonrendi remeték a középkori Magyarországon [Les ermites de saint Augustin en Hongrie médiévale] », *Aetas*, 16, 2005, p. 87-98. Sur leur évolution à la fin du Moyen Âge : Gabriella ERDÉLYI, « Crisis or Revival ? The Hungarian Province of the Order of Augustinian Friars in the Late Middle Ages », *Analecta Augustiniana*, 67, 2005, p. 115-140.

⁶ Kund Miklós REGÉNYI, *Die Ungarischen Konvente der Oberdeutschen Karmelitenprovinz im Mittelalter*, Budapest-Heidelberg, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2001.

⁷ Ce document a été édité deux fois au XIX^e siècle : Karl FABRITIUS, « Zwei Funde in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Schäßburg », *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, V/1, 1861, p. 1-40 ; Arnold IPOLYI, « Adalékok a magyar domonkosok történetéhez », *Magyar Szon*, 5, 1867, p. 481-497, 590-609, 662-673, 769-776. Une nouvelle édition critique est en préparation, par Mária Lupescu-Makó. Interprétation de données provenant de ce document in Mária LUPESCU MAKÓ, « *Item lego...* Gifts for the Soul in Late Medieval Transylvania », *Annual of Medieval Studies at CEU*, 7, 2001, p. 161-186 ; Beatrix ROMHÁNYI, « Egy régi-új forrás az erdélyi domonkosok történetéhez (Eine alt-neue Quelle zur Geschichte der Siebenbürger Dominikaner) », *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 2004, p. 235-247.

174 frères étaient membres de cette vicairie. Sachant que l'Ordre n'avait pas de difficultés de recrutement à l'époque, on peut estimer le nombre total des dominicains dans la province hongroise à quelque 600 individus.

Les deux branches de l'ordre des Mineurs offrent une image très différente l'une de l'autre. Tandis que les conventuels comptaient environ 500 frères (probablement), la vicairie (province après 1517) observante apparaît comme « surpeuplée ». D'après les données des formulaires de l'époque et de la chronique de la province, au début du XVI^e siècle, le nombre des frères dépassait probablement les 2000 ; après 1514, ils étaient toujours environ 1700. Ce n'est qu'après 1535-1537 que le nombre des membres de l'Ordre s'effondre radicalement, jusqu'à ce que ne subsiste plus au milieu du siècle que quatre couvents, peuplés d'une cinquantaine de frères.

Le nombre des ermites augustiniens peut être évalué à environ 300 ou 400, tandis que les carmes ne représentaient au plus que 50 ou 60 frères. Pour compléter cet aperçu quantitatif, il faudrait préciser que l'ordre des ermites de Saint Paul, proche des Mendiants par ses activités pastorales et le deuxième en popularité après les franciscains observants à la fin du Moyen Âge, avait sensiblement le même nombre de couvents que les franciscains observants ; mais le nombre des membres de cet ordre de fondation hongroise était très inférieur à celui des franciscains. Ainsi, on peut dire que les franciscains observants étaient, à eux seuls, aussi nombreux que tous les autres frères réunis, y compris les « paulistes ».

État de la documentation sur l'économie des couvents mendiants hongrois

Les historiens – comme c'est le cas de façon générale pour tout sujet médiéval hongrois – se heurtent au problème du manque de sources. Il y a, bien sûr, des documents produits par les frères eux-mêmes ou provenant de leurs établissements – comme le registre des donations et des testaments du couvent dominicain de Segesvár, les deux formulaires des franciscains observants (peu exploitables d'un point de vue économique), deux comptes ou fragments de comptes du couvent de Mineurs conventuels de Sopron,⁸ les fragments de comptes du couvent des carmes d'Eperjes (Prešov, Slovaquie)⁹ et une centaine de chartes, en général peu disertes sur les

⁸ Manuscrits : Archives nationales hongroises, Df 204 719 et Df 204 728 (Sopron város lt. 3382 et 3390) ; édition : Jenő HÁZI, *Sopron szabad királyi város története*, I/1-7, II/1-6, Sopron, 1921-1943, ici II/5, p. 245-270, 367-382. L'histoire du couvent a été également écrite par Jenő HÁZI, *Sopron középkori egyháztörténete* [Histoire ecclésiastique de Sopron au Moyen Âge], Sopron, 1939 (Győregyházmege múltjából, IV/1), p. 172-195.

⁹ Ont été retrouvés ceux des années 1477, 1478, 1481-1486. Voir Béla IVÁNYI (éd.), *Eperjes sz.*

affaires économiques. D'autre part, on dispose d'une série de documents produits par d'autres personnes ou autorités. Il en est ainsi des registres fiscaux (*conscriptioes portarum*)¹⁰, des chartes de donation – soulignons à ce propos la valeur documentaire des *Libri regii*, registres dressés à partir du milieu du XVI^e siècle qui répertorient les donations des rois Habsbourg et mettent ainsi en lumière la dispersion des domaines monastiques –, de même que les testaments, les chartes – en latin ou en allemand – et les formulaires de contenu divers¹¹. Enfin, il nous faut mentionner la collection *Urbaria et Conscriptioes* (UC) du XVI^e siècle, qui enregistre les biens monastiques dans leur état précédent¹², ainsi que deux documents d'un genre peu représenté en Hongrie : les comptes du prince polonais Sigismond (1500-1502, 1505) et les fragments de comptes du roi Louis II (1525)¹³. Le volume total de ces documents dépasse les 600 – leur intérêt pour le sujet étant naturellement très inégal.

La variété de la documentation est donc impressionnante. Toutefois, cela ne saurait compenser l'absence d'archives provinciales et conventuelles, qui font partout défaut. Il est vrai qu'il y a encore des sources à découvrir – surtout dans les fonds romains –, mais il est peu probable que ces lacunes puissent être jamais comblées. Se pose donc la question de savoir quelles sont

kir. város levéltára [Les archives de la ville royale libre d'Eperjes / Prešov], Szeged, 1931, n° 561, 565, 585, 587, 600, 621, 632.

¹⁰ Ces registres subsistent pour les années 1427 (éd. in Pál ENGEL, *Kamarhaszna-összeírások 1427-ből*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1989, qui couvre cinq comitats du nord-est du royaume), 1488 (éd. in László SOLYMOSI, « Veszprém megye 1488. évi adólajstroma es az Ernuszt-féle megyei adószámadások », in L. KREDICS (dir.), *Tanulmányok Veszprém megye múltjából*, Veszprém, 1984, p. 121-239, avec uniquement le comitat de Veszprém), et 1494-1495 (éd. in Johann Christian ENGEL, *Geschichte des Ungarischen Reichs und seiner Nebenländer I*, Halle, 1797, avec tout le royaume sauf les comitats méridionaux).

¹¹ Les chartes médiévales hongroises conservées aux Archives nationales hongroises (MOL, collection D1 et Df) sont également accessibles sur internet : <http://mol.arcanum.hu/dldf/opt/a110505htm?v=pdf&a=start> (Collectio Diplomatica Hungariae : http://www.mol.gov.hu/bal_menusor/hasznalat/segedletek/adatbazisok.html). Une grande partie des chartes publiées (collections anciennes et plus récentes) est elle aussi consultable en ligne : http://mol.arcanum.hu/medieval/opt/a101101.htm?v=pdf&a=start_f.

Les documents postérieurs à 1526 ne sont qu'exceptionnellement numérisés, sauf les *Libri regii*, publiés sur internet et sur CD-rom : <http://mol.arcanum.hu/digidat/opt/a100513.htm?v=moldigidat&a=start&a1> ; *Magyar Országos Levéltár – Királyi könyvek, I/1-7 (1527-1647)*, Budapest, MOL – Arcanum Adatbázis, 2000.

¹² Une partie des documents de l'UC est visible sur : <http://mol.arcanum.hu/urbarium/opt/a101112.htm?v=pdf&a=start>

¹³ *Zsigmond lengyel herczeg budai számadásai* [Les comptes du prince polonais Sigismond], éd. Adorján DrvÉKY, Budapest, MTA, 1914 (Magyar Történelmi Tár XXVI) ; *II. Lajos király számadási könyve 1525-ből*. [Les comptes du roi Louis II de 1525], éd. Vilmos FRAKNÓI. Budapest, 1877 (Magyar Történelmi Tár XXII). Une exploitation de ces données sera bientôt publiée par l'auteur de ces lignes, sous le titre : « Monachis cum supplicatione pro elemosina venientibus. Zsigmond lengyel herceg magyarországi alamizsnái. »

les possibilités de recherche. S'il apparaît d'emblée impossible d'écrire l'histoire exhaustive des biens de chaque couvent ou de procéder à l'analyse fine de leurs méthodes gestionnaires, on peut saisir dans ses grandes lignes quelles étaient les pratiques de gestion appliquées, les échanges sociaux et éventuellement les stratégies économiques¹⁴.

Acquis de la recherche sur les pratiques économiques des frères prêcheurs

La majorité des sources repérées à l'heure actuelle concerne les dominicains, et plus précisément ceux de Transylvanie¹⁵. Sur la base de ces données, une image plus ou moins précise se dégage des biens caractéristiques des couvents de Prêcheurs, qui permet de tirer quelques conclusions sur la stratégie économique de l'Ordre entier. Une partie des biens ne restait que temporairement entre les mains des frères, comme certains domaines reçus par testament (donations *pro anima*). Ainsi, par exemple, le couvent de Segesvár reçut du vice-voïvode Nicolas de Vízakna une partie de Fehéregyháza (Albești, Roumanie), qui aurait dû être rachetée par sa famille pour 350 florins. Une part de la somme (100 florins) fut payée immédiatement, puis 200 florins dans les années suivantes ; mais le versement du reliquat prit plus de 30 ans et le dernier acompte ne fut remis qu'en 1524 – sous forme d'une chasuble. Même si le cas semble exceptionnel, le manque de numéraire dont souffrait l'aristocratie médiévale hongroise affleure également à propos d'autres couvents. Prenons un autre exemple : le couvent de Lábatlan fut gratifié par le fondateur Grégoire de Lábatlan de 2000 florins, en guise de capital. Les frères prêtèrent cette somme au capitaine de la région méridionale, André Both de Bajna qui leur céda en gage une partie de ses domaines. Comme il ne pouvait pas rembourser, le village de Süllysáp resta dans les mains du couvent – non sans mal car il dut défendre ses droits en justice contre la famille du débiteur.

Si la donation d'une certaine somme à titre de capital est exceptionnelle dans les sources conservées, d'autres formes de revenus en argent apparaissent relativement souvent. Parmi les types de biens des couvents, il

¹⁴ Pour un récapitulatif des recherches effectuées, voir tout récemment : Marie-Madeleine DE CEVINS, « Les frères mendiants et l'économie en Hongrie médiévale : état de la recherche », *Études franciscaines*, n. s., 3, 2010, fasc. 2, p. 4-45, article qui comporte d'abondantes références bibliographiques.

¹⁵ Sur l'économie des couvents dominicains, voir Beatrix ROMHÁNYI, « Domonkos kolostorok birtokai a későközépkorban [Les possessions des couvents dominicains à la fin du Moyen Âge] », *Századok*, 144, 2010, n° 2, p. 395-410.

faut noter l'importance des moulins (à Kassa/Košice¹⁶, Kolozsvár/Cluj, Nagyszombat/Trnava, Néméti/Satu Mare, Pécs, Segesvár/Sighişoara, voire à Simontornya – seulement le dimanche). Les autres biens sont principalement en rapport plus directement encore avec l'alimentation des frères, comme les viviers à poissons, les lopins de terre et les granges. Il est possible que les couvents propriétaires de ces biens aient eu la responsabilité d'assurer également l'approvisionnement d'autres couvents (à partir des granges de Segesvár, du domaine de Székesfehérvár à Vértesszentkereszt). Dans un cas au moins, on peut se demander si les frères ne prenaient pas part au commerce du bétail : le couvent de Simontornya reçut en effet de son fondateur, Moïse Buzlai de Gergellaka 1000 moutons, 100 chevaux, 25 bœufs et 25 vaches¹⁷. Contrairement aux « paulistes », les dominicains ne possédaient pas de maisons urbaines. Quand ils en recevaient une par testament, ils s'en séparaient rapidement.¹⁸ L'importance des biens fonciers dans le fonctionnement économique des couvents de Prêcheurs est reflétée par la mention de plusieurs de leurs domaines dans les registres d'imposition de 1494/1495 (Kereki, Sárospatak, Vértesszentkereszt)¹⁹.

Franciscains, ermites de saint Augustin et carmes

Des deux branches des frères mineurs, ce sont naturellement les conventuels qui possédaient des biens stables. La documentation sur leurs possessions foncières est pourtant bien plus maigre que dans le cas des dominicains. Le couvent sur lequel on est le plus renseigné est celui de Sopron : deux comptes, écrits par les *kirchmaister* Christoph Gräzer (avril 1518-février 1522) et Paul Moritz (janvier 1524-janvier 1527) ont été conservés²⁰ ; et sa

¹⁶ Il y a une série de chartes et d'autres documents concernant le couvent dominicain de Kassa (datant principalement du XVI^e siècle) qui ont été en partie édités et présentés in Béla WICK, *Adatok a kassai domonkosok történetéhez* [Données sur l'histoire des dominicains de Kassa], Košice, 1932, mais aucune recherche systématique n'a été faite jusqu'à présent.

¹⁷ A. HARSÁNYI, *A domonkosrend Magyarországon...*, *op. cit.*, p. 91–93.

¹⁸ Il y a quelques testaments par lesquels certains couvents de Prêcheurs (par exemple à Kolozsvár, Segesvár) reçurent des maisons urbaines, mais celles-ci disparaissent ensuite des chartes et des registres. Le couvent de Buda se vit attribuer en 1514 une rente annuelle de 12 florins provenant d'une maison de Buda pendant 25 ans. András VÉGH, *Buda város középkori helyrajza* [La topographie médiévale de la ville de Buda], Budapest, Budapesti Történelmi Múzeum, 2009, vol. II, n° 565.

¹⁹ J.-C. ENGEL (éd.), *Geschichte des Ungarischen Reichs...*, *op. cit.*, p. 22, 132, 136, 137.

²⁰ L'analyse de cette source vient d'être effectuée par Tibor NEUMANN (« A soproni ferences kolostor a középkor végén [Le couvent franciscain de Sopron à la fin du Moyen Âge] », in S. Norbert MEDGYESI, István ÖTVÖS, Sándor ÖZE (dir.) *Nyolcszáz esztendő a ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történelmi hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről*, Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2013, t. II, p. 136-152, ainsi que par l'auteur du présent

terre de Küllő est l'unique domaine franciscain à figurer dans les registres fiscaux de 1494/1495²¹. Grâce aux chartes individuelles, nous savons que le couvent de Beszterce (Bistritz, Bistrita, en Roumanie) possédait des viviers et un moulin²², que le couvent de Nyitra (Nitra, en Slovaquie) avait aussi un moulin, que celui de Kismarton (Eisenstadt, en Autriche) avait des parcelles cultivées. Les frères de Sopron détenaient, outre le moulin de Küllő, des vignes et des lopins. Le cas de Kismarton est d'autant plus intéressant que ces biens furent initialement attribués aux frères en raison de l'absence de zone de quête. Une situation similaire caractérise le couvent de Szemenye. Les comptes du couvent de Sopron montrent une gestion assez équilibrée, malgré un léger déficit. Mais il faut signaler que le produit des quêtes en est totalement absent. Ce problème se pose également pour les autres ordres mendiants. L'existence de zones de quête est documentée dans plusieurs cas, mais leurs limites externes, ainsi que leur apport restent souvent inconnus.

Bien qu'ordre mendiant lui aussi, l'ordre des Ermites de saint Augustin possédait toujours des (petites) propriétés foncières. Cet ordre étant celui sur lequel les recherches sont les moins nombreuses, les données restent éparses. La seule exception est l'histoire du couvent de Pápoc (fondé en 1359), dont les chartes rapportent les luttes acharnées pour défendre ses biens²³. Malgré la dispersion des sources, on peut formuler quelques remarques sur le fonctionnement économique des prieurés. Le couvent d'Esztergom reçut dès avant 1272 du comte Hermann le village de Dág²⁴. Le conflit entre les « paulistes » et les ermites augustiniens à propos de leurs moulins de Sátoraljaújhely est connu depuis longtemps²⁵. On trouve aussi des références à la fonction de dépôt à sel du couvent de Torda (Turda, en Roumanie)²⁶. Comme les domini-

article, in « Adalékok a soproni ferences kolostor gazdálkodásához [Données sur la gestion du couvent franciscain de Sopron] », *Soproni Szemle*, 64, 2010, p. 181-184.

²¹ J.-C. ENGEL (éd.), *Geschichte des Ungarischen Reichs...*, op. cit., p. 21.

²² János KARÁCSONYI, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Histoire de l'ordre de saint François en Hongrie jusqu'en 1711], Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, t. I, 1922, p. 148-149.

²³ Vince BÉDY, *A pápóci prépostság és perjelség története* [Histoire de la collégiale et du prieuré de Pápoc], Győr, 1939, p. 52-57. Le problème vint de ce que le pape refusa de confirmer la dotation de la fondatrice du prieuré, en déclarant que ces domaines étaient incompatibles avec la pauvreté de l'Ordre. De fait, à l'inverse des autres exemples connus, les biens du couvent de Pápoc étaient particulièrement nombreux et géographiquement très dispersés (dans les comitats de Vas, Zala, Sopron et Veszprém).

²⁴ Édition in Imre SZENTPÉTERY, *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. Regesta regum stirpis Arpadianae critico diplomatica*, II/1, 1255-1272. Budapest, 1943, n° 2231.

²⁵ Manuscrit : MOL DI 2310. La charte a été publiée par Zsuzsan BÁNDI in *Északkelet-magyarországi pálos kolostorok oklevelei*, Miskolc, 1985, p. 692.

²⁶ Géza ENTZ, *Erdély építészete a 14-16. században* [L'architecture en Transylvanie du XIV^e au XVI^e siècle]. Kolozsvár, 1996, p. 490 (manuscrit : MOL DI 26530). Si le couvent fonctionna

cains, les ermites de saint Augustin reçurent également une ancienne abbaye cistercienne, en 1482, du roi Mathias Corvin (Ercsi)²⁷.

En dehors de ces éléments disparates, il y a aussi quelques exemples de biens que l'on peut suivre dans le temps, comme le domaine du couvent augustinien de Sáros (Velký Šariš, en Slovaquie) situé à Szedikert (Záhradné/Sedikert, en Slovaquie, à environ 10 km au nord-est de Velký Šariš). Le couvent avait été fondé avant 1256 par le roi Béla IV. En 1274, son petit-fils, le roi Ladislas IV, donna un jardin, des parcelles et des grains aux frères. Cette donation fut renouvelée en 1285 – où l'on prend connaissance du nom du domaine – puis en 1329 et en 1391. Ensuite, dans le registre de taxes de 1427, les 39 parcelles du couvent sont enregistrées – ce qui indique un domaine étendu, surtout si on le compare aux terres des autres couvents mendiants. Enfin, à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle, les rapports du procès qui opposa les frères aux nobles de la région révèlent que les produits de ce domaine étaient transportés à Bártfa (*Bartfeld*, Bardejov, en Slovaquie) – en partie certainement pour l'alimentation des frères de cette ville, mais aussi pour être mis en vente. Les biens du couvent d'ermite augustinien de Pesterszerdahely (Sređani, Croatie) ont été enregistrés à cause d'un conflit et de dommages causés aux serfs en 1520. À cette date, le couvent avait au moins 36 parcelles dans la bourgade et dans quatre autres villages de la région – un total assez voisin du temporel du couvent de Sáros²⁸. Quant aux carmes, très mal documentés, ils ne semblent pas avoir possédé de terres. La seule trace de biens fonciers dont on dispose pour le moment est une charte de 1512, qui mentionne pour la première fois les vignes du couvent d'Eperjes²⁹. Les autres sources évoquent seulement des donations en argent et en nature.

Au total, les domaines des couvents mendiants – tous ordres confondus – étaient comparativement peu étendus et assez spécifiques. On

réellement comme un entrepôt à sel, cela lui procura certainement un revenu régulier, bien que son montant reste inconnu. Cette fonction de certains couvents subsista jusqu'aux temps modernes. Le couvent franciscain de Szolnok demeurerait ainsi l'un des dépôts de sel de la ville au xviii^e siècle. Le sel était d'ailleurs l'un des plus importants revenus des « paulistes » au Moyen Âge tardif. Beatrix ROMHÁNYI, *A lelkiek a földiek nélkül nem tarthatók fenn. Pálos gazdálkodás a középkori Magyarországon* [Les réalités célestes ne peuvent survivre sans les réalités terrestres. L'économie des ermites de saint Paul en Hongrie médiévale], Budapest, Gondolat, 2010, p. 120–124. En 1455, Jean de Hunyad donna du sel d'une valeur de 50 florins aux dominicains de Kolozsvár pour les travaux de construction en cours. G. ENTZ, *Erdély építészete...*, *op. cit.*, p. 343. Les franciscains de la même ville reçurent du sel pour une valeur de 300 florins du roi Wladislas II en 1494 afin de financer la construction du couvent. Le sel était encore livré en 1520. *Ibid.*, p. 347.

²⁷ Édition in V. BUNYITAY, R. RAPAICS, J. KARÁCSONYI, F. KOLLÁNYI, J. LUKCSICS, *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából*, t. I-IV, Budapest, 1902-1912, ici t. I, p. 44, 92.

²⁸ MOL DI 36984, p. 7-8.

²⁹ B. IVÁNYI (éd.), *Eperjes...*, *op. cit.*, n° 1070.

trouve relativement peu de parcelles cultivées en leur possession – sauf peut-être chez les ermites de saint Augustin. Inversement, la plus grande part de leurs biens avait un rapport avec l’approvisionnement des frères (granges, viviers, vignes) ou se composait de biens procurant des revenus en argent (moulins, capital en argent). Contrairement aux ermites de saint Paul mais aussi aux ordres monastiques anciens, les maisons urbaines font généralement défaut dans cette palette³⁰.

Un bilan préliminaire sur les sources et les possibilités de recherche est forcément lacunaire. Après quelques sondages dans la documentation, il apparaît que le *terminus ante quem* de notre enquête doit se situer au milieu du XVI^e siècle, ceci pour trois raisons : le système domanial et les méthodes gestionnaires ne changèrent véritablement que dans la suite du siècle ; la plupart des établissements réguliers fermèrent leurs portes entre 1540 et 1570 ; enfin, la société qui gravitait autour des couvents mendiants ainsi que les idées religieuses connurent alors un bouleversement général.

Même si les sources sont très fragmentaires, diverses et déséquilibrées (il y a par exemple des régions surreprésentées), la collecte systématique des données – y compris les données archéologiques, abordées par d’autres contributeurs de cet atelier – et la méthode comparative peuvent fournir une vision proche de ce qu’était la réalité de l’économie des ordres mendiants, en Hongrie comme dans les pays voisins. Cela est d’autant plus possible que ces ordres étaient très centralisés : malgré les différences régionales, il y eut des principes et des règlements communs structurant l’économie des couvents, et parfois un contrôle central de leur gestion. Les mosaïques bigarrées peuvent par là se compléter : les similitudes et les différences seront des indicateurs à la fois de l’attitude des ordres et des conditions sociales et économiques des diverses provinces mendiannes.

³⁰ Une exception notable : le couvent franciscain de Pozsony (*Pressburg*, aujourd’hui Bratislava en Slovaquie), qui percevait au début du XV^e siècle des revenus liés à plusieurs maisons de la ville. Une quittance du prieur Udalric, de l’année 1421, rapporte qu’une certaine Claire racheta alors la rente associée à sa maison (MOL Df 286772 ; *Zsigmond-kori Oklevéltár*, vol. VIII, éd. Iván BORSÁ, Norbert C. TÓTH, Budapest, MTA, 2003, n° 422). Le couvent possédait une autre maison près de l’hôtel de ville dont la seule preuve est une quittance du gardien Grégoire en 1432. Elle nous apprend aussi que cette maison avait été affermée au nom du couvent par le conseil de ville, en tant que curateur de l’établissement (MOL D1 43917). Deux autres exemples sont connus à ce jour : le couvent franciscain de Segesd (une maison à Buda en 1433, d’après A. VÉGH, *Buda város...*, *op. cit.*, vol. II, n° 221) et le couvent franciscain de Buda (une maison dans le faubourg de Buda en 1442, d’après *ibid.*, n° 244). Se pose par ailleurs la question, dans le cas des autres ordres également, de savoir dans quelle mesure ces maisons avaient fonction de dépôt et de centre de l’activité commerciale des couvents qui en étaient propriétaires.

LES MENDIANTS DANS L'ÉCONOMIE
DE LA TRANSYLVANIE MÉDIÉVALE :
L'EXEMPLE DES FRANCISCAINS DE MAROSVÁSÁRHELY
(TÂRGU MUREȘ)

Zoltán Soós
Musée de Târgu Mureș

Avant d'examiner le cas du couvent franciscain de Marosvásárhely, on voudrait rappeler en ouverture de cette contribution les modalités du développement urbain en Hongrie, afin de mesurer le degré d'implication des ordres mendiants dans ce processus et d'appliquer ces questionnements à la Transylvanie.

Villes, ordres mendiants et économie en Hongrie

L'apparition des villes aux XII^e-XIII^e siècles, qui bouleversa comme chacun sait les fondements de la société médiévale, était à la fois cause et conséquence de processus principalement économiques. Si les préoccupations défensives ont orienté le choix du site des couvents mendiants, les impératifs de subsistance et les considérations matérielles ont rapidement pris le pas sur les enjeux défensifs¹. L'armature urbaine de l'Europe centrale, moins dense que celle de l'Europe occidentale, était faite de surcroît de centres moins peuplés et de moindre poids dans le tissu économique. Ils apparurent au XI^e siècle dans une région où il n'existait pas de tradition urbaine – hors du territoire de l'ancienne Pannonie romaine – et pour l'essentiel autour de demeures seigneuriales, de centres religieux, ou à proximité d'importantes voies commerciales. À partir du XIII^e siècle, la colonisation allemande accéléra fortement l'urbanisation de l'Europe centrale en créant le contexte juridique et économique indispensable à l'essor des noyaux existants et en apportant de nouvelles techniques agricoles et artisanales.

¹ Hilmar C. KRUEGER, « Economic Aspects of Expanding Europe », in M. CLAGETT (dir.), *Twelfth century Europe and the Foundations of the Modern Society*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961, p. 61.

Les recherches sur le développement urbain en Hongrie ont repéré trois facteurs principaux dans la naissance des villes et leur épanouissement : les privilèges octroyés par le roi, la propriété du sol juridiquement reconnue, un contexte économique favorable². L'obtention de privilèges royaux, même lorsqu'elle survenait après le décollage économique, apparaît comme décisive. Parmi ces *libertates* figuraient le droit d'élire un magistrat, l'exemption de certaines taxes et redevances, le droit de tenir marché et d'abriter un atelier monétaire, la possibilité de s'acquitter de l'impôt dû au roi en un seul versement, etc. En outre, l'installation massive de colons occidentaux – pour la plupart d'origine germanique – entraîna dès le XIII^e siècle l'apparition d'un droit d'hostise (accordé aux *hospites*) propice au développement urbain en ce qu'il s'appliquait à des communautés entières qu'il soustrayait à l'autorité seigneuriale. Le second facteur de développement, étroitement lié au statut juridique de la ville, faisait des habitants les propriétaires du territoire urbain et des alentours, ce qui les libérait là aussi de la tutelle de tout seigneur et les autorisait à se doter d'institutions propres (conseil de ville) et autonomes. Enfin, parmi les facteurs économiques déterminants pour l'urbanisation – mais non suffisants – se trouvaient la participation aux échanges commerciaux, le droit d'instaurer une fiscalité soumettant les marchands extérieurs au versement de taxes, ainsi que la présence d'artisans, associés par la suite en corporations.

Un bref panorama du contexte urbain hongrois permettra de mieux appréhender les conditions économiques dans lesquelles évoluèrent les Mendiants de Transylvanie, ainsi que la façon dont elles influencèrent le choix de leur implantation et leur programme d'expansion. Au début du XIV^e siècle, dans le royaume de Hongrie, onze villes seulement jouissaient du statut de ville libre royale et des privilèges afférents. Aussi les Mendiants durent-ils dès l'origine y chercher des moyens de subsistance spécifiques.

Le contexte urbain de la Transylvanie médiévale

Les premières implantations urbaines se firent en Transylvanie comme dans l'ensemble du royaume de Hongrie autour des centres royaux, des châteaux des comtes-ispans (*comites*) placés à la tête des comitats, ou de centres religieux tels que les évêchés. Aux XI^e-XII^e siècles, d'importants groupements urbains avaient déjà fleuri dans la vallée de la rivière Maros (Mureş), à proximité de la principale voie commerciale de la province, à l'emplacement d'anciennes places romaines et près des dépôts du sel que l'on convoyait des mines royales jusqu'à Szeged. Doboka est l'exception qui confirme la règle :

² András KUBINYI, « Városhálózat a késő középkori Kárpát-medencében [Le réseau urbain dans le bassin des Carpates à la fin du Moyen Âge] », *Történelmi Szemle*, 46, 2004, p. 1-30.

proche de la vallée de la rivière Szamos (Someș) mais au cœur d'une région montagneuse reculée donc économiquement désavantagée, la cité avait seulement une fonction administrative. Elle passa au second plan dès le début du XIII^e siècle. Inversement, Kolozsvár (en roumain Cluj, sur le site de l'ancienne ville romaine de Napoca), Torda (Turda, près de l'ancien *castrum* romain de Potaissa), Szászváros (Orăștie) et le siège de l'évêché de Transylvanie, Gyulafehérvár (Alba Iulia, sur l'ancien *castrum* romain d'Apulum), connurent un essor significatif à partir du milieu du XII^e siècle. Toutes accueillirent des couvents mendiants à partir du XIII^e ou du début du XIV^e siècle.

En plus de l'héritage romain et des voies commerciales, la colonisation allemande contribua à l'expansion du fait urbain en Transylvanie, surtout dans sa partie méridionale. Dès le XIV^e siècle, toutes les villes importantes dotées de privilèges royaux étaient de peuplement allemand [d'où leur appellation ancienne de « villes saxonnes »] ou partiellement allemand. Les plus grandes d'entre elles étaient habitées en majorité d'Allemands, comme *Hermannstadt* (en roumain Sibiu, en hongrois Nagyszében) et *Kronstadt* (Brașov, Brassó), ou bien mixtes (germano-hongroises) comme *Kolozsvár* (Klausenburg). Leur population cumulée n'excédait pas 15 000 habitants. La surreprésentation allemande était plus nette encore dans les villes moyennes telles que *Schässburg* (Sighișoara, Segesvár), *Mediasch* (Mediaș, Medgyes), *Bistritz* (Bistrița, Beszterce), *Mühlbach* (Sebeș, Szászsebes). La population de *Broos* (Orăștie, Szászváros) était germano-hongroise, tandis que Torda (en allemand *Thorenburg*), Gyulafehérvár (*Stuhlweissenburg*) et Nagyenyed (en roumain Aiud, en allemand *Strassbourg*) étaient en majorité hongroises.

La répartition ethnico-linguistique était plus équilibrée dans les villes (ou bourgades) de marché, où à la présence germanique et hongroise s'ajoutait une population roumaine. Les places allemandes les plus importantes de ce type étaient *Reps* (Rupea, Köhalom), *Agnetheln* (Agnita, Szentágota), *Rosenau* (Râșnov, Rozsnyó), *Heltau* (Cisnădie, Nagydisznód). Les principales villes de marché hongroises étaient Déva (en contrebas de la forteresse), Tövis (Teiuș, dont le marché avait aussi une population romaine), Dézs (Dej), Zilah (Zalău), ainsi que les villes sicules. Chacun des sept « sièges » (*sedes*) et des trois *filiae* de la « terre des Sicules » abritait un marché et un centre administratif mais seuls trois étaient significatifs : Marosvásárhely (en roumain Târgu Mureș, en allemand *Neumarkt am Mieresch*, en latin *Novum Forum Siculorum*), Székelyudvarhely (Odorheiu Secuiesc) et Kézdivásárhely (Târgu Secuiesc). Ces villes étaient économiquement peu dynamiques, jouissaient de privilèges moindres et jouaient le rôle de pôles secondaires dans le maillage urbain.

Dernière catégorie d'implantations urbaines : les villes minières. L'extraction moderne (à l'échelle du Moyen Âge !) débuta sous le règne de Géza II³. Les premières mentions de Radna, gisement situé à l'est des Carpates et très actif jusqu'au xv^e siècle, remontent au milieu du xii^e siècle. De nombreuses villes minières furent fondées dans les Carpates occidentales, Verespatak (Roşia Montană), Kőrösbánya (Baia de Criş), Abrudbánya (Abrud), etc., où l'on extrayait essentiellement de l'or et de l'argent. Ces mines fonctionnèrent souvent jusqu'au xx^e siècle et certaines d'entre elles sont toujours en activité. Toutefois, leur localisation dans des contrées montagneuses reculées les empêcha de devenir de véritables villes. L'unique exception est Nagybánya (Baia Mare, *Frauenbach*), située au nord de Kolozsvár et au pied du mont Gutin, sur la route principale reliant Kolozsvár à Kassa (Košice, en Slovaquie). Ajoutée à cette position favorable et à la présence d'une mine royale (jusqu'au xviii^e siècle), l'extraction d'or et d'argent fit de Nagybánya le cœur administratif de toute l'activité minière dans la région de Máramaros (Maramureş)⁴ ; les deux villes minières plus modestes de Kapnikbánya (Cavnic) et Felsőbánya (Baia Spri) en dépendaient⁵.

Dominicains et franciscains en Transylvanie : deux stratégies d'expansion différentes

Bien que la Transylvanie médiévale ait été dotée d'un maillage urbain étoffé, la puissance et le degré de développement des villes transylvaines restaient très inférieures à ceux des villes d'Europe occidentale. Par suite, seules les plus importantes accueillirent plusieurs couvents mendiants (voir fig. a, p. 65). Les dominicains, avantagés initialement par le soutien du roi, furent particulièrement actifs au second xiii^e siècle. Ils s'installèrent dans les grands centres urbains ou administratifs. Si bien qu'avant le milieu du xiv^e siècle, l'implantation des Prêcheurs était pratiquement achevée en Transylvanie, quand celle des franciscains était à peine esquissée. Apparus dans la province dans la seconde moitié du xiii^e siècle, après avoir reçu la protection du roi de Hongrie Béla IV (dans les années 1260), les frères mineurs poursuivirent leur expansion en Transylvanie jusqu'au début du xv^e siècle.

Pour d'évidentes raisons de subsistance, on ne fonda de couvents aux temps pionniers du xiii^e siècle que dans les « villes saxonnes ». Avant la fin du xiii^e siècle, le réseau urbain étant fixé pour l'essentiel, les sites envisageables

³ Gyula KRISTÓ, *Magyarország története (895-1301)* [Histoire de la Hongrie (895-1301)], t. 1, Budapest, Osiris Kiadó, 1998, partie « Előzmények és magyar őstörténet 1242-ig », *passim*.

⁴ Samu BOROVSKY, « Szatmár vármegye » [Le comitat de Satu Mare], in *Magyarország vármegyéi és városai* [Les comitats et les villes de Hongrie], Budapest, 1896, p. 220-225.

⁵ Felsőbánya obtint ses privilèges de ville (minière) libre en 1374.

étaient déjà occupés par Prêcheurs et Mineurs. Dans les villes de marché et les bourgades rurales, le nombre des fidèles et des donations ne suffisait pas à assurer la subsistance des frères. Ceux-ci furent donc contraints dès l'origine de chercher des sources alternatives de revenu. C'est pourquoi ils sollicitèrent le précieux soutien des nobles et des notables locaux. Les établissements fondés en milieu rural étaient soit situés sur les axes du commerce les plus fréquentés, soit placés sous le patronage de puissants personnages. Principaux inconvénients de cette implantation rurale : l'instabilité des revenus d'une part et la fragilité du soutien des patrons d'autre part. La mort d'un patron bienveillant et le changement de génération pouvait ruiner du jour au lendemain l'assise matérielle d'un couvent – comme on l'observe à Marosfalu (Suseni) et Fehéregyháza (Albești), abandonnés par suite du manque de persévérance du fondateur ou du changement de seigneur. Cela explique que peu de couvents implantés en milieu rural ont survécu, en dehors de ceux qui avaient acquis la dimension de foyers de pèlerinage, tel Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc)⁶.

Si aucune trace écrite sur la stratégie d'expansion appliquée par les Mendiants ne subsiste en Transylvanie, on sait quels critères prévalaient en France⁷. Dans la mesure du possible, une distance minimale de trente kilomètres devait séparer deux communautés afin d'éviter toute concurrence entre elles ; il y avait bien entendu des exceptions, dans les zones particulièrement prospères. Aucune règle semblable n'existait entre franciscains et dominicains, l'intérêt de l'un consistant simplement à devancer l'autre. En Hongrie, forts du soutien de la cour royale, les dominicains purent fonder au milieu du XIII^e siècle de nombreuses maisons, avant même que commence l'expansion franciscaine. On l'observe aussi en Transylvanie. Dans la plupart des grandes villes de la province, les dominicains arrivèrent les premiers et essaimèrent... jusqu'à ce que l'ordre ne commette l'erreur d'accueillir la princesse Marguerite (la future sainte Marguerite de Hongrie) au couvent de l'Île aux Lièvres (aujourd'hui Île Marguerite), non loin du palais royal de Buda. Ayant ruiné par là les projets d'union dynastique échafaudés par le roi Béla IV, père de Marguerite, les dominicains furent supplantés à la cour par les franciscains. En outre, à partir des années 1270, ceux-ci s'engagèrent activement dans les missions orientales et obtinrent l'évêché catholique de Moldavie.

Devancés par les dominicains dans les principales villes – hormis à Beszterce –, les Mineurs durent se contenter des localités plus modestes. Au

⁶ Ce couvent devint un foyer spirituel majeur et un centre de formation important avant le XVI^e siècle, dont l'influence rayonnait sur plus de 6000 kilomètres carrés.

⁷ J. LE GOFF, G. LAGARDE, D. DE FONTETTE, A. GUERREAU, « Enquête du Centre de Recherches historiques : ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. État de l'enquête », *Annales ESC*, 25, 1970, p. 924-965.

début du xiv^e siècle, ils n'avaient que quatre couvents en Transylvanie, dans les villes de Beszterce, Nagyszeben et Szászváros ainsi que dans la principale ville de marché de la région sicule, Marosvásárhely. Au même moment, le réseau des couvents dominicains se stabilisait avec dix établissements masculins et un couvent féminin, pour la plupart situés dans des centres urbains, dont un seul en terre sicule, à Udvarhely (Odorheiu Secuiesc, *Odorhellen*).

Par la suite, les crises du xiv^e siècle entravèrent la fondation de nouveaux couvents. Elle ne redevint possible que dans la première moitié du xv^e siècle, période de forte croissance à la fois économique et démographique en Transylvanie. Dès lors, les franciscains mirent à profit le crédit dont ils jouissaient auprès de la monarchie pour développer une politique d'expansion très active, à la faveur du mouvement observant⁸. Plusieurs fondations furent appuyées par le puissant Jean de Hunyad, déjà influent à la fin du règne de Sigismond de Luxembourg, puis gouverneur du royaume de Hongrie. Il fonda trois couvents franciscains et deux autres furent instaurés par des nobles de la province. La dernière vague de fondations franciscaines résulte du développement urbain du royaume de Hongrie dans les dernières décennies du xv^e siècle. Les franciscains usèrent à nouveau de la faveur royale pour prendre pied dans des centres urbains tels que Kolozsvár et Brassó, où les dominicains étaient présents depuis le début du xiv^e siècle.

