

PEUT-ON PARLER DE NOVICIAT A CLUNY POUR LES X^e-XI^e SIÈCLES ? *

par

Isabelle COCHELIN

Introduction

Les écrits des moines noirs d'avant le XII^e siècle constituent une de nos principales sources d'information sur la société de l'époque. Or, pour décrypter le regard que ces hommes posaient sur la réalité, il est fondamental