Les sources sur le fonctionnement matériel des couvents mendiants de Transylvanie

Il ne subsiste que peu de sources archivistiques relatives aux revenus des couvents. Les testaments fournissent l'essentiel des données, trop lacunaires cependant pour permettre de reconstituer une « économie domestique » mendicante. Nous disposons pour les couvents dominicains de Segesvár et Kolozsvár de quelques archives prouvant qu'ils tiraient l'essentiel de leurs revenus de leurs domaines agricoles⁹. En 1859, à l'occasion de la restauration du premier cité, un précieux document fut découvert muré dans l'arc de triomphe de l'église. Rédigé par deux frères, il concerne la période courant de 1490 aux années 1530¹⁰. Le document est structuré en trois parties : la première contient

⁸ Cette dernière précision, ajoutée pour l'édition avec accord de l'auteur, fait suite à la discussion engagée par B. Romhányi et M.-M. de Cevins après la communication orale de M. Soós, qui regrettaient la place discrète faite à l'Observance dans celle-ci.

⁹ Beatrix ROMHÁNYI, « Egy régi-új forrás az erdélyi domonkosok történetéhez (Eine alt-neue Quelle zur Geschichte der Siebenbürger Dominikaner) », in *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 2004, p. 235-247.

¹⁰ Ce document a été publié pour la première fois en 1861 par Karl Fabritius puis par Arnold Ipolyi en 1867. Il a été redécouvert et analysé par Beatrix Romhányi (voir note et contribution précédentes).

une collection de testaments et de donations consenties en faveur du couvent ; la seconde énumère les frères en précisant leurs fonctions, donnant de précieuses informations sur leur mobilité ; la troisième, rédigée en allemand, concerne des prêts extérieurs au couvent. Ce document est l'œuvre du provincial dominicain Antoine Fabri et de son successeur à la tête du couvent de Segesvár, Pierre de Rupe. Son analyse par Beatrix Romhányi livre de précieux renseignements sur les revenus du couvent de Segesvár. En recensant toutes les propriétés mentionnées dans les testaments et les donations, on obtient une liste impressionnante de fermes et de terres, auxquelles s'ajoutent deux moulins et, après 1474, d'autres biens immobiliers¹¹. On ne sait pas exactement quels revenus procuraient ces domaines, mais la rentabilité des moulins et des fermes permet d'imaginer un total amplement suffisant pour assurer la subsistance de la communauté. Il n'est pas anodin que dans la seconde moitié du xv^e siècle, un couvent dominicain de Transylvanie ait tiré l'essentiel de ses revenus de ses domaines, à la manière de n'importe quel propriétaire terrien. Tout porte à croire qu'il en allait de même au couvent dominicain de Kolozsvár¹².

La documentation écrite est plus maigre chez les franciscains, quoique les testaments et donations ne soient pas rares. Si bien que l'on ne peut ni reconstituer la liste (même approximative) de leurs possessions, ni estimer le montant de leurs revenus. Ainsi, nous ne disposons, pour les deux siècles et demi d'existence de l'important couvent franciscain de Marosvásárhely, que d'une douzaine de textes. Ils indiquent que les frères possédaient des viviers et partageaient un moulin avec un prieuré d'ermites de saint Paul ; mais ils restent muets sur leurs éventuels biens fonciers et autres possessions. Schéma économique singulier – qui pourrait découler de leur transfert à l'Observance en 1444 (peut-être suivi de la mise en vente de leurs biens fonds et/ou de la suppression des écrits s'y rapportant)¹³ – ou bien simple effet des lacunes documentaires ?

La mise au jour sur le site de ce couvent, en une douzaine d'années de fouilles intensives, de plusieurs fosses et caves désaffectées remplies de déchets provenant du couvent permet d'en savoir un peu plus sur la culture matérielle et l'économie des frères.

¹¹ C'est la date à laquelle les dominicains obtinrent officiellement de la papauté le droit de posséder des biens immobiliers, comme le rappelle Beatrix Romhányi in « Egy régi-új forrás... », art. cit.

¹² *Ibid.*

¹³ Suggestion insérée par M.-M. de Cevins, avec accord de l'auteur.

Le couvent franciscain de Marosvásárhely : présentation du site archéologique

Les fouilles effectuées sur le site du couvent franciscain de Marosvásárhely (aujourd'hui temple calviniste), l'un des plus vastes de Transylvanie, ont débuté en 1999 sous la direction du professeur Adrian Andrei Rusu, de l'Institut d'Archéologie de Cluj – que je tiens ici à remercier pour son soutien pendant la durée des opérations. Ces bâtiments ont été détruits pour l'essentiel au XVII^e siècle, où les matériaux ont été affectés à la reconstruction de la nouvelle enceinte de la ville. Plusieurs ensembles assez bien conservés et riches d'informations ont été exhumés et datés à l'aide des pièces de monnaie et de la stratigraphie. Ils contiennent des vestiges archéologiques divers des XIV^e-XVI^e siècles – poteries, carreaux de faïence, os d'animaux, objets métalliques et en bronze, verreries, etc. – que l'on présentera ici dans l'ordre de la chronologie.

Pour préciser la date de la fondation du couvent, il fallait commencer par identifier les bâtiments du XIV^e siècle. La construction s'est opérée en quatre grandes phases¹⁴ : dans les années 1320 furent édifiés deux bâtiments en bois, un entrepôt et un ensemble claustral (fig. b, p. 65) ; à la fin du XIV^e siècle, la seconde église – l'actuel temple calviniste –, la sacristie et l'aile nord furent érigées ; la troisième phase correspond à l'essor de l'Observance franciscaine des années 1440, lorsque fut élevé le clocher, haut de 55 mètres ; enfin, dans les années 1480, le couvent fut inséré dans les fortifications de la ville sur ordre du voïvode de Transylvanie Étienne Báthory d'Ecsed pour contrer la menace turque. La ville tout entière étant passée au protestantisme au milieu du XVI^e siècle, les bâtiments conventuels perdirent alors leur fonction première : certains abritèrent l'école protestante et le reste, exception faite de l'église et de la tour, fut démolí pour consolider les remparts.

À ce jour, deux bâtiments du XIV^e siècle ont été identifiés. Construits en bois et situés hors du périmètre de l'édifice en pierre du XV^e siècle, ils n'ont pas été modifiés par la suite, de sorte que l'on peut reconstituer leur structure et les dater précisément. Cela permet d'éclairer, par-delà l'histoire particulière de ce couvent, la genèse et l'épanouissement d'un couvent mendiant à la fin du Moyen Âge. Ils s'opéraient en plusieurs étapes, le sort de l'établissement dépendant à la fois de l'aide financière de la population environnante, des

¹⁴ Zoltán Soós, « The Franciscan Friary of Târgu Mureş (Marosvásárhely) and the Franciscan Presence in Medieval Transylvania », in K. SZENDE, J. A. RASSON, M. SEBŐK (dir.), *Annual of Medieval Studies at CEU*, Budapest, CEU, vol. 9, 2003, p. 249-274 ; Id., « A Marosvásárhelyi ferences templom és kolostor. A ferences rend szerepe Marosvásárhely fejlődésében [Le couvent franciscain de Târgu Mureş. Le rôle de l'ordre franciscain dans le développement de Târgu Mureş] », in *Arhitectura Religioasă Medievală din Transilvania*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 2002.

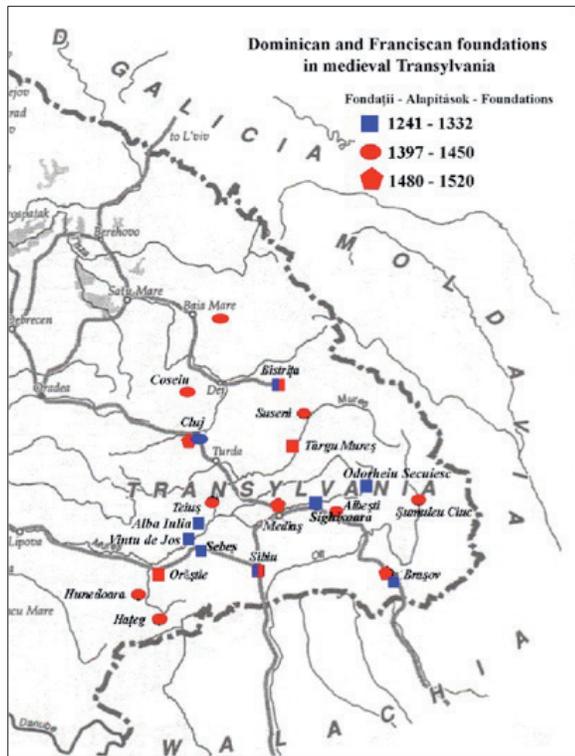


Fig. a. Carte des couvents dominicains et franciscains fondés en Transylvanie au Moyen Âge



Fig. b. Plan au sol du couvent franciscain de Marosvásárhely dans son état du XIV^e siècle (bâtiments en bois inclus).



*Fig. c. Reconstitution du couvent franciscain de Marosvásárhely à la fin du Moyen Âge.
Réalisation par Gergely Buzás, à partir des résultats des fouilles effectuées sur le site et en s'inspirant d'édifices analogues.*



Fig. 2. Vestiges du bâtiment L3. © D. R.



Fig. 1. Vestiges du bâtiment L1 (entrepôt). © D. R.



Fig. 3. Cave du couvent au XV^e siècle. © D. R.

activités de la communauté et de ses dirigeants, du choix stratégique du site et de la protection des autorités. À Marosvásárhely s'observe un processus complet d'évolution, par lequel une modeste construction de bois se commua en un foyer religieux et de pèlerinage de rayonnement régional.

Le premier bâtiment de bois identifié, l'ensemble L1 (fig. b, p. 65 « Warehouse » et fig. 1, p. 68), remonte au début du xiv^e siècle. En 2005, les fouilles entreprises pour retrouver l'angle nord-ouest du couvent du xv^e siècle débouchèrent non sur la découverte de ces structures tardives mais sur celle du mur nord et d'une petite place pavée de pierre. Curieusement, la longueur du mur nord excédait celle de la cour intérieure du couvent (fig. c, p. 66). Les franciscains auraient-ils prévu d'édifier également une aile ouest, qui ne vit jamais le jour ? Sous la zone représentée en gris sur la reconstitution (fig. c, p. 66) furent repérées les traces d'un ancien bâtiment en bois détruit par un incendie, qui a été fouillé entre 2005 et 2007. Le sol de ce bâtiment est creusé dans l'argile jaune ; son côté est s'enfoncé d'un mètre dans le sol, tandis que l'ouest est à flanc de colline. La cave était remplie des restes de l'incendie. Le bâtiment n'ayant jamais été reconstruit, tout ce qu'il contenait est demeuré enseveli sous les décombres. Cela a facilité une datation précise et a permis la découverte d'un précieux matériau archéologique : grains, poteries¹⁵, morceaux de cuir et restes carbonisés de vaisselle en bois (bols, tasses). Les quantités importantes de grain¹⁶ et de poteries semblent indiquer que ce bâtiment de bois détruit par les flammes servait d'entrepôt. Certaines parties du bâtiment ont été retrouvées. Un échantillon prélevé sur une poutre de toit partiellement carbonisée a été soumis à une analyse dendro-chronologique, qui a révélé que le chêne avait été abattu autour de 1315. Ce bâtiment devait donc être debout en 1317 au plus tard. Les fouilles du côté est ont exhumé une pièce à l'effigie du roi Charles-Robert de Hongrie, ce qui permet de situer entre 1317 et 1350 environ la période durant laquelle l'entrepôt a été utilisé.

Le second ensemble, L3 (fig. b, p. 65 « Friary building »), correspond à la partie nord-est de l'établissement. Fouillée en 2009-2010, elle s'avère être un vestige de la cave du couvent dans son état du xiv^e siècle – ces édifices du milieu du xiv^e siècle ayant été démolis au milieu du xv^e. La superficie du bâtiment L3 avoisine 96 m² (mur sud long de 8 mètres, mur ouest

¹⁵ Györfi ZALÁN, « Contribuții privind vesela ceramică medievală de la Târgu Mureș Cetate sec. XIV-XV [Données sur la poterie médiévale provenant du château de Târgu Mureș aux xiv^e-xv^e siècle] », in *Vasaria Medievalia*, Bistrița, 2008, p. 224-246.

¹⁶ Beatrice CIUTĂ, « Archeobotanical Results of Samples Recovered from the Archeological Site Târgu Mureș Fortress in 2006 », in *Marisia, Arheologie*, XXIX, 2009 ; EAD., « Archaeobotanical Analyses Carried on Macro-Remains from Târgu Mureș – Franciscan Friary (2007 campaign) », *Marisia, Arheologie*, XXX, 2010.

de 12) et sa construction obéit à des techniques spécifiques : au-dessus de la cave haute de 2,5 mètres, s'élève une rangée de pierres de 60 centimètres de large et 50 centimètres de haut, assemblées à l'aide de plâtre fait d'argile et de sable mélangés. Sur ces fondations reposait le mur en bois et en leur sein s'enfichaient quatre épaisses colonnes de bois espacées de trois mètres, probablement destinées à soutenir les parties hautes de la structure (fig. 2, p. 67). Le bâtiment L3 démoli, ces matériaux ont été réemployés dans d'autres constructions et sa cave remplie de détrit. Les pièces de monnaie retrouvées au sol de celle-ci, à l'effigie du roi Louis le Grand, indiquent qu'elle a cessé d'être utilisée à la fin du ^{xiv}^e siècle et s'est remplie en une cinquantaine d'années, certaines pièces retrouvées datant du milieu du ^{xv}^e siècle. L'excavation, utilisée comme fosse à détrit, contient d'énormes quantités de poterie, de nombreux carreaux émaillés et os d'animaux, les déchets d'un atelier d'outils en os fabriquant des chapelets, des morceaux de verre et de fer, ainsi que des objets en bronze. Ceux-ci sont nombreux et variés : un deuxième stylet du ^{xiv}^e siècle, des cloches d'extinction de chandelles, des ornements de couvertures de livres, des dés à coudre, une aiguille, un manche de couteau, des accessoires vestimentaires, etc., dont un sceau exceptionnel, sur lequel nous reviendrons.

Le troisième ensemble est la cave du couvent du ^{xv}^e siècle (fig. 3, p. 68). Si l'édifice gothique a été démoli au début du ^{xvii}^e siècle, le sous-sol contient plusieurs objets du Moyen Âge tardif. La cave gothique affichait une superficie d'environ 105 m², légèrement supérieure donc à celle de la cave du ^{xiv}^e siècle. Elle contient surtout des matériaux issus de la démolition. La moisson archéologique a été maigre, du coup, en dépit de quelques découvertes intéressantes, comme ces carreaux émaillés Renaissance et ces couvertures de livres en grand nombre retrouvés dans le secteur du système de chauffage. Des ornements de bronze ont également été exhumés sous les gravats, dans la cendre qui jonchait le sol – ce qui indique que l'aile nord du couvent, où se trouvait certainement le *scriptorium*, a été ravagée par un incendie avant d'être reconstruite plus tard dans le ^{xv}^e siècle. Les couches de gravats de la cave ne contenaient que peu d'autres objets en bronze (un ornement de couverture de livre supplémentaire et des morceaux de bronze brut). Divers objets ont été trouvés sur le reste du site, sans pouvoir être reliés à une activité particulière ou à tel secteur du couvent. Au bilan, ce sont les découvertes d'objets en bronze qui ont été véritablement remarquables¹⁷.

¹⁷ Deux autres sceaux ont été découverts lors de fouilles réalisées en Hongrie, le premier (^{xiv}^e siècle) à Visegrád, le second (^{xiii}^e siècle) au monastère cistercien de Pilis.

Les objets en bronze spécifiquement liés aux activités du couvent

Sous l'appellation générique d'objets en bronze, on regroupe habituellement tous les objets faits d'alliage de cuivre et de plomb ou d'étain en proportions variables – lesquelles aident parfois à déterminer leur provenance (les objets de cuivre jaune étaient généralement importés). Ceux exhumés lors des fouilles de Marosvásárhely peuvent être répartis en trois catégories, auxquelles il faut ajouter les objets non identifiés : les objets liés aux activités caractéristiques d'un couvent, les accessoires vestimentaires et enfin les outils. Au sein de ces trois catégories, on peut distinguer les objets probablement sortis d'ateliers spécialisés de la ville et les produits d'importation. Dans cette optique, les travaux d'Elek Benkő consacrés aux ateliers de bronze de Transylvanie, producteurs de cloches et de fonts baptismaux, s'avèrent fort utiles¹⁸. La période de production des objets en bronze identifiés lors des fouilles du couvent franciscain de Marosvásárhely a été déterminée grâce à la stratigraphie, à des comparaisons et au fichier des cloches et fonts baptismaux de Transylvanie.

Parmi les objets de bronze exhumés à Marosvásárhely, il y a tout d'abord ceux que l'on peut associer aux activités d'écriture des frères. Comme dans la plupart des sites de couvents médiévaux, les ornements de couvertures de livre et autres instruments servant à la reliure – chaque nouveau livre copié étant doté d'une couverture et d'ornements de bronze pour la protéger – reflètent le rôle culturel de ces établissements, à une période où couvents et monastères possédaient au moins une modeste bibliothèque pour la plupart, et les plus importants, comme celui de Marosvásárhely, un *scriptorium*. Dix objets liés à la reliure ont été découverts – dont un ornement de forme carrée

¹⁸ Au Moyen Âge, les cloches portaient de petits médaillons décoratifs, que l'on peut répartir en deux groupes : les premiers représentaient des symboles de lieux de pèlerinage, adoptés par un atelier de fonderie de cloches ; les seconds présentaient divers ornements de couvertures de livre et des accessoires de vêtements (boucles de ceintures notamment), utilisés parfois un demi-siècle après leur fabrication. Plusieurs d'entre eux, employés de génération en génération, devinrent la marque de fabrique d'un atelier – si bien qu'ils ne permettent guère de dater précisément la fabrication d'une cloche. Les symboles présents sur ces cloches ne sont pas toujours représentatifs de la production des ateliers de Transylvanie : beaucoup provenaient des ateliers d'orfèvrerie de la ville, avec lesquels les fondeurs étaient en contact permanent (de même qu'avec les sculpteurs, les graveurs et les charpentiers, qui les aidaient à réparer les pièces usées), mais d'autres avaient une origine plus lointaine, selon les sources écrites. Celles-ci nous apprennent que deux fils de maîtres de la corporation d'*Hermannstadt* partis étudier à Vienne en rapportèrent des objets de bronze – ornements de ceinture et de vêtements – en vue de les appliquer sur les cloches produites dans leur atelier. Elek BENKŐ, *Erdély középkori harangjai és bronz keresztelőmedencéi* [Les cloches médiévales et les fonts baptismaux de Transylvanie], Budapest, Teleki László, 2002, p. 174-176, 180, 183-184.

représentant un serpent entourant un bâton, un ornement perforé représentant un calice entouré de feuilles d'acanthé et un ornement de tranche de livre. Le reste consiste en boutons, plaques et pinces en bronze. Ils manquent d'unité : seuls l'ornement de tranche et l'ornement figurant un serpent appartenaient au même livre, celui comportant un calice en son centre était apposé sur une autre couverture.

Plus rares sont les stylets (*stili*), utilisés pour écrire sur les tablettes de cire, au *scriptorium* mais aussi pour l'enseignement ou d'autres notations plus quotidiennes. Il en existe de nombreuses variétés. On a retrouvé très peu de stylets médiévaux bien conservés en Europe centrale, alors que les couvents dotés d'un *scriptorium* en utilisaient beaucoup – en bronze ou en os. Deux stylets du XIV^e siècle (fig. 4, à lire de bas en haut) ont été retrouvés à Marosvásárhely, l'un de la première moitié du siècle, l'autre datant selon toute probabilité du XIV^e siècle bien que retrouvé dans une fosse à déchets de la première moitié du XV^e siècle¹⁹. Le premier, long d'environ 6 centimètres, est très élaboré et élégant : de forme octogonale, sa largeur diminue du côté de la pointe ; son extrémité est arrondie, en forme de spatule petite mais épaisse, avec deux demi-lunes sculptées à la base. Une ligne en creux sépare l'extrémité en spatule et le corps octogonal du stylet, dont la tête, qui s'achève par une pointe de 0,5 centimètres, est séparée du corps par deux anneaux. Ce stilus est vraiment une découverte unique pour le XIV^e siècle hongrois. Le second



stylet, mis au jour dans le remblai de l'ancienne cave du bâtiment L3, est long de 15 centimètres ; sa spatule mesure 3,5 centimètres en longueur et 1,5 en largeur ; l'autre extrémité se termine en pointe. Comparé au précédent, c'est une pièce très ordinaire.

Fig. 4. Deux stylets du XIV^e siècle. © D. R.

¹⁹ Le premier stylet a été retrouvé dans une couche du premier XIV^e siècle, datée (par András Grynæus) grâce à l'analyse dendro-chronologique d'une poutre (1317) et d'une pièce à l'effigie de Charles-Robert (1342) ; la couche a été identifiée dans l'entrepôt L1, incendié au milieu du XIV^e siècle. Le second stylet a dû être perdu ou jeté au début du XV^e siècle ; la couche dans laquelle il a été découvert contenant des pièces à l'effigie des rois Louis le Grand (1342-1382) et Sigismond de Luxembourg (1395-1437), il s'agit très probablement d'un objet de la fin du XIV^e siècle.

Deux bagues en bronze de la charnière entre Moyen Âge et Époque moderne ont été identifiées (fig. 5, de haut en bas). La première est probablement un anneau sigillaire privé de la fin du xv^e siècle ; le chaton, ovale, est décoré d'un symbole central entouré de petits demi-cercles ; le corps de l'anneau est orné de lignes en creux. L'ensemble provient d'une unique pièce de bronze. La seconde bague, du milieu du xvi^e siècle, est composée d'une part d'un anneau de bronze dépourvu de toute décoration et d'autre part d'un chaton nettement plus large, qui arbore en son centre un symbole solaire entouré de demi-cercles striés.



Fig 5. Bagues des xv^e-xvi^e siècles. © D. R.

Mais les découvertes les plus remarquables sont deux matrices de sceaux du xiv^e et du début du xvi^e siècles. La première, exhumée dans le remblai de la cave du bâtiment L3 à 1,40 mètre de profondeur, est une pièce rarissime – que l'on rapprochera de deux sceaux découverts en Hongrie, le premier (xiv^e siècle) à Visegrád, le second (xiii^e siècle) au monastère cistercien de Pilis. En forme d'amande (fig. 6), elle représente en *contrapposto* sainte



Fig. 6. Sceau du gardien de Győr représentant sainte Élisabeth de Hongrie (xiv^e siècle). © D. R.

Élisabeth de Hongrie tenant un poisson dans la main droite et son manteau dans la main gauche, coiffée d'une large couronne qui déborde sur la partie supérieure du sceau. Habituellement, les attributs de sainte Élisabeth dans les représentations médiévales sont une miche de pain dans une main et une assiette ou un pot dans l'autre ; elle peut aussi tenir un poisson dans une main, offrir sa robe ou ses vêtements aux pauvres (en souvenir du miracle du manteau), la représentation de roses à ses genoux renvoyant au miracle des roses²⁰. De toutes ces représentations, la moins répandue est celle du poisson²¹.

La zone centrale du sceau est entourée de deux rangées de perles contenant une inscription, autour de la silhouette de la sainte, qui a permis d'établir son origine. La première lettre, un s suivi d'un point, est l'abréviation du mot *Sigillum*, que suit le mot GARDIANI – caractéristique des couvents de Mineurs. Sur l'autre moitié du sceau, la première lettre, un e, initiale du nom du gardien, est suivie de l'inscription IAURINUM, ce qui situe le couvent en question dans la ville de Győr, en Hongrie occidentale. Il s'agit donc du sceau du gardien du couvent de Győr. L'analyse des caractères de l'inscription s'avère, après comparaisons, typique du milieu du xiv^e siècle. Les lettres ressemblent à celles qui figurent sur les sceaux des chapitres de Csázma et Zagreb²². Autre élément de datation : l'ornement d'arrière-plan, des croisillons comportant des points au centre des losanges, que l'on retrouve à l'identique sur le sceau de Zagreb – ce type de motif étant largement répandu en Hongrie à la fin de l'époque angevine²³. La collection de sceaux ecclésiastiques hongrois présentée dans l'ouvrage d'Imre Takács indique que la plupart des sceaux conservés ont été fabriqués plus tôt, au xiii^e siècle ou dans la première moitié du xiv^e siècle, les pièces de la seconde moitié du xiv^e siècle ne permettant guère d'analogies. Aussi, il faudrait étudier les sceaux ecclésiastiques autrichiens et allemands de cette époque pour obtenir des résultats probants. Le dernier indice de datation de cette matrice réside dans la silhouette de sainte Élisabeth : son léger déhanchement et l'élégance du drapé de son manteau plaident en faveur d'une fabrication dans la seconde moitié du xiv^e siècle²⁴. Le contenu de la cave (L3) datant du milieu du xv^e siècle

²⁰ OTTÓ GECSEK, *Aspects of Cult of St. Elisabeth of Hungary with a special emphasis on preaching, 1231-1500 c.*, PhD thesis, Appendix 3, CEU, Budapest, 2007.

²¹ Voir l'inventaire dressé par Ottó Gecsek *ibidem*.

²² IMRE TAKÁCS, *A Magyarországi káptalanok és konventek középkori pecsétjei* [Les sceaux des chapitres et des établissements réguliers de Hongrie], Budapest, MTA, 1992, p. 42, 99.

²³ Sur des sceaux plus élaborés, des ornements tels que le lys peuvent remplacer le point. *Ibid.*, p. 42.

²⁴ Du point de vue iconographique, les analogies les plus marquantes quant au vêtement sont à rechercher au tournant des xiv^e et xv^e siècles, par exemple dans les statues du château de Buda ou les Madones de Toporc (Toporec, Slovaquie) et Kisdísznód (Cisnadioara, Roumanie) présentées au Musée national de Hongrie. ERNŐ MAROSI (dir.), *Magyarországi Művészet 1300-1470 körül* [L'art en Hongrie, v.1300-1470], Budapest, Akadémiai kiadó, 1987, p. 362, 388, 390.

(d'après les pièces de monnaie), cet objet a sans doute été perdu au terme de quelques décennies d'utilisation, ou intentionnellement jeté dans la fosse à déchets après la mort du gardien du couvent franciscain de Győr. On sait que les gardiens voyageaient beaucoup, pour vérifier la discipline dans les couvents ou se rendre au chapitre provincial ; ce sont sans doute les obligations de sa charge qui ont conduit le gardien de Győr jusqu'à Marosvásárhely, ce qui expliquerait la présence de ce sceau.

Plus petite, la seconde matrice de ce sceau, de la fin du *xvi*^e ou du début du *xvii*^e siècle, a été découverte dans le remblai de la cave en pierre construite au début du *xv*^e siècle, à 1,5 mètre de profondeur. De forme octogonale, elle présente quatre côtés longs et quatre courts. Sa poignée est fine jusqu'à son extrémité, formée d'une plus large boucle. Probablement pendait-elle au cou de son propriétaire. Il arbore un écu sur lequel un lion, queue dressée, lève la patte avant droite et tire la langue. Au-dessus de l'écu figurent les initiales *GD* – probablement celles du détenteur. Le tout est entouré d'une rangée de perles. Forme, taille et caractéristiques : tout concourt à faire de ce sceau celui d'un noble, qu'on ne peut hélas identifier puisque ni le blason ni les initiales qu'il comporte ne sont connus. La taille et le type des caractères incitent à le dater du milieu du *xvi*^e siècle. Sans doute fut-il perdu ou jeté à la fin du *xvi*^e ou au début du *xvii*^e siècle.

Les accessoires vestimentaires et les ustensiles ménagers en bronze

Le second groupe d'objets exhumés est constitué d'accessoires vestimentaires, souvent de fabrication locale ou régionale : ornements de ceintures, boutons, pendentifs, boucles, broches. Parmi eux figurent des ornements de ceinture vraisemblablement fabriqués dans un atelier spécialisé,



Fig. 7. Ornement de ceinture en bronze. © D. R.



Fig. 8. Boucle de vêtement en bronze. © D. R.

ainsi qu'une boucle de vêtement trilobée. L'ornement, fixé au bout de la ceinture, était épinglé à l'un de ses bords (fig. 7, p. 75). Les boutons de ceinture, de forme octogonale et au centre convexe, comportent quatre griffes sur l'envers. La boucle de vêtement ronde (fig. 8) est une pièce assez rare : cinq modèles similaires seulement ont été retrouvés lors de fouilles en Transylvanie. Ses décorations, réalisées par incision traçant des lettres et des feuilles, reproduisent le modèle des boucles gothiques tardives produites dans le Nord de l'Europe. Autre élément décoratif intéressant, ce pendentif de bronze dont la partie supérieure, de forme triangulaire, se termine en crochet, tandis que sa



Fig. 9. Pendentif décoratif en bronze. © D. R.

partie inférieure, carrée, comporte une plaque fixée par trois clous (fig. 9). Il a pu avoir été attaché avec d'autres pendentifs à une ceinture de cuir ou à un vêtement en guise de décoration. Le reste des pièces en bronze est constitué de boutons et de boucles de ceintures ordinaires.



Fig. 10. Dé à coudre en bronze. © D. R.

Le troisième groupe est composé d'objets en bronze à usage ménager ou quotidien. La plupart d'entre eux ont été identifiés dans le bâtiment L3. Parmi les plus intéressants figurent la partie inférieure d'un extincteur de bougie composé de deux côtés en forme de spatule, ainsi que des dés à coudre en nombre considérable (8 au total, dont 5 découverts en L3) (fig. 10). Ces dés ont pu être utilisés lors du perçage ou de l'enfilage des perles en bois de cerf utilisées pour fabriquer des chapelets ; 6 aiguilles de bronze ont en effet été retrouvées au même endroit.

Les restes de couverts (couteaux, fourchettes, cuillères) et de vaisselle forment un groupe à part d'ustensiles ménagers, dont nous ne retiendrons ici que ceux qui avaient un manche en bronze. On en a retrouvé différents types, ainsi que quelques accessoires comme le pétale en bronze de l'extrémité d'un manche. Les pièces les plus soignées sont visiblement sorties d'ateliers spécialisés, à l'image de ce manche gravé (fig. 11), probablement importé, comme beaucoup d'autres, de Styrie ou de Nuremberg. Leur surface allie plaques de bronze ornées de motifs végétaux et os. Certains manches de belle facture arborent une couronne élargie en corolle à leur extrémité



Fig. 11. Manche de couteau en bronze. © D. R.

(fig. 12). Une autre pièce de bronze intéressante est un hameçon long de 5,7 centimètres, sans ardillon.

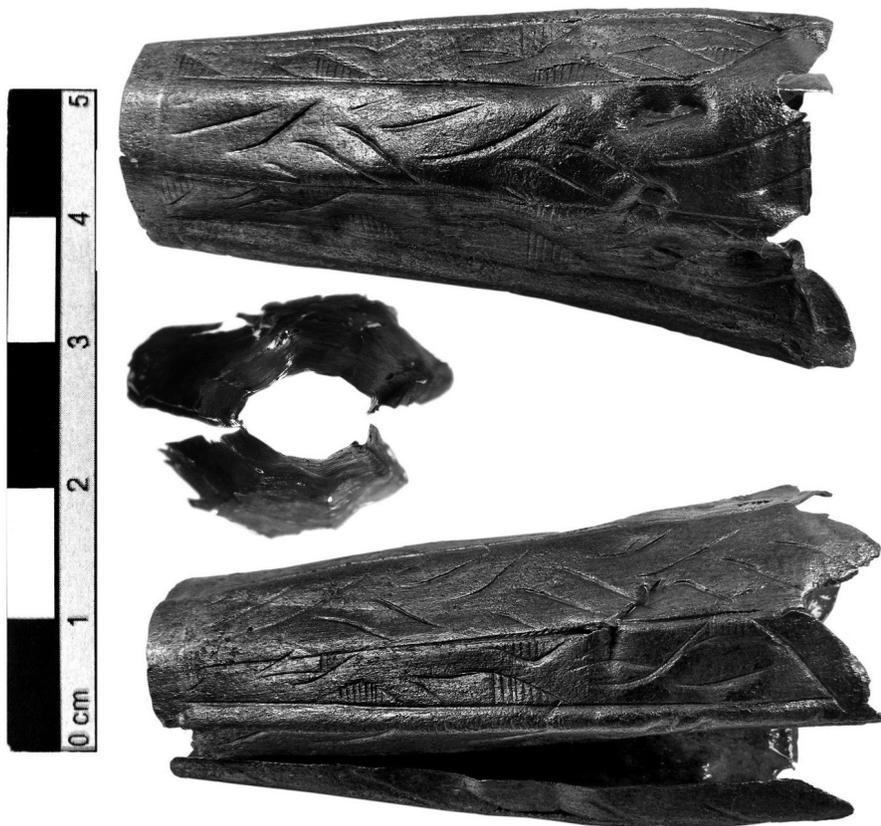


Fig. 12. Corolle ornant l'extrémité d'un manche. © D. R.

Les objets en os

Un grand nombre d'accessoires et de décorations étaient faits d'os d'animaux, matériau brut largement utilisé pour la fabrication d'objets religieux (chapelets, statuettes, décorations de couvertures de livres liturgiques, etc.) et profanes. Si elle nécessitait moins de connaissances techniques que le travail du bronze, la sculpture sur os aboutissait à des réalisations esthétiquement plus satisfaisantes. L'ivoire était largement utilisé au Moyen Âge – surtout du XI^e au XIII^e siècle –, pour la décoration de livres, sur les crosses

des hauts dignitaires ecclésiastiques ou sur les coffrets. À Marosvásárhely, subsistent des morceaux d'os animal en grand nombre, surtout dans les deux caves des bâtiments L2 et L3 (respectivement comblées à la fin du xv^e et à la charnière des xiv^e-xv^e siècles), mais aussi dans le contenu de l'entrepôt incendié du début du xiv^e siècle (L1). Les couches fouillées contenaient des milliers d'os d'animaux de toutes les espèces élevées localement, des coquilles d'œufs, des arêtes de poisson et des os d'animaux sauvages. Les restes d'os présentent de fréquentes entailles et éraflures résultant de l'abattage. Ils font actuellement l'objet d'analyses par des archéozoologistes, dont on espère obtenir les résultats d'ici 2013. Au vu du nombre d'os, y compris de gros animaux – vaches, chevaux, moutons, cochons –, on peut présumer que le couvent possédait une boucherie. La présence d'un boucher parmi les frères est attestée au couvent dominicain de Segesvár²⁵. Elle pouvait se justifier à Marosvásárhely, dans la mesure où ce couvent possédait des fermes. La boucherie était au Moyen Âge une activité rentable, qui a permis à certains couvents de s'insérer dans l'économie locale.

Une partie des restes d'os présente des traces de sculpture. Plus d'une centaine provient très probablement d'un petit atelier lié au couvent, dont il satisfaisait les besoins à partir de la matière première fournie par le marché local. Le gros de ces os sculptés a été retrouvé dans la cave du couvent du xiv^e siècle (L3) et dans le sous-sol d'un petit bâtiment en bois du xv^e siècle.

Un grand nombre de débris se compose de bois de cerf pour la fabrication de perles de chapelets. Il en existe plus d'une cinquantaine, dont plusieurs perles inutilisées. On sait par les sources écrites qu'en 1400, le couvent devient un foyer de pèlerinage²⁶. Il en résulta des revenus supplémentaires pour le couvent : qui dit pèlerins dit acheteurs de chapelets ! Leur fabrication devait être l'activité artisanale la plus rentable puisque la plupart des débris de l'atelier en résultent. Autre découverte unique : une petite croix pectorale en coquillage d'eau douce. En vendait-on de semblables aux pèlerins ? L'objet était de fabrication délicate, fragile aussi, ce qui en faisait une activité peu rentable. Les fouilles ont également permis la découverte à ce jour de deux dés à jouer, dont l'iconographie médiévale atteste la large utilisation. Il est possible qu'ils aient été utilisés au couvent même, pour un usage non ludique.

Le reste des objets sculptés en os se compose d'ustensiles ménagers. La plupart des morceaux proviennent de manches de couteaux et de fourchettes, sans doute sortis des ateliers de la ville voisine, qui réparaient aussi les manches cassés. On dispose aussi de quelques têtes de plumes probablement

²⁵ Beatrix ROMHÁNYI, « Egy régi-új forrás... », art. cit.

²⁶ János KARÁCSONYI, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Histoire de l'ordre de saint François en Hongrie jusqu'en 1711], Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, t. I, 1922, p. 148-149.

destinées au *scriptorium* du couvent. Quelques boutons ont également été retrouvés lors des fouilles, autres témoins des liens entre cet atelier de sculpture d'os et les besoins du marché local. Des modèles plus élaborés provenaient d'autres ateliers mais la présence d'une pièce ratée prouve que l'on fabriquait des boutons au couvent. En sus du travail du bronze, la sculpture d'os fut la seconde activité insérant le couvent de Marosvásárhely à l'économie locale.

La troisième catégorie d'objets d'os sculptés est d'origine extérieure : il s'agit des pièces de qualité. Un goulot de bouteille découvert en 1999 a été certainement produit sur un tour manuel. Dans l'entrepôt du *xiv^e* siècle (L1), on a retrouvé une élégante plaque sculptée, qui décorait probablement un petit coffre. Mais l'objet en os de la meilleure facture qui ait été exhumé sur le site est assurément la minuscule tête de dragon en ivoire (fig. 13). Par analogie, elle pourrait avoir fait partie d'un bâton pastoral. De tels symboles ornaient les attributs des hauts dignitaires ecclésiastiques, notamment des évêques – dont on peut supposer la présence occasionnelle à Marosvásárhely, compte tenu du rayonnement spirituel du couvent.



Fig. 13. Tête de dragon en ivoire (*xiv^e* siècle). © D. R.

Les vestiges découverts au couvent franciscain de Marosvásárhely sont très précieux pour appréhender les relations tissées entre un couvent mendiant et une ville de marché de taille moyenne en Europe centrale. Nombre d'objets (en bronze et en os) retrouvés sur place traduisent la richesse et la variété de la production artisanale dans ce type de localité ; d'autres reflètent de leur côté les activités propres à un couvent franciscain d'importance majeure. Les différences d'ornementation observées entre les objets de bronze exhumés sur le site du couvent – composés pour l'essentiel d'objets courants (outils, vaisselle, ustensiles de pêche et de pesée, etc.) décorés dans le goût régional et fabriqués probablement dans les ateliers des villes voisines²⁷ – et

²⁷ La balance, les bols et les trois pots à pieds viennent sans doute d'ateliers de Marosvásárhely, tandis que les objets particuliers tels que l'extincteur de chandelle, les dés à coudre, certains

les cloches et fonts baptismaux issus des fonderies transylvaines – qui s'inspiraient de modèles géographiquement plus éloignés – montrent, selon les travaux d'Elek Benkó, qu'on ne saurait confondre ces deux types de productions. Il y a bien des similitudes (tel le lys angevin sculpté sur le diadème d'une tombe), mais elles font partie des motifs répandus aux XIV^e et XV^e siècles dans toute la Hongrie²⁸.

Ces découvertes confirment la richesse de la culture matérielle de la Transylvanie médiévale et l'intensité des échanges commerciaux dans cette province : en témoignent les manches de couteaux venus de Styrie et de Nuremberg, les disques de diadème provenant de Hongrie centrale, le sceau de Transdanubie, ainsi que les objets en ivoire sculpté. Mais ils doivent aussi aux activités propres aux franciscains. En effet, cet ensemble composé d'objets à caractère profane aussi bien que religieux révèle l'impact que pouvait avoir une institution ecclésiastique de premier plan sur l'économie d'une ville de marché et sur son ouverture extérieure. À côté de l'infinie variété d'objets exhumés au couvent de Marosvásárhely, il faut souligner le nombre encore plus impressionnant d'articles ratés et de matériaux bruts (corne, bronze) retrouvés dans les bâtiments L3, L1 et dans la cave du XV^e siècle. Ils prouvent qu'au moins deux ateliers fonctionnaient dans ce couvent, qui fabriquaient divers objets, l'un des objets de bronze, l'autre d'os (ou de corne) : aiguilles, accessoires de reliure (dès la seconde moitié du XIV^e siècle, donc bien avant la première mention écrite d'un *scriptorium* dans ce couvent en 1522) et ornements vestimentaires rudimentaires dans le premier ; boutons, chapelets, dés à jouer et au moins une croix pectorale en coquillage d'eau douce dans le second – ouvert sans doute au début du XV^e siècle, lorsque le couvent devint centre de pèlerinage. En outre, on l'a dit, il est possible qu'une boucherie ait fonctionné dans ce couvent.

Marosvásárhely est le premier couvent franciscain de Transylvanie pour lequel l'archéologie a permis de prouver l'existence de deux ateliers liés à une communauté régulière, ateliers dont la production répondait non seulement aux besoins des frères mais aussi à ceux d'une partie des habitants de la ville et des pèlerins. En ce sens, cet exemple confirme l'hypothèse formulée

pots de bronze et les deux stylets – à l'exception peut-être du plus travaillé – ont vraisemblablement été fabriqués dans des « villes saxonnnes » de Transylvanie, *Hermannstadt*, *Kronstadt* ou peut-être *Schässburg*.

²⁸ On en trouve dans les cimetières coumans de la Grande Plaine hongroise et en Slovaquie, dans le cimetière médiéval de Nyitrazobor (Nitra-Zobor). Gábor HATHÁZSY, *A Kunok régészeti emlékei a Dunántúlon* [Les vestiges archéologiques des Coumans en Transdanubie], Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 2004 ; Alexander T. RUTTKAY, « A Szlovákiai templom körüli temetők régészeti kutatásáról [Les fouilles archéologiques des cimetières entourant les églises de Slovaquie] », in *Opuscula Hungarica VI. A középkori templom körüli temetők kutatása*, Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 2005, p. 31-57.

dans les années 1970 par Jacques Le Goff à l'échelle de l'Occident et par Erik Fügedi pour le royaume de Hongrie selon laquelle les ordres mendiants auraient favorisé l'essor économique des petites villes²⁹.

À n'en pas douter, ces ateliers constituaient par ailleurs une importante source de revenus pour les frères, favorisée par la présence d'une clientèle stable, sans parler des bienfaiteurs du couvent. On peut s'attendre à ce que de semblables investigations aboutissent aux mêmes conclusions à propos d'autres couvents de rayonnement similaire. Elles confirmeraient l'adaptation réussie des ordres mendiants aux conditions économiques centre-européennes.

(Traduit de l'anglais par G. Goudot,
réagencé par M.-M. de Cevins)

²⁹ Erik FÜGEDI, « La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie », *Annales ESC*, 25, mai-juin 1970, p. 966-987; en hongrois : « Koldulórendek és városfejlődés Magyarországon » [Les ordres mendiants et le développement urbain en Hongrie], *Századok*, 106, 1972, p. 69-95.

BIBLIOGRAPHIE

L'enquête MARGEC venant tout juste de s'ouvrir, cette bibliographie n'est ni exhaustive, ni définitive. C'est une base de départ que les travaux des membres du groupe étofferont au fil de l'avancement de leurs recherches.

Afin de faciliter les analyses comparatives, le classement adopté ici est principalement géographique. Après les « Instruments de travail » et les études transverses (I.), les trois principales rubriques se répartissent en effet entre « Bohême »(au sens large de « pays tchèques ») (II.), « Pologne » (ou « territoires polonais », Galicie incluse) (III.) et « Hongrie » (IV.). Ce partage se conforme autant que possible aux limites des circonscriptions ecclésiastiques (provinces ecclésiastiques et provinces des ordres mendiants) des XIII^e-XVI^e siècles – plutôt qu'aux frontières politiques anciennes et *a fortiori* actuelles. Les études sur les couvents mendiants de Silésie figurent ainsi dans la rubrique « Pologne », celles portant sur les couvents de Transylvanie, de Slovaquie et parfois de Croatie dans la rubrique « Hongrie », etc. Les chevauchements sont néanmoins inévitables en raison des fluctuations des limites des circonscriptions régulières entre les années 1220 et 1550.

Chacune des trois rubriques spatiales est organisée comme suit :

A) Outils de contextualisation

Sont regroupées dans cette sous-rubrique les publications permettant de localiser les couvents mendiants (1), de les replacer dans leur contexte mendiant national (2) et idéologique (3), et enfin quelques travaux offrant des points de comparaison stimulants avec d'autres établissements réguliers (couvents mendiants féminins ou monastères d'autres ordres non mendiants) du même espace (4).

1. Répertoires des établissements mendiants
2. Ouvrages généraux sur les ordres mendiants
3. Discours sur la pauvreté régulière et sur l'économie
4. Points de comparaison

B) Fonctionnement économique des couvents mendiants

Il s'agit des travaux synthétiques ou monographiques – à l'échelle d'une province ou d'un couvent, d'une région ou d'une ville – fournissant des renseignements sur l'économie « concrète » des couvents mendiants.

5. Tous ordres mendiants confondus
6. Couvents de frères prêcheurs
7. Couvents de frères mineurs
8. Couvents d'ermites de saint Augustin
9. Couvents de carmes

Les recueils de sources imprimées et les publications décrivant les fonds d'archives feront l'objet d'un catalogue séparé.



Instruments de travail

Outils bibliographiques :

Florent CYGLER, « Bibliographie raisonnée commentée », in N. BÉRIOU, J. CHIFFOLEAU, *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècles)*, p. 23-36.

Florent CYGLER, « Bibliografia komentowana wybranych zagranicznych studiów nt. średniowiecznych mendykantów w perspektywie zagadnień ekonomicznych [Bibliographie commentée des études choisies sur les mendiants médiévaux dans la perspective des questions économiques] », in *Inter æconomiam cælestem...* [voir *infra*, rubrique « Pologne », B 5], p. 17-31.

Problématiques, méthodes et exemples occidentaux (1) :

Nicole BÉRIOU, Jacques CHIFFOLEAU (dir.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècles)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2009 (Collection d'histoire et archéologie médiévales, 21).

Dominique DONADIEU-RIGAUT, *Penser en images les ordres religieux (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Arguments, 2005.

L'economia dei conventi dei fratri minori e predicatori fino alla metà del Trecento. Atti del XXXI Convegno internazionale (Assisi, 9-11 ottobre 2003), Spolète, Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 2004.

Gerhard JARITZ, « Zur Sachkultur in den Franziskanischen Orden des Spätmittelalters », in *800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*, Vienne, 1982, p. 358-375.

Frédéric MEYER, Ludovic VIALLET (dir.), *Identités franciscaines à l'Âge des Réformes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2005.

Giacomo TODESCHINI, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Paris, Verdier, 2008 (trad. fr.).

Problématiques... (2) : études parues depuis 2009

Grégory GOUDOT, « La quête franciscaine en question (1600-1670) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 97, 2011, p. 57-79.

Clément LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIII^e-XV^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, sous presse.

Valentina TONEATTO, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e-début IX^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

Valentina TONEATTO, « La richesse des franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge », *Médiévales*, 60, 2011, p. 187-202.

Ludovic VIALLET, « Pratique de la quête chez les religieux mendiants. Moyen Âge – Époque moderne », *Revue Mabillon*, n.s., 23 (t. 84), 2012, p. 263-271.

I. LES COUVENTS MENDIANTS

ET L'ÉCONOMIE EN EUROPE CENTRALE : GÉNÉRALITÉS

Situation générale

Jerzy KŁOCZOWSKI, « The Mendicant Orders between the Baltic and Adriatic Seas in the Middle Ages », in *La Pologne au XV^e siècle. Études sur l'histoire de la culture de l'Europe centrale-orientale*, Actes du Congrès international des Sciences historiques de Bucarest, Wrocław, 1980, p. 95-110.

Jerzy KŁOCZOWSKI, « Les ordres mendiants en Europe du Centre-Est et du Nord », in *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e-XV^e siècles)*, Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986), Rome, École Française de Rome, Collection de l'E.F.R., 128, 1990, p. 187-200.

Heidemarie SPECHT, Ralph ANDRASCHEK-HOLZER (dir.), *Bettelorden in Mitteleuropa : Geschichte, Kunst, Spiritualität*, Sankt Pölten, 2008.

Les frères mendiants et l'économie en Europe centrale

Marcin BUKAŁA, « Mendicant Friars and Medieval Notions and Ideas of Economic Life. *Oeconomica Dominicana* and *Franciscana* and Particularities of Central Europe », in *Bettelorden in Mitteleuropa : Geschichte, Kunst, Spiritualität*, H. SPECHT et R. ANDRASCHEK-HOLZER (dir.), Sankt Pölten, 2008, p. 35-49.

II. BOHÈME

A) Outils de contextualisation

1. Répertoires des établissements mendiants

Pavel VLČEK, Petr SOMMER, Dušan FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů* [Dictionnaire encyclopédique des monastères de Bohême], Praha, 1997.

Dušan FOLTÝN ET AL., *Encyklopedie moravských a slezských klášterů* [Dictionnaire encyclopédique des monastères de Moravie et Silésie], Praha, 2005.

2. Ouvrages généraux sur les ordres mendiants

Frères prêcheurs

Tomáš ČERNUŠÁK, Augustin PROKOP, Damián NĚMEC, *Historie dominikánů v českých zemích* [Histoire des dominicains en Bohême], Praha, 2001.

Vladimír KOUDELKA, « Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXV, 1955, p. 75-99, XXVI, 1956, p. 127-160, XXVII, 1957, p. 39-119.

Jakub ZOUHAR, « Střípky z historie dominikánského řádu očima českých středověkých kronikářů (do roku 1526) » [Fragments sur l'histoire dominicaine dans les revues médiévales bohémiennes (jusqu'en 1526)], *Marginalia Historica*, 8, 2004, p. 7-49.

Frères mineurs

Petr HLAVÁČEK, *Die böhmischen Franziskaner im ausgehenden Mittelalter. Studien zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostmitteleuropas*, Stuttgart, 2011 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 40).

Petr HLAVÁČEK, « The Servants of Antichrist: the Denouncement of Franciscans on the Utraquist (Hussite) Pictures in Jena Codex (Bohemia, Around 1490-1510) », *IKON. Journal of Iconographic Studies*, Volume 3, Rijeka, 2010 (Franciscan Iconography), p. 239-245.

Petr HLAVÁČEK, « Zum (Anti)intellektualismus in Ostmitteleuropa im 15. und 16. Jahrhundert: Die böhmischen Franziskaner-Observanten und ihr Verhältnis zu Bildung und Büchern », in R. BENDEL (dir.), *Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung in Nordost- und Ostmitteleuropa. Initiativen, Methoden, Theorien*, Münster-Berlin-Hamburg-London-Wien-Zürich, 2006 (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 2), p. 31-58.

Petr HLAVÁČEK, « Franziskaner, Wallfahrtswesen und die Spiritualität des Pilgertums im Spätmittelalter », in D. DOLEŽAL, H. KÜHNE (dir.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur/Pilgrimage in European Culture*, Frankfurt am Main, 2006, (Europäische Wallfahrtsstudien, Band 1), p. 293-299.

Petr HLAVÁČEK, « Zwischen Ordensgehorsam und Weltverantwortung. Der Franziskaner und Arzt Vinzenz Eysack († ca. 1520) aus Görlitz und seine

medizinische Praxis im schlesisch-lausitzischen Raum », *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, 61, 2003, p. 211-224.

Carmes

Matthäus HÖSLER, *Karmel v české církvi* [Les carmes dans l'Église bohémienne], Kostelní Vydří, 1997.

Ermites de saint Augustin

Jiří ŠMERAL, *Řád augustiniánů eremitů na Moravě v předhusitské době* [L'ordre des Ermites de saint Augustin en Moravie pendant la période préhusite], Olomouc, 2008.

[3. Discours sur la pauvreté régulière et sur l'économie]

4. Points de comparaison

Christian-Frederik FELSKAU, « *Vita religiosa* und *Paupertas*. Der přemyslidin Agnes von Prag. Zu Bezügen und Besonderheiten in Leben und Legende einer späten Heiligen », *Collectanea Franciscana*, 70, 2000, p. 413-484.

R. Nový, « Strahovský urbář z roku 1410, příspěvek ke studiu struktury předhusitského Velkostatku » [Le cartulaire du monastère de Strahov de 1410. Contribution à l'étude du domaine préhusite], in *Zápisky katedry čs. dějin a archivního studia*, VII, Praha, 1963, p 39-69.

B) Fonctionnement économique des couvents mendiants

5. Tous ordres mendiants confondus

Anna PETITOVA-BÉNOLIEL, *L'Église à Prague sous la dynastie des Luxembourg (1310-1419)*, Hilversum, Verloren Publishers, 1996.

6. Couvents de frères prêcheurs

Jan ADÁMEK, Jiří FRÖHLICH, « Archeologický výzkum zaniklého dominikánského kláštera v Písku [Les fouilles archéologiques du couvent dominicain disparu de Písek] », in *Prácheňské muzeum v Písku. Zpráva o činnosti za rok*, 1995, Písek, 1996, p. 35-43.

Kamil BOLDAN, « Ke středověké knihovně dominikánského konventu v Klatovech [Sur la bibliothèque médiévale du couvent dominicain de Klatovy] », *Miscellanea*, 13, 1996, p. 4-12.

Efrém JINDRÁČEK, *Dominikánský klášter ve Znojmě. Dějiny – památky – současnost* [Le couvent dominicain de Znojmo], Znojmo, 2001.

Michal TEJČEK, « Dominikánský klášter v Klatovech uvnitř hradeb. Několik poznámek k jeho stavebním dějinám ve světle písemných pramenů [The Dominican Convent in Klatovy inside of the Wall] », in *Sborník prací z historie a dějin umění*, 5, 2008, p. 67-85.

7. Couvents de frères mineurs

Klára BENEŠOVSKÁ, « Das Minoritten- und Klarissenkloster in Znaim und seine mittelalterliche Gestalt », in *Böhmisch-österreichische Beziehungen im 13. Jahrhundert. Österreich (einschliesslich Steiermark, Kärnten und Krain) im Grossreichprojekt Ottokars II. Přemysl, König von Böhmen*, Praha, 1998, p. 249-271.

Christian-Frederick FELSKAU, *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag. Leben und Institution, Legende und Verehrung*, Nordhausen, Bautz, 2008.

Josef HEJNIC, « O minoritské knihovně v Českém Krumlově [Les livres des franciscains de Český Krumlov] », *Listy filologické*, 118, 1995, n° 1-2, p. 60-90.

Petr SOMMER, « Smlouva o výstavbě křížové chodby v minoritském klášteře v Jindřichově Hradci jako snímek středověkého každodenního života [Le contrat de construction de la salle de la Croix dans le couvent franciscain de Jindřichův Hradec/Neuhaus] », in *Verba in imaginibus. Františku Šmahelovi k 70. narozeninám*, Praha, 2004, p. 113-128.

Richard ZATLOUKAL, « Nález dvou středověkých pecí typu hypocaustum v minoritském klášteře v Jihlavě [La découverte de l'hypocauste médiéval du couvent franciscain de Jihlava/Iglau] », in *Vlastivědný sborník Vysočiny*, 10, 1996, p. 11-34.

8. Couvents d'ermite de saint Augustin

Jan HRDINA, « "*Litere augustiniensium*" » aneb pozdně středověké odpustkové falzum pro augustiniány eremity ["*Litere augustiniensium*" ou la fausse indulgence médiévale en faveur des ermites de saint Augustin] », in *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica*, 1/1996, Praha, 1996, p. 165-192.

Eduard MAUR, « Počátky pivoňského kláštera – mýty, realita, otázky [Les débuts du couvent de Pivoň/Stockau – Mythes, réalités, questions] », in *Minulostí Západočeského kraje*, 34, 1999, p. 7-33.

Jiří ŠMERAL, « *Corona sanctae Mariae* – nejstarší fundace řádu augustiniánů eremitů na Moravě [Corona sanctae Mariae – la plus ancienne fondation de l'ordre des Ermites de saint Augustin en Moravie] », in *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas philosophica. Historica*, 31, 2003, p. 51-60.

Jiří ŠMERAL, « K dataci listiny Friedricha mladšího ze Šumberka pro augustiniánský klášter Koruna Panny Marie u Krasíkova [La datation de la charte de Frédéric de Schönburg en faveur du prieuré augustinien proche de Krasíkov] », in *Moravskotřebovské vlastivědné listy*, 14, 2003, p. 6-10.

[9. Couvents de carmes]

III. POLOGNE

A) *Outils de contextualisation*

1. Répertoires des établissements mendiants

Ludomir BIEŃKOWSKI, Jerzy KŁOCZOWSKI, Zygmunt SUŁOWSKI (dir.), *Zakony męskie w Polsce w 1772 r.* [Les ordres religieux masculins en Pologne en 1772], Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1972 (Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce, 1).

Alicja SZULC, *Klasztory franciszkańskie w średniowiecznej Wielkopolsce. Kalisz, Gniezno, Śrem, Pyzdry, Oborniki* [Les couvents franciscains de Grande Pologne. Kalisz, Gniezno, Śrem, Pyzdry, Oborniki], Poznań, UAM Wydział Teologiczny, 2001.

Hieronim Eugeniusz WYCZAWSKI (dir.), *Klasztory bernardynskie w Polsce w jej granicach historycznych*. Monasteria ordinis Fratrum Minorum Bernardinorum in Polonia infra eius fines historicos, Kalwaria Zebrzydowska, Wydawnictwo Bernardynów « Calvarianum », 1985.

2. Ouvrages généraux sur les ordres mendiants

Marek DERWICH, « Foyers et diffusion de l'Observance en Pologne et Lithuanie dans la seconde moitié du xv^e siècle », in F. MEYER et L. VIALLET (dir.), *Identités franciscaines...*, I, p. 275-283.

Marek DERWICH, *Klasztory i mnisi* [Les couvents et les moines]. *A to Polska właśnie*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.

Marek DERWICH, « Schlesische und polnische Klosterkultur », in A. PATSCHOVSKY et Th. WÜNSCH, *Das Reich und Polen, Sigmaringen*, Thorbecke, 2003 (Vorträge und Forschungen, 59), p. 339-356.

Jerzy KŁOCZOWSKI, « Les ordres mendiants en Pologne à la fin du Moyen Âge », *Acta Poloniae Historica*, 15, 1967, p. 5-38.

Jerzy KŁOCZOWSKI, *La Pologne dans l'Église médiévale*, London, Variorum Reprint, 1993 (Collected Studies Series, 417) ici : X : The Church and the nation : the example of the Mendicants in 13th-century Poland ; XI : Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli studia degli Ordini Mendicanti ; XVII : L'Observance en Europe centro-orientale au xv^e siècle ; XVIII : Les mendiants et la Passion du Christ dans la Pologne médiévale.

Jerzy KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce* [Les communautés religieuses en Pologne médiévale], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010 (Dzieje chrześcijaństwa Polski i Rzeczypospolitej Obojga Narodów).

Jerzy KŁOCZOWSKI, « Zakony męskie na ziemiach polskich w xvi-xviii wieku [Les ordres religieux masculins sur les terres polonaises aux xvi^e-xviii^e siècles] », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *Kościół w Polsce* [L'Église en Pologne], t. 2 : Wiek xvi-xviii [xvi^e-xviii^e siècles], Kraków, Wydawnictwo ZNAK, 1969, p. 485-732.

Frères prêcheurs

Henryk GAPSKI, Jerzy KŁOCZOWSKI, Jan Andrzej SPIEŻ (dir.), *Dzieje dominikanów w Polsce XIII- XVIII wiek. Historiografia i warsztat badawczy historyka* [L'histoire des dominicains en Pologne, XIII^e-XVIII^e siècle. Historiographie et atelier d'études historiques], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2006 (Prace Instytutu geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL 7, Studia nad historią dominikanów, 4).

Jerzy KŁOCZOWSKI, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej Obojga (Wielu) narodów* [La province polonaise des dominicains au Moyen Âge et pendant la République des Deux-Nations], Poznań, W Drodze, 2008 (Studia nad historią dominikanów w Polsce, 5).

Jerzy KŁOCZOWSKI, « Dominicans of the Polish province in the Middle Ages », in *ID.*, *La Pologne dans l'Église médiévale*, London, Variorum Reprint, 1993, no VIII (Collected Studies Series, 417).

Anna MARKIEWICZ, Marek MIŁAWICKI (dir.), *Dominikanie na ziemiach polskich w epoce nowożytnej* [Les dominicains sur les terres polonaises à l'Époque moderne], Kraków, Wydawnictwo Esprit, 2009 (Studia i źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 5).

Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej Obojga (wielu) Narodów [La province dominicaine de Pologne au Moyen Âge et à l'époque de la République des Deux-Nations], Poznań, 2008 (Studia nad historią dominikanów w Polsce, vol. 5) ; en particulier : Jerzy KŁOCZOWSKI, « *Prowincja w wiekach średnich* [La Province au Moyen Âge] » et « *Dominikanie w Rzeczypospolitej dwóch (wielu) narodów w XV- XVIII wieku* [Les dominicains dans la République des Deux-Nations aux XV^e et XVIII^e siècles] ».

Frères mineurs

Symeon BARCIK, « Zakon franciszkański w Polsce do 1517 r. [L'ordre des Franciscains en Pologne jusqu'en 1517] », in C. S. NAPIÓRKOWSKI (dir.), *750 lat franciszkanów w Polsce. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 22-23 listopada 1986 roku w Łodzi-Łagiewnikach*, Niepokalanów, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1995 (Mała Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego, 1), p. 77-118.

Agnieszka BARTOSZEWICZ, « Początki klasztorów bernardyńskich w Wielkopolsce [Les débuts des couvents des bernardins en Grande Pologne] », in

Miscellanea Historico-Archivistica, 6, 1996, p. 21-41.

Kamil KANTAK, *Bernardyni polscy* [Les bernardins en Pologne], t. I : 1453-1572, t. II : 1573-1795-1932, Lwów, Prowincja Polska OO. Bernardynów, 1933.

Kazimierz KANTAK, *Franciszkanie polscy* [Les franciscains en Pologne], t. 1 : 1237-1517, t. 2 : 1517-1795, Kraków, Prowincja Polska OO. Franciszkanów, 1937-1938.

Jerzy KŁOCZOWSKI (dir.), *Zakony franciszkańskie w Polsce* [Les franciscains en Pologne], t. 1 (dir. J. KŁOCZOWSKI) : *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej* [Les franciscains en Pologne médiévale], 2 vol., Niepokalanów, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1983-1989 ; t. 2 (dir. H. GAPSKI et C. S. NAPIÓRKOWSKI), *Franciszkanie w Polsce XVI-XVIII wieku* [Les franciscains en Pologne aux XVI^e-XVIII^e siècles], 2 vol., Niepokalanów, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1998-2003.

Jerzy KŁOCZOWSKI, « The Brothers Minor in Medieval Poland », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *La Pologne dans l'Église médiévale*, London, Variorum Reprint, 1993, n° X (Collected Studies Series, 417).

Jakub KOSTOWSKI (dir.), *Bernardyni na Śląsku w późnym średniowieczu* [Les bernardins en Silésie au bas Moyen Âge], Wrocław, Atut, 2005.

Lucius TEICHMANN, « Schlesisches Observantenklöster vor der Reformation », *Archiv für Schlesisches Kirchengeschichte*, 3, 1938, p. 87-97.

Ludovic VIALLET, *Les sens de l'« Observance »*. *Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (v. 1450-v. 1520)*, Münster, Lit Verlag (Vita regularis), à paraître.

Gabriela WĄS, « Franciszkanie-observanci na Śląsku w średniowieczu. Zarys historii [Les franciscains observants en Silésie. Esquisse historique] », in J. KOSTOWSKI (dir.), *Bernardyni...*, *op. cit.*, p. 21-50.

Ermites de saint Augustin

Grzegorz UTH, « Szkic historyczno-biograficzny zakonu augustjańskiego w Polsce [Esquisse historique et biographique de l'ordre augustinien en Pologne] », Kraków, OO. Augustianie, 1930.

Carmes

Tadeusz M. TRAJDOS, *U zarania karmelitów w Polsce* [Les débuts des carmes en Pologne], Warszawa, Instytut Historii PAN, 1993.

3. Discours sur la pauvreté régulière et sur l'économie

Marcin BUKAŁA, « Wizja ekonomiczna mendykantów: Emptio-Venditio et Usura, Usura et Simonia [La vision économique des Mendians : *Emptio-Venditio* et *Usura, Usura et Simonia*] », in *Inter æconomiam cælestem...* [voir infra, B 5], p. 103-121.

Marcin BUKAŁA, *Zagadnienia ekonomiczne w nauczaniu wrocławskiej szkoły dominikańskiej w późnym średniowieczu* [Les thèmes économiques dans la formation des dominicains à l'école de Wrocław à la fin du Moyen Âge], Wrocław, Atut, 2004 ; trad. angl. : « *Ekonomia Mediaevalia* » of *Wrocław Dominicans. Library and Studium of Friars on Ethical-Economic Ideas: the Example of Silesia*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2010 (Studi, 16).

Anna ZAJCHOWSKA, « Idea ubóstwa w środowisku dominikańskich obserwatorów Polskiej Prowincji w XV wieku. [L'idée de pauvreté dans le milieu des dominicains observants de la province de Pologne au XV^e siècle] », in *Inter æconomiam cælestem...* [voir infra, B 5], p. 87-101.

[4. Points de comparaison]

B) Fonctionnement économique des couvents mendiants

5. Tous ordres mendiants confondus

Antoni BARCIAK, « Mendykanci w średniowiecznym Raciborzu [Les mendiants à Racibórz au Moyen Âge] », in M. DERWICH et A. POBÓG-LENARTOWICZ (dir.), *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, Opole-Wrocław, LARHCOR, 2000 (Opera ad historiam monasticam spectantia edita apud LARHCOR, Series I, Colloquia 4), p. 495-502.

Sebastian CHOJNACKI, « Podstawy gospodarcze klasztorów mendykantkich w państwie krzyżackim w Prusach [Les fondements de l'économie des couvents mendiants dans la Prusse teutonique] », *Klio*, 1, 2001, p. 15-39.

Marek DERWICH, « Klasztor a miasto w średniowieczu w historiografii europejskiej. Próba podsumowania [L'historiographie européenne sur le monastère dans la ville au Moyen Âge. Essai de bilan] », in M. DERWICH et A. POBÓG-LENARTOWICZ (dir.), *Derxi Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, Opole-Wrocław, LARHCOR, 2000 (Opera ad historiam monasticam spectantia edita apud LARHCOR, Series I, Colloquia 4), p. 43-47.

Marek DERWICH, « Schlesische und polnische Klosterkultur », in A. PATSCHOVSKY et Th. WÜNSCH, *Das Reich und Polen*, Sigmaringen, Thorbecke, 2003 (Vorträge und Forschungen, 59), p. 339-356.

Marek DERWICH, « Les recherches sur le temporel et l'économie des communautés religieuses en Pologne au Moyen Âge et aux temps modernes : bilan historiographique et perspectives », in R. Di PIETRA et F. LANDI (dir.), *Clero, economia e contabilità in Europa. Tra Medioevo ed età contemporanea*, Roma, Carozzi, 2007 (Studi Storici Carocci, 122), p. 297-317.

Wiesław DŁUGOKECKI, Tomasz GAŁUSZKA, Rafał KUBICKI, Anna ZAJCHOWSKA (dir.), *Inter œconomiām cœlestem et terrenam. Mendykanci a zagadnienia ekonomiczne* [Les Mendians et les questions économiques], Kraków, Wydawnictwo Esprit, 2011 [abrégé ci-après en : *Inter œconomiām cœlestem...*] (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 9).

Rafał KUBICKI, « Podstawy ekonomiczne funkcjonowania mendykantów w państwie krzyżackim i Prusach Królewskich do połowy xvi w. [Les bases économiques de l'activité des frères mendians dans l'État teutonique et en Prusse royale jusqu'au milieu du xvi^e siècle] », in *Inter œconomiām cœlestem...*, p. 183-237.

Rafał KUBICKI, « Prebendarze w klasztorach mendykanckich na terenie państwa zakonu krzyżackiego w Prusach [Les prébendiers dans les couvents mendians sur le territoire de l'État teutonique en Prusse] », in B. ŚLIWIŃSKI (dir.), *Pielgrzymi, pogrobowcy, prebendarze*, Malbork, Muzeum Zamkowe, 2009 (Studia z dziejów średniowiecza, 15), p. 93-105.

Krzysztof OŻÓG, Tomasz GAŁUSZKA, Anna ZAJCHOWSKA (dir.), *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie* [Les Mendians dans la Cracovie médiévale], Kraków, Wydawnictwo Esprit, 2008 [abrégé en Mendykanci...] (Studia i źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 4).

Wiktor SZYMBORSKI, « Niebiańska ekonomia – uwagi o funkcjonowaniu odpuśców w kręgu zakonów mendykantckich w średniowiecznej Polsce [L'économie céleste. Remarques sur le fonctionnement des indulgences dans le milieu mendiant en Pologne médiévale] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 123-146.

Janusz SZYSZKA, « Monarsze nadania dóbr ziemskich na rzecz mendykantów i innych instytucji kościelnych w ziemi lwowskiej w średniowieczu [Les donations royales de biens fonciers en faveur des couvents mendiants et d'autres institutions ecclésiastiques dans la terre de Lviv/Lwów au Moyen Âge] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 239-257.

Tadeusz M. TRAJDOS, « Dobroczynicy mendykantów średniowiecznego Lwowa [Les bienfaiteurs des mendiants à Lviv/Lwów] », in S. K. KUCZYŃSKI (dir.), *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, t. 8, Warszawa, Instytut Historii PAN, 1999, p. 219-254.

Tadeusz M. TRAJDOS, « Uposażenie klasztoru dominikanów lwowskich w średniowieczu [La dotation des dominicains de Lviv/Lwów au Moyen Âge] », *Nasza Przyszłość*, 91, 1999, p. 47-75.

6. Couvents de frères prêcheurs

Antoni BARCIAK, « Podstawy ekonomiczne obu klasztorów dominikańskich w Raciborzu w średniowieczu [Les bases économiques des deux couvents dominicains de Racibórz au Moyen Âge] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 377-394.

Dominika BURDZY, « Majątek dominikańskich klasztorów św. Jakuba i św. Marii Magdaleny w Sandomierzu do końca xvi w. [Les possessions des couvents dominicains Saint-Jacques et Sainte-Marie-Madeleine de Sandomierz jusqu'à la fin du xv^e siècle] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 333-360.

Tomasz GAŁUSZKA, « Ekonomia w małej wspólnotie zakonnej. Dominikanie w Opatowcu w latach 1283-1526 [L'économie d'une petite communauté régulière. Les dominicains à Opatowiec en 1283-1526] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 433-451.

Krzysztof KACZMAREK, « Od kurii do klasztoru. Z dziejów powstania i najstarszego uposażenia klasztoru dominikanów we Wronkach [De la cour au couvent. Histoire de la fondation et de la plus ancienne dotation du couvent dominicain de Wronki] », in *Inter æconomiam caelestem...*, p. 405-432.

Jerzy KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII-XIV wieku* [Les dominicains polonais de Silésie aux XIII^e-XIV^e siècles], Lublin, 1956.

Robert KRZYWDZIŃSKI, « Piec hypokaustum ze stanowiska 5 na ulicy Pańskiej [Les fours de type *hypocaustum* du site du n° 5 de la rue Pańska] », *Archeologia Gdańska*, 1, 2006, p. 215-238.

Rafał KUBICKI, « Dominikanie w Elblągu – materialne podstawy egzystencji konwentu i jego związki z miastem [Les dominicains à Elbląg. Les fondements matériels de la vie du couvent et ses relations avec la ville] », *Rocznik Elbląski*, 19, 2004, p. 5-20.

Rafał KUBICKI, « Podstawy gospodarcze utrzymania klasztoru dominikanów w Gdańsku (1227-1835) [Les bases économiques de l'entretien du couvent dominicain de Gdańsk (1227-1835)] », in *Inter ækonomiam cælestem...*, p. 303-332.

Zygmunt MAZUR, « Przyczynki do historii klasztoru dominikańskiego w Lewinie Brzeskim [Contributions à l'histoire du couvent dominicain de Lewin Brzeski] », *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 126, 1970, p. 121-132.

Marek MIŁAWICKI, « Kształtowanie się własności ziemskiej klasztoru dominikanów w Krakowie w okresie przedrozbiorowym [La formation de la propriété foncière du couvent de Cracovie avant la période des divisions] », in *Inter ækonomiam cælestem...*, p. 277-301.

Łukasz MYSZKA, « Przywileje odpustowe dla dominikanów toruńskich. Przyczynki do dziejów życia religijnego średniowiecznego miasta [Les privilèges d'indulgences en faveur des dominicains de Toruń. Contribution à l'histoire de la vie religieuse urbaine au Moyen Âge] », *Nasza Przyszłość*, 110, 2008, p. 329-344.

Elżbieta PIWOWARCZYK, « Legaty na kościół i klasztor oo. Dominikanów w Krakowie (XIV-XV w.). Przyczynki do badań nad pobożnością miejską [Les legs en faveur de l'église et du couvent des dominicains de Cracovie (XIV-XV^e siècles). Contribution aux recherches sur la dévotion urbaine] », in *Mendykanci...*, *op. cit.*, p. 485-503.

Anna POBÓG-LENARTOWICZ, « Podstawy materialne klasztoru dominikanów w Opolu w średniowieczu i u progu czasów nowożytnych [Les bases matérielles

du couvent dominicain d'Opole au Moyen Âge et au début de l'Époque moderne] », in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 361-375.

Przemysław STANKO., « Dzieje klasztoru dominikańskiego św. Krzyża w Oświęcimiu do połowy XIV wieku [L'histoire du couvent dominicain de la Sainte-Croix à Oświęcim jusqu'au milieu du XIV^e siècle] », in E. MATEJA, A. POBÓG-LENARTOWICZ, M. ROWIŃSKA-SZCZEPANIAK (dir.), *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie* [Saint Hyacinthe et l'héritage dominicain], Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2008, p. 135-145.

Roman STELMACH, « Uposażenie dominikanów na Śląsku w średniowieczu w świetle zachowanych dokumentów [La dotation des dominicains en Silésie médiévale à la lumière des chartes conservées] », in E. MATEJA ET ALII (dir.), *Święty Jacek...*, *op. cit.*, p. 467-482.

Tomasz STOLARCZYK, « Uposażenie klasztoru dominikanów w Łęczycy do końca XV w. [La dotation du couvent dominicain de Łęczycza jusqu'à la fin du XV^e siècle] », in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 395-403.

Jakub TUREK, « Spory dominikanów polskiej prowincji z duchowieństwem diecezjalnym w okresie od XIII do XV wieku [Les controverses des dominicains de la province de Pologne avec le clergé diocésain] », *Przegląd Tomistyczny*, 15, 2009, p. 397-430.

Grzegorz WIERZCHOSKI, « Dominikanie w Sieradzu. Źródła utrzymania klasztoru do końca XVIII w. [Les dominicains à Sieradz. Les sources sur l'entretien du couvent jusqu'à la fin du XVIII^e siècle] », in *Inter œconomiam caelestem...*, p. 453-467.

Jacek WIESIOŁOWSKI, « Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza [Les dominicains dans les villes de Grande Pologne au Moyen Âge] », in *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222-1972* [Études sur l'histoire des dominicains en Pologne], vol. 1, Warszawa, 1975, p. 195-269.

Krystyna ZAWADZKA, *Biblioteki klasztorne dominikanów na Śląsku (1239-1810)* [Les bibliothèques des couvents dominicains en Silésie], Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1999 (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2121, Bibliothecalia Wratislaviensis, V).

Maciej ZDANEK, « Dochody dominikanów krakowskich w 1. połowie XVI w. [Les revenus des dominicains de Cracovie dans la première moitié du XVI^e siècle] », in *Inter æconomiam cælestem...*, p. 259-276.

Maciej ZDANEK, « Kupno renty w gospodarce krakowskiego klasztoru dominikanów w XV i na początku XVI w. [L'achat de rentes dans l'économie du couvent dominicain de Cracovie au XV^e et au début du XVI^e siècle] », in *Mendykanci...*, *op. cit.* p. 517-531.

7. Couvents de frères mineurs

Aleksandra COFTA-BRONIEWSKA (dir.), *Zaplecze gospodarcze konwentu oo. franciszkanów w Inowrocławiu od połowy XIII w. do połowy XV w.* [L'arrière-plan économique du couvent de franciscains de Inowrocław du milieu du XIII^e au milieu du XV^e siècle], Inowrocław-Poznań, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 1979 (Studia i materiały do dziejów Kujaw, Seria Archeologia, 15).

Magdalena JANOWSKA, « Uposażenie franciszkanów pyzdryskich w świetle zachowanych źródeł od XIII do XIX w. [La dotation des franciscains à Pyzdry à la lumière des sources du XIII^e au XIX^e siècle] », in *Inter æconomiam cælestem...*, p. 469-486.

Janusz TANDECKI, « Założenie i początki klasztoru franciszkanów toruńskich w XIII- XIV w., [La fondation et les débuts du couvent franciscain de Toruń aux XIII^e-XIV^e siècles] », *Zapiski Historyczne*, 54, 1989, n° 4, p. 7-32.

Andrzej RUTKOWSKI, « Franciszkanie w diecezji płockiej do końca XV wieku. Początki fundacji [Les franciscains dans le diocèse de Płock jusqu'à la fin du XV^e siècle] », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *Zakony franciszkańskie...*, *op. cit.*, t. 1, p. 327-336.

Gabriela WĄS, *Klasztory franciszkańskie w miastach śląskich i górnołużyckich XIII-XVI wieku* [Les couvents franciscains dans les villes de Silésie et Haute Lusace aux XIII^e-XVI^e siècles], Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000 (ch. I, p. 54-91) (*Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2222, Historia, CXLII).

Observants :

Zbigniew LARENDOWICZ, *Historia posiadłości Klasztoru OO. Bernardynów w Leżajsku* [Histoire des possessions du couvent des bernardins de Leżajsk], Wydawnictwo Biuletynu Miejskiego, 1994.

Małgorzata MACISZEWSKA, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453-1530* [Le couvent de franciscains observants dans la société polonaise en 1453-1530], Warszawa, DiG, 2001.

Wiesław F. MURAWIEC, *Bernardyni warszawscy. Dzieje klasztoru św. Anny w Warszawie 1454-1864* [Les franciscains observants à Varsovie. Histoire du couvent Sainte-Anne à Varsovie de 1454 à 1864], Kraków, Archiwum Prowincji oo. Bernardynów, 1973 (ch. III, p. 59-84).

Tadeusz M. TRAJDOS, « Bernardyni lwowscy w xv wieku [Les franciscains de l'Observance à Lviv au xv^e siècle] », in W. F. MURAWIEC et D. A. MUSKUS (dir.), *Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453-2003)*, Kalwaria Zebrzydowska, Calvarianum, 2006, p. 167-198.

Jerzy WIESIOŁOWSKI, « Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich na przełomie xv/ xvi wieku [Les problèmes sociaux de la clientèle des bernardins de Poznań au tournant des xv^e et xvi^e siècles] », in J. KŁOCZOWSKI (dir.), *Zakony franciszkańskie...*, op. cit. t. I, vol. 1, p. 337-367.

Hieronim E. WYCZAWSKI, Kalwaria ZEBRZYDOWSKA. *Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek* [Histoire du couvent bernardin de Kalwaria Zebrzydowska], Kalwaria Zebrzydowska, Calvarianum, 1987 (ch. VII, p. 145-170).

8. Couvents d'ermite de saint Augustin

Monika BRUSZEWSKA-GŁEMBIOWSKA, « Powstanie oraz pierwsze donacje dla klasztoru augustianów w Swornigaciach na Pomorzu Gdańskim [La fondation et les premières dotations du couvent des augustins de Swornigacie en Poméranie orientale] », in B. ŚLIWIŃSKI (dir.), *Szlachta, starostowie, zaciężni*, Gdańsk-Koszalin, Wydawnictwo Miscellanea, 1998 (Gdańskie studia z dziejów średniowiecza, 5), p. 17-28.

Wacław KOLAK, *Klasztor augustianów przy kościele św. Katarzyny w Krakowie* [Le couvent d'ermite augustiniens de l'église Sainte-Catherine à Cracovie], Kraków, 1982.

Zofia KRATOCHWIL, « Augustianie na Mazowszu (1356-1864) [Les augustiniens en Mazovie] », *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, vol. 69, 1998, p. 415-440.

Zofia KRATOCHWIL, « Augustianie w metropolii lwowskiej [Les augustiniens dans la métropole de Lviv] », *Roczniki Teologiczne*, 17, 1995, n° 4, p. 65-104.

9. Couvents de carmes

Tadeusz M. TRAJDOS, « System utrzymania klasztoru karmelitów trzewickowych na Piasku w Krakowie (koniec XIV-koniec XV w.) [Le système d'entretien du couvent des carmes chaussés au Sable à Cracovie (fin XIV^e-fin XV^e siècle)] », in *Mendykanci...*, *op. cit.*, p. 505-516.

IV. HONGRIE

A) Outils de contextualisation

1. Répertoires des établissements mendiants

Hermann FABINI, *Atlas der siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und Dorfkirchen*, Band I-II, Hermannstadt–Heidelberg, 1999.

György GYÖRFFY, *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. Geographia historica Hungariae tempore stirpis arpadianae*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1963-1997.

Mária LUPESCU MAKÓ, « A Domonkos Rend középkori erdélyi kolostorainak adattára [Base de données sur les couvents dominicains de Transylvanie] », *Történelmi Szemle*, XLVI, 3-4, 2004, p. 339-384.

Beatrix ROMHÁNYI, *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon* [Couvents et chapitres canoniaux en Hongrie médiévale], Budapest, Pytheas, 2000 ; version numérique (sur CD-rom) révisée et accompagnée de photographies (2008).

Adrian Andrei RUSU (dir.), *Dicționarul mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca, Presa Universitara, 2000.

Mihaela Sanda SALONTAI, *Mănăstiri dominicane din Transilvania* [Les couvents dominicains de Transylvanie], Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2002.

2. Ouvrages généraux sur les ordres mendiants

Frères prêcheurs

András HARSÁNYI, *A domonkosrend Magyarországon a reformáció előtt* [L'ordre des Dominicains en Hongrie avant la Réforme], Debrecen, 1938.

Sándor ILLÉS, Balázs ZÁGORHIDI (dir.), *A domonkos rend Magyarországon* [L'ordre des Dominicains en Hongrie], Piliscsaba-Budapest-Vasvár, PPKE-METEM-DRGY, 2007.

Béla IVÁNYI, « Geschichte des Dominikanordens in Siebenbürgen und der Moldau. Hauptsächlich unter Benützung des Zentralarchivs des Dominikanerordens in Rom », *Siebenbürgische Vierteljahrschrift*, 62, 1939, p. 22-59, 241-256, 379-395 ; 63, 1940, p. 25-40 ; *Archiv des Vereines für Siebenbürgische Landeskunde*, 50, 1941-44, p. 545-562.

Nikolaus PFEIFFER, *Die ungarische Dominikanerordensprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenwüstung 1241-1242*, Zürich, 1913.

Frères mineurs

Marie-Madeleine DE CEVINS, *Les franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450 -vers 1540)*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, Bibliotheca Seraphico-Capuccina, n°83, 2008.

János KARÁCSONYI, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Histoire de l'ordre de saint François en Hongrie jusqu'en 1711], Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1922-1924, 2 vol.

Ferencz KOLLÁNYI, « Magyar ferenczrendiek a xvi. század első felében [Les franciscains hongrois dans la première moitié du xvi^e siècle] », *Századok*, 32, 1898, p. 317-327, 405-419, 510-518, 600-620, 716-731, 814-821, 909-930 et Budapest, Atheneum, 1898.

Sándor ÖZE, Norbert MEDGYESY-SCHMIKLI (dir.), *A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrája – Die Wirkung der Franziskanischen Spiritualität auf die neuzeitliche Geschichte und Kultur Mitteleuropas*,

Actes du colloque de Piliscsaba (14-16 octobre 2002), Budapest-Piliscsaba, METEM-Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2005.

Ermîtes de saint Augustin

Marie-Madeleine DE CEVINS, « Les ermites de saint Augustin en Hongrie médiévale : état des connaissances », *Augustiniana*, 62, 2012, fasc. 1-2, p. 77-117.

Ferenc FALLENBÜCHL, *Az ágostonrendiek Magyarországon* [Les ermites de saint Augustin en Hongrie], Budapest, Szent István Akadémia, 1943 ; trad. all. adaptée : *Die Augustiner in Ungarn vor der Mederlege von Mohács 1526*, Louvain, Gerhard Ringel, 1965.

Elemér MÁLYUSZ, « Az ágostonrend a középkori Magyarországon [L'ordre augustinien en Hongrie au Moyen Âge] », in *Egyháztörténete*, t. I, Budapest, 1943, p. 431-467.

Beatrix ROMHÁNYI, « Ágostonrendi remeték a középkori Magyarországon [Les ermites de saint Augustin en Hongrie médiévale] », *Aetas*, 16, 2005, p. 87-98.

Carmes

Adalbert DECKERT, *Die Geschichte der oberdeutschen Provinz der Karmeliten. Nach den Akten ihrer Kapitel von 1421 bis 1529*, Romae, Institutum Carmelitanum, 1961.

Kund Miklós REGÉNYI, *Die Ungarischen Konvente der Oberdeutschen Karmelitenprovinz im Mittelalter*, Budapest-Heidelberg, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2001.

Kund Miklós REGÉNYI, « Karmeliták a középkori Magyarországon [Les carmes en Hongrie médiévale] », in L. KOSZTA (dir.), *Capitulum 1. Tanulmányok a középkori magyar egyház történetéből*, Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1998, p. 67-81.

[3. Discours sur la pauvreté régulière et sur l'économie]

4. Points de comparaison

Lajos CSOMOR, *A kolozsmonostori benczés apátság és birtokai 1556-ig* [L'abbaye bénédictine de Cluj-Mănăştur et ses biens], Kolozsvár, 1912.

Gergely KISS, « A szerzetesi intézmények gazdálkodása [La gestion des institutions régulières] », in T. FEDELES, G. SARBAK, J. SÜMEGI (dir.), *A pécsi egyházmegye története, t. I : A középkor évszázadai (1009-1543)* [Histoire du diocèse de Pécs I, Les siècles du Moyen Âge (1009-1543)], Pécs, Fény Kft, 2009, p. 465-484.

Éva KNAPP, « Pálos gazdálkodás a középkori Baranya megyében », in G. SARBAK (dir.), *Varia Paulina. Pálos Rendtörténeti Tanulmányok I.*, Csorna, 1994, p. 81-100.

Beatrix ROMHÁNYI, « Kolostori gazdálkodás a középkori Magyarországon [Économie régulière en Hongrie médiévale] », in A. KUBINYI, J. LASZLOVSZKY, P. SZABÓ (dir.), *Gazdaság és gazdálkodás a középkori Magyarországon : gazdaságtörténet, anyagi kultúra, régészet*, Budapest, Martin Opitz, 2008, p. 412 (avec bibliographie).

Beatrix ROMHÁNYI, « *A lelkiek a földiek nélkül nem tarthatók fenn* ». *Pálos gazdálkodás a középkorban* [« Les choses de l'esprit ne peuvent survivre sans les choses terrestres ». L'économie des ermites de saint Paul au Moyen Âge], Budapest, Gondolat, 2010.

Beatrix ROMHÁNYI, « Les moines et l'économie en Hongrie aux xv^e-xvi^e siècles », in M.-M. DE CEVINS (dir.), *L'Europe centrale au seuil de la modernité. Mutations sociales, religieuses et culturelles (Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du XIV^e-milieu du XVI^e siècle)*, Actes du colloque de Fontevraud (15-16 mai 2009), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 141-150.

Beatrix ROMHÁNYI, « Pálos gazdálkodás a 15-16. században » [La gestion économique des ermites de saint Paul aux xv^e et xvi^e siècles] », *Századok*, 141, 2007, n^o 2, p. 299-351.

B) Fonctionnement économique des couvents mendiants

5. Tous ordres mendiants confondus

Marie-Madeleine DE CEVINS, « Clercs de paroisse et frères mendiants dans les villes hongroises à la fin du Moyen Âge : entre coopération et concurrence », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 1999, 85, p. 277-297.

Marie-Madeleine DE CEVINS, « Les frères mendiants et l'économie en Hongrie médiévale : état de la recherche », *Études franciscaines*, n. s., 3, 2010, fasc. 2, p. 4-45.

Marie-Madeleine DE CEVINS, « Les religieux et la ville au bas Moyen Âge : moines et frères mendiants dans les villes du royaume de Hongrie des années 1320 aux années 1490 », *Revue Mabillon*, n. s., t. 9, 1998, p. 97-126.

Erik FÜGEDI, « La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie », *Annales ESC*, 25-3, 1970, p. 966-987 (en hongrois : *Századok*, 106, 1972).

Andrea HARIS (dir.), *Koldulórendi építészet a középkori Magyarországon. Tanulmányok*, Budapest, Országos Műemlékvédelmi hivatal, Budapest, 1994 (Művészettörténet-Műemlékvédelem, VII).

Ferenc KOVÁTS, « Egyház és városgazdaság a középkorban [Église et économie urbaine au Moyen Âge] », in *Szegedi M. Kir. Ferencz József-Tudomány egyletem 1930 / 31 működéséről szóló beszámoló*, Szeged, 1934.

Mária MAKÓ LUPESCU, « *Item lego...* Gifts for the Soul in Late Medieval Transylvania », *Annual of Medieval Studies at CEU*, 7, 2001, p. 161-186.

Mária LUPESCU MAKÓ, « King Matthias and the Mendicant Orders in Transylvania », in A. BÁRÁNY, A. GYÖRKÖS (dir.), *Matthias and his legacy. Cultural and Political Encounters between East and West*, Debrecen, University of Debrecen, 2009, p. 323-338.

6. Couvents de frères prêcheurs

Karl FABRITIUS, « Zwei Funde in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Schässburg », *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, V/1, 1861, p. 1-40.

Mária LUPESCU MAKÓ, « Death and Remembrance in Late Medieval Sighişoara (Segesvár, Schässburg) », *Caiete de Antropologie Istorică*, III, 1-2 (5-6), 2004, p. 93-106.

Mária LUPESCU MAKÓ, « Két erdélyi domonkos kolostor a reformáció hajnalán [Deux couvents dominicains de Transylvanie à l'aube de la Réforme] », in B. F.-ROMHÁNYI, G. KENDEFFY (dir.), *Szentírás, hagyomány, reformáció*.

Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok, Budapest, Gondolat Kiadó, 2009, p. 203-223.

Mária LUPESCU MAKÓ, « Egy konfliktus margójára: a világi papság és a domonkosok kapcsolatai a középkori Kolozsváron [En marge d'un conflit : les relations entre clergé séculier et dominicains à Cluj au Moyen Âge] », in I. COSTEA, C. FLOREA, J. PÁL, E. RÜSZ-FOGARASI (dir.), *Orășe și orașeni. Városok és városlakók* [Villes et citadins], Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2006, p. 404-416.

Mária LUPESCU MAKÓ, « *Miles Christi – patronus observantiae*. Johannes Hunyadi und die observanten Bestrebungen des Dominikanerordens in Ungarn », in A. DUMITRAN, L. MÁDLY, A. SIMON (dir.), *Extincta est lucerna orbis: John Hunyadi and his Time*, Cluj-Napoca, Romanian Academy-Center for Transylvanian Studies – IDC Press, 2009, p. 99-114.

Beatrix ROMHÁNYI, « Domonkos kolostorok birtokai a későközépkorban [Les possessions des couvents dominicains à la fin du Moyen Âge] », *Századok*, 144, 2010, n° 2, p. 395-410.

Beatrix ROMHÁNYI, « Egy régi-új forrás az erdélyi domonkosok történetéhez (Eine alt-neue Quelle zur Geschichte der Siebenbürger Dominikaner) », *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 2004, p. 235-247.

Béla WICK, *Adatok a kassai domonkosok történetéhez* [Données sur l'histoire des dominicains de Košice], Košice, 1932.

Ireneusz WYSOKIŃSKI, « A középkori magyar domonkos rendtartomány felbomlása » [La dissolution de la province dominicaine médiévale de Hongrie] », in A. P. ILLÉS, B. ZÁGORHIDI (dir.), *A domonkos rend...*, *op. cit.*, p. 77-88.

7. Couvents de frères mineurs

Jenő HÁZI, « A soproni ferences zárda és templom » [Le couvent et l'église des franciscains de Sopron] », in J. HÁZI, *Sopron középkori egyháztörténete* [Histoire ecclésiastique de Sopron au Moyen Âge], Sopron, Székely és Társa, 1939 (Győregyházmegye múltjából, IV/1), p. 172-195.

Arnold MAGYAR, « Die Ungarischen Reformstatuten des Fabian Igali aus dem Jahre 1454. Vorgeschichte und Auswirkungen der Statuten », *AFH*, 64, 1971, p. 71-122.

Tibor NEUMANN, « A soproni ferences kolostor a középkor végén [Le couvent franciscain de Sopron à la fin du Moyen Âge] », in Medgyesy S. NORBERT, Ötvös ISTVÁN, Őze SÁNDOR (dir.), *Nyolcszáz esztendő a ferences rend. Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről*, Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2013, t. II, p. 136-152.

Beatrix ROMHÁNYI, « Adalékok a soproni ferences kolostor gazdálkodásához [Données sur la gestion du couvent franciscain de Sopron] », *Soproni Szemle*, 64, 2010, p. 181–184.

Zoltán Soós, « The Franciscan Friary of Târgu Mureş (Marosvásárhely) » and the Franciscain Presence in Medieval Transylvania », in K. SZENDE, J. A. RASSON, M. SEBŐK (dir.), *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 9, 2003, Budapest, CEU, p. 249-274.

Zoltán Soós, « A marosvásárhelyi ferences templom és kolostor. A ferences rend szerepe Marosvásárhely fejlődésében [Le couvent franciscain de Târgu Mureş. Le rôle de l'ordre franciscain dans le développement de Târgu Mureş] », in *Arhitectura Religioasă Medievală din Transilvania*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 2002.

8. Couvents d'ermite de saint Augustin

Zsuzanna BÁNDI, « Ágostonos remeték Körmenten » [Les ermites de saint Augustin à Körment], *Vasi Szemle*, 23, 1979, p. 359-366.

Vince BEDY, *A pápóci prépostság és perjelség története* [Histoire de la collégiale et du prieuré de Pápopc], Győr, 1939.

Gabriella ERDÉLYI, « Conflict and Cooperation: The Reform of Religious Orders in Early Sixteenth-Century Hungary », in M. CRĂCIUN et E. FULTON (dir.), *Communities of Devotion : Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate, 2011 (Catholic Christendom, 1300-1700), p. 121-152.

Gabriella ERDÉLYI, *Egy kolostorper története. Hatalom, vallás és mindennapok a középkor és az újkór határán* [Histoire d'un procès conventuel. Pouvoir, religion et vie quotidienne à la charnière entre Moyen Âge et Époque moderne], Budapest, MTA Történettudományi Intézete, 2005.

Gabriella ERDÉLYI, « Válság vagy megújulás ? Az Ágoston-rendi remeték magyar provinciája és a rendi reform ügye a késő középkorban [Crise ou renouveau ? La province hongroise des ermites augustiniens et la question de la réforme des réguliers au Moyen Âge tardif] », *Egyháztörténeti Szemle*, 3, 2002, p. 51-67 ; trad. anglaise augmentée : « Crisis or Revival ? The Hungarian Province of the Order of Augustinian Friars in the Late Middle Ages », *Analecta Augustiniana*, 67, 2005, p. 115-140.

9. Couvents de carmes

Kund REGÉNYI, « Az eperjesi Szentháromság karmelita konvent története [Histoire du couvent de carmes Sainte-Trinité de Prešov] », in S. HOMONNAI, F. PITI, I. TÓTH (dir.), *Tanulmányok a középkori magyar történelemről*, Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1999, p. 103-113.

CONCLUSION

Marie-Madeleine de Cevins
Université Rennes 2 – CERHIO
et
Ludovic Viallet
Université Blaise-Pascal – CHEC

Dresser le bilan des recherches sur le fonctionnement économique des couvents mendiants en Europe centrale n'est guère chose facile. En dépit de la solidité des jalons scientifiques déjà posés – il n'est qu'à parcourir la bibliographie ci-jointe pour s'en convaincre –, des décalages, lacunes et déséquilibres importants ressortent du contenu des contributions réunies dans ce dossier et des publications recensées. Ils sont à la fois d'ordre géographique, méthodologique et thématique. Les réduire sera l'objectif prioritaire du programme MARGEC.

Un fossé sépare tout d'abord les trois entités géographiques concernées – Bohême, Hongrie et Pologne – sur le plan de l'avancement des travaux. La palme revient pour le moment à la recherche polonaise. Cas unique en son genre, le colloque organisé à Cracovie en 2008 – dont les actes ont paru (en polonais) en 2011 sous le titre *Inter æconomiam cælestem et terrenam...* – aborde de front la problématique des liens entre économie et ordres mendiants du Moyen Âge à l'Époque contemporaine. L'œuvre n'a pas surgi *ex nihilo* : comme l'a montré Anna Zajchowska dans sa contribution, elle avait été préparée par des travaux remontant aux années 1950, notamment l'enquête pionnière de Jerzy Kłoczowski sur les couvents dominicains de Silésie. Le questionnaire élaboré par celui-ci – un demi-siècle avant l'enquête *Économie et religion*, ce qui dément au passage l'idée d'une recherche centre-européenne à la traîne... – a servi de canevas méthodologique à des dizaines de monographies (à partir de telle source particulièrement riche, ou par couvent, par custodie, etc.). Les chercheurs polonais ne se sont pas contentés de décrire l'« économie réelle » des communautés mendiante, à la manière de ce qui se faisait déjà pour les établissements bénédictins ou cisterciens. Ils

ont également exploré la question du discours des frères sur l'économie et la pauvreté mendiante, ainsi que le problème de l'arrière-plan social de la vie des communautés (recrutement, confréries, bienfaiteurs, procureurs, etc.). Leur approche veille depuis peu à intégrer les apports de l'archéologie, mis en évidence par Marek Derwich dans sa communication, à travers l'exemple d'Inowrocław.

La Bohême fait figure de lanterne rouge. Cela tient sans doute pour partie à la situation documentaire – l'essentiel des archives conventuelles ayant été réduit en cendres pendant les guerres hussites – mais elle n'est pas seule en cause. Selon Petr Hlaváček, les fonds centraux de Bohême et de Moravie regorgent de registres et de chartes (sur les couvents franciscains et carmes en particulier) qui attendent toujours d'être exhumés, inventoriés, exploités. Les médiévistes et les modernistes tchèques, obnubilés par la question hussite et paralysés pendant quatre décennies par le régime communiste dès qu'ils tentaient d'investiguer les processus économiques d'une part et l'histoire religieuse d'autre part, semblent n'avoir prêté aucune attention aux liens entre ordres mendiants et économie. Il en résulte une historiographie étriquée et disparate, composée d'une poignée de monographies exposant le résultat des fouilles archéologiques effectuées sur le site de tel couvent mendiant ou décrivant les manuscrits de telle bibliothèque.

La Hongrie se situe dans une position intermédiaire. Plus encore que la Bohême, elle souffre d'une indigence chronique de la documentation, qui frappe surtout les sources de la pratique et la Hongrie centrale. Comme Beatrix Romhányi l'a rappelé, la préservation d'un registre comptable conventuel, d'un chartrier mendiant, ou d'un simple inventaire de biens remontant aux XIII^e-XIV^e siècles y relève du miracle ! Ceci principalement à cause des destructions liées aux guerres ottomanes, mais aussi par l'effet d'une gestion empirique, sans support écrit, qui prévalait manifestement dans la majorité des couvents hongrois. Malgré ces carences documentaires, ces dix ou douze dernières années ont été marquées par la publication de travaux très instructifs sur le fonctionnement matériel des couvents dominicains et augustiniens – les seuls apparemment à disposer d'une assise foncière stable... et donc de sources économiques. Ces acquis sont redevables pour l'essentiel à Beatrix Romhányi, experte en économie monastique depuis ses recherches sur les ermites de saint Paul et engagée dans une comparaison entre tous les ordres religieux présents en Hongrie. En parallèle, à la faveur du boom de l'histoire religieuse qui a suivi l'effondrement du communisme en Europe centrale et orientale, plusieurs chercheurs hongrois et roumains ont exploré la question de l'insertion des couvents mendiants dans la société locale ; ces monographies urbaines et régionales se fondent sur les séries testamentaires et les

registres confraternels, relativement bien conservés en Transylvanie (Carmen Florea, Maria Lupescu). Un bilan provisoire de ces différents travaux portant sur la Hongrie médiévale a été dressé en 2010 par Marie-Madeleine de Cevins dans la revue *Études franciscaines*.

Dans un contexte documentaire aussi déprimé, le recours à l'archéologie apparaît comme une obligation. La contribution foisonnante et abondamment illustrée de Zoltán Soós est l'exemple achevé de ce que les archéologues peuvent apporter à la connaissance de l'économie mendicante : elle prouve l'existence au couvent franciscain de Târgu Mureş (Marosvásárhely) d'ateliers fabriquant des objets artisanaux destinés non seulement aux religieux mais aussi à une clientèle extérieure, preuve de l'insertion de l'établissement dans les circuits économiques locaux et régionaux, par la consommation comme par la production et la vente.

Il y a là un point de convergence entre les trois historiographies centre-européennes. On y observe en effet une meilleure communication depuis une ou deux générations entre historiens et archéologues – que revendique à sa manière le programme MARGEC. Les comptes-rendus de fouilles ont permis d'affiner les indications (chronologiques, topographiques, architecturales) succinctes consignées dans les monographies anciennes et dans les indispensables outils de travail que sont les répertoires par couvent (tels ceux établis par Beatrix Romhányi en Hongrie, par Adrian Rusu en Transylvanie et par Petr Sommer et Dušan Foltýn en Bohême). Mais ils offrent surtout un éclairage unique sur l'environnement matériel des frères (leur « culture matérielle », si l'on préfère), et donc sur leur application du vœu de pauvreté au quotidien. Les manches de bronze sculptés du couvent franciscain observant de Târgu Mureş laissent songeur.... On pense également au cadre architectural et au mobilier, examinés par József Laszlovszky au couvent franciscain observant de Visegrád, dans une communication non reproduite ici mais dont on trouvera la teneur dans les publications citées dans la bibliographie. Ces bilans archéologiques révèlent aussi et surtout certaines activités des frères que les sources écrites passent habituellement sous silence et qui nous les présentent sous un jour inhabituel, celui de producteurs, d'exploitants, d'entrepreneurs agricoles et artisanaux (les boucheries des franciscains d'Inowrocław et de Târgu Mureş, les ateliers fabriquant chapelets, boutons et autres accessoires de bronze ou d'os pour la vente à Târgu Mureş).

Certes, l'utilisation d'indices archéologiques pose des difficultés méthodologiques supplémentaires. Si les vestiges exhumés lors des fouilles « ne mentent pas » – au sens où, contrairement aux sources écrites, ils n'ont été filtrés ni par les mots ni par l'écrit et sont par là au plus près des *realia* –, ils

ne disent pas tout. Ils ne répondent pas en particulier à la question lancinante de savoir si (ou dans quelle proportion) les animaux abattus dans les couvents mendiants, les fruits cueillis dans leur verger, les poissons pêchés dans leurs viviers, les grains et le sel entreposés dans leurs granges, celliers ou entrepôts et les objets fabriqués dans leurs ateliers étaient consommés par les frères ou mis en vente. Pour exploiter les données archéologiques sans s'égarer dans la jungle des listes descriptives de sites et d'objets isolés, il faut les soumettre à un questionnaire rigoureux en cohérence avec les informations tirées des sources écrites – ce que peu d'ouvrages parmi ceux déjà publiés parviennent à faire.

On touche ici à l'une des faiblesses majeures soulignées par Anna Zajchowska à propos de la recherche polonaise et applicable à d'autres espaces : l'absence de questionnaire commun. C'est la première tâche à laquelle les membres du groupe MARGEC vont devoir s'atteler. Ils devront choisir notamment entre une approche différenciée de chaque ordre tenant compte de ses spécificités, ou l'élaboration d'un questionnement commun au sein duquel seront précisées les réponses en fonction de caractères propres à l'une ou l'autre des familles. Sans être dupe de l'excessive impression d'unité entre les ordres dits « mendiants » qu'elle pourrait renforcer, cette seconde option permettrait : 1) de faciliter les comparaisons ; 2) de bâtir le questionnaire au fur et à mesure que les travaux avanceront, par affinement et ramification (car de fait, est-on vraiment capable à ce jour de l'élaborer de façon spécifique pour les carmes ou les ermites de saint Augustin ?) ; 3) d'éviter, enfin, de plaquer une grille d'analyse sur les éléments constitutifs d'un *propositum vitae* – puisque ce n'est pas la vie *proposée*, mais le projet vécu et mis en actes, et sur près de quatre siècles, que MARGEC a pour objet de cerner.

La bibliographie existante souffre d'autres lacunes. Dans les espaces où, comme en Pologne, les études de cas se sont accumulées depuis un demi-siècle, on regrette le manque de synthèses (par custodie, par région, par ordre). Celles qui ont été réalisées ont tendance de surcroît à s'enfermer dans un cadre local (urbain), régional ou national, sans établir de comparaisons approfondies ni avec les situations observées dans les pays voisins d'Europe centrale, ni avec le reste du monde latin. Ce cloisonnement est évidemment accentué par la barrière de la langue, qui fait obstacle à la diffusion de leurs recherches hors des pays concernés. Fort heureusement, les horizons des chercheurs centre-européens (ou travaillant sur l'Europe centrale) se sont largement ouverts depuis une vingtaine d'années. En témoigne le nombre croissant de traductions ou de publications en langues occidentales. Ces efforts demandent cependant à être poursuivis pour ne pas en rester aux banalités

– les couvents mendiants centre-européens avaient une assise foncière inférieure à celle des abbayes bénédictines et recouraient à l'aumône en nature et en argent – et vérifier certaines assertions anciennes – la moindre richesse des couvents dominicains polonais (et plus généralement centre-européens) par rapport aux couvents italiens ou français.

D'avantage d'études comparées permettraient par ailleurs de repérer les inflexions chronologiques propres aux couvents d'Europe centrale. D'abord, en ce qui concerne l'alignement, progressif ou non, sur les pratiques économiques du clergé séculier, entamé à la fin du XIII^e siècle en Occident et moins marqué, du moins jusqu'au XV^e siècle, chez les franciscains. Ensuite, à l'intérieur de chaque famille, en se demandant si les exigences des réformes de l'Observance ont affecté les pratiques ou seulement les représentations – comme on serait tenté de le croire pour les dominicains hongrois, étudiés par Beatrix Romhányi. Les franciscains réformés – appelés « bernardins » en Pologne, ce qui témoigne d'une volonté de rupture et de la perception d'une nouveauté – ont-ils calqué leurs pratiques sur celles des « conventuels » au bout de deux ou trois décennies, comme on l'observe dans certains couvents plus occidentaux ? En Hongrie, les « conventuels » semblent être restés seuls à détenir des biens stables. Mais qu'en fut-il dans les autres provinces mendiante centre-européennes ?

Là où une inflexion nette des pratiques peut être constatée, il faudrait évaluer le rôle des autorités urbaines, qui ont pu agir, en Silésie comme en Lusace et dans une partie du monde germanique, comme de véritables « lessiveuses » gommant les spécificités d'un *propositum vitae*, dans le contexte d'une emprise croissante des appareils administratifs urbains sur les communautés religieuses, en particulier à la faveur de leurs réformes. Il faudra donc être attentif aux modalités de la gestion économique des couvents et de leurs relations avec les conseils de ville, en cernant en particulier le rôle des intermédiaires laïques. Une fonction de plus en plus répandue, dans nombre de cités germaniques du XV^e siècle, fut celle des curateurs laïques mandatés par les pouvoirs urbains pour gérer les aspects matériels des églises locales. On a vu, avec l'étude de Beatrix Romhányi, à partir d'une quittance de 1432, qu'une maison appartenant au couvent franciscain de Presbourg avait été affermée au nom du couvent par le conseil de ville, en tant que curateur de l'établissement. Au début du XVI^e siècle, les franciscains conventuels de Sopron se virent affecter un *kirchmaister* tenu de remettre des comptes détaillés aux magistrats urbains. Deux de ces comptes, pour les années 1518-1527, ont été conservés. La fonction de *Kirchenmeister*, courante dans les villes allemandes, a constitué une véritable courroie de transmission entre les fabriques d'église et les conseils de ville et a permis aux lignées de l'élite urbaine de s'impliquer

dans la gestion des églises paroissiales. Il faut donc se demander de quelle façon elle a pu entrer en résonance avec la « personne interposée » caractéristique de l'ordre franciscain – en une sorte de syncrétisme institutionnel dans la fonction de *procurator* – tout en évaluant dans quelle mesure les autres ordres ont été concernés : en Hongrie, par exemple, au début du xvr^e siècle, un *vitricus* gérait le trésor et les biens associés aux fondations perpétuelles du couvent des dominicains de Košice, avec obligation d'en dresser l'inventaire chaque année devant les autorités municipales¹.

La surreprésentation des travaux sur les dominicains (en Pologne et en Hongrie) ne surprendra pas, au regard de l'étendue de leur revenus fonciers – comme en témoigne l'exemple du couvent de Sighișoara (Segesvár), signalé par Zoltán Soós et Beatrix Romhányi. Il conviendrait par conséquent, partout où les sources l'autorisent, de porter l'accent sur les frères mineurs – en se gardant toutefois de leur appliquer les mêmes raisonnements que pour les Prêcheurs, selon la sage recommandation de Marek Derwich. Celui-ci a rappelé combien les sources de revenus d'un couvent s'étaient réparties selon un spectre assez large. L'élaboration du questionnaire devra être soucieuse de cette diversité, en complétant ou ramifiant la courte classification jadis établie par Jerzy Kłoczowski (produit des quêtes et des aumônes ; dotations des fondations pieuses ; rentes et droits perpétuels ; revenus des biens fonciers). *In fine*, c'est la notion même d'« économie du sacré », placée au cœur du colloque final du programme MARGEC, qu'il conviendra naturellement d'interroger, compte tenu de l'impossibilité d'isoler strictement les pratiques dites « économiques » des pratiques de piété et de pastorale – ne serait-ce que parce qu'une fondation pieuse débouchait sur la perception d'une ou plusieurs rentes.

Les études (polonaises) sur le discours des frères ne font pas suffisamment le lien entre l'approche idéologique des phénomènes économiques (condamnation de l'usure, débat autour la pauvreté communautaire et importance symbolique de la quête) d'un côté et les usages gestionnaires des couvents (prêt à intérêt, possession d'un « patrimoine » foncier, apport négligeable des quêtes dans le budget conventuel, etc.) de l'autre. Or, il faut prendre garde à ne pas oublier que dès lors que l'on s'intéresse aux formes des échanges entre ici-bas et au-delà, on touche à l'essentiel des contestations réformées. La question de la quête, déjà centrale en raison de son rôle initial dans les *proposita* mendiants, de ses implications socio-économiques et de ses

¹ Marie-Madeleine DE CEVINS, « Les frères mendiants et l'économie en Hongrie médiévale. L'état de la recherche », *Études Franciscaines*, n.s., 3, 2010, fasc. 2, p. 198. La situation de Košice est connue par une charte royale de 1504.

conséquences dans la structuration de l'espace (existence parfois problématique de diètes conventuelles et, plus encore, de maisons « terminaires »), devra donc bénéficier d'une attention privilégiée, compte tenu de l'importance de la critique de la mendicité à travers un large xv^e siècle, notamment au sein du mouvement hussite.

Enfin, tout reste à faire quant à la réflexion autour des « marges » – marginalité géographique des couvents mendiants centre-européens au sein de l'Occident latin et marginalité économique des frères dans les circuits économiques. Il faudra interroger cette notion ambivalente, et probablement la réviser, si les occurrences de couvents aussi bien insérés dans la production et les échanges que celui de Târgu Mureş et d'Inowrocław devaient se multiplier. Ils indiqueraient que la conjonction entre sous-urbanisation centre-européenne et exigence de pauvreté absolue ont stimulé, en Europe centrale peut-être plus encore que dans les villes françaises, flamandes ou italiennes, les échanges de biens spirituels et matériels, rapprochant ainsi (pour reprendre le beau titre du colloque de Cracovie de 2008) le Ciel de la terre.

Travaux et débats

L'OPÉRA SAINT FRANÇOIS D'ASSISE D'OLIVIER MESSIAEN
OUVERTURE AU MYSTÈRE DE LA FOI CHRÉTIENNE.

Sœur Marie Pascal, osc
Monastère Sainte-Claire du Sacré-Cœur
Paray-le-Monial

« En un certain sens, faire de la théologie fondamentale, c'est comme se trouver sur le seuil d'une maison : dans cette situation, on se trouve pour ainsi dire à la fois en dehors et en dedans. On perçoit les arguments de ceux qui se trouvent devant la porte et de ceux qui se trouvent à l'intérieur. Mais ce dont il s'agit c'est d'entrer dans la maison. D'un côté, celui qui veut entrer tient compte de ce que disent et voient les gens de l'extérieur, en philosophie, en histoire et en science sociale, de ce qu'ils pensent de Dieu, de Jésus de Nazareth et de l'Église, mais aussi d'eux-mêmes, du monde et de la société dans laquelle ils vivent. De l'autre côté, il reçoit le savoir de l'intérieur comme une invitation lancée à tous ceux qui sont à l'intérieur et à l'extérieur. Le point saillant de la théologie chrétienne est donc de faire voir que cette porte dont nous parlons de façon imagée, c'est la porte ouvrant sur le salut de l'homme, en égard à celui qui a dit dans l'Évangile de saint Jean : "Je suis la porte" (Jn 10,7.9). »¹

Olivier Messiaen a été organiste à la paroisse de la Trinité, à Paris, pendant 61 ans, à l'intérieur donc de la maison, de l'Église, mais la majeure partie de son œuvre consacrée à « actualiser », à rendre présentes les vérités de la foi catholique, est donnée en concert dans le monde entier, à l'extérieur de la maison. Messiaen est donc, de fait, en situation de théologie fondamentale, il se situe d'emblée sur le seuil et il invite à entrer dans la maison.

En 1975, pour honorer la commande de Rolf Lieberman d'un opéra pour l'Opéra de Paris, Messiaen choisit saint François. Il « est le saint qui ressemble le plus au Christ » affirme-t-il. C'est donc une histoire, une culture, une légende hagiographique traduites dans le langage de la musique et de la poésie qui vont lui permettre de soulever des questions fondamentales

¹ Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 120.

capables d'interpeller ses contemporains et d'esquisser des réponses qui trouvent leur source au cœur de la foi chrétienne, dans l'Écriture et la Tradition.

L'opéra *Saint François d'Assise* peut être écouté à différents niveaux qui, bien sûr, se conjuguent les uns avec les autres : sur un plan musical, du point de vue de la légende du *Poverello* d'Assise, enfin, dans la perspective, qui est celle de l'intention même de Messiaen, de la progression de la grâce dans l'âme de François. La grâce est alors représentée, dans quatre des huit tableaux qui composent l'opéra, par un ange. Et nous découvrons alors que toute cette œuvre repose sur des bases théologiques très sûres, une véritable catéchèse qui propose les fondements de la foi chrétienne. Nous allons essayer de les mettre en lumière en regroupant par thème les huit tableaux tout en prenant soin de montrer le déroulement spécifique de l'opéra.

La maison dans laquelle Messiaen nous invite est celle de la Béatitude, la maison de la joie et de la vie nouvelle dont il parle en ouverture de son opéra, au centre, et à la fin ; dans le premier, le cinquième et le dernier tableau.

À l'extérieur de la maison, Messiaen fait parler le créé, foncièrement bon dans la création : ce sont *Les Laudes* du deuxième tableau et *Le prêche aux oiseaux* du sixième tableau ; mais le créé blessé dans le cœur de l'homme tourmenté par le péché, c'est *Le baiser au lépreux* du troisième tableau, indifférent ou en bonne voie et c'est *L'ange voyageur* du quatrième tableau.

Enfin, à travers tout l'opéra il désigne **la porte** dans la croix du Christ qui traverse l'œuvre de part en part et qui vient marquer le corps de François dans le septième tableau : *Les stigmates*.

La maison de la Béatitude

Dans le prologue de la seconde partie de la *Somme*, saint Thomas écrit : « Nous devons, après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des choses émanées de sa puissance conformément à sa volonté, aborder maintenant ce qui concerne son image, l'homme. »² Et il commence son traité sur l'homme par la question de la fin dernière ou la béatitude : « Ce qui se présente d'abord à considérer, c'est la fin dernière de la vie humaine (...) car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée de ce qui s'y rapporte »³, étant donné que « tous les hommes se rencontrent dans le désir de la fin dernière car tous souhaitent voir se réaliser leur propre accomplissement »⁴. Olivier

² Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme*, Ia IIa, prologue.

³ *Idem*, Ia IIa, q.1.

⁴ *Idem*, Ia IIa, q.1, a.7.

Messiaen était profondément thomiste, il avait, chez lui, plusieurs éditions de la *Somme* ; de plus, il était naturellement habité, aspiré par la dimension eschatologique de la foi chrétienne. Aussi épouse-t-il la démarche de saint Thomas qui présente la béatitude comme le véritable ressort de la vie de l'homme. Alors, en excellent pédagogue qu'il était, il agence une progression : l'opéra s'ouvre sur la question de la joie parfaite, terme accessible à tout un chacun, même aujourd'hui ; en son centre, l'ange musicien découvre à François la joie des bienheureux et le dernier tableau débouche sur le mystère de la résurrection, mais il s'agit, sous des mots et des approches différentes, de la même réalité qui attire irrésistiblement François et oriente toute sa vie. Or, saint François, le petit frère universel, est, dans cet opéra, miroir où tout homme peut reconnaître ses aspirations les plus profondes.

Premier tableau : La Croix

Quels sont les mots clés qui structurent ce premier tableau ? « J'ai peur, j'ai peur, j'ai peur... » résonne comme un refrain sur les lèvres de frère Léon. Au récit des *Fioretti* dont s'inspire Messiaen s'ajoute cette ritournelle qui semble être hors de propos : le dialogue entre François et Léon paraît-être un dialogue de sourd, et pourtant... « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir. »⁵ Cette *Pensée* de Blaise Pascal donne la dimension universelle de la peur qui étreint le cœur de frère Léon. François, lui, comme à l'extrême opposé, parle de joie, il poursuit une réflexion qui se termine invariablement par : tout cela n'est pas la joie, la joie parfaite » jusqu'à ce que frère Léon quitte sa peur, sorte de lui-même pour demander : « Où est la joie parfaite ? »⁶

Il s'agit donc de marcher de la peur vers la joie et la joie parfaite. La joie parfaite ne réside dans aucun des succès humains dont nous pourrions rêver. Messiaen, par la bouche du *Poverello*, balaie toutes les illusions de faux bonheur. Or, saint Thomas, dans la 2^{ème} question sur la Béatitude dans la *Somme*, s'interroge : « En quoi consiste la Béatitude ? » Et il procède par élimination : « La Béatitude ne consiste pas dans les richesses (...) L'honneur découle de la Béatitude mais ne saurait la constituer (...) La Gloire humaine

⁵ Blaise PASCAL, *Pensées* 198-693, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 525.

⁶ Les citations sans référence sont tirées de l'opéra *Saint François d'Assise*.

est souvent trompeuse, etc... »⁷ Dans la cinquième admonition également, saint François affirme : « Même si tu avais tant de pénétration et tant de sagesse qu'aucune science n'aurait plus de secret pour toi ; même si tu savais interpréter toutes les langues et scruter les mystères divins avec une subtilité remarquable, de tout cela tu ne peux tirer aucune gloire. (...) De même, serais-tu le plus beau et le plus riche des hommes, et ferais-tu des miracles au point de chasser les démons, tout cela peut se retourner contre toi, tu n'y es pour rien, et il n'y a rien là dont tu puisses tirer gloire. »⁸ La recherche de la gloire, de la joie, de la béatitude au cœur de nos capacités humaines est naturelle, mais saint François comme saint Thomas comme Olivier Messiaen tendent à nous faire comprendre qu'elle ne demeure pas là.

Tout ce tableau reprend presque mot pour mot le texte des *Fioretti*, mais celui-ci repose sur l'hymne à la charité de saint Paul : « Quand je parlais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (1Co 13,12). En filigrane, il est donc dit que la charité pourrait bien être le lieu de la joie parfaite. Où vais-je trouver la charité dans sa plénitude?... Dans la croix du Christ. Car « il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15,13). Comment approcher du Crucifié sinon en prenant part à sa croix, par amour ? « Si nous supportons ces choses, patiemment, avec allégresse, en pensant aux souffrances du Christ béni : voilà la joie, la joie parfaite. Car au-dessus de toutes les grâces et dons de l'Esprit Saint que le Christ accorde à ses amis, il y a le pouvoir de se vaincre soi-même et de supporter volontiers, pour l'amour du Christ, les peines, les injures, les opprobres, les incommodités. De tous les autres dons de Dieu nous ne pouvons pas nous glorifier, puisqu'ils ne viennent pas de nous, mais de lui. De la croix, de la tribulation, de l'affliction, nous pouvons nous glorifier, car cela nous appartient. C'est pourquoi l'Apôtre dit : "Je ne me glorifierai pas, si ce n'est dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ" (Ga 6,14). "Celui qui veut marcher sur mes pas, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix, et qu'il me suive" (Mt 16,24) ». La cinquième admonition se termine sur ces mots : « Ce dont nous pouvons tirer gloire c'est de nos faiblesses ? »⁹ « Pour moi, je ne me glorifierai que de mes faiblesses, (...) de grand cœur, je me glorifierai surtout de mes faiblesses » (2Co 12,5.9), dit saint Paul. « [Ce

⁷ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme*, Ia IIa, q.2, a.1-7.

⁸ Saint FRANÇOIS, *Cinquième admonition*, in *Documents*, Théophile DESBONNETS et Damien VORREUX, ofm., Paris, Éd. franciscaines, p. 44.

⁹ *Ibidem*.

dont nous pouvons tirer gloire] c'est de notre part quotidienne à la Sainte Croix de notre Seigneur Jésus Christ. »¹⁰

Ainsi, le ton est donné : il s'agit d'entrer dans la maison de la joie, mais la porte... c'est la croix du Christ !

Cinquième tableau : L'Ange musicien

Ce tableau s'ouvre sur les deux premières strophes du *Cantique des créatures* : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Soleil, (...) pour sœur Lune et pour les étoiles. » Ce qui permet à Messiaen d'introduire une citation de saint Paul qu'il affectionne très particulièrement : « Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre l'éclat des étoiles. Et même une étoile diffère en éclat d'une autre étoile. Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts » (1Co 15,41.42). Nous retrouvons cette citation dans *Les corps glorieux* : « Chaque ressuscité a sa lumière propre, son éclairage singulier (Ce que saint Paul exprime symboliquement...) », et encore dans *Des Canyons aux étoiles...*, où la septième pièce, "Les ressuscités et le chant de l'étoile Aldébaran", commence par la citation de l'Apôtre et se poursuit ainsi : « Le Cœur de Jésus sera l'espace qui renfermera toutes choses... Tout sera transparent, lumière... l'Amour comme état permanent de la création, l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, voilà ce que sera le ciel. (Romano Guardini, *Le Seigneur*). »

Partout donc cette citation introduit une réflexion sur la Béatitude, mais qu'est-ce que la Béatitude ? « C'est dans la contemplation du divin que consiste principalement la Béatitude, » dit saint Thomas, « c'est elle qui procure le plus de délectation et la plus haute délectation »¹¹. C'est bien ce à quoi tend François de toutes les fibres de son âme : « Toutes ces gloires dont parle l'Apôtre, me ravissent. Mais plus encore la joie des bienheureux, et l'infini bonheur de la contemplation... » Mais si « en Dieu se trouve la Béatitude par essence (...), [si] chez les anges bienheureux, l'ultime perfection se réalise par une opération qui les unit au bien incréé, et, en eux, cette opération est une et sempiternelle, chez les hommes, dans cet état de la vie présente, l'ultime perfection est acquise par une opération qui unit aussi l'homme à Dieu ; mais cette opération ne peut être ni continue ni, par conséquent, unique, car une opération se multiplie du fait qu'elle s'interrompt »¹². Aussi François ne peut-il prétendre qu'à goûter : « Ô Dieu éternel, Père tout-puissant, donne-moi de goûter un peu de cet ineffable festin, où, avec ton Fils et le Saint Esprit, tu es pour tes saints la lumière, la lumière véritable, le comble des délices et la félicité parfaite ! Montre-moi combien est grande l'abondance

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Saint THOMAS D'AQUIN, *La Somme*, Ia IIa, q.3, a.5.

¹² *Idem*, Ia IIa, q.3, a.2.

de douceur que tu as réservée à ceux qui te craignent... ». Nous retrouvons ici la joie alliée non plus à la croix, mais à la contemplation qui est source de lumière, de délices, de douceur. Les derniers mots de François nous renvoient au psaume 30 : « Qu'ils sont grands, tes bienfaits ! Tu les réserves à ceux qui te craignent » (Ps 30, 20). Mais, en concomitance avec la douceur, ils nous ramènent à une parole de sainte Claire que, peut-être, Messiaen avait lue et qui convient étonnamment au contexte : « Pose ton esprit sur le miroir de l'éternité, pose ton âme dans la splendeur de la gloire, pose ton cœur sur l'effigie de la divine substance et transforme-toi tout entière par la contemplation dans l'image de sa divinité, afin de ressentir toi aussi ce que ressentent les amis en goûtant la douceur cachée que Dieu lui-même a, dès le commencement, réservée à ses amants. »¹³

Un ange est envoyé pour exaucer la prière de François. Il lui dit : « Dieu nous éblouit par excès de vérité. La musique nous porte à Dieu par défaut de vérité. » Messiaen emprunte cette idée à saint Thomas : « De même que la raison ne saisit pas les choses poétiques, à cause de la déficience de la vérité qui est en elles, ainsi la raison humaine ne peut saisir parfaitement les choses divines à cause de leur excédent de vérité, c'est pourquoi, de part et d'autre, une représentation par le moyen des choses sensibles est nécessaire. »¹⁴ « L'ange » dit encore saint Thomas, « illumine comme ministre et ainsi, par son ministère, il aide l'homme dans la conquête de sa Béatitude »¹⁵. Ainsi fait-il pour saint François : « Tu parles à Dieu en musique : il va te répondre en musique. Connais la joie des bienheureux par suavité de couleur et de mélodie. Et que s'ouvrent pour toi les secrets, les secrets de la Gloire ! Entends cette musique qui suspend la vie aux échelles du ciel, entends la musique de l'invisible... »

Messiaen semble nous rapporter une légende. Nous découvrons que son texte est étayé en fait par une solide tradition théologique et spirituelle. Son génie propre est de le présenter, sur le seuil de la maison, par le biais de la musique, à tout homme à qui il offre ainsi de goûter, selon sa capacité, un peu de cette vérité d'un autre ordre, l'ordre de la grâce.

Huitième tableau : La mort et la vie nouvelle

Nous arrivons à l'ultime étape qui conduit saint François à la Béatitude : la mort. Aussi est-ce la dernière strophe du *Cantique des créatures*, que reprend Messiaen, et qui semble être la clé de ce dernier tableau.

¹³ Sainte CLAIRE, 3^{ème} lettre à Agnès de Prague, 12-14, SC n° 325, Paris, Le Cerf, 1985.

¹⁴ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme*, Ia IIa, q.101, a.2.

¹⁵ *Idem*, Ia IIa, q.3, a.7.

« Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur Mort, pour notre sœur la Mort corporelle, la Mort !

à qui nul homme ne peut échapper. (...)

Bienheureux celui que la première mort trouvera conforme à ta sainte volonté :

la seconde mort ne lui fera point de mal !

Loué sois-tu, Seigneur ! »

« Cette strophe est un salut de bienvenue que l'auteur adresse à sa propre mort. (...) Cette strophe exprime une rencontre existentielle. (...) Elle est la célébration de cette rencontre. (...) "Notre sœur la Mort corporelle, à qui nul homme ne peut échapper". Étrange sœur qui a le visage de l'implacable nécessité ! Nul homme ne peut s'y soustraire. Mais du coup, l'expression "notre sœur la Mort corporelle" révèle son sens : celui d'une rencontre fraternelle avec la nécessité, avec la dure et implacable nécessité de mourir. Rencontre vécue et célébrée dans l'"ouvert" de la louange. (...) Nous n'avons pas à proprement parlé l'expérience de la mort et de sa nécessité. (...) Je n'ai jamais d'expérience que de ma vie. (...) La mort se dresse devant moi comme une menace d'anéantissement. Sa nécessité ne peut engendrer en moi qu'angoisse et révolte. »¹⁶ C'est bien ainsi que l'appréhende l'humanité d'aujourd'hui... « Or, c'est avec cette nécessité crépusculaire que François fraternise. Il salue la mort comme une sœur. (...) Cette expression traduit dans la bouche de François un consentement profond et cordial à la nécessité même du mourir. Consentement qui ouvre l'existence à sa pleine dimension. Saluer dans la mort une "sœur", c'est reconnaître entre elle et soi un lien étroit de parenté ; c'est découvrir dans le "tout-autre" de la mort, une réalité qui ne nous est pas étrangère, une autre dimension de nous-même. Une dimension que je ne puis circonscrire et à laquelle je m'ouvre seulement par un acte de dessaisissement total de mon moi séparé, individuel, dans l'émerveillement de la plus grande pauvreté. (...) Le *Cantique des créatures* débouche sur ce dépouillement total de soi. (...) totalement ouvert à l'Être »¹⁷, à la grâce. « "Bienheureux celui que la première mort trouvera conforme à ta sainte volonté : la seconde mort ne lui fera point de mal !" Celui qui a accepté de se dessaisir de soi et de s'en remettre à [la grâce de Dieu] et à son dessein créateur, baigne dès maintenant dans [la vie nouvelle]. Il participe à la vie même de [Dieu]. »¹⁸ Tel est le triomphe de la grâce dans l'âme de François : une réconciliation si totale avec lui-même, qu'il va jusqu'à fraterniser avec sa propre mort.

¹⁶ Éloi LECLERC, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union*, Paris, Le Signe/Fayard, 1970, p. 205-207.

¹⁷ *Idem*, p. 208.209.

¹⁸ *Idem*, p. 212.

La dernière œuvre d'Olivier Messiaen qui sera produite à titre posthume s'intitule *Éclairs sur l'au-delà...* et la dernière pièce, *Le Christ, lumière du paradis*, veut exprimer « l'aboutissement de toute la vie. (...) L'Amour infini du Christ dans l'âme qui le contemple »¹⁹. C'est cette lumière que Messiaen veut offrir à nos contemporains que la mort paralyse.

La scène se déroule « en Église » ; François est entouré de ses frères, et comme au cœur d'une liturgie puisque les frères et le chœur se répondent par des bribes de psaumes. Enfin, l'opéra se termine sur la citation libre de saint Paul aux Corinthiens. L'Apôtre dit : « Il y a des corps célestes et des corps terrestres et ils n'ont pas le même éclat ; autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre l'éclat des étoiles. Et même une étoile diffère en éclat d'une autre étoile. Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts : semé corruptible, on ressuscite incorruptible ; semé méprisable on ressuscite dans la gloire ; semé dans la faiblesse, on ressuscite plein de force » (1Co 15,40-43) et Messiaen comme en écho, en crescendo : « Autre est l'éclat de la lune, autre est l'éclat du soleil, Alleluia ! Autres sont les corps terrestres, autres sont les corps célestes, Alleluia ! Même une étoile diffère en éclat d'une autre étoile ! Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts, Alleluia ! Alleluia ! De la douleur, de la faiblesse, et de l'ignominie : il ressuscite, il ressuscite, il ressuscite de la Force, de la Gloire, de la Joie !!! » Le rideau tombe sur la résurrection et la joie que nous annonçait le premier tableau. Et Messiaen met sur les lèvres de François mourant une « variation » de cette pensée de saint Thomas d'Aquin que nous avons déjà entendue de la bouche de l'ange musicien : « Musique et Poésie m'ont conduit vers toi : par image, par symbole, et par défaut de vérité. Seigneur, illumine-moi de ta présence ! Délivre-moi, enivre-moi, éblouis-moi pour toujours de ton excès de vérité... »

Messiaen écrivait : « Les recherches scientifiques, les preuves mathématiques, les expériences biologiques accumulées, ne nous ont pas sauvés de l'incertitude. Au contraire, elles ont augmenté notre ignorance, en montrant toujours de nouvelles réalités sous ce qu'on croyait être la réalité. En fait, la seule réalité est d'un autre ordre : elle se situe dans le domaine de la Foi. C'est par la rencontre avec un Autre que nous pouvons la comprendre. Mais il faut passer par la mort et la résurrection, ce qui suppose le saut hors du temps. Assez étrangement, la musique peut nous préparer, comme image, comme reflet, comme symbole. En effet, la musique est un perpétuel dialogue entre l'espace et le temps, entre le son et la couleur, dialogue qui aboutit à une unification : le temps est un espace, le son est une couleur, l'espace est un complexe de temps superposés, les complexes de sons existent simultanément comme complexes de couleurs. Le musicien qui pense, voit, entend, parle, au

¹⁹ Commentaire d'Yvonne Loriod-Messiaen d'après les notes de son mari.

moyen de ces notions fondamentales, peut, dans une certaine mesure, s'approcher de l'au-delà. Et comme dit saint Thomas : la musique nous porte à Dieu, « par défaut de vérité », jusqu'au jour où Lui-même nous éblouira, « par excès de vérité ». Tel est peut-être le sens signifiant – et aussi le sens directionnel – de la musique... ». Cette parole rassemble bien tout ce que nous avons essayé de mettre en relief dans ces trois tableaux qui forment comme la colonne vertébrale de l'opéra : la Béatitude ne réside pas dans le succès humain, de quelque ordre que ce soit, la Béatitude se laisse trouver au cœur du mystère pascal, la Béatitude nous sera accordée en plénitude sur l'autre rivage, mais la musique est le moyen qu'utilise Messiaen pour nous en donner le goût.

L'extérieur de la maison

Tout l'opéra se joue dans cette petite portion d'Église qu'est cette fraternité de frères mineurs. Celle-ci demeure sur le seuil de la maison que nous avons désignée comme la maison de la Béatitude. L'Église semble alors avoir pour mission de montrer la porte et d'inviter à entrer, mais ses membres eux-mêmes ne sont, de ce fait, pas complètement à l'intérieur de la maison. Qu'y a-t-il à l'extérieur de cette maison ? Messiaen porte son regard sur deux visages, celui de la création et celui de l'homme.

La Liturgie et la création

Deuxième tableau : *Les Laudes*

Le deuxième tableau de l'opéra s'intitule *Les Laudes*. Il nous introduit dans une liturgie au sein d'une communauté d'Église. Et Messiaen compose l'office avec le *Cantique des créatures* de saint François et des répons de la liturgie céleste célébrée dans l'Apocalypse.

Le premier thème qui s'offre à nous est donc celui de la liturgie. Quelle est la place de la liturgie dans la vie humaine ? « Le rapport à Dieu détermine tous les rapports, ceux des hommes entre eux et ceux des hommes avec le reste de la Création. L'adoration, qui nous relie à Dieu, est donc constitutive de l'existence humaine. Elle l'est d'autant plus qu'elle permet à l'homme de dépasser sa vie quotidienne, de participer déjà à la façon d'exister "du ciel", du monde de Dieu. En ce sens, la liturgie anticipe la vie future (...) et donne sa véritable envergure à la vie présente. Sans cette ouverture vers le ciel, notre vie ne serait qu'une existence emmurée et vide. Remarquons que l'on ne trouve pas de société dépourvue de toute forme de culte. Même les systèmes résolument athées et matérialistes créent leurs propres formes culturelles. »²⁰

²⁰ Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Genève, éd. Ad Solem, 2001, p. 18 et 19.

Dans nombre de ses œuvres, Olivier Messiaen introduit en plein monde profane, une liturgie, un espace sacré façonné par la musique, « comme une invitation » : notons seulement les *Trois petites liturgies de la Présence divine*, données pour la première fois aux « Concerts de la Pléiade », à Paris, le 21 avril 1945. C'est ce qu'il fait ici, plus explicitement peut-être, car la scène se déroule à l'« intérieur d'une petite église de cloître (...) Au fond, et au milieu de la scène, une lampe rouge allumée devant un petit autel indique la présence du Saint Sacrement. Au lever du rideau : saint François et les trois frères sont à genoux, en prière. À droite et à gauche de la scène : le chœur ». De surcroît, Messiaen nous introduit à travers les mots de l'Apocalypse au cœur de la liturgie célébrée dans le ciel par les quatre vivants, les vingt-quatre anciens et une multitude d'anges. « Vous êtes digne, Seigneur notre Dieu, de recevoir louange et gloire, honneur et bénédiction (Ap 4,11). Digne est l'agneau immolé de recevoir force et divinité, sagesse et puissance, honneur, gloire et bénédiction (Ap 5,12). Saint ! Saint ! Saint ! Le Seigneur Dieu ! qui est, qui était, et qui vient ! (cf. Ap 4,8). »

À cette dimension éminemment verticale correspond une ligne horizontale qui convoque les quatre éléments de la création, l'air, l'eau, le feu et la terre, formant ainsi une immense croix qui relie la terre et le ciel. Messiaen intègre, en effet, dans cet office le *Cantique des créatures*, composé par saint François. « On voit dans le *Cantique du soleil* une sélection d'images matérielles, dont le sens n'est pas épuisé par les réalités objectives qu'elles prétendent montrer (...) le *Cantique du soleil* constitue un langage symbolique. »²¹ Éloi Leclerc consacre son étude à montrer que ce Cantique serait « le langage symbolique de cette réconciliation profonde de l'homme avec la totalité de son âme (...) comme une "poétique" de la réconciliation, dans l'homme, de la visée la plus haute (l'aspiration vers le Très-Haut) avec les attaches inférieures et obscures, avec la "terre mère" une poétique de la réconciliation de notre "téléologie" avec notre "archéologie" »²². Messiaen épouse ce mouvement lorsqu'il recueille simplement les quatre strophes centrales du Cantique, qui rassemblent l'univers créé, et les intègre dans la louange de l'Apocalypse chantée au plus haut des cieux.

« La création », écrit le cardinal Ratzinger, « est l'espace de l'Alliance, le lieu de la rencontre et de l'amour entre Dieu et l'homme, elle est donc destinée à être l'espace de l'adoration. (...) La création attend l'Alliance et l'Alliance, de son côté, accomplit la Création, tout en l'accompagnant. Et si le culte, bien compris, est l'âme de l'Alliance, cela implique qu'il ne sauve pas l'Homme seulement, mais entraîne toute la réalité dans la communion

²¹ É. LECLERC, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union*, op. cit., p. 44.

²² *Idem*, p. 46.

avec Dieu »²³. C'est très exactement ce que fait Messiaen lorsqu'il insère le *Cantique des créatures* au cœur de la liturgie céleste. À la face du monde qui semble avoir oublié la dimension transcendante de l'homme Messiaen invite à regarder en haut et il entonne le cantique nouveau donnant à toute la création, par cette liturgie, son sens ultime. « *L'exitus* – ou plus précisément le libre acte créateur de Dieu – vise le *reditus*, [qui s'exprime ici par la liturgie] (...) le retour librement consenti de la créature qui, acceptant son état d'être créé, répond à l'amour de Dieu. En adhérant à la création comme *ordo amoris*, la créature permet que s'instaure cette relation toute nouvelle que seul l'amour peut créer. (...) C'est en se donnant que la créature devient pleinement elle-même. Ce *reditus*, ce retour, loin d'abolir la création l'accomplit définitivement. »²⁴

Sixième tableau : *Le prêche aux oiseaux*

François convoque à la louange, à la liturgie, les oiseaux des extrémités de la terre, jusqu'aux îles lointaines, puisque la gerygone vit en Nouvelle Calédonie. Et quand l'un d'eux semble se « tromper » en descendant la gamme avant de la monter, Messiaen glisse cette réflexion : « Nous aussi, après la résurrection, nous monterons les échelles du ciel en ayant l'air de les descendre. » Il fait allusion au songe de Jacob : « Voilà qu'une échelle était dressée sur la terre et que son sommet atteignait le ciel, et des anges de Dieu y montaient et descendaient » (Gn 28,12), parole reprise et amplifiée par le Christ s'adressant à Nathanaël : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme » (Jn 1,51). « Nous aussi, après la résurrection, nous monterons les échelles du ciel en ayant l'air de les descendre », c'est donc que nous serons « comme les anges dans le ciel » (Mt 22,30) dont nous parlent aujourd'hui les oiseaux. Car « toute chose de beauté doit parvenir à la liberté, la liberté de gloire. Nos frères oiseaux attendent ce jour... » En effet, dit saint Paul, « La création, en attente, aspire à la Révélation des fils de Dieu (...) avec l'espérance d'être, elle aussi, libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8,19.21). « Ce jour où le Christ réunira toutes les créatures : celles de la terre et celles du ciel », pour « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (Éph 1,10), comme le dit l'Apôtre.

Cette échelle, ne serait-ce pas la croix ? « Et les oiseaux sont partis divisés en quatre groupes ; vers l'orient, vers l'occident, vers le midi, vers l'Aquilon : les quatre directions de la Croix. » Comment ne pas penser aux

²³ J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, op. cit., p. 23.

²⁴ *Idem*, p. 28.

paroles de Tertullien quelques siècles plus tôt : « Tous les anges prient également, toutes les créatures prient (...) Les oiseaux eux-mêmes, le matin, prennent leur envol et montent vers le ciel, ils étendent leurs ailes en forme de croix, comme on tend les bras, et disent quelque chose qui semble une prière. »²⁵

Sur le seuil de la maison, Messiaen nous invite à goûter à la liturgie du ciel et de la terre, du maintenant et du pas encore, et il saisit dans cette louange toute la création jusqu'au commencement quand l'homme n'était encore que terre, ciel, feu et eau. Il nous redit ainsi notre origine et notre condition de créature en même temps que notre plus haute vocation.

Le deuxième tableau se referme sur la prière personnelle de saint François qui jaillit de la prière communautaire et la prolonge dans un dialogue. François se trouve à l'extérieur de la maison, un parmi la multitude des hommes, semblable au commun des mortels, et il rejoint un plus pauvre que lui : « Rends-moi capable de l'aimer. »

« *Voici l'homme* »

Troisième tableau : *Le baiser au lépreux*

À travers des citations du Nouveau Testament, Messiaen dessine sous nos yeux le chemin que Dieu, par sa grâce, nous amène à parcourir.

La première partie du tableau met en scène un homme exaspéré par sa maladie, un homme en colère, révolté, et le discours de saint François, quelque peu moralisateur, semble rendre plus acerbe le cœur du lépreux. Souvenons-nous que la lèpre, tant dans l'Écriture qu'au Moyen Âge, figure le péché. Les paroles de cet homme sont réalistes, crues, et saint François parle d'une toute autre réalité. « Si l'homme intérieur est beau, il apparaîtra glorieux à la résurrection. » Saint Paul expliquait aux Corinthiens : « Même si notre homme extérieur s'en va en ruine » – et comment pour un lépreux ! – « notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car la légère tribulation d'un instant nous prépare, jusqu'à l'excès, une masse éternelle de gloire » (2 Co 4,16.17). Le message que délivre Messiaen en contractant les mots de l'Apôtre est très fort : le lépreux doit avant tout nettoyer l'intérieur de la coupe, alors sa maladie elle-même contribuera à sa gloire future.

La deuxième partie du texte, le centre, est marquée par l'intervention d'un ange dont le lépreux et saint François n'entendent que la voix. « Lépreux, ton cœur t'accuse (...) Mais Dieu est plus grand que ton cœur (...) Il est Amour. Il est plus grand que ton cœur, Il connaît tout. (...) Mais Dieu est tout Amour, et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu

²⁵ TERTULLIEN, *De oratione*, in *La prière en Afrique chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982, p. 35.

en lui. » Messiaen distille ici des Paroles de la première épître de Jean : « Si notre cœur venait à nous condamner, Dieu est plus grand que notre cœur et il connaît tout » (1Jn 3,20) et plus loin « Dieu est amour, celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui » (1Jn 4,16). Nous retrouvons ici la charité dont il était déjà question, en filigrane, dans le premier tableau où la joie parfaite se trouve cachée dans l'acceptation, par amour, de la croix. Or, Messiaen ajoute un élément essentiel : « C'est peut-être un ange envoyé du ciel pour te reconforter », dit saint François au lépreux. Au jardin des Oliviers, il est dit de Jésus : « Alors lui apparut, venant du ciel, un ange qui le reconfortait » (Lc 22, 43). Messiaen suggère donc que le combat du lépreux est comparable à l'agonie du Christ, que notre lutte contre le péché est inscrite dans le combat du Christ. Et l'amour prodigué par le Christ dans sa passion, cet amour nous transforme.

En effet, la troisième partie du tableau nous montre le changement qui s'opère dans le cœur du lépreux. Il reconnaît d'abord son mal et le bien qui lui est prodigué et François confesse son manque d'amour. Le baiser que donne François au lépreux marque la conversion de l'un et de l'autre signifiée par la guérison physique de la lèpre. Observons que le lépreux, qui est manifestement celui qui résidait à l'extérieur de la maison, s'est rapproché grâce à la main tendue de saint François, mais aussi il est celui qui a permis à saint François de s'ouvrir davantage à la grâce. Messiaen exprime ici la réalité de la communion entre les hommes et, *a fortiori*, dans le sein de l'Église qui va du pécheur invétéré à l'ange qui distille la grâce de Dieu.

La scène se termine sur l'évocation de deux images évangéliques. « Je ne suis pas digne d'être guéri... » nous ramène à l'histoire du centurion romain qui envoie dire à Jésus : « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit : dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri. » (Mt 8, 8), mais aussi au rite de la communion de chaque Eucharistie : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guéri. » Messiaen, en contractant l'expression, « Je ne suis pas digne d'être guéri... », nous donne de percevoir et notre indignité et la grâce insigne qui nous est faite. Enfin, « À ceux qui ont beaucoup aimé : tout est pardonné » reprend les paroles que Jésus dit de la pécheresse : « Ses péchés, ses nombreux péchés lui sont remis parce qu'elle a montré beaucoup d'amour » (Lc 7,47). Messiaen donne à ces mots une portée universelle et absolue : « Tout est pardonné. » Et il tisse un lien entre le baiser de François au lépreux et les baisers de la pécheresse sur les pieds de Jésus : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40).

« Le culte chrétien consiste dans l'absolu de l'amour (...) Ce culte signifie donc que nous mettons de côté nos propres tentatives de justification.

(...) Il exige qu'au lieu de nous détruire mutuellement en cherchant à nous justifier nous-mêmes, nous acceptions le don de l'amour de Jésus Christ qui s'est engagé pour nous et que nous nous laissions réunir dans cet amour, pour devenir le corps du Christ. »²⁶ Ne serait-ce pas là ce qu'a illustré le baiser au lépreux ?

Quatrième tableau : *L'ange voyageur*

« J'ai peur, j'ai peur, j'ai peur sur la route... » : au milieu de l'opéra, frère Léon nous redit l'inquiétude foncière qui habite le cœur de l'homme. Un ange se rend au couvent de l'Alverne, se présente comme un voyageur, demande à voir frère Élie, le vicaire de l'Ordre, lui pose une question au sujet de la prédestination qui paraît pour le moins insolite à un homme préoccupé de son importance et de ses affaires proprement humaines, comme nous le sommes bien souvent, absolument étrangers à de semblables interrogations. L'ange s'adresse ensuite à frère Bernard, le premier compagnon de François, issu de l'aristocratie assiate, et qui, lorsqu'il a posé le choix de suivre François, mesurait ce qu'il faisait et pourquoi.

L'ange lui pose la même question : « Que penses-tu de la prédestination ? As-tu rejeté le vieil homme ? Pour revêtir l'homme nouveau, et trouver ton vrai visage : prévu par Dieu dans la justice, la justice et la sainteté, la sainteté de la vérité. » Messiaen reprend ici saint Paul : « Il vous faut, renonçant à votre existence passée, vous dépouiller du vieil homme qui se corrompt sous l'effet des convoitises trompeuses ; et il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité » (Éph 4,22-24). Pourquoi la sainteté de la vérité ? Parce que « confessant la vérité dans l'amour, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la tête, Christ » (Éph 4, 15). Pour mieux nous faire comprendre de quoi il s'agit, frère Bernard répond : « J'ai souvent pensé qu'après ma mort, notre Seigneur Jésus Christ me regardera comme il a regardé la monnaie du tribut en disant : "De qui sont cette image et cette inscription ?" Et, s'il plaît à Dieu et à sa grâce, je voudrais pouvoir lui répondre : "De vous, de vous". C'est pour cela que j'ai quitté le monde et que je suis ici... » Dans l'Évangile, en effet, Jésus demande : « Faites moi voir une pièce d'argent. De qui porte-t-elle l'effigie et l'inscription ? » (Lc 20,24). Le thème de l'image précise à quoi nous sommes prédestinés : « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme, avec ses pratiques, et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse de se renouveler à l'image de son créateur » (Col 3,9.10). Le *Catéchisme de l'Église catholique* dit : « Librement, Dieu veut communiquer la gloire de

²⁶ Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969, p. 202.

sa vie bienheureuse. Tel est “le dessein bienveillant” (Éph 1,9) qu’il a conçu dès avant la création du monde en son Fils bien-aimé, “nous prédestinant à l’adoption filiale en celui-ci” (Éph 1,5) c’est-à-dire “à reproduire l’image de son Fils” (Rm 8, 29) grâce à l’“Esprit d’adoption filiale” (Rm 8,15). »²⁷

Messiaen a ainsi mis sous nos yeux deux voies : l’indifférence à l’endroit de toutes les interrogations qui dépassent l’horizon des intérêts de cette vie qui, d’ailleurs, sont trop préoccupants pour que nous puissions être disponibles à d’autres interrogations. Messiaen montre ici combien il connaît ce qui préoccupe l’homme d’aujourd’hui et il pose donc en vis-à-vis une alternative : une deuxième attitude toute orientée vers le Christ qui confère à notre vie son sens ultime, définitif, et accomplit la liberté de qui s’engage à sa suite. « Nous ne sommes pas fixés et prédéterminés selon un modèle précis. La liberté est destinée à chacun en particulier pour qu’il élabore lui-même sa vie et que, par son oui intérieur, il puisse prendre le chemin qui corresponde à ce qu’il est. »²⁸

Le tableau s’achève sur deux allusions qui entraînent derrière elles toute l’histoire du salut et suggère que l’homme n’a d’autre vocation que celle d’être accueillant à la grâce qui ne cesse de le visiter. Lorsque frère Bernard demande au voyageur quel est son nom, celui-ci répond : « Ne me demande pas mon nom : il est merveilleux ! » Or, lorsque Manoah, le père de Samson demande son nom à celui qui lui annonce la naissance d’un fils, ce dernier répond : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? Il est mystérieux » (Jg 13,12). Alors, frère Bernard conclut : « C’était peut-être un ange ? » Il n’a pas tort puisque l’épître aux Hébreux recommandait, en pensant à Abraham recevant la visite de trois voyageurs mystérieux : « N’oubliez pas l’hospitalité, car, grâce à elle, certains, sans le savoir, ont accueillis des anges » (Hb 13,2).

À travers ces deux tableaux, Olivier Messiaen nous a exposé la réalité du monde créé dans sa relation avec Dieu : la création, foncièrement bonne et destinée à la louange et l’homme blessé par le péché, mais que la grâce de Dieu, essentiellement Amour, peut transformer pour qu’il puisse répondre à sa vocation de retrouver la ressemblance avec le Fils dont il est l’image. Messiaen dessine ainsi le chemin intérieur à parcourir pour entrer dans la maison. Mais où est la porte ?

²⁷ *Catéchisme de l’Église catholique*, n°257.

²⁸ Joseph RATZINGER, *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon/Mame, 2001, p. 65.

La porte étroite en forme de croix

D'un bout à l'autre de l'opéra, la croix du Christ

L'opéra tout entier est traversé de part en part par la croix. Le premier tableau s'intitule *la croix* et la désigne comme la porte d'entrée dans la joie parfaite. Il s'ouvre sur une grande croix cosmique : « Ô terre ! Ô ciel ! Ô croix ! » et se termine sur ce mot de l'Évangile : « Celui qui veut marcher sur mes pas, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix, et qu'il me suive » (Mt 16, 24). Il annonce ainsi que la croix est le moyen privilégié d'être configuré au Christ qui est la véritable porte : « Je suis la porte » (Jn 10,9). À la fin du deuxième tableau, François demande de rencontrer un lépreux. En d'autres termes, il sollicite, de la part de Dieu, la force d'embrasser la croix dans ce qu'elle a de plus repoussant : « Rends-moi capable de l'aimer. » Dans le troisième tableau, François dit timidement au lépreux : « Comment comprendre la croix, si on n'en a pas porté un petit morceau ? » et nous avons vu comment Messiaen suggère que l'homme participe au combat du Christ en embrassant la croix qui nous revient personnellement. Frère Bernard, dans le quatrième tableau, témoigne de son désir d'être configuré au Christ, désir qui donne sens et modèle à toute sa vie. Si nous lisons le cinquième tableau à la lumière des paroles de sainte Claire, évoquées plus haut, alors, la fin de la contemplation est encore d'être tout entier transformé à l'image du Christ. Les oiseaux, dans le sixième tableau, déploient sur le monde une immense croix à l'image de ce que doit être la prédication de l'Église, jusqu'aux extrémités de la terre. Le troisième acte, enfin, célèbre la Pâque de François et si le huitième et dernier tableau regarde François entrer dans la lumière de la Béatitude, le septième tableau nous invite à considérer comment François est configuré au Christ par les marques de la crucifixion.

Septième tableau : Les stigmates

Comme il avait demandé, dans le deuxième tableau, d'embrasser la croix à travers la rencontre d'un lépreux, dans cet avant-dernier tableau, comme en inclusion, François demande d'être embrassé par la croix, toujours dans ses deux dimensions de souffrances et d'amour : « Accorde-moi deux grâces. Que je ressente dans mon corps cette douleur que tu as endurée à l'heure de ta cruelle passion. Que je ressente dans mon cœur cet amour dont tu étais embrasé, amour qui te permit d'accepter une telle passion, pour nous, pécheurs. »

Alors le Christ, par la voix du Chœur, lui dévoile la teneur exacte de sa demande : « Les miens, je les ai aimés : jusqu'au bout, jusqu'à la fin. » « Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout »

(Jn 13,1). Telle est l'introduction en saint Jean du lavement des pieds. « Jusqu'à la mort de la croix », l'épître aux Philippiens nous dit que le Christ s'est abaissé, se faisant « obéissant jusqu'à la mort et la mort sur une croix » (Ph 2,8). « Jusqu'à ma chair et mon sang livrés, donnés, en nourriture, dans l'Eucharistie » : Messiaen parle ici de la Cène avec le vocabulaire du discours sur le pain de vie en saint Jean : « Ma chair est vraiment une nourriture » (Jn 6,55). « Si tu veux m'aimer vraiment, et que l'hostie, la sainte hostie, te transforme davantage en moi : il te faut souffrir dans ton corps les cinq plaies de mon corps en croix, accepter ton sacrifice en union avec mon sacrifice, et, te dépassant toujours plus, comme une musique plus haute, devenir toi-même une seconde hostie. » Dans le premier tableau, saint François disait à frère Léon : « Au dessus de toutes les grâces et dons de l'Esprit Saint que le Christ accorde à ses amis, il y a le pouvoir de se vaincre soi-même, et de supporter volontiers, pour l'amour du Christ, les peines, les injures, les opprobres, les inconvénients. » Messiaen nous montre ici l'ultime dépassement de soi que va vivre François en étant configuré au Christ dans sa passion, mais il ne met pas l'accent sur les marques extérieures, il reprend les termes de saint Paul : « Je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (Rm 12,1). Il s'agit d'un acte intérieur et spirituel avant tout. Messiaen nous livre ici la « grammaire » de la vie chrétienne. Car, « le lieu d'origine de la foi chrétienne », écrit le cardinal Ratzinger, « a été la croix »²⁹. « Il a fallu [aux apôtres] beaucoup de temps pour comprendre à quoi servait la croix. (...) [L'Épître aux Hébreux nous apprend que] tout l'appareil sacrificiel de l'humanité, tous les efforts dont le monde est rempli, pour se réconcilier Dieu par le culte des rites, étaient condamnés à rester œuvre humaine inefficace et vaine, car ce que Dieu veut, ce ne sont ni boucs, ni taureaux, ni aucune offrande rituelle. Ce ne sont pas des taureaux et des boucs qui intéressent Dieu, [ce ne sont ni les sciences ni les miracles ni les prophéties], mais l'homme ; la seule adoration véritable, ce ne peut être que le "oui" inconditionnel de l'homme (...) l'adhésion libre de l'amour, telle est la seule chose que Dieu doit attendre. »³⁰ « [Le Christ] a enlevé aux hommes leurs offrandes pour y substituer sa propre personne offerte en sacrifice (...) expression concrète d'un amour dont il est dit qu'il va jusqu'au bout (cf. Jn 13,1), expression de la radicalité de sa donation et de son service, (...) le geste d'un amour qui donne tout, voilà ce qui seul constitue la véritable réconciliation du monde. »³¹ C'est là précisément que François demande de suivre le Christ.

²⁹ J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 135.

³⁰ *Idem*, p. 200-202.

³¹ *Idem*, p. 202.

Suit alors comme une confession de foi implicite que nous pouvons saisir à la lumière du symbole de Nicée-Constantinople en mettant en relief ses sources scripturaires.

Je crois en un seul Seigneur Jésus Christ, né du Père avant tous les siècles.

« C'est moi, je suis l'Alpha et l'Oméga », « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et dernier, le principe et la fin » (Ap 22,13). « Je suis cet après qui était avant. Je suis cet avant qui sera après », « Derrière moi vient un homme qui est passé devant moi parce que avant moi il était » (Jn 1,30).

... et par lui tout a été fait.

« Par moi tout a été fait. C'est moi qui ai pensé toutes les étoiles. C'est moi qui ai pensé le visible et l'invisible, les anges, les hommes, toutes les créatures vivantes ». « C'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes, seigneuries, principautés, puissances ; tout a été créé par lui et pour lui » (Col, 1,16).

Crucifié pour nous (...) il ressuscita le troisième jour.

« Est mort et ressuscité. » « Je suis la vérité d'où part tout ce qui est vrai. » « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,5). « La première parole, le Verbe du Père », « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu » (Jn 1,1). « Celui qui donne l'Esprit », « Recevez l'Esprit Saint » (Jn 20,22). « Grand prêtre éternellement », « Tu es prêtre pour l'éternité » (Hb 7,21). « L'homme-Dieu ! »

Il viendra juger les vivants et les morts.

« Qui vient de l'envers du temps, va du futur au passé, et s'avance pour juger le monde. »

Voilà qui est Celui à qui se livre François, Celui dont il reçoit les stigmates et Messiaen met encore sur ses lèvres la confession de foi de l'apôtre Thomas, huit jours après la résurrection : « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20, 28). Il lui confère la disponibilité de l'enfant à travers la réponse du petit Samuel : « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute » (1Sm 3,10). Alors le Christ lui désigne la porte : « Si tu portes de bon cœur la croix, elle-même te portera et te conduira au terme désiré. Est-il rien de pénible qu'on ne doive supporter pour la vie, pour la vie éternelle ? » Nous pouvons retrouver ici une parole de saint Paul : « J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (Rm 8,18).

On a pu dire de Messiaen, et il le disait de lui-même, qu'il était le musicien de la gloire, de la résurrection et de la joie et que la croix n'avait que peu de place dans son œuvre... Est-ce bien considéré ? Il nous montre dans cet opéra combien il a saisi la place essentielle et centrale de la croix dans

l'histoire du salut, simplement, il voit plus loin, il la regarde comme la porte ouverte sur l'horizon de la résurrection et de la joie.

Nous avons pu percevoir comment Olivier Messiaen se situait sur une frontière en s'adressant à un public non initié, *a priori*, aux vérités de la foi catholique, et comment en ce lieu il expose les fondements de sa foi : l'espérance de la Béatitude, qui est la perspective ultime qui oriente toute la vie chrétienne et lui donne son sens, la transformation nécessaire qu'opère l'amour pour accéder à cette promesse et la porte qui en est le chemin incontournable, la croix. À travers cette œuvre, Messiaen nous dévoile un Dieu qui promet la joie parfaite, un Dieu qui transforme sa créature par l'amour et l'invite à collaborer à son œuvre, un Dieu qui se fait lui-même le chemin et la porte pour que nous suivions ses traces. Messiaen se situe aux limites du temps lorsqu'il parle du Christ au xx^e, puis au xxi^e siècle à travers la vie d'un homme du xiii^e siècle ; aux limites de l'espace en cette croix qui embrasse tout le cosmos, bien que plantée sur le Golgotha et dans le cœur de François dans un petit coin d'Ombrie. Messiaen se situe sur une ligne de crête entre le sacré et le profane dans cette liturgie au cœur d'un opéra ; au carrefour du langage quand il transmet des vérités théologiques par le biais de la musique et de la poésie. La musique est désignée comme un chemin d'accès à l'au-delà dans plusieurs tableaux de l'opéra : Messiaen semble voir dans son art le moyen d'éveiller à différents niveaux le goût de la Béatitude. Puisse-t-il avoir raison... Puisse sa musique donner à nos contemporains de s'ouvrir à la grâce de Dieu, toujours offerte.

Au cœur de cet opéra, entre le Christ et Olivier Messiaen, se dresse la figure de saint François en qui se déploie et s'accomplit le mystère de la foi. Le *Poverello* devient au cours de l'opéra le guide qui conduit frère Léon et chacun d'entre nous de la peur à la joie, qui amène le lépreux et chacun d'entre nous à embrasser la Croix. C'est lui encore qui nous convie à la Béatitude plus loin que nos désirs d'un jour, nous invite à célébrer le Dieu vivant et vrai au cœur de la Création pour en faire l'espace de l'Alliance et de l'adoration et nous entraîne enfin vers le Don sans retour qu'est la conformité au Christ. Saurons-nous mettre nos pas dans ses pas pour suivre le Christ pauvre et crucifié ?

**CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES SCEAUX FRANCISCAINS :
LES PÉNITENTS DU TIERS-ORDRE RÉGULIER,
PROVINCE DE NORMANDIE, XVII^e-XVIII^e SIÈCLES**

Bernadette Chaignet-Sortais

Les lecteurs d'*Études Franciscaines* sont familiers des frères mineurs en général, cordeliers conventuels ou observants, capucins, récollets... Le sont-ils des pénitents du Tiers-Ordre, autrement appelés tiercelins, pères de Picpus ou pères de Nazareth ?

D'abord diffusé en Italie, le Tiers-Ordre régulier se répand en Europe dès la fin du XIII^e siècle ; il existera des congrégations de tertiaires réguliers dites d'Italie, de Sicile, de Dalmatie et d'Istrie, de Germanie et d'Allemagne inférieure, d'Espagne et du Portugal, et enfin de France¹, ou « congrégation gallicane ».

En France, où le premier couvent de religieux pénitents fut fondé à Toulouse en 1287, l'ordre se développa autour de deux pôles : une province dite d'Aquitaine et une province dite de Normandie-Picardie dans laquelle les maisons d'abord florissantes connurent ensuite un relâchement certain jusqu'aux guerres de religion qui furent dans cette région précoces, longues et violentes, entraînant la ruine et presque la disparition de ces couvents dans la seconde moitié du XVI^e siècle.

¹ Jean-Marie DE VERNON, *Histoire générale et particulière du Tiers Ordre de saint François d'Assise*, Paris, Georges Josse, trois volumes, 1667. Auteur proluxe, Jean-Marie de Vernon, religieux au couvent de Nazareth à Paris, fut nommé historiographe de son ordre. Le volume III de son *Histoire générale* constitue la source principale d'information sur la diffusion de la réforme et les premières années des couvents. Pierre HELYOT, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières...* Paris, J.-B. Coignard, 1718. vol. VII. Helyot, lui-même religieux pénitent, donne davantage d'informations sur l'ordre en général. Voir aussi Raffaele PAZZELLI, *Il Terz'ordine regolare di S. Francesco*, Rome, Curia Generalia dell'ordine, 1958, 383 p., ainsi que le numéro spécial des *Analecta TOR* consacré au Tiers-Ordre régulier en France, vol. 23, n°152, 1992, 318 p.

À peine le calme était-il revenu que la congrégation gallicane trouva son réformateur en la personne de Vincent Mussart, parisien né en 1570, attiré d'abord par la vie érémitique et qui fit, par l'intermédiaire d'une tertiaire séculière, la connaissance du Tiers-Ordre régulier. Il se fit recevoir au couvent de Brassi² (province de Normandie-Picardie), y fit connaître en 1598 le projet de sa réforme qui fut accepté ; à la faveur d'une donation, la communauté s'installa en 1601 à la porte de Paris, au village de Picpus. Dans le premier tiers du XVII^e siècle, Vincent Mussart va introduire sa réforme dans les anciennes maisons et fonder une douzaine de couvents dans la seule Normandie³.

Considérant que la province de France (pratiquement tout le nord de la Loire), est bien trop étendue pour être gérée efficacement, les religieux de la congrégation gallicane décident au chapitre général de 1638 (un an après la mort de Vincent Mussart) de diviser cette province en deux. Après plusieurs années d'après discussions, Louis XIII, par une lettre patente du 9 mai 1641⁴, qui relaie un bref papal, détermine les contours des deux nouvelles provinces et la répartition des couvents : la province de Saint-Yves couvrira la Normandie, la partie ouest de l'Île de France et deux couvents parisiens, Notre-Dame de Nazareth et le monastère féminin de Sainte-Élisabeth. Celle de Saint-François comprendra les maisons situées en Champagne, en Lorraine, et à l'est de l'Île de France⁵. La fonction de vicaire ou de visiteur général de la congrégation gallicane fut suspendue en 1642 par un bref papal, puis supprimée en 1648⁶, ce qui donna une grande autonomie aux ministres provinciaux – lesquels n'en référant plus qu'au ministre général des observants ou au Pape.

Une fois les provinces circonscrites, l'œuvre de Vincent Mussart se poursuit en Normandie par sept fondations entre 1642 et 1661. Les pénitents du Tiers-Ordre régulier ont pour objectif de seconder le clergé séculier, en particulier par la prédication et les confessions, et d'obtenir la conversion des huguenots, fort nombreux en Normandie. La vie de ces dix-neuf maisons

² Aujourd'hui Brassy, dans la Somme.

³ Dans les mêmes années, Vincent Mussart fonde ou refonde onze maisons qui deviendront le noyau de la province de Saint-François ou de Lorraine, sept maisons dans la future province de Saint-Louis (sud-est) et trois dans la future province de Saint-Elzéar ou d'Aquitaine (sud-ouest).

⁴ BnF, Fonds Thoisy 305, f° 318-319.

⁵ La maison de Picpus en fait partie. Parallèlement, la province dite d'Aquitaine qui couvrait tout le sud de la Loire sera divisée en 1663 entre une province de Saint-Louis, (comprenant Lyonnais, Franche-Comté, et le sud-est de la France) et une province de Saint-Elzéar (Aquitaine et Poitou).

⁶ Voir un petit cahier intitulé « Copies collationnées des brefs d'Urbain VIII, 1642 et d'Innocent X, 1648 touchant la suspension et suppression de l'office du visiteur général », Arch. nat., L 956.

se poursuit sans grand éclat après la révocation de l'édit de Nantes ; il est manifeste que le rythme et l'ampleur des donations ou des fondations se ralentissent au cours du XVIII^e siècle, les charités sont refroidies, comme se ralentissent les vocations et le zèle des religieux. Les ordonnances des défini-toires en témoignent, à partir de 1720.

Cette organisation va durer jusqu'à la Commission des Réguliers qui exigera un interlocuteur unique pour la congrégation gallicane et un regroupement des petits couvents aboutissant à une nouvelle répartition en custodies. En pratique, à partir des nouvelles constitutions approuvées en 1769-1772, les quatre provinces françaises sont fondues en une seule entité, elle-même divisée en six custodies. La province de Saint-Yves est quant à elle remplacée par deux custodies, celle dite de Notre-Dame de Nazareth, (ayant à sa tête le couvent parisien du même nom) pour la partie orientale, et celle dite de Notre-Dame de Lorette (autour du couvent de Rouen) pour la partie occidentale ; les très petits couvents, en principe condamnés à la réunion avec d'autres, subsisteront néanmoins jusqu'à la Révolution⁷.

Les dix-neuf maisons de la « province de saint Yves » ou de Normandie⁸ ont laissé des traces, mal connues et peu exploitées : architecture (deux couvents seulement sont à peu près complets, d'autres le sont partiellement ou ont laissé des fragments tangibles), objets cultuels, livres (très dispersés mais connus), documents d'archives nombreux (inégalement conservés aux archives nationales, dans les dépôts départementaux et municipaux, les bibliothèques et les fonds privés) accompagnés des empreintes de leurs sceaux. Les rares études publiées sur ces couvents l'ont été sous forme de monographies historiques, étrangères à la vie de la « province » et laissant peu de part à l'architecture et au mode de vie quotidien. C'est à rechercher ces traces dans la province que nous travaillons.



Parmi les restes tangibles du Tiers-Ordre régulier, le sceau, « objet très précieux détenu par la communauté, conférant à celle-ci les personna-

⁷ Comparés aux autres Mendiants, les pénitents du Tiers-Ordre n'ont représenté en France qu'un très petit nombre de religieux : en 1680, 57 couvents et 850 religieux et dans le dernier quart du XVIII^e siècle, une soixantaine de maisons occupées par 370 religieux.

⁸ Pour situer plus facilement ces maisons, retenons leur localisation départementale d'aujourd'hui : En Seine-Maritime, couvents de Croisset à Canteleu, de Rouen, de Veules-les-roses, de Saint-Valery en Caux, d'Aumale, de Berneseault à Neufchatel-en-Bray, d'Ingouville au Havre. Dans l'Eure, couvents du Mesnil-Jourdain, du Petit-Andely, de Louviers, de Vernon, de Pont de l'Arche, de Bernay. Dans l'Orne, couvent de l'Aigle. Dans la Manche, couvent de Saint-Lô. Dans les Yvelines, couvent de Meulan. Dans les Hauts de Seine, couvent de Courbevoie. Dans Paris *intra-muros*, couvent de Nazareth et monastère de Sainte-Élisabeth.

lité et dignité d'une *persona authentica*, était utilisé constamment. »⁹ Notre étude est donc consacrée aux sceaux utilisés par les pénitents de la province de Saint-Yves. Certes, les sceaux franciscains dans leur ensemble ont été étudiés par Jean Mauzaize¹⁰, mais ceux du Tiers-Ordre régulier ont pour la plupart échappé au grand historien capucin.

Dans la période qui nous occupe, les xvii^e et xviii^e siècles, aucun sceau de cire n'apparaît dans les documents des religieux pénitents; ce sont toujours des empreintes sur papier, telles qu'on les pratique depuis le xiv^e siècle selon A. Giry¹¹ ou plus tard, fin xvi^e et début xvii^e, selon Jean Mauzaize¹². L'usage de la cire, coûteuse, ne paraît avoir été que très exceptionnel, voire inexistant, chez les Pénitents; on trouve parmi les dépenses de la vie quotidienne, connues au xviii^e siècle pour les couvents de Croisset, de Rouen ou de Sainte-Élisabeth à Paris, des achats de papier, de carton, de plumes, d'encre, d'écrivoires, voire de lunettes et de chandelle, mais aucune trace d'achat de cire à cacheter. Pas davantage de pains à cacheter, ce qui laisserait supposer qu'on les fabriquait dans la maison. Pourtant, le pain à cacheter semble avoir été courant aux xvii^e et xviii^e siècles, « sorte de petit pain sans levain dont on se sert pour cacheter les lettres; on le fait de toutes sortes de couleurs, les rouges et les noirs sont les plus courants »¹³. L'usage du pain à cacheter « rouge ou blanc, rarement noir s'est substitué à la cire rouge ou verte ductile dans les secrétariats des évêchés, des chapitres, des communautés et dans les petites chancelleries des tribunaux subalternes à partir du milieu du xvi^e siècle »¹⁴ et c'est bien ce que l'on trouve dans l'écrasante majorité des documents. Les insectes rongeurs ne s'y sont pas trompés, qui ont soigneusement dégusté la pâte et laissé une dentelle de papier dans le registre

⁹ Paul BERTRAND, et Michel CHIFFOTEAU, *Commerce avec Dame Pauvreté, structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (xiii^e-xiv^e siècle)*, Liège, Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, 2004. La remarque s'applique à l'époque médiévale; elle est encore valable au xvii^e siècle.

¹⁰ Jean MAUZAIZE, « Étude sur les sceaux franciscains de France », *Laurentianum*, 30, 1989, p. 84-115 et *Essai de sigillographie franciscaine, xiii^e-xix^e siècles*, un volume dactylographié (266 p.) et un dossier de reproductions, s.l.n.d., BFC.

¹¹ « Dès le début du xiv^e siècle, on a des exemples d'empreintes sur papier recouvrant la cire, mode qui se propagera dans la seconde moitié du xv^e siècle et qu'on appliquera à des sceaux pendants, à des sceaux plaqués ainsi qu'à des cachets de lettres. » Arthur GIRY, *Manuel de diplomatique*, 1925, p. 655.

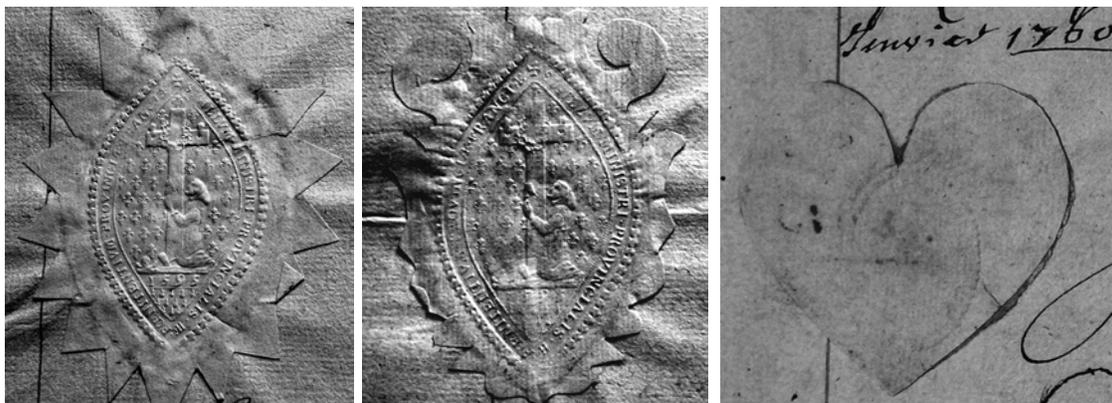
¹² « Vers la fin du xvi^e siècle, ou au début du siècle suivant, la manière de sceller consistera à placer l'empreinte sur l'acte lui-même préalablement recouvert d'une mince couche de cire recouverte d'un papier carré ou de formes diverses sur lequel on appuiera la matrice. On obtiendra alors le cachet. » J. MAUZAIZE, « Étude sur les sceaux franciscains », art. cit., p. 84-115.

¹³ *Dictionnaire de Furetière*, 1727.

¹⁴ Pierre Camille LEMOINE, *Diplomatique pratique ou traité de l'arrangement des archives*, Metz, Joseph Antoine, 1765. p. 77.

des dépenses du monastère de Sainte-Élisabeth¹⁵ à l'emplacement des sceaux, alors que le reste de la page est en parfait état.

Les empreintes régulièrement trouvées au fil des documents sont composées d'un morceau de papier découpé, collé sur le document original par l'intermédiaire du pain à cacheter, puis estampé. Quand le sceau à estamper est en forme de navette, le découpage du papier suit grossièrement le tracé et il arrive exceptionnellement que l'on découpe dans le même papier une imitation de lacets ou de suspensoir. Quand le sceau à estamper est ovoïde, le papier est découpé en carré ou en losange, les deux formes cohabitant quelquefois sur un même document. La taille, pas plus que la forme ou la position du papier collé ne paraît répondre à une directive précise ou un code. Généralement, le papier découpé est de même nature et couleur que le document qu'il accompagne ; il lui arrive d'être différent. Dans le registre des recettes (dans les années 1760-1770) du couvent de Picpus, maison mère de la congrégation gallicane, le secrétaire s'est laissé aller à quelques fantaisies de découpage dont nous montrons ci-dessous les exemples.



*Découpages du papier. Sceau du ministre provincial de la province Saint-François.
Arch. nat., S4339. © D. R.*

Nous n'avons rien trouvé de tel dans la province de Normandie ; on remarque seulement un découpage plus soigné, mais rarement recherché, quand il s'agit d'un document solennel. Tous les sceaux présentés ici mesurent entre six et huit centimètres de haut pour les sceaux navette, entre quatre et demi et six centimètres pour les sceaux ovoïdes, et deux centimètres pour les petits sceaux de correspondance.

¹⁵ Arch. nat., H5/4171. Il s'agit bien là de trous de vrillettes et non pas de dégradations commises par des collectionneurs indéclicats.

Sceaux de la congrégation gallicane

Jusqu'en 1648, les pénitents français du Tiers-Ordre franciscain constituent une congrégation gallicane et sont dirigés par un « vicaire » ou « visiteur général ». Dès le premier chapitre des pénitents réformés tenu à Franconville le 13 mai 1604, l'observant Ponce Clerici, qui présidait en qualité de commissaire du général, « prescrivit & arresta les Sceaux de la Province Gallicane ; sçavoir pour le grand, l'image de saint François tenant la Croix entre ses bras ; & pour le petit celle de saint Louis Roy de France, abolissant & abrogeant par l'autorité du Reverendissime Père Général, tous les anciens Sceaux de nostre Ordre »¹⁶.



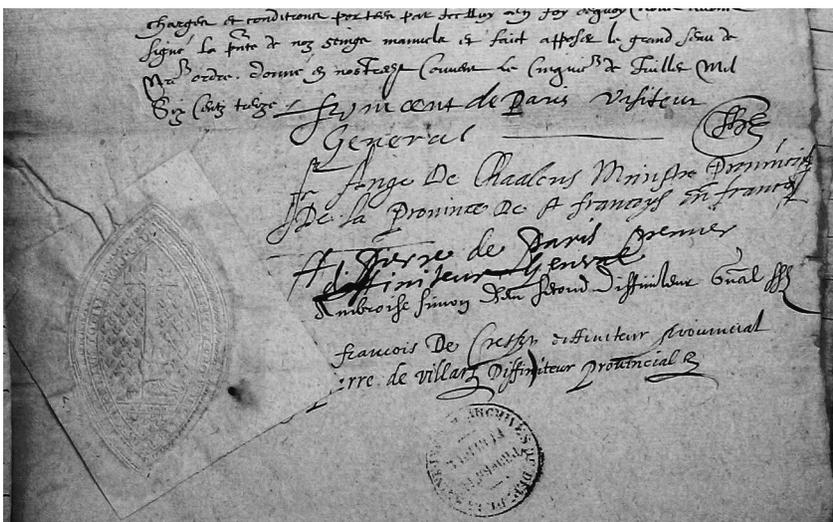
Grand sceau de la congrégation gallicane, Arch. dép. de Seine-Maritime, 43HP2. © D. R.

Le grand sceau authentifie les actes solennels mettant en cause des personnes extérieures à l'ordre : demandes officielles au roi, à un évêque ou à un particulier ; acquisitions de terrains, relations avec le monde judiciaire... Le grand sceau est apposé, en juillet 1613¹⁷, à la très officielle ratification par le définitoire général de l'acquisition du terrain destiné au couvent de Rouen, accompagné des signatures de Vincent de Paris (Vincent Mussart) visiteur général, de Ange de Châlons, ministre provincial de la province de Saint-François, Pierre de Paris et Ambroise Simon (?) définites généraux, François de Crepy et Pierre de Villars, définites provinciaux. Vincent Mussart utilise encore ce sceau sur des documents qu'il signe avec le titre de vicaire provincial¹⁸.

¹⁶ J.-M. DE VERNON, *Histoire générale et particulière du Tiers Ordre...*, *op. cit.*, t. 3, p.196. Voir aussi *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, Paris, 1838., t. 44, article Picpus.

¹⁷ À cette date, il n'existe encore en France que deux provinces pénitentes : l'une au nord dite de France, et l'autre au sud de la Loire, dite d'Aquitaine.

¹⁸ Ce sceau est décrit par Louis DOUET D'ARCQ in *Collection de sceaux des archives de l'Empire*, Paris, Henri Plon, 1868, 1^{ère} & 2^{ème} partie, vol. 3, sous le n° 9797.



Grand sceau de la congrégation gallicane accompagnant la signature de Vincent Mussart. Arch. dép. de Seine-Maritime, 43HP2. © D. R.

Pour le grand sceau, on a adopté la forme navette, bordée d'une rangée d'oves. Le sol dans lequel est plantée la croix détermine deux registres. Dans le registre du haut, à fond entièrement fleurdelisé, la croix portant une couronne d'épines et clous occupe la place principale, accompagnée d'un crâne ; le saint n'est pas représenté en costume religieux ni nimbé mais en costume civil ; c'est probablement une représentation de François au moment de sa conversion, s'engageant dans la voie de la pénitence. Le registre bas est décoré de larmes et porte la date de 1604. En voici la légende : SIGIL(lum).MINISTRI. PROVINCIALIS.FF.POENITENTIIUM.TOTIUS.REGNI.GAL(liae).

Le petit sceau paraît avoir été peu utilisé : nous ne l'avons rencontré qu'une seule fois au bas d'un *Règlement pour les frères et les sœurs du tiers ordre de St François dans la ville de Rouen*¹⁹ ; le texte est lacunaire, non daté mais fait référence au « RP François gardien dudit couvent de Laurette ». Le père François était le frère de Vincent Mussart, qui lui confia le couvent de Rouen dans ses toutes premières années, entre 1612 et 1620.

¹⁹ Arch. dép. de Seine-Maritime, 43HP4.



*Petit sceau de la congrégation galli-
cane, Arch. dép. de Seine-Maritime,
43HP4. © D. R.*

Sceau rond bordé d'un tore mince et d'une guillochure. Sur un fond entièrement fleurdelisé se détache le roi saint Louis, de face, en costume de sacre : longue tunique, manteau à fleurs de lis, cape d'hermine, portant les *regalia*, couronne en tête, main de justice dans la main droite et sceptre dans la main gauche. Sa légende : s(igillum).MINIST(ri).PROVIN(cialis).FF.POENIT(entium).TOTIUS.REG(ni).G(alliae).

dans l'article *De Sigillis* des Constitutions générales de l'ordre de 1613 : « *In maiori Sigillo visitatoris Generalis erit impressa imago Crucifixi, cum imaginibus Beati Francisci a dextris, et Beati Ludovici Regis Franciae Tertii Ordinis a sinistris, qui in Regali habitu spineam manibus gerat coronam, et huius Sigilli vacuum hinc inde lacrymarum et liliorum formulis repleatur cum hac circumscriptione, licet abbreviata : Sigillum Visitatoris Generalis Fratrum Poenitentium Tertii Ordinis Sancti Francisci strictioris Observantiae.* »²⁰



*Grand sceau du visiteur
général avant 1648, Arch.
dép. de Seine-Maritime,
G2044. © D. R.*

De forme navette, bordé d'un tore garni d'oves entre deux tores minces, il représente sur un fond où alternent fleurs de lis et larmes, le Christ en croix entre deux personnages debout nimbés ; à gauche, saint François tenant la règle et à droite, saint Louis qui a déposé son sceptre au pied de la croix. En voici la légende :

SIGIL(lum).VISITA(toris).GENERA(lis).FF.
POENITEN(tium).OR(dinis).S(ancti).FRANCIS(ci).
STRIC(tioris).OBSERVAN(tiae).REG(ni).GAL(liae).

Ce grand sceau du « visiteur de toute la congrégation du Tiers-Ordre » accompagne la signature de Raphaël de Troyes au bas d'un texte mandatant Félix de Champagne pour défendre l'ordre devant le parlement de Rouen et d'autres

²⁰ *Statuta, constitutiones et decreta generalia*, in *Analecta TOR*, 23, n°152, 1992, p. 264, « chap. LXXXIII, De Sigillis ».

instances judiciaires en 1619. Vincent Mussart l'utilise en 1631 en tant que « *visitor generalis* »²¹.

La fonction de visiteur général ayant été supprimée en 1648, il faut attendre la réforme de 1769 pour voir réapparaître un sceau correspondant à cette fonction ; on le trouve accompagnant la signature de Chrysologue Blondel qui, sous le titre de « vicaire général » présente, en mai 1774, à l'archevêque de Rouen les religieux candidats aux ordres²².

Après 1769, le vicaire ou visiteur général utilise son petit sceau dans des circonstances moins solennelles et à usage interne ; on le trouve identifié par le texte qu'il accompagne : « Nous, Vicaire général des Religieux Pénitents du Troisième ordre de Saint François de la congrégation gallicane, faisant la visite en notre couvent de Saint Joseph d'Ingouville... l'avons signée & à icelle fait apposer le seau de notre office & le contreseing de notre secrétaire... »²³

Sceau ovoïde bordé d'un cordon de perles et d'un tore mince. Deux branches de laurier entourent un écu qui porte en chef trois larmes et en pointe une couronne d'épines autour d'un lys. Le découpage du papier est fait au plus près de l'empreinte ; la couleur rouge est due soit à un emploi de cire soit à un pain à cacheter teinté ; c'est l'exception. Légende : s(igillum).v(isitatoris). GENERAL(is).F(ratrum).3. ORD(inis). s(ancti). F(rancisci). ST(riCTORIS). OB(servantiae). REG(ni).GAL(liae).



Petit sceau du visiteur général après 1769, Arch. nat., S4339. © D. R.

²¹ Jean Mauzaize l'a identifié comme « sceau du vicaire et visiteur général » accompagnant la signature de Raphaël de Troyes en 1621, sur un document conservé aux archives départementales de Meurthe-et-Moselle. *Essai de sigillographie franciscaine, op. cit.*, n° 45 et 55. Ce sceau a été publié par L. DOUET D'ARCQ, *Collection de sceaux...*, *op. cit.*, n° 9796.

²² Arch. dép. de Seine-Maritime, G 2044.

²³ Le secrétaire est Séverin Girault dont l'écriture est très reconnaissable. Séverin Girault, originaire de Rouen, choisi précisément pour sa belle écriture qui s'ajoutait à de grandes capacités, a accédé à plusieurs charges importantes dans le Tiers-Ordre ; il est connu pour son martyre aux Carmes en septembre 1792.

Sceaux de la province de Saint-Yves

Le grand sceau de la province est utilisé pour tous les documents mettant en cause des séculiers ou le pouvoir ecclésiastique extérieur à l'ordre, comme les contrats de fondation, de constitution de rente, les achats de terrains ; le définitoire tenu à Picpus en octobre 1627 l'avait précisé : « Et de tous les dits contrats seront délivrés actes de ratification en bonnes et dues formes avec le grand sceau de la congrégation »²⁴ ; après la division provinciale, tous ces textes seront approuvés par le définitoire de la province et non plus par celui de la congrégation tout entière.

Au bas d'un texte solennel où il atteste des reliques et confirme l'institution de la confrérie de Notre-Dame de Lorette à Rouen, le ministre provincial, Oronce de Honfleur, a « signé les dictes présentes et icelles fait contresigner et sceller du grand sceau de nostre office par le V.P. Donat de Lisieux notre secretaire ... », le 29 juillet 1651.



Grand sceau du ministre provincial pendant au bas de la feuille, avec des lacs de papier, 1674, Arch. dép. des Yvelines, 40H1. © D. R.

Sous une forme plus solennelle encore, en 1674, Hyacinthe du Neufchâtel, ministre provincial, attestant des reliques destinées au couvent de Meulan,

²⁴ Médiathèque de Louviers, fonds Marcel CXXIII, 1907.

fait apposer le sceau à la manière d'un sceau pendant attaché à la feuille par des lacs de papier. C'est le seul exemple rencontré de sceau pendant, le bas de la feuille est replié comme dans les documents officiels.

C'est encore sous ce sceau que sont envoyées, par exemple, les convocations du père provincial aux pères gardiens pour la réunion du chapitre provincial. Le texte des constitutions prévoyait que le grand sceau de la province de Saint-Yves serait à l'effigie de « saint Yves en habit du Tiers-Ordre avec la corde et sans le capuchon »²⁵ ; le scapulaire court et la corde sont présents ; le personnage n'est pas nimbé.

En forme de navette, ourlée d'oves ; un religieux agenouillé, saint Yves, en costume de pénitent, tonsuré, barbu, les bras écartés, sur un fond fleurdelisé dans la partie basse seulement. Le saint est encadré de deux anges, en pied sur des nuées. Une langue de feu, sortie d'une nuée portant des rayons, descend sur sa tête. Le registre inférieur est occupé par un socle assez orné portant la date de 1640²⁶, au-dessus de trois larmes. Légende : SIGILL(um).PROVINCIALIS. FF.POENITEN(tium).ORD(inis).S(ancti).FRAN(cisci).PROVINCIAE.S(ancti).YVONIS



Grand sceau du ministre provincial de Saint-Yves, Arch. dép. de Seine-Maritime, G2044. © D. R.

En février 1762, le ministre provincial Chrysologue de Saint-Bernard, écrivant à l'archevêque de Rouen pour présenter aux ordres de jeunes religieux, utilise toujours ce grand sceau.

Mais le sceau le plus fréquemment rencontré est le petit sceau du ministre provincial, apposé au bas des correspondances et des ordonnances données au cours des visites de couvents et pour l'approbation des comptes. Il paraît réservé à l'usage interne.

Le texte des constitutions prévoyait qu'on mettrait « dans le petit [sceau] des lauriers et des palmes et des rameaux de palmes tressées avec

²⁵ « In Sigilla maiori Rhotomagensis Provinciae erit imago Sancti Yvonis cum habitu Tertii Ordinis, et chorda, sine caputio », « Statuta, constitutiones », art. cit., p. 264. Le choix de saint Yves comme patron de la province s'explique par le fait qu'il était tertiaire séculier ; quelques-unes de ses reliques seront apportées en grande cérémonie de Tréguier au couvent de Nazareth à Paris, en 1644.

²⁶ Date officielle de la création de la province.

des larmes au milieu et la même suscription que ci dessus »²⁷. Nous n'avons jamais rencontré un tel sceau, par contre les deux suivants sont extrêmement fréquents. Le modèle décrit ci-dessous paraît employé pendant tout le xvii^e siècle.



Petit sceau du ministre provincial de Saint-Yves, Arch. dép. de Seine-Maritime, 44HP9. © D. R.

l'absence de texte, n'est pas évidente. Il est tentant de penser à une image de sainte Claire portant son rameau, telle qu'elle est par exemple représentée sur un panneau de Lorenzo d'Alessandro²⁹, conservé au musée du Petit-Palais d'Avignon.

Un deuxième modèle du petit sceau est utilisé à partir du début du xviii^e siècle ; le père provincial l'identifie au bas de l'enregistrement d'un contrat de constitution de rente le 27 mai 1705 : « en foy de quoy, nous provincial de la province avons signé le présent acte et fait contresigner par notre secrétaire ordinaire et sceller du petit sceau de notre office. » Il se rencontre fréquemment jusqu'à la Révolution.

²⁷ « In Sigilla maiori Rhotomagensis Provinciae... In minori vero lauri, et palmae, et palmae rami cancellati tribus cum lacrymarum formulis in medio, et eadem, quae supra, circumscriptione », « Statuta, constitutiones », art. cit., p. 264.

²⁸ La fleur de lis n'est pas l'apanage exclusif du roi ou de la famille royale ; on le trouve en Normandie dès le xiii^e siècle dans les sceaux de bourgeois ou de propriétaires ruraux. Voir CHASSANT et DELBARRE, *Dictionnaire de sigillographie pratique*, 1860, p. 228.

²⁹ Huile sur bois, 4^e quart du xv^e siècle.

Sceau ovoïde à bordure de perles. Il représente aussi, sur un fond fleurdelisé, une femme debout qui paraît abriter un petit personnage sous son manteau, peut-être sainte Élisabeth, en costume de religieuse, protégeant un pauvre. La légende est la même que sur le précédent : SIGIL(lum).MINUS.PROVIN(cialis).3.ORD(i nis).S(ancti).FRAN(cisci).PROVIN(ciae).S(ancti).YVONIS.



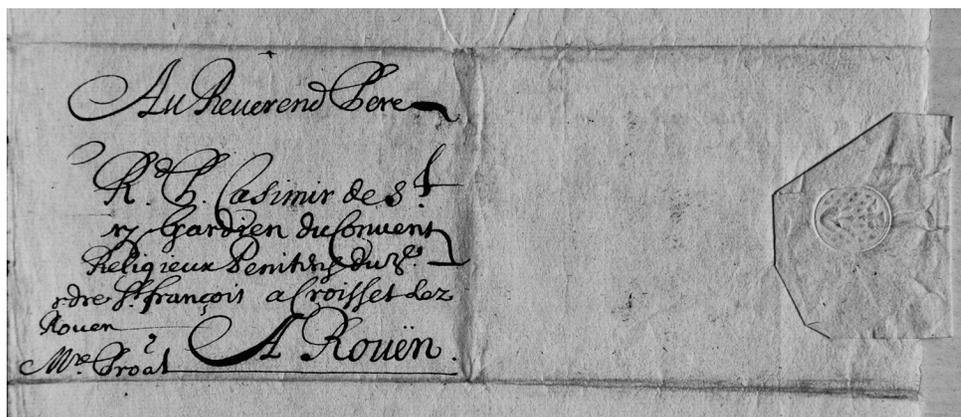
On le rencontre encore au bas des comptes rendus de visites que fait le ministre provincial Jean Climaque de Saint-Pierre et Saint-Paul à Ingouville en 1749 et 1753.

Second petit sceau du ministre provincial de Saint-Yves, Arch. dép. de Seine-Maritime, 43HP4. © D. R.

Jean Mauzaize a relevé, pour des époques antérieures, des sceaux personnels à certains pères provinciaux franciscains³⁰ ; rien de tel chez les pénitents réformés, les sceaux utilisés par les ministres provinciaux sont ceux de la province, quel que soit le prestige du titulaire de la fonction. Oronce de Honnefleury, cinq fois provincial, ou Hyacinthe du Neufchâtel ne paraissent pas en avoir utilisé d'autres, à l'exception d'un petit sceau de correspondance, qui encore une fois est celui de la fonction et non celui de la personne ; les exemples conservés sont rares puisque ces bandes de papier estampées sont brisées par le destinataire de la lettre. Voici celui qu'utilise le père provincial Martial du Mans adressant au gardien de Croisset un extrait des ordonnances prises en définitive au couvent de Nazareth en juin 1660. Ce sceau de correspondance illustre probablement la remarque de Chassant, selon laquelle « indépendamment de leurs grands sceaux qu'elles ont toujours conservés pour les actes importants, plusieurs communautés religieuses ont fait usage, et surtout dans les derniers siècles, de petits cachets simples, dépourvus souvent de légendes, et n'offrant qu'un monogramme, qu'un blason, qu'un emblème, qu'un attribut ou que l'image du saint patron de leur maison. » Cet auteur a relevé que les pénitents du Tiers-Ordre de saint François « ont une colombe mouvante du chef dans une gloire et le champ semé de larmes »³¹ dont il donne un croquis.

³⁰ J. MAUZAIZE, « Étude sur les sceaux franciscains », art. cit., p. 95-97.

³¹ Adolphe CHASSANT, *Sigillographie pratique*, Paris, Dumoulin, 1860, p. 23 et suiv. et planche X.



Enveloppe portant le cachet de correspondance du ministre provincial de Saint-Yves, Arch. dép. de Seine-Maritime, 44HP9. © D. R.



Cachet de correspondance du ministre provincial, Arch. dép. de Seine-Maritime, 44HP9. © D. R.

Petit sceau ovoïde bordé d'un double tore mince, portant sur un fond semé de larmes la colombe du saint Esprit au-dessus d'un cœur percé de trois clous. Sans légende.

Dans des circonstances exceptionnelles apparaît le sceau du commissaire général. C'est ce titre que l'on trouve dans la très solennelle approbation des constitutions générales des religieuses de sainte Élisabeth donnée en 1685, à côté des plus hautes autorités de la province : « Nous avons signé et fait sceller le présent acte à Paris dans notre couvent de Nazareth ce deuxième de juin mil six cent quatre vingt cinq. » Suivent les signatures de « F. Fortunat de St François, commissaire général, Chrysostome de la Passion, ministre provincial indigne, F. Dominique diffiniteur, F. Athanase diffiniteur, F. Michel de Ste Foy deffiniteur, F. Jean Baptiste de St Charles diffiniteur, F. Paulin d'Aumalle exprovincial »³².

³² Constitutions générales des religieuses du monastère de Sainte-Élisabeth. BFC, ms 40.

Sceau ovoïde, dont le papier a été soigneusement découpé, bordé d'un gros tore, divisé en deux registres inégaux. La scène principale, sur un fond entièrement fleurdelisé, représente une haute croix portant un Christ souffrant, tête baissée ; au pied de la croix, un religieux pénitent, au capuce bien reconnaissable, à genoux, enserre la croix de son bras gauche et lève le visage vers le Christ. La croix est plantée dans une petite butte de terre qui détermine le registre bas rempli de larmes. Seule note maniériste, la forme triangulaire du *perizonium* avec un nœud sur le côté. Légende : SIGILLUM.COMMISSARII.GENERALIS.FF.POENITENTIUM.ORDINIS.S(anc)T(i).FRANCISC(i).PROVINCIAE.S(ancti).YVONIS



Cachet de correspondance du ministre provincial, Arch. dép. de Seine-Maritime, 44HP9. © D. R.

À la suite de la réforme de 1769-72, la province de Saint-Yves se trouve divisée en deux : custodie de Notre-Dame de Lorette, ayant son siège au couvent de Rouen et custodie de Notre-Dame de Nazareth, ayant son siège à Paris. Ce nouveau régime n'a duré qu'à peine une vingtaine d'années ; le terme de custode n'apparaît pas, en pratique les décisions majeures sont alors signées par les pères visiteurs.

Sur le modèle de la période précédente, le visiteur de la custodie de Nazareth dispose d'un grand sceau, trouvé au bas du compte-rendu d'une visite effectuée par Grégoire Delevaque au couvent de Bernay, en septembre 1782.

Sceau navette bordé d'une frise de coquilles et de la légende entre deux tores minces. Il s'agit d'une petite scène de genre, sur un fond uni. À gauche, la Vierge assise de face, tenant l'enfant assis sur ses genoux. À droite,



Grand sceau du visiteur de la custodie de Nazareth après 1769, Arch. dép. de l'Eure, H1203. © D. R.

derrière un angle de mur, saint Joseph amuse l'enfant avec deux oiseaux ; toute la partie haute est occupée par des rayons descendant d'une nuée. Légende : SIGIL(lum).MAJUS.VISITATORIS.FF.POENITENTIIUM.CONG(regationis).GALLICANAE.CUSTOD(iae).MARIA(e).NAZAR(enaë).

De la même manière, le visiteur de la custodie use d'un petit sceau, identifié par le texte qui l'accompagne, ici en 1790 : sceau ovoïde bordé de



Petit sceau du visiteur de la custodie de Nazareth après 1769, Arch. mun. Meulan. © D. R.

deux tores minces encadrant la légende. Une ligne continue de guillochures inégales représentant une gloire entoure le monogramme du Christ, IHS, dont les lettres sont guillochées comme la croix qui prend appui sur la barre du H. Le reste du fond est uni. Légende : SIG(illum). MIN(us). VISIT(atoris). FF. POENIT(entium). CUST(odiae). s(anctae). M(ariae). NAZ(arenae).

Ces deux derniers sceaux ont été décrits par Ubald d'Alençon dans son article sur le père Severin Girault, lorsqu'il évoque la figure de Jean François Nespoulous, en religion le père Ambroise, visiteur de la custodie³³.

Sceaux des couvents

À côté des sceaux qui authentifient l'ordre et la province, le premier texte des constitutions, en 1614, prévoit deux sceaux pour chaque couvent ; le grand sera à l'effigie du saint (ou de la sainte) patron titulaire de l'église du couvent et le petit, destiné à la correspondance courante, portera le nom de Jésus. « *In Sigillis vero Gardianorum erit imago Sancti, vel Sanctae titularis Ecclesiae conventus, ultra quae in omnibus conventibus erit, et unum parvum pro includendis literis, quas ad seculares scribimus, in quo erit imago nominis Jesu impressa.* »³⁴

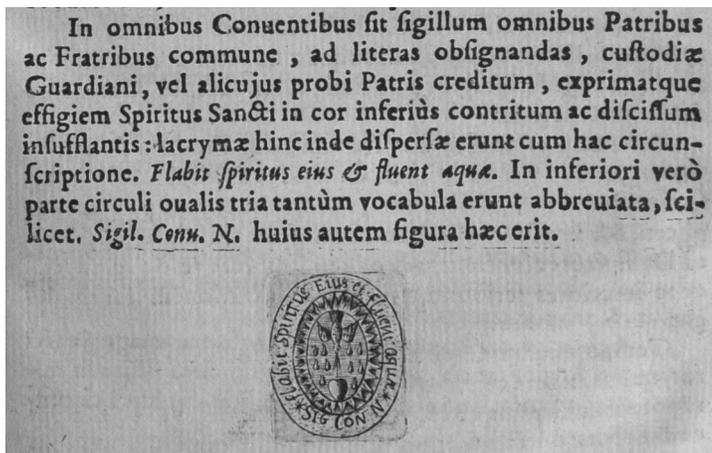
³³ Ubald d'ALENÇON, « Notice historique sur le père Séverin Girault », *Analecta TOR*, 23, 1992, p. 49.

³⁴ « Statuta, constitutiones », art.cit., p. 265.

Ce programme est confirmé par les règlements faits au chapitre général tenu en 1616 : « Il est enjoint aux gardiens d'avoir des petits sceaux conformes aux grands sceaux de leur couvent pour éviter d'avoir des petits sceaux ou cachets particuliers si non qu'avec le nom de Jésus selon les statuts »³⁵. Nous n'avons jamais rencontré d'estampe de petit sceau portant le nom de Jésus.

Le petit sceau

On en trouve une version différente, et surtout plus précise, dans les *Constitutiones generales* de 1627³⁶ et accompagnée d'un croquis donné comme modèle. « Qu'il y ait dans tous les couvents un sceau commun à tous les pères et frères, confié à la garde du gardien, ou de quelque autre père honnête, pour sceller les lettres, et qu'il montre l'image du Saint-Esprit soufflant dans un cœur blessé et déchiré placé plus bas. De part et d'autres des larmes seront dispersées avec cette inscription tout autour : "Son Esprit soufflera et les eaux couleront"³⁷. Mais dans la partie inférieure du cercle ovale, seulement trois mots seront abrégés, à savoir : Sceau du Couvent N... dont le schéma sera celui-ci. »



Extrait des Constitutiones generales, Rouen, 1627, Arch. nat., LL1579. © D. R.

³⁵ « Extrait des actes faits en la définition du chapitre général, le Rme père visiteur assistant et présidant, le dernier du mois de septembre et le second d'octobre 1616. » Médiathèque de Louviers, Ms. Fonds Marcel CXXIII 1907.

³⁶ Ouvrage imprimé à Rouen, chez Robert Féron, en 1627. Un exemplaire aux Arch. nat., LL 1579. p. 94-95.

³⁷ Psaume 147.

Notons que le père gardien de chaque maison est le seul autorisé à conserver « dans sa cellule une armoire fermant à clé tant pour les sceaux de son office que pour les sceaux des autres lettres »³⁸.

Les petits sceaux sont rarement conservés puisque le destinataire doit les briser pour ouvrir la lettre.

Le petit sceau du couvent Notre-Dame de Cléry de Pont-de-l'Arche reproduit fidèlement en cire rouge (c'est l'exception qui confirme la règle) le modèle prescrit par les constitutions, sur une lettre adressée par Léandre de Saint-Bernard, gardien de Pont-de-l'Arche, au « Révérend frère Barthélemy, procureur des religieuses du royal monastère de Sainte-Élisabeth près le Temple, à Paris », le 24 février 1707.



Petit sceau du gardien de Pont-de-l'Arche, Arch. dép. de l'Eure, H1217. © D. R.

Petit sceau ovoïde bordé d'un tore fin de perles et portant deux ovales concentriques de légende : à l'extérieur la formule prescrite : FLABIT.SPIRITUS.EIUS.ET.FLUENT. AQUAE et à l'intérieur : SIGILL(UM).FF.POENIT(entium). CON(ventus).PONT(...).AR(...).

La légende et l'iconographie de ce sceau sont à rapprocher d'un autre paragraphe des Constitutions : « ...veu qu'il appartient au S. Esprit d'opérer la pénitence de régir les cœurs... c'est pourquoy vénérant le Saint Esprit d'une dévotion particulière, nous nous captiverons en son très doux service... Or nous prions avec des gémissements inénarrables cette Fontaine inépuisable de bonté et d'amour, y étant meus par son inspiration même, que

³⁸ « Statuta, constitutiones », art.cit., p. 184, « Ch. XXIII, De voto paupertatis ».

renonçant aux cisternes crevacées de la chair et du monde, qui ne peuvent tenir les eaux salutaires, il soit fait en nous une fontaine d'eau vive, rejaillissante en la vie éternelle & qu'il daigne exciter en nous des sacrés mouvements de pénitence et de compunction... »³⁹

Nous pensons avoir trouvé le petit sceau de René de Saint-Pierre, gardien du couvent de Veules, apposé à une lettre du 16 février 1719, dans laquelle il demande au père Hyppolite, procureur au couvent de Rouen, de lui communiquer le taux d'une rente que Veules doit au couvent de Rouen. Il ne correspond pas tout à fait à la prescription des *Constitutiones* et pas non plus au cachet décrit par Chassant, mais bien que mal conservé – là encore, les insectes ont été voraces – il a pour principal mérite de confirmer la présence de deux sceaux dans les couvents de pénitents au cours du XVIII^e siècle.

Petit sceau probable du gardien de Veules, de forme ovoïde, à bordure guillochée, on y distingue le motif d'entrelacs généralement utilisé pour représenter la couronne d'épines et la colombe aux ailes déployées du Saint Esprit sur un fond de larmes au-dessus d'un cœur ; aucune légende n'est visible dans la partie conservée.



Petit sceau utilisé par le gardien de Veules, Arch. dép. de Seine-Maritime, 43HP8. © D. R.

Si les petits sceaux sont rares, les grands sceaux de chaque couvent sont fréquemment apposés, identifiés par le texte qu'ils authentifient, mais d'une exécution généralement peu soignée donc souvent difficilement lisibles. Nous présentons les sceaux de la province de Normandie dans l'ordre chronologique de la fondation ou refondation des couvents adopté par Jean-Marie de Vernon ; il y a des manques et la qualité des sceaux eux-mêmes est très inégale.

³⁹ *Extrait des constitutions générales des Frères du Tiers Ordre Saint François, nommé de la Pénitence de l'étroite observance de la congrégation de France, approuvés et confirmés par le S. Siège Apostolique, traduit de la langue latine en langue vulgaire selon l'ordonnance faite au Chapitre Général de la même congrégation, tenu au couvent de Notre-Dame de Grace lez Paris, au mois de May 1634.* Toulouse, Jean Pech, 1685, p. 61.

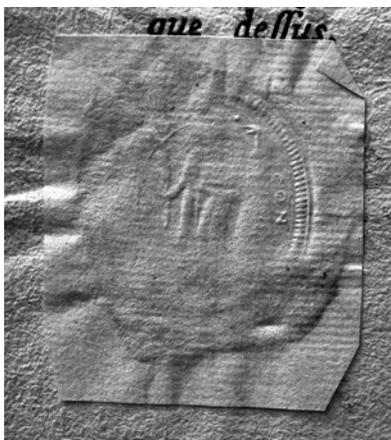
Sceau du couvent Sainte-Barbe de Croisset à Canteleu

Nous n'avons trouvé aucune directive concernant ce sceau ; deux modèles, au moins, ont existé :



*Sainte-Barbe de Croisset, 1663,
Arch. dép. de Seine-Maritime,
44HP24. © D. R.*

Sceau ovoïde bordé de guillochures, où l'on peut reconnaître une Vierge assise tenant l'enfant Jésus assis ; peut-être tient-elle une fleur de sa main droite. À ses pieds, on peut distinguer trois personnages agenouillés. Il n'y a aucune légende visible. L'identification ne peut se faire que par le texte qu'il accompagne ; il s'agit du registre des mises du couvent de Croisset en 1663.



*Sainte-Barbe de Croisset, 1729,
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.*

Identifié par sa présence au bas de la déclaration des revenus et charges du couvent Sainte-Barbe de Croisset envoyé à Paris en 1769, il s'agit là peut-être d'un second sceau du couvent de Croisset. De forme ovoïde, à bordure guillochée, un personnage debout tenant de la main droite un rameau ou une fleur ou autre chose. À la gauche du personnage, une haute forme tronconique pourrait être la tour de sainte Barbe ; la légende est illisible.

Sceau du couvent Sainte-Barbe au Mesnil-Jourdain

Nous n'avons rencontré qu'un seul exemplaire du sceau de Sainte-Barbe de Mesnil-Jourdain ; pourtant, lors de sa visite, les quatre derniers jours du mois de novembre 1633, le père provincial avait fait noter : « Le Père gardien ou vicaire par sa commission signera de faire faire deux sceaux pour le couvent, le grand pour les affaires et ordonnances, plus grand au double de celui qui y est de présent mais avec la mesme image de Ste Barbe et la circonscription : *sigilla maius conventus sta barbara locov 3° ord st francisci*. Le petit pour les lettres missives de la mesme forme et grandeur qu'il est figuré dans les constitutions et la circonscription qui lui convient. »⁴⁰ Il avait donc existé un sceau précédent à Mesnil-Jourdain.

Cet unique exemplaire est pratiquement illisible sur un document daté de 1769. On peut à la rigueur y voir la palme de sainte Barbe.



*Sainte-Barbe du Mesnil-Jourdain, 1729,
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.*

⁴⁰ Médiathèque de Louviers, fonds Marcel CXXIII, 1907.

Sceau du couvent Saint-François à Petit-Andely



Sceau navette bordé de deux tores minces qui encadrent la légende. Le champ est divisé en deux parties : en haut, saint François probablement puisqu'il est le titulaire de l'église du couvent, debout dans une prairie, en costume de pénitent peut-être (le bas du scapulaire n'est pas visible) montre ses mains ; il est sommé d'une auréole assez maladroite ; le champ est nu. Sous la ligne du sol, un second registre est occupé par une couronne d'épines, entourant une fleur.

La légende n'est que partiellement lisible : SIGILL(um). CONV(entus). ORD(inis). FRAN-CISCI.ANDLI

*Saint-François d'Andely, 1729,
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.*

Sceaux du couvent Notre-Dame-de-Lorette à Rouen



*Premier sceau de
Notre-Dame-de-
Lorette à Rouen,
1668, Arch. dép.
de Seine-Maritime,
43HP6. © D. R.*

Le grand couvent de Rouen possédait évidemment son sceau, à l'effigie de la maison de Lorette ; il se rencontre quelquefois mais n'est pas très lisible.

Sceau ovoïde entouré d'une bordure continue de perles ; le motif central représente la *santa casa* sur le toit de laquelle est assise une Vierge tenant l'enfant Jésus assis sur son bras gauche, et tenant une fleur de son bras droit ; dans la partie basse une couronne d'épines entoure un lis. La perspective est sommaire et la position hiératique. Légende : SIGIL(lum). CON(ventus). B(eatae). MARIA(e). LAURE(tanae). ROTHO(magensis)

Le musée départemental des antiquités de Rouen possède un sceau-matrice⁴¹ du couvent Notre-Dame de Lorette. Il avait été découvert par M. Garreta qui fit acquérir en 1924 par le musée départemental un lot de sceaux originaux parmi lesquels plusieurs sceaux de congrégations. Celui de Notre-Dame-de-Lorette est décrit comme « un sceau ogival en cuivre début XVII^e siècle, de 53 mm de hauteur et 30 mm de largeur, [représentant] la maison de Lorette sur le toit de laquelle apparaît la madone tenant l'enfant Jésus, tous deux nimbés ; elle présente de la main gauche un lis. Au-dessous de la *Santa Casa*, sur un champ semé de larmes, figure la couronne d'épines au centre de laquelle se voit une main tenant un lis »⁴². En voici la légende : SIGILL(UM).CON(ventus).B(eatae).MARIAE.LAURETANAE.ROTHO(magensis).

Ce sceau figure toujours dans les collections du musée ; nous n'en avons rencontrée l'empreinte sur aucun document, sauf peut-être, très mal estampée, sur la déclaration du temporel envoyée par le couvent de



Matrice et empreinte du second sceau de Notre-Dame-de-Lorette à Rouen, © Musée départemental des Antiquités, Rouen.

Rouen à Paris en 1769. On a repris la forme de la mandorle, un peu archaïque mais la composition bien plus précise, une certaine élégance dans les proportions des personnages et le traitement des plis contrastent avec l'aspect hiératique du précédent alors que le motif iconographique est absolument le même. Ceci nous amène à penser que ce sceau en amande est plutôt du XVIII^e siècle et probablement des dernières années du couvent, ayant remplacé le précédent qui figure sur presque tous les documents. C'est le seul exemple de matrice conservée, à notre connaissance, pour la province de Saint-Yves.

⁴¹ Alliage de cuivre. Sur les matériaux des matrices, voir J. MAUZAIZE, « Étude sur les sceaux franciscains », art. cit., p. 89-90.

⁴² *Bulletin de la commission départementale des antiquités de Seine maritime*, séance du 2 juillet 1924, p. 143 et suiv.

Sceau du couvent Notre-Dame-de-Bonne-Espérance à Vernon



*Notre-Dame-de-Bonne-Espérance
à Vernon, Arch. nat., G9/62/4. © D. R.*

En l'absence de textes conservés provenant du couvent de Vernon, cet exemplaire est le seul trouvé, sur la déclaration des biens en 1769.

Sceau ovoïde bordé d'un gros tore guilloché, estampé sur un papier rectangulaire aux coins sommairement abattus ; on distingue sur un champ uni une Vierge portant l'enfant sur son bras gauche, peut-être debout sur un croissant de lune. Peut-être, à droite, un personnage debout, peut-être mains jointes. La légende est à peu près illisible : SIG(illum).FRAN-CISCIUM (?) VERNON...

Sceau du couvent Saint-François-de-Bernesault à Neufchâtel



*Saint-François à Neufchâtel,
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.*

De cette maison dont le fonds d'archives manque cruellement, nous n'avons rencontré qu'un seul exemplaire du sceau du couvent, figurant au bas de la déclaration des biens du couvent pour 1769.

Sceau navette d'une grande simplicité mais assez net. Deux tores ornés de perles entourent la légende. Ici, pas de composition en registres, mais une scène unique, un religieux agenouillé en prière devant son crucifix. Il devrait s'agir de saint François, auquel est dédié ce monastère, mais le personnage n'est pas nimbé. Dans la pointe haute de la mandorle, la nuée est traversée de rayons et laisse descendre trois langues

de feu ; les cailloux et les herbes sur lesquels le saint est agenouillé rappellent discrètement que la scène se passe dehors. Légende : SIGIL(lum).CON(ventus). FF.POEN(itentium).3ORDINIS.SAN(cti).FRAN(cisci).NOVICASTRENSIS.

Sceau du monastère Sainte-Élisabeth à Paris

Nous ne pouvons ici évoquer en détail les origines de la branche féminine de l'Ordre ; la maison fondée à Paris, rue neuve saint Laurent, en face du Temple, en 1613-1615, restera le seul couvent féminin de la province.⁴³

Les Constitutions générales des religieuses prévoient : « Enfin toutes les lettres mesme de la supérieure seront cachetées d'un semblable cachet qui sera d'une grandeur suffisante et d'une figure ovale ayant la mesme graveure ou figure que les cachets locaux des pères de la mesme congrégation, avec distinction toutefois de l'écriture laquelle marquera le monastère d'où il est. »⁴⁴

Le couvent de Nazareth et le monastère Sainte-Élisabeth manifestent la même dévotion à Notre-Dame-de-Lorette à laquelle le père Vincent Mussart attribuait sa guérison d'une grave maladie ; on trouve les deux sceaux réunis sur un compromis au sujet de l'alimentation en eau, daté du 20 octobre 1679⁴⁵.

Pour respecter cette directive de leurs constitutions, les religieuses ont trouvé un système astucieux ; elles ont tout simplement repris l'image adoptée par les pères de Nazareth mais l'ont inversée, en gardant la même forme et les mêmes proportions.

Sceau ovoïde bordé d'une rangée d'oves. Sur un fond sans décor se détache une église (une petite croix est placée au haut du toit) à la perspective un peu malhabile ; une grande porte occupe le pignon, à gauche, et trois fenêtres éclairent le bâtiment, sous un toit à double pente. Au-dessus du toit, la Vierge assise tient l'enfant Jésus qui porte une fleur vers laquelle se dirige un oiseau. Sous la maison est représenté le motif de la couronne d'épines entourant un lis entre deux têtes ailées d'angelots. Il n'y a pas de date portée. Légende : SIG(illum).MONIAL(ium).ORD(inis).POENIT(entium).



*Sainte-Élisabeth à Paris,
Arch. nat., S4334.
© D. R.*

⁴³ Les constructions de ce couvent sont assez bien documentées (Archives nationales, Archives de Paris, BFC) ; l'église est devenue paroissiale sous le nom de Sainte-Élisabeth de Hongrie.

⁴⁴ Constitutions générales, BFC., Ms 40, p. 77.

⁴⁵ Arch. nat., S 4334.

Sceau du couvent Saint-Wandrille à Veules



Unique exemplaire rencontré, ce grand sceau du couvent Saint-Wandrille de Veules est très difficilement lisible. Il est identifié par le texte qu'il accompagne, à savoir une déclaration des biens du couvent en 1769⁴⁶.

Sceau ogival dont on devine la bordure de perles ; peut-être un personnage debout, tenant un bâton de sa main droite sur un fond uni. La légende est illisible.

Saint-Wandrille à Veules,
Arch. nat., S4334. © D. R.

Sceau du couvent Notre-Dame-de-Bon- Secours à Saint-Valéry en Caux



Le définitoire du chapitre tenu le 18 mai 1624 à Picpus demande que le tout nouveau couvent de Saint-Valéry, qui n'a que quelques semaines d'existence, fasse faire son sceau qui « sera une Vierge sur un autel tenant son fils entre ses bras et un religieux la priant à genoux les mains jointes »⁴⁷.

En forme de navette très allongée, le sceau est bordé de deux tores minces qui entourent la légende. Sur un fond de larmes et de fleurs de lis, la figure de la Vierge couronnée est lisible à gauche, debout sur un autel ; elle tient l'enfant assis sur son bras gauche et un sceptre de la main droite. À droite, le religieux en prières est plus difficile à lire. La légende est incomplète sur cette empreinte : +SIGIL(lum). CON... VAL(...). INI...FRAN(cisci). STRICTI(oris). OBS(ervantiae). 1624 ; c'est le seul exemple de date de fondation, portée de cette manière pour un sceau de couvent.

*Notre-Dame-de-Bon-Secours
à Saint-Valéry-en-Caux,*
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.

⁴⁶ Arch. nat., G9/62/4.

⁴⁷ Médiathèque de Louviers, fonds Marcel CXXIII, 1907.

Sceau du couvent Saint-François à Saint-Lô.

Les 95 liasses d'archives de Saint-Lo ayant été détruites par fait de guerre, l'exemplaire présenté ici est le seul rencontré, au bas de la déclaration des biens du couvent pour 1769⁴⁸ ; l'explication iconographique manque. S'agit-il de saint François s'adressant à des animaux ou des rochers, à gauche ?

Sceau de forme ovoïde assez allongé dont le champ est fort réduit par la présence de deux larges bordures séparées par des tores minces. La bordure extérieure est occupée par un couronne d'épines, la bordure intérieure par la légende : Au centre, sur un fond de larmes, un personnage vêtu d'une longue robe se tient debout ; ses bras paraissent ramenés sur sa poitrine et il tient une fine croix. Légende : SIGIL(lum).CON(ventus).SANLAUDENSIS.SANCTI.FRANC(isci).



*Saint-François à Saint-Lô,
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.*

⁴⁸ Arch. nat., G9/62/4.

Sceau du couvent Notre-Dame-de-Nazareth à Paris



La maison parisienne de Nazareth a adopté un sceau ovoïde bordé d'un tore de perles. Le champ est nu mais bien occupé par la *Santa Casa* de Lorette, en forme d'église dont le pignon est percé d'une grande porte surmontée d'un oculus. La Vierge auréolée de rayons et tenant l'enfant Jésus est confortablement assise sur un toit de tuiles. Légende : SIGIL(lum).CON(ventus).NAZAR(enus).PAR(isiensis).FF. 3 ORD(inis). s(ancti).FRANC(isi).

Notre-Dame-de-Nazareth à Paris,
Arch. nat., L957. © D. R.



Sceau du couvent Notre-Dame-des-Anges à Aumale

Là encore, l'empreinte est identifiée par le document qui le porte, la déclaration des biens du couvent pour 1769.⁴⁹

Sceau navette assez renflé, limité par une mince bordure de perles. On devine au centre la Vierge assise sur un croissant de lune, et tenant l'enfant Jésus, entourée de deux anges agenouillés les mains jointes. Au-dessus d'elle volètent trois chérubins. La légende est incomplète : SIGILLUM. CONVEN ... ANGELORUM.

Notre-Dame-des-Anges à Aumale,
Arch. nat., G9/62/4. © D. R.

⁴⁹ Arch. nat., G9/62/4.

Sceau du couvent du Saint-Nom-de-Jésus à Meulan

Le sceau du couvent de Meulan apparaît sur un contrat de rente que cette maison fait à celle de Nazareth en août 1659⁵⁰. Il n'est pas possible d'en lire toute la légende, SIGIL(lum).CONV(entus). POENI(tentium)... qui pourrait s'appliquer à n'importe quel couvent de l'ordre, mais le texte au bas duquel il est apposé le désigne sans ambiguïté comme celui de Meulan et l'iconographie correspond à la dévotion de cette maison.

Sceau ovoïde bordé de plusieurs tores et gorges ; une seconde frise de triangles et pointes limite le champ sans décor de fond. Une couronne d'épines forme une troisième bordure dans laquelle un Christ ressuscité, bénissant de la main droite et tenant la croix du bras gauche, se dresse sur la barre du H du monogramme IHS. En bas, un cœur percé de trois clous. On peut noter le traitement un peu maniériste des lettres inspiré de balustres.



*Saint-Nom-de-Jésus à Meulan,
Arch. dép. des Yvelines, 40H1. © D. R.*

⁵⁰ Arch. dép. des Yvelines, 40 H 1.

Sceau du couvent Notre-Dame-de-Consolation à Louviers

Le sceau du couvent Notre-Dame-de-Consolation de Louviers figure sur un acte daté de 1663 par lequel la communauté toute entière s'engage solennellement à verser une rente à la province de Saint-Yves contre le prêt d'une grosse somme nécessaire à la poursuite des travaux de construction⁵¹.

Jean Mauzaize avait interprété cette image comme « une Vierge auréolée de rayons assise tenant l'enfant qu'elle présente à un religieux à genoux devant elle »⁵².



Notre-Dame-de-Consolation, Arch. dép. de l'Eure, H1210. © D. R.

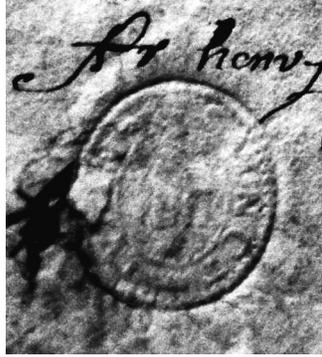
Le sceau de Louviers est en forme de navette très allongée, bordée d'un tore guilloché ; son allure est plus moderne que les précédents : plus de fond ornementé, plus de superposition de registres. La scène représente saint François (dont on devine l'auréole) en habit de religieux pénitent, nimbé, agenouillé devant la Vierge assise sur un rocher ? et qui lui tend l'enfant Jésus. La scène est beaucoup moins hiératique puisque l'enfant se penche pour caresser la joue du saint. On retrouve dans le choix de ce thème iconographique et dans son traitement, une grande simplicité et une fraîcheur qui s'éloignent beaucoup du modèle à fond orné encore sous influence médiévale. Faut-il l'imputer au thème choisi ou à la manière du graveur ? Ce sceau est passé de la démonstration théologique à la scène de genre. Légende : SIGILL(um). FF. POENITENTIIUM. CONVENTU(S). LOCOVERIENSIS.

⁵¹ Arch. dép. de l'Eure, H 1210.

⁵² J. MAUZAIZE, *Essai de sigillographie franciscaine, op. cit.*, n° 171.

Sceau du couvent Saint-Lubin à Bernay

La très ancienne maison de Bernay (attestée en 1490) n'a été acquise à la réforme qu'en 1650 et a vécu d'une manière un peu chaotique ; nous avons trouvé un seul exemplaire mal estampé du sceau de la maison, authentifiant un acte par lequel les dix religieux de Bernay reconnaissent être « chargés de la fondation de feu M. de Crep, en son vivant curé de Saint-Agnan-sur-Ry, à la décharge du couvent de Rouen », qui leur a remis les sommes correspondantes, le 18 août 1688⁵³.



*Saint-Lubin à Bernay,
Arch. dép. de Seine-Maritime,
43HP3. © D. R.*

Petit sceau ovoïde bordé d'une rangée de perles, contenant au centre un personnage en pied, vêtu d'un ample manteau et tenant peut-être sa crosse de la main gauche. La légende est assez épaisse : ...SANCT.LUB...

⁵³ Arch. dép. de Seine-Maritime, 43HP3.

Sceau du couvent Saint-Joseph à Ingouville

Dernier couvent fondé dans la province en 1661, sous la protection de saint Joseph, comme l'avait demandé avec insistance la reine mère, Anne d'Autriche. Apparemment, saint Joseph a été remplacé par une Vierge debout, probablement Notre-Dame-de-Bon-Retour, très vénérée dans un port et titulaire de l'église du couvent.



*Saint-Joseph à Ingouville,
Arch. dép. de Seine-Maritime, 41HP1. © D. R.*

Sceau ovoïde bordé de perles, à fond sans décor ; tout l'espace est occupé par la figure debout, portant l'enfant Jésus assis sur son bras gauche et tenant une grande fleur de lys de la main droite.

Ce sceau est identifié par le texte du registre du couvent d'Ingouville. La légende est pratiquement illisible.

Conclusion

Nous ne considérons pas cette présentation comme exhaustive ; quelques sceaux de couvents manquent encore mais l'exploration des archives réserve toujours des surprises.

Quelques remarques peuvent se dégager. Les sceaux encore utilisés par les couvents aux XVII^e et XVIII^e siècles sont considérés dans les études sigillographiques comme des manifestations tardives et démodées d'un usage florissant au Moyen Âge, parents pauvres par conséquent, et peu étudiés. Incontestablement, la période précédente a été plus favorable à une fantaisie toute relative dans le choix des thèmes iconographiques. Les auteurs s'accordent à dire que les épisodes de la vie même de saint François d'Assise ont été maintes fois reproduits sur les sceaux de son ordre⁵⁴. Jean Mauzaize, dans son étude consacrée aux sceaux franciscains, en a signalé de nombreux où la représentation du saint entouré d'oiseaux en particulier, donne lieu à des scènes souriantes où le graveur trouve un peu de liberté. Il estime que cette liberté est due à l'absence de prescription concernant « la figuration et la légende » dans les Constitutions des frères mineurs⁵⁵.

L'attitude du Tiers-Ordre régulier réformé paraît beaucoup plus stricte. L'iconographie des sceaux de l'Ordre et de la province est fixée très tôt, (dès 1604 pour la congrégation gallicane, dès 1640 pour la province de Saint-Yves, dates portées sur les grands sceaux), par décision du chapitre général⁵⁶.

L'affirmation de l'appartenance gallicane y est manifeste, par l'emploi systématique du fond fleurdelisé, la présence insistante de saint Louis, roi de France⁵⁷ et tertiaire séculier et la légende « REG.GAL. ».

L'affirmation de l'Ordre se traduit par la représentation de l'orant en costume pénitent (capuce long passé dans la ceinture) qui apparaît sur les sceaux du commissaire général, du provincial de Saint-Yves, du couvent de Neufchâtel et plus tard, du couvent de Louviers.

Le thème de la croix y est prépondérant, presque toujours associé à la couronne d'épines. Faut-il voir dans le choix de ces thèmes une profession

⁵⁴ Auguste COULON, « Éléments de sigillographie ecclésiastique française », in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 18, 1932, p.173-174.

⁵⁵ J. MAUZAIZE, « Étude sur les sceaux franciscains de France », art. cit., p. 95. et p. 105-106.

⁵⁶ Toutefois le passage de saint Louis à sainte Claire pour le petit sceau du père provincial n'est pas expliqué.

⁵⁷ Saint Louis roi de France a été peu mis à l'honneur dans la province de Normandie, mais il est le saint patron de la province du sud-est de la France et après 1769, de la custodie dite de Lyon.

de foi pénitente militante au-delà d'un simple signe de reconnaissance ? Ce serait sans doute aller trop loin. Après la réforme de 1769, la hiérarchie pénitente abandonne ces modèles forts au profit de deux sceaux tout à fait dissemblables : un grand sceau navette à la mise en page assez moderne représentant la sainte famille à Nazareth dans un style soigné, et deux petits sceaux ovoïdes très plats dans tous les sens du terme, représentant pour l'un, un écu entouré de feuillage stéréotypé, pour l'autre, le monogramme du Christ surmonté d'une croix dans une triste bordure de rayons.

L'obéissance à la règle étant l'une des vertus premières des religieux, on ne trouvera pas d'innovation spectaculaire dans les sceaux des couvents ; la règle ordonne que le grand sceau des couvents en représente le saint titulaire, laissant espérer au chercheur une plus grande variété iconographique : saint François (trois fois patron de couvent dans la province) est représenté montrant ses stigmates, très maladroitement à Andely, agenouillé devant un crucifix à Bernesault, peu convainquant à Saint-Lô. Les couvents placés sous le vocable de la Vierge sont les plus nombreux, le thème de la *Santa Casa* de Lorette a été utilisé à Rouen, (c'est bien le nom du couvent) et par les deux couvents parisiens, par vénération probablement de cette seule relique de Nazareth pour le couvent du même nom et par obéissance aux Constitutions pour le monastère de Sainte-Élisabeth.

Notre-Dame-de-Bonne-Espérance à Vernon, Notre-Dame-de-Bon-Secours à Saint-Valery, Notre-Dame-de-Bon-Retour à Ingouville ont donné matière à des représentations assez hiératiques de Vierge à l'enfant debout ou assise, avec ou sans religieux en prière à ses pieds ; Notre-Dame-des-Anges à Aumale, présentée sur un croissant de lune entre deux anges en prière, est traitée d'une manière bien plus souple. Il faut tout de même noter qu'à la date où ces sceaux ont été réalisés, première moitié du XVII^e siècle, on y avait représenté l'affirmation du rôle prépondérant de la Vierge Marie, non sous un aspect anecdotique mais bien en tant que mère du Sauveur ; la Vierge n'y est jamais représentée sans l'enfant Jésus. Le sceau de Notre-Dame-de-Consolation à Louviers est le seul de cette série à avoir adopté une présentation presque familière, dans laquelle l'enfant Jésus se penche pour caresser la barbe de saint François en prière à ses pieds.

Parmi les maisons dont le saint titulaire possède une iconographie fixée, on s'attendait à trouver sainte Barbe et sa tour, à Croisset et à Mesnil-Jourdain (peut-être la trouve-t-on sur le deuxième sceau de Croisset, et nous n'en avons pas trouvé de lisible pour Mesnil-Jourdain) ; à Veules, on espérait une figure de saint Wandrille qui, en dépit d'une certaine vénération

en Haute-Normandie n'est que peu représenté ; malheureusement il est à peine lisible. Pour le couvent de l'Aigle, l'iconographie de sainte Madeleine est riche, mais nous n'en avons trouvé aucun exemple ; de même celle de saint Lubin, évêque de Chartres, pour le couvent de Bernay (un seul exemple). Quel que soit le saint représenté, le motif de la couronne d'épines entourant un lys a souvent été ajouté ; les Constitutions prévoyaient que ce motif figurerait sur le petit sceau du visiteur général,⁵⁸ nous ne l'avons pas rencontré, mais le motif figure bien comme thème iconographique principal sur le sceau du visiteur général après 1769 et il a été ajouté comme thème secondaire au bas du registre figuratif (Andely, Rouen 1^{er} et 2^e sceaux, Sainte-Élisabeth) ou traité en bordure ornementale (Saint-Lô, Meulan). Enfin, le couvent de Meulan a trouvé une forme assez originale de représentation du saint nom de Jésus : un Christ vainqueur, debout sur la barre du H du monogramme IHS écrit dans un style ornemental.

La qualité médiocre des empreintes trouvées empêche de faire un véritable commentaire stylistique sur ces sceaux. Dans l'ensemble, les sceaux des couvents sont restés rustiques et assez maladroits, celui de Notre-Dame-de-la-Consolation à Louviers et le second sceau de Notre-Dame-de-Lorette à Rouen font exception ; ils sont un peu plus tardifs et mieux venus.

Pour les sceaux de l'Ordre ou de la province, ils ont sans doute été exécutés à Paris et les matrices sont d'une grande qualité, même si la mise en page est un peu archaïque.

⁵⁸ « In minori vero sigillo, spinea sit corona, cum albo lilio intus incloso, et eadem quae supra circumscriptione », « Statuta, constitutiones », art. cit., p. 246.

Recensions

Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma Éditions, 2012, 454 p., 22 €. ISBN : 978-2-36-279024-9

Pour qui suit les travaux de Jacques Dalarun depuis quelques années, le titre comme le thème de ce livre ne surprennent guère. Continuant la réflexion dont son étude du billet de François à frère Léon (*Le Moyen Âge*, 113, 2007, p. 639-668) avait constitué un jalon important, renouant avec l'objet de ses premières recherches, Fontevraud – jamais véritablement abandonné au demeurant –, l'architecte en chef des *Totum* de François et Claire livre ici sa réflexion sur ce qu'il appelle « le paradoxe chrétien de l'Occident médiéval » : celui d'une société fondée sur la domination et l'ordre, mais qui n'a cessé d'exalter l'humilité et de porter sa dévotion vers les hommes et les femmes faisant le choix du renoncement. À ce « nouvel art de gouverner » (p. 16), les communautés religieuses ont servi de laboratoires. Il ne s'est pas agi d'un renversement de valeurs ponctuel ayant valeur de rituel, tel le « pouvoir du faible » mis en évidence par des anthropologues comme Victor Turner, mais bien d'une aspiration structurelle traversant le Moyen Âge, sans cesse revivifiée par le leitmotiv de la *reformatio* et les appels au réveil religieux.

La première partie (*La servante servie*) a pour point de départ un épisode rapporté par Thomas de Celano dans la *Légende de sainte Claire vierge* et les témoins du procès de canonisation de Claire : un jour que l'abbesse de Saint-Damien (qui n'accepta ce titre que pour obéir à François) lavait les pieds des servantes et les embrassait, l'une d'elles retira sa jambe et donna par mégarde un coup à la bouche de Claire, qui reprit pourtant le pied et y déposa les lèvres. Derrière ce fait, un constat, celui de l'existence, dans l'ordre des Sœurs pauvres, au moins à partir de 1220, de deux catégories de religieuses, les « dames » (*domine*) et les « servantes » (*servientes*), le statut de ces dernières s'apparentant à celui des convers et converses apparus avec le renouveau monastique des XI^e- XII^e siècles. La profonde familiarité de Jacques Dalarun avec les textes et sa fine connaissance de la société assiate du temps permettent de souligner combien le geste de Claire, dans cette communauté de Saint-Damien qui était « l'émanation religieuse d'un groupe bien identifiable de citoyens d'Assise, [...] les familles nobles de la ville haute » (p. 55), fut « un geste littéralement dicté par le rite » (p. 77), en l'occurrence celui, ancien, du *mandatum*. Pour autant, la dimension performative inhérente au rituel le tirait hors de la banalité, de la convention liturgique, du conformisme social.

Le second volet (*L'indignité au pouvoir*) revient sur les fondements essentiels définis par la Règle de saint Benoît, puis aborde les dossiers des expériences menées lors du « moment grégorien » à Fontevraud, au Paraclet, à Grandmont, chez les Prêcheurs et les Mineurs. Ces aventures, tentées à

partir du « modèle aberrant » (p. 273) offert par le Christ, ont connu trois phases successives : celle de l'esprit de Pentecôte, au cours de laquelle aucun lien n'était fait entre l'origine sociale, le niveau d'instruction, le statut canonique et la distribution des fonctions au sein du groupe ; celle de l'institutionnalisation, tentant de sauver « l'esprit d'ouverture universelle et d'humilité mutuelle par un renversement de la hiérarchie ressentie comme naturelle » (p. 268) ; enfin, celle de l'échec, plus ou moins marqué, dont témoignent avec une particulière acuité la cléricatisation et la sacerdotisation de l'ordre des Mineurs, que le successeur désigné par François, Élie, ne parvint qu'à retarder – en « une défense désespérée, anachronique, du message originel du fondateur » qui « peut aussi expliquer partiellement son raidissement autocratique » (p. 252). Au-delà, toutefois, s'annonçaient des victoires : la mémoire des origines n'a cessé de rappeler, au sein de ces familles religieuses, quel devait être l'horizon idéal ; en outre, la promotion de l'indignité portait en germe l'avènement de la compétence, à rebours de l'idée que certains, *ex natura*, seraient faits pour dominer, d'autres pour se soumettre. Puissante résonance pour l'Église catholique, à l'heure où un pape du nom de François remet à l'honneur le lavement des pieds, comme il l'avait déjà fait lors du jeudi saint de 2001, après son élévation au cardinalat, dans un hôpital de Buenos Aires ; puissante résonance pour le devenir de l'*être chrétien*, alors que prospèrent des mouvements de « réveil » néo-pentecôtistes fondés sur l'inspiration du Saint-Esprit mais exaltant une « théologie de la prospérité » qui les met en porte-à-faux complet avec les mouvements médiévaux dans la continuité desquels ils prétendent se placer ; puissante résonance pour notre société, enfin, dont le fonctionnement démocratique suscite tant d'interrogations.

Dans la troisième partie (*Le gouvernement maternel*), Jacques Dalarun a repris son étude sur le billet adressé par François à frère Léon, pour l'insérer – grâce à trois chapitres inédits et une petite quinzaine de pages constituant un ultime chapitre d'« Envoi » en clôture de l'ouvrage – dans une réflexion fondée sur la pensée de Michel Foucault, en particulier sur la lecture-*ruminatio* du cours *Sécurité, territoire, population* prononcé en 1977-1978 au Collège de France et dont Giorgio Agamben (*Le Règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie du gouvernement*, trad. fr. Paris, 2008) a proposé un prolongement critique. L'analyse minutieuse des lignes maladroites tracées par François permet de développer l'idée-maîtresse selon laquelle la maternité est « la métaphore incarnée d'un gouvernement de service » (p. 336). Le refus de la paternité, qui double un autre refus, celui du « supérieur » (ou « abbé ») au profit du « ministre », est à inscrire dans la référence à l'Évangile, dans la tradition tardo-antique (on la trouve chez Augustin, qui s'appuie sur Cicéron) de l'antithèse régir /

dominer et peut-être aussi, pourquoi pas, dans l'opposition de François à la figure autoritaire de son propre père.

Qu'est-ce donc que ce livre un peu singulier, fruit de l'assemblage d'un matériau assez divers et d'une cohérence de pensée, mélange de rigueur scientifique et de prise de parole sociale ?

Il s'agit d'abord d'un ouvrage sur le Moyen Âge, dont l'apport à l'histoire de la gouvernementalité, largement négligé, est essentiel : la « puissance de la faiblesse », qui fait de la potentialité démocratique le résultat, moins de la pression populaire ou de la mise au point des rouages de la représentation que « d'une sorte d'appel du vide au sommet, un vide par aspiration d'humilité » (p. 360). Foucault lui-même, qui n'évoque pas la réforme ecclésiastique des XI^e- XII^e siècles dans son cours de 1977-1978, a souvent sauté par-dessus le millénaire médiéval, comme le montre un autre de ses cours, « Du gouvernement des vivants », prononcé en 1980. Étudiant les textes des théologiens chrétiens des II^e- V^e siècles, il y cherche les fondements historiques de l'obéissance constitutive du sujet occidental et en trouve trace dans les liens qui se nouent, chez les premiers chrétiens, entre l'obéissance et l'aveu : à terme se profile la direction de conscience et, au-delà, l'injonction d'aveu, véritable « dispositif de pouvoir » dont l'interrogation psychologique constitue, en définitive, l'actualisation contemporaine (comme l'a bien souligné Jean-Michel Landry dans *Raisons politiques*, 25, 2007-1, p. 31-45). Mais entre les Pères et l'époque moderne, il y eut les mutations et cristallisations décisives des XIII^e- XV^e siècles, chaînon manquant que les travaux des médiévistes, depuis une trentaine d'années, n'ont cessé d'éclairer. Pas de naïveté, dans les pages conclusives de Jacques Dalarun : le Moyen Âge ne nous a pas livré les clefs magiques de la démocratie idéale ; il nous a laissé en héritage, à travers ses expériences communautaires, des appels à l'inventivité institutionnelle et à la vigilance constante face aux dangers du charisme dévoyé – qui a pour seul pare-feu « la conscience de la responsabilité partagée » (p. 399).

Ce livre est aussi un livre sur la méthode de l'historien, qui est, par essence, exigence de contextualisation. Chez Jacques Dalarun, celle-ci est permanente, opérée en particulier par le biais des sources, car il n'est pas de texte sans contexte. Le chapitre 8 (« Relier ») de la troisième partie a spécifiquement pour objet de ne pas faire de l'*alter Christus* un être « transhistorique, puis anhistorique » (p. 376). Ces pages, qui rappellent que François naquit et évolua dans la société et la culture du XII^e siècle finissant, ont des accents de mise en garde : « À l'oublier, les études franciscaines risqueraient de s'enliser dans un discours désincarné, qu'il soit évangélisme hors du temps, mysticisme indifférencié ou psychologisme anachronique » (p. 376-377). Autre

avertissement, implicite celui-là, que le lecteur devra déduire de la démarche mise en œuvre par Jacques Dalarun : à fonctionner sur le mode internaliste, les études historiques sur François et le franciscanisme risqueraient de devenir strictement *franciscaines* – or, l'adjectif a vocation à dessiner les contours d'un objet d'étude, non les éléments d'une méthode. À travers le cas de la relation au discours philosophique, en l'occurrence celui de Michel Foucault, l'interdisciplinarité est l'objet de courtes mais incisives remarques en forme d'éloge de la désinvolture : « [...] Je ne crois au dialogue interdisciplinaire, comme au comparatisme culturel ou historique, que sous une forme tangente, furtive, nécessairement tronquée. Ce caractère fortuit, subreptice et inabouti me paraît la condition même d'une rencontre éphémère et d'une stimulation durable » (p. 320). Bricolage intellectuel ? Les *Cours au Collège de France*, dont le charme puissant réside en particulier dans cet air de ne pas y toucher propre à l'exercice oral, mais aussi, plus spécifiquement, à la façon d'être, de penser et de transmettre de Michel Foucault (qui ne cessait au demeurant d'avancer), se prêtent sans doute plus que d'autres territoires au vagabondage ; la démarche de Jacques Dalarun, cependant, est avant tout mise en garde contre le caractère artificiel des placages et des passages en force.

Enfin, *Gouverner c'est servir* est un livre sur François ; un livre sur Claire, aussi, dont quelques belles lignes soulignent le caractère et le courage : « loin d'être une sainte-nitouche » (p. 84-87) elle est, « à sa manière, un chevalier manqué », et Jacques Dalarun parvient à nous la dépeindre ainsi hors du *topos* hagiographique de la *virgo-virago*. La lecture magistrale – et parfois fascinante – faite par Jacques Dalarun du billet de Spolète n'ôte rien à l'humanité de François ; au contraire, elle fait ressortir quelques traits attachants de cette intelligence exceptionnelle qui était toutefois un « piètre scribe » dont les fautes « ont dû navrer » frère Léon (p. 328-331). Sous la plume de Jacques Dalarun, il devient pour nous maître d'école et fait « voler en éclat les inhibitions de la sacralité » (p. 330). Et l'on saisit mieux, à les observer, lui et ses premiers frères, en quoi consiste le charisme d'un individu : ce qui fait que l'on recherche son attention et son affection.

Ludovic Viallet

Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne, Fabienne HENRYOT, Laurent JALABERT et Philippe MARTIN (dir.), Metz, Éditions Serpenoise, 2011, 320 p. 35 €, ISBN : 978-2-87692-884-8

Cet *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne* dirigé par un trio d'historiens nancéens – Fabienne Henryot, Laurent Jalabert et Philippe Martin – a mobilisé pendant cinq ans une quarantaine de contributeurs – chercheurs, universitaires, étudiants, conservateurs, érudits. De cette entreprise collective, dédiée à Louis Châtellier, il résulte un livre important, utile à n'en pas douter pour de nombreuses générations d'historiens qui travailleront sur l'histoire de la Lorraine mais pas seulement. Outil de travail, cet Atlas est tout autant ce qu'on peut appeler un « beau livre », riche de très nombreuses illustrations en couleur qui en rendent la lecture facile et agréable. D'ailleurs, la catégorie de l'Atlas, si elle se justifie par l'approche territoriale privilégiée par les auteurs et par la centaine de cartes proposée, pourrait paraître restrictive tant l'ouvrage est riche et peut prendre des formes différentes : graphiques, cartes, synthèses historiographiques, portraits de figures incontournables (Pierre Fourier ou Dom Calmet)... Ceci dit, deux types d'articles peuvent dans l'ensemble être distingués : des synthèses de domaines déjà bien balayés par la recherche et des pistes de réflexion pour des domaines où les investigations mériteraient d'être poursuivies.

Dans cette étude subdivisée en six sections, les auteurs montrent tout d'abord comment le catholicisme s'est ancré en Lorraine – définie ici par les trois diocèses d'Ancien Régime, Metz, Toul et Verdun – du début du ^{xvi}^e siècle à 1791, date à partir de laquelle le serment prêté à la Constitution civile du Clergé définit les nouveaux contours du rapport à la religion. Ils s'intéressent donc aux cadres territoriaux et aux acteurs de ce catholicisme foisonnant et pluriel : les diocèses et les paroisses, tout comme les évêques et les prêtres sont abordés dans la première section ; les innombrables « groupements réguliers » dans la seconde. Qu'ils soient séculiers ou réguliers, les membres de l'Église encadrent le cœur de la vie quotidienne des fidèles en prenant en charge la charité ou l'éducation, analysées dans la troisième section intitulée « Livre et éducation : spiritualité, érudition, formation ». Les deux sections suivantes reviennent sur les territoires et les dévotions en observant d'abord « les espaces » – qu'ils soient bâtis (sanctuaires, simples édifices) ou éphémères (espaces dessinés par les processions, les jubilés) – puis en étudiant « la vie des croyants » avec ses multiples facettes : participation à la liturgie, exercices extraordinaires, culte des saints et pèlerinages. Mais les auteurs n'oublient pas que l'unanimité n'a jamais été totale et que l'Église n'a jamais « régné » en Lorraine. C'est donc tout naturellement que le livre se clôt

par une section intitulée « Concurrences et attaques : judaïsme ; protestantisme, déviances catholiques ». En effet, au sein même du monde catholique, différents courants se sont affirmés, provoquant nombre de débats. Pour la Lorraine, le jansénisme est sans doute le plus célèbre, en raison notamment des travaux hérités de René Taveneaux, de nombreuses fois cité. En outre, d'autres confessions ont pu vivre et coexister avec les catholiques, souvent avec difficulté, que ce soient les juifs ou les protestants.

Au sein de ce vaste ensemble, la famille franciscaine est inégalement présente mais pèse de tout son poids. Si elle est légitimement absente de la première section consacrée à l'Église séculière, elle est en revanche largement étudiée dans la deuxième, davantage centrée sur le monde des réguliers. Dans les deux sections suivantes, « Livre et éducation » d'une part et « Espaces religieux » d'autre part, on pourrait à la rigueur regretter que les franciscains se confondent souvent dans la vaste famille des « mendiants » – dont on peut d'ailleurs se demander si elle a une véritable identité. Dans la dernière section, on retrouve les franciscains essentiellement dans la controverse (Ignace Le Gault, Firmin Capitis).

Revenons plus en détail sur la deuxième section, consacrée aux « groupements religieux », celle où les franciscains sont largement étudiés. Pour commencer, tout spécialiste d'histoire religieuse appréciera la peinture du monde régulier dans ces quelque 70 pages. Cédric Andriot et Fabienne Henryot rappellent dans une introduction sur « le clergé régulier et ses réformes » combien la Lorraine est « une terre de moines », précisant que « cette forte présence régulière en Lorraine frappe surtout par son dynamisme ». Et de constater que « la famille de mendiants la plus importante, tant par le nombre de maisons que de membres, est celle des franciscains. L'influence franciscaine sur la famille ducal et les élites dévotes est un des aspects essentiels de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne. S'y rattachent les cordeliers, tiercelins, tiercelines, sœurs grises de sainte Élisabeth, clarisses, annonciades rouges, récollets et bien entendu les rigoureux capucins, nés en 1528, détenteurs à eux seuls de 37 couvents en Lorraine à la veille de la Révolution » (p. 62).

Les articles consacrés aux « vocations régulières » et aux noviciats, écrits par Jean-Marc Lejuste, accordent une large part aux franciscains tout en brossant un tableau pour l'ensemble des réguliers. On s'étonnera toutefois ici de certains choix, comme celui de représenter sous forme graphique l'évolution des vocations « tous ordres confondus » pour la période « 1610-1789 ». En effet, nous ne disposons malheureusement pas de séries complètes pour l'ensemble des ordres et sur une période aussi longue – c'est au moins le cas pour les cordeliers. De même, pourquoi représenter, sur un même graphique,

les vocations chez les cordeliers de Nancy et de Neufchâteau et chez les capucins ? Quel sens cette association des capucins et des cordeliers peut-elle avoir ?

On appréciera la mise au point de Pierre Moracchini sur la « famille franciscaine » dans laquelle il est question des cordeliers de Lorraine, les seuls à exercer leur juridiction sur diverses communautés féminines et à témoigner ainsi d'une conception « familiale » de la vie franciscaine. Notons cependant dans cet article un décalage entre le texte et la carte intitulée « la custodie de Lorraine et de Bar de la province franciscaine de France parisienne en 1661 ». En effet, sur cette carte ne figurent que deux couvents de cordeliers (Vic et Briey) quand Pierre Moracchini en dénombre 14. Le même écart se retrouve pour les établissements féminins (13 dans le texte dont un de clarisses et 16 sur la carte dont 8 de clarisses). À regret, la carte amène une confusion.

L'article que Fabienne Henryot consacre aux capucins aborde la question des fondateurs et celle du rapport – effectivement central – entre le pouvoir politique et les religieux. La périodisation en trois temps de la construction d'une Lorraine capucine est éclairante : les années 1583-1606 se caractérisent par l'intervention directe des pouvoirs épiscopaux, étroitement liés à la famille des ducs de Lorraine (Metz, Toul, Lunéville) ; puis, durant les années 1607-1624 les capucins s'implantent à la demande des bourgeois (Pont-à-Mousson), des dévots (Mirecourt) ou des femmes de la famille ducal (Remiremont, Epinal) ; enfin, les années 1625-1651 correspondent à une volonté des religieux eux-mêmes soucieux de quadriller les marges du territoire lorrain encore dépourvues de maisons (Thionville, Bitche ou encore Saint-Dié). Par ailleurs, en s'intéressant aux débats internes au sujet des frontières de la province, Fabienne Henryot montre comment les capucins ont aussi constitué un enjeu politique important dans les stratégies des princes pour construire leur légitimité politique sur un territoire donné.

Dans cette seconde section, les femmes constituent un objet historique à part entière et c'est là une des grandes qualités de l'ouvrage quand on sait que de nombreuses études se limitent ou aux hommes ou aux femmes. Dans le cas de la famille franciscaine, cette prise en compte des deux branches de l'ordre est fondamentale. À ce titre, le portrait de la célèbre clarisse Philippe de Gueldre, veuve du duc de Lorraine René II en 1508, est particulièrement bienvenu.

Pour conclure, on ne saurait trop recommander l'ouvrage. En effet, les sections qui ne traitent pas des fils et des filles de saint François sont, pour le spécialiste d'histoire franciscaine, tout particulièrement intéressantes : il comprendra d'autant mieux l'histoire des récollets, des capucins, des annonciades rouges ou des clarisses qu'il aura saisi le paysage religieux propre à la

Lorraine. Ce livre s'avère donc être d'ores et déjà une référence incontournable pour qui travaille sur la Lorraine.

Sans doute, la publication de cet *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne*, loin de clore un vaste chantier collectif, ouvre-t-il de nouvelles perspectives de recherche. Ce n'est pas là l'un des moindres intérêts de cet ouvrage : inviter les historiens à suivre les pistes esquissées comme celle par exemple, fondamentale, de l'explication des échecs d'implantation. Dans le cas des récollets par exemple, pourquoi les frères ne sont-ils pas parvenus à s'implanter à Nancy ? Les auteurs ont lancé une réflexion et on attend désormais que chaque spécialiste se l'approprie pour, dans les années à venir, la compléter et apporter de nouveaux éléments de réponse. On espère donc une mise à jour d'ici quelques années de cet important ouvrage pour qu'il reste une référence sur la vie religieuse en Lorraine.

Caroline Galland

La Parole publique en ville des Réformes à la Révolution, Stefano SIMIZ (dir.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012, 280 p., 25€. ISBN : 978-2-7574-0382-2

Entre Réformes et Révolution, l'éloquence règne partout en ville. Les actes du colloque de Nancy (mars 2011), réunis par Stefano Simiz, passent en revue les différentes prises de parole publiques en milieu urbain, du XVI^e au XVIII^e siècle. La première partie de l'ouvrage traite de la prédication, catholique et protestante, régulière et séculière (Isabelle Brian, Fabienne Henryot, Benoist Pierre et Julien Léonard) ; la seconde évoque l'éloquence judiciaire en Lorraine (Alain Cullière, François Lormant et Stefano Simiz) ; la troisième, les différents modes de réception et de représentation de la parole (Jérémy Foa, Penny Roberts, Cécile Huchard et Philippe Martin) ; quant à la quatrième partie, elle concerne aussi bien les conférences fondées par Renaudot au sein du bureau d'Adresse, que les origines religieuses du discours politique, ou encore la parole révolutionnaire à Bar-le-Duc (Aurélié Prévost, Philippe Lefebvre et Laurent Jalabert).

La prédication franciscaine n'avait pas été traitée en tant que telle au cours de ce colloque, et pourtant elle est loin d'être absente de l'ouvrage. La communication de F. Henryot (« Le prédicateur et ses livres. Normes oratoires et sermonnaires dans les couvents mendiants urbains à l'époque moderne. Lorraine et Luxembourg ») fournit de nombreuses informations en

ce domaine, mais, compte tenu des centres d'intérêt de l'auteur, il n'y a pas lieu de s'en étonner. F. Henryot commence par évoquer un sermonnaire peu connu du récollet Ignace Le Gault (*Homélies sur les dimanches et festes de l'année*, Paris, Denys Moreau, 1624), et en reproduit le frontispice (p. 40). Notons qu'il s'agit seulement du premier volume, couvrant la période allant de la Toussaint au dimanche de quinquagésime. Un deuxième volume (avec un frontispice différent) paraît en 1625 chez le même éditeur, et comporte les sermons depuis le premier dimanche de Carême jusqu'à la fête de la Trinité. On connaît une deuxième édition du premier volume (Denys Moreau, 1629¹), mais on ignore s'il a existé un troisième volume qui aurait concerné la fin de l'année liturgique.

F. Henryot décrit brièvement le frontispice, dont la composition reste pour une part énigmatique. Pourquoi avoir représenté Dominique au milieu des saints et des théologiens franciscains ? Pourquoi avoir placé, en vis-à-vis de Jean de Capistran, Martin de Valence, le religieux qui avait pris la tête des douze premiers franciscains espagnols arrivés au Mexique en 1524 ? Concernant la présence de ce deuxième personnage, Ignace Le Gault s'explique dans l'épître dédicatoire qu'il adresse à l'évêque de Metz, Henri de Bourbon : « Et le premier Commissaire Apostolique, et Vicaire du Pape en l'Amérique est celui que vous voyez gravé au frontispice de ce livre Frère Martin de Valence Recollect, lequel avec douze de ses compagnons, comme 12 autres Apostres, sans argent, sans provision, nuds pieds, armez de la seule grace de Dieu, passèrent en Mexico, voyagèrent presque par toutes les contrées de ce nouveau monde [...] et firent un tel profit, qu'ils convertirent presque toutes ces nations barbares à la Foy. [...] Dieu benissant ainsi leurs penibles travaux, et opposant en mesme temps un Martin Religieux Apostolic, à un Martin Luther apostat, et Moyne defroqué : nos Religieux y ont si bien multiplié depuis, que maintenant on y conte 22 Provinces², desquelles il y en a qui ont plus de 50 Convens : et, chose estrange ! la pluspart ne croyent pas qu'il y ait aucun Frère Mineur, quoy qu'ils foisonnent en toutes les Villes, et Bourgades de par-delà : les Historiens de ce temps en desrobent, ou par malice, ou par ignorance affectée, la mémoire au public, l'honneur, et la gloire aux Religieux à qui elle est deuë. » Et c'est donc en quelque sorte pour réparer cette injustice que notre récollet donne à cet anti-Martin Luther « de bon cœur, le haut bout, et le plus éminent de cet Œuvre », en le faisant « graver en la [première] fueille ». Cette même épître indique en outre que ces sermons ont été « conçus, enfantés et preschez pour la pluspart en [l']Eglise

¹ BFC, GJ 8.

² La *Tabula Geographica Totius Seraphici Ordinis FF. Minorum S. Francisci...* (Munich, 1680) donne la liste de vingt-cinq provinces récollettes et déchaussées.

Cathedrale de Metz. » Elle aborde enfin le paradoxe qui consiste à donner une version écrite à des sermons conçus pour être prêchés oralement : « Sans les saintes impétuositez, et autres pièces de la Prédication qui ne se peuvent coucher sur le papier, elle est morne, ennuyeuse, sans grace, et plus propre à endormir les auditeurs qu'à en rapporter quelque fruit ou composer un Livre. » F. Henryot signale par ailleurs que « le statut des sermonnaires, à l'époque moderne, est extrêmement controversé » (p. 56), y compris au sein d'une même famille religieuse comme les capucins. Pour Gervais de Paris (*Bibliothèque évangélique, contenant plusieurs sermons...*, Paris, 1691), ce genre d'ouvrages est utile aux apprentis prédicateurs. L'auteur explique même à son lecteur comment réutiliser ses sermons. En revanche, pour Albert de Paris (*La véritable manière de prêcher...*, Paris, 1701), « les prédicateurs qui se fondent trop sur des sermonnaires ne savent pas en tirer profit ; ils admirent ce qui ne vaut rien et choisissent mal leurs modèles » (p. 56).

F. Henryot insiste également avec bonheur sur la place de la ville dans la prédication des religieux mendiants et nous rappelle que, selon Yves de Paris, ce choix préférentiel pour la ville remonte à François. De nombreux exemples montrent que c'est à l'occasion d'une « station » urbaine que s'amorce le processus conduisant à la fondation d'un couvent. Pourtant, les frères peuvent fréquenter tour à tour les chaires de villes, celles de villages et celles des communautés régulières. Ainsi, dans un ouvrage provenant de la bibliothèque des cordeliers de Neufchâteau, F. Henryot a retrouvé un billet très probablement rédigé par un religieux de ce couvent et donnant la liste des prédications dont il a la charge : « festes q[ue] ie dois prescher. La Purification de la V. à Neufchasteau, saint Jean goul³ à l'Étange⁴, les deux festes de Pentecoste à Espinal, la saint Jean Bapt. à Neufchasteau, la saint D[omi]nique à Neufchasteau, l'Assomption de la V. à Neufchasteau et à saint Elope⁵, la saint Bernard à l'Étange, la Nativité à Balleville⁶ » (p. 45).

De la communication de Cécile Huchard (« Échos des prédicateurs parisiens dans le *Journal du règne d'Henri IV* de Pierre de l'Estoile »), on peut retenir ce portrait de François Panigarole (p. 193). Pour le célèbre mémorialiste, le franciscain italien apparaît plutôt comme un modéré qui incarne « un idéal plus mesuré et plus lettré, mais aussi au fond plus traditionnel, du prédicateur chrétien ». Certes, « ses sermons ont le même sujet que ceux de ses pairs, “tendant tous aux fins de non-recevoir le roy de Navarre pour roy”, mais au contraire des autres prédicateurs parisiens, il use de “vifs et subtils

³ Saint Gengoult.

⁴ L'Étanche, une abbaye cistercienne féminine, sur la commune de Rollainville dans les Vosges.

⁵ Sans doute Soulosse-sous-Saint-Élophé, non loin de Neufchâteau.

⁶ Balléville, aujourd'hui commune de l'arrondissement de Neufchâteau.

argumens” et sait retenir son ardeur, prêchant “sans colere et sans injures” : “Et quand il se commençoit à eschauffer, et que la passion le gaingnoit, alors prenant un verre d’eau froide, le beuvoit, en sa chaire, et ainsi passoit sa colere. Trouvant fort mauvaises les invectives et injures dont usaient les prédicateurs en leurs sermons, principalement contre la mémoire du feu roy, et le dit un jour à Boucher qui par dessus les autres en faisoit gloire et marchandise” ».

Quant à Philippe Martin, il a étudié « les lieux et gestes de prédicateurs » au travers d’une série de représentations iconographiques, du ^{xvi}^e au ^{xix}^e siècle. Une gravure datée de 1521 nous montre Thomas Illyricus prêchant « au milieu de la foule, dans une cuve qui lui sert à la fois de tribune et d’attribut » (p. 199 et fig. 1). Ph. Martin évoque à ce propos les nombreuses chaires extérieures de la fin du Moyen Âge (dont celle attenante à l’église des cordeliers de Neufchâteau), mais dans le cas d’Illyricus on pense plutôt aux chaires portatives, en bois, dans lesquelles sont traditionnellement représentés les prédicateurs de l’Observance. Ces « stations » de plein vent vont progressivement disparaître, même si un franciscain (Léonard de Port-Maurice ?) peut encore prêcher dans le cadre du Colisée au milieu du ^{xviii}^e siècle (fig. 10). Tirée des *Flores Seraphici* (1640-1642) de Charles d’Arenberg, une gravure nous montre un capucin en pleine action oratoire (fig. 8). Ici, à l’évidence, la gestuelle est essentielle, et c’est elle qui retient l’attention de l’auteur. Ajoutons néanmoins que dans cette image, l’arrière-plan n’est pas dépourvu d’intérêt : il nous restitue l’espace intérieur d’une église capucine, tel que l’on pouvait le voir depuis la chaire. Une clôture ajourée surmontée d’une poutre de gloire sépare la nef du chœur liturgique ; derrière la poutre et le crucifix, on distingue le grand retable de l’autel majeur, et à sa droite, une ouverture laisse deviner le chœur des religieux.

Enfin, dans sa communication consacrée aux « conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion », Jérémie Foa cite à plusieurs reprises la *Dispute et conférence d’un Cordelier d’Orléans avec un ministre de la Parole de Dieu en l’Église reformée*, un texte anonyme paru en 1564 et relatif à une controverse publique qui s’est tenue à Orléans le 20 juillet 1563⁷. Cette dispute, organisée par le gouverneur de la ville, dans le cadre de l’application de l’édit d’Amboise, paraît s’être déroulée dans une « grande paix, excepté deux paroles poignantes, l’une par le ministre, disant que le Dieu du Cordelier se laissoit manger aux souris. Et le réciproque par le Cordelier, que les ministres jettent leur Dieu aux chiens » (p. 159). Ces conférences théologiques, inspirées du modèle de la

⁷ Deux exemplaires à la bibliothèque de la Société de l’histoire du protestantisme français, 8° 21 974 rés. et 8° 15 962 rés.

disputatio médiévale, paraissent inadaptées à leur auditoire. Ainsi, le gouverneur d'Orléans, pourtant homme lettré, quitte la dispute avant la fin (p. 161).

Ainsi, l'ouvrage dirigé par S. Simiz ne manque-t-il pas de pierres d'attente concernant la prédication et les prédicateurs franciscains. Celles-ci devraient également être nombreuses dans d'autres publications à venir, notamment dans la thèse de F. Henryot. Peut-on espérer qu'un jour cette parole franciscaine à l'époque moderne puisse faire l'objet d'un grand travail universitaire ?

Pierre Moracchini

Caroline GALLAND, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Le Cerf, 2012, 528 p., 34 €. ISBN 978-2-204-09426-9

En 1615, une poignée de religieux récollets passent l'Atlantique avec Champlain pour prendre pied dans la vallée du Saint-Laurent et y établir une mission. C'est le début d'une active présence franciscaine au Québec jusqu'en 1796. Sur ces cent quatre-vingts années, pourtant, l'historiographie est restée étonnamment silencieuse. Il faut attendre 2008 et la thèse de Caroline Galland aujourd'hui donnée au public, pour remplir ces pages demeurées blanches de l'histoire du Canada francophone.

Le projet de l'auteur est conditionné par les sources exploitées. Celles-ci, longtemps réputées inexistantes par les historiens canadiens autant que français, se sont révélées au contraire quantitativement et qualitativement importantes, sinon massives (qu'on en juge par les vingt pages de sources, manuscrites et imprimées, au Canada, en France et au Vatican, qui disent assez l'honnêteté et l'ambition de l'auteur). Si elles documentent assez peu, finalement, les modalités de la mission des récollets auprès des Indiens d'Amérique du Nord, l'abondance des sources diplomatiques et politiques a contraint l'auteur, avec bonheur, d'envisager son sujet sous l'angle des relations des récollets avec les pouvoirs français puis anglais, afin de comprendre comment ces religieux se sont maintenus, malgré les difficultés, malgré les concurrences et malgré les enjeux parfois contradictoires avec la vocation franciscaine, dans la vallée laurentienne. Caroline Galland tourne délibérément le dos à l'historiographie traditionnelle des missions, qui envisage le « comment ? », les méthodes et les résultats de l'entreprise missionnaire, et qui

s'est récemment tournée vers la dimension ethnologique et ethnographique des contacts avec les autochtones, ou la dimension littéraire du récit de mission. Elle privilégie la question du « pourquoi ? » et de la mise en œuvre du projet à la fois religieux et colonial des récollets en s'intéressant aux liens qu'ils nouent avec les pouvoirs en place et les réseaux d'influence, au recrutement des missionnaires, aux conditions matérielles de l'établissement des religieux en Nouvelle-France et aux variations de leur apostolat, entre la conversion des Indiens, la desserte de paroisses et l'aumônerie militaire. Par cette approche renouvelée de la mission, elle renouvelle d'autant plus efficacement l'historiographie, apportant des éléments neufs et pertinents au dossier de l'émergence du catholicisme en Amérique du Nord. On sera donc heureusement surpris, à la lecture de cet ouvrage, de la tournure choisie par l'auteur et qui révèle, finalement, une présence récollette inattendue, dans la sphère politique plutôt que sur le terrain missionnaire, dans les forts militaires et les paroisses pauvres plutôt que dans les couvents.

Dans une première partie, intitulée « Une présence contestée et discontinuée », Caroline Galland montre comment les récollets saisissent dès 1615 la possibilité de participer à la construction d'un ordre politique et social nouveau, en se mettant au service d'une sociabilité dévote, ce qui à la fois leur permet de suivre Champlain dans les années 1610, mais provoque leur éviction vingt ans plus tard au temps des tensions entre Richelieu et le milieu dévot, au profit des jésuites principalement. Au commencement des années 1670, les récollets reviennent sur le devant de la scène en Nouvelle-France, après avoir fait le choix du gallicanisme et revendiqué cette posture dans l'entourage de Louis XIV, ce qui ne va pas sans entraîner des conflits avec le pouvoir épiscopal local. Toutefois, ce retour des récollets en Nouvelle-France marque le commencement d'une certaine prospérité de leur implantation dans la colonie, que ne remet pas en cause le passage du Québec à la couronne britannique. Au temps de George III, ils se montrent fidèles à l'Angleterre et hostiles à la révolution américaine. On apprécie particulièrement, dans cette première et longue partie de près de deux cents pages, la mise en place d'une chronologie extrêmement fine, à même de restituer, sans tomber dans la chronique, les subtiles mutations de la place politique et religieuse des récollets dans les différents cercles de pouvoir.

Une deuxième partie, sous le titre « La vie matérielle », commence par une analyse démographique extrêmement fouillée de la population récollette de Nouvelle-France, sur la base de 344 biographies, bien documentées ou au contraire succinctes, reconstituées par l'auteur. La provenance géographique des frères, l'analyse chronologique des flux migratoires, la place des religieux parmi le clergé de la colonie, l'analyse de quelques moments-clés de

la vie régulière (notamment l'entrée et la sortie de religion) et de l'espérance de vie des frères sont autant d'éléments qui permettent de mettre en évidence quelques particularités jusqu'à présent insoupçonnables : la place quantitativement non négligeable des récollets dans la population cléricale canadienne, et ce particulièrement au XVIII^e siècle, l'apport de la province Saint-Denis, polarisée par Paris et l'Île-de-France au détriment des autres provinces françaises, et surtout, un recrutement original auprès de la population locale, ce que Caroline Galland appelle la « canadienisation » des récollets. C'est le décret de sécularisation de 1796, promulgué par l'évêque Hubert, qui met fin à la présence de l'ordre sur le sol canadien. Cette enquête sur les hommes est poursuivie par une analyse des moyens de la mission, partant de l'hypothèse que la pauvreté franciscaine impose un mode de vie que les conditions coloniales ne permettent pas forcément. Il ressort de l'enquête qu'en effet, dans le courant du XVIII^e siècle, et pour s'adapter à la fois au nouveau climat politique, aux particularités économiques de la colonie et aux exigences de la mission, les récollets abandonnent la vie communautaire et la quête, deux « symptômes » essentiels d'observance. Reste à débattre de l'interprétation de cette mutation : est-elle une preuve de vitalité et de capacité d'adaptation, ou un échec du franciscanisme en Nouvelle-France, renonçant à sa spécificité pour ne fournir qu'un clergé supplémentaire aux autochtones et aux colons ?

Ce cadre étant défini, reste à évoquer « L'apostolat », sujet de la troisième partie de l'ouvrage. Caroline Galland montre que la mission auprès des populations amérindiennes est progressivement délaissée par les frères à la fin du XVIII^e siècle au profit de formes d'apostolat relativement inédites, ou encore purement expérimentales sur le sol français : la desserte de paroisse comme de véritables curés, ce qui passe par une sécularisation des frères (déjà évoquée au plan économique), et la desserte des forts en tant qu'aumôniers des troupes du roi de France à partir de 1692. Reste pourtant que l'expérience récollette de la mission auprès des autochtones, en Huronie, en Gaspésie, en Acadie et en Louisiane, qui peut paraître anecdotique face à la présence jésuite (à vrai-dire, remarquablement publicisée par l'ordre à grand renfort de récits imprimés), a été en réalité une tentative originale de fonder une société catholique sur les rives du Saint-Laurent. Cela passe par la mise en contact des Amérindiens avec les colons, au contraire des pratiques jésuites, afin d'imprégner les autochtones d'un mode de vie « à la française » passant par leur sédentarisation. Cet idéal se solde par un échec, faute de populations françaises en suffisamment grand nombre dans la colonie et faute, finalement, d'avoir rallié la monarchie à ce projet missionnaire et à ses nécessités. L'aumônerie militaire, à l'inverse, s'est révélée un moyen efficace, et très mobilisateur pour l'Ordre, de maintenir la présence française en Nouvelle-France, en prenant

appui sur des sites marginaux d'un point de vue territorial, mais essentiels pour l'intégrité de la colonie et pour sa francisation. Enfin, dans les forts comme dans les paroisses de Nouvelle-France, prédication, messe et sacrements forment le quotidien des récollets, dans les villes (Québec, Montréal, Trois-Rivières) comme dans les zones rurales. Les récollets sont instrumentalisés par le pouvoir royal comme par le pouvoir épiscopal québécois, non sans conflits entre ces deux instances et non sans paradoxes pour la préservation de l'observance franciscaine.

L'ouvrage s'avère ainsi une belle contribution aux stratégies des ordres religieux à s'imposer dans un environnement donné, et pointe avec force la place du gallicanisme dans ces stratégies, qu'une abondante historiographie sur les atouts apostoliques des ordres religieux modernes avait presque fait oublier. Les religieux ont su se servir du politique et effectuer les choix les plus à même de les conforter dans des positions avantageuses. On ne peut prétendre épuiser en quelques lignes toute la richesse des quelques 460 pages de texte de ce bel ouvrage. Nous pointerons seulement, pour finir, quelques apports originaux.

En premier lieu, et ce n'est pas son moindre mérite, l'ouvrage constitue un pont bienvenu entre deux historiographies, canadienne et française, et fait connaître aux historiens du Vieux-Continent les enjeux et les résultats des recherches en histoire religieuse effectuées Outre-Atlantique, totalement méconnues en France.

Ensuite, l'ouvrage dépasse largement la question de l'implantation récollette en Nouvelle-France et s'avère plein d'enseignements pour qui s'intéresse au mouvement franciscain dans le royaume de France, car il établit, tout au long de ces cent quatre-vingts années, un lien entre les deux rives de l'Atlantique et ne perd jamais de vue la situation de l'Ordre en France qui a conditionné à bien des égards l'implantation de l'Ordre en Amérique et l'évolution de ses missions. L'analyse des textes normatifs, communs aux deux espaces, de la circulation des modèles et des discours entre Europe et Amérique est particulièrement fine et constitue un apport majeur à l'histoire de la province Saint-Denis en France, principale pourvoyeuse de religieux dans la colonie.

Enfin, Caroline Galland pose avec clarté la question d'une identité récollette, qui constitue d'ailleurs la problématique de l'ouvrage, étudiée au prisme du politique, de l'économique et de l'apostolique : comment rester franciscain en milieu colonial, comment revisiter les missions de l'Ordre sans y perdre l'essence de la vocation franciscaine ? Comment se laisser transformer par l'expérience missionnaire sans renoncer à l'observance ? L'ouvrage apporte des réponses claires. « [Les récollets] se sont trop bien adaptés à la

colonie » écrit Caroline Galland (p. 462) ; elle montre avec finesse ce que les évolutions sensibles en cent quatre-vingts années doivent aux événements politiques et ce qu'elles héritent de choix effectués, en conscience, par les récollets en France et en Nouvelle-France pour assurer leur position dans la colonie. Ce questionnement et ces réponses favoriseront sans nul doute le débat sur ce délicat problème de l'identité régulière, si souvent affirmée comme une évidence par les historiens, et si rarement définie, et encore moins argumentée. Caroline Galland n'élude pas, pour sa part, cette belle problématique. Il faut espérer que son ouvrage participera à la clarification de cette notion d'identité, qu'il faudrait rapprocher, ou disjoindre, de celle d'« observance » ou d'« esprit », en repérant ce qui, dans les discours, dans les pratiques et dans les projections faites par la société sur les frères, relève d'une construction de soi comme corps et comme individu, revendiquée face au monde. L'aventure récollette en Nouvelle-France est nettement replacée au sein de multiples concurrences, jésuite, capucine, sulpicienne, séculière (le séminaire de Québec), concurrences s'exerçant à Paris, à Rome et à Québec, qui redessinent en permanence le paysage politique et clérical. C'est dans ces faisceaux de concurrences que se déploie, finalement, la question de l'identité récollette – et celle des réguliers en général – en obligeant les religieux à argumenter leur légitimité sur le sol colonial et à se présenter comme les plus à même d'assurer le service attendu par les pouvoirs. Caroline Galland, en comparant aussi souvent que possible, avec raison, le mode de vie des frères sur les deux rives de l'Atlantique, montre qu'il existe finalement plusieurs manières, parfois divergentes, de se dire et de vivre récollet. Alors, identités multiples ou renoncement à un idéal ? À la lecture de ce bel ouvrage, on se réjouit des discussions possibles pour trancher ou nuancer cette alternative.

Fabienne Henryot

Couverture
Création Jacky Jérichensohn,
Imprimerie Serviplus, 6, rue Guy Môquet – Choisy-le-Roy
Actualisation
Isabelle de Lesseps

Maquette
Isabelle de Lesseps
www.zigroon.com

Achévé d'imprimer en juillet 2013 sur les presses de l'imprimerie F. Paillart
86, chaussée Marcadé
BP 30324 – 80103 Abbeville Cedex

Dépôt légal : juillet 2013
ISSN : 0014-2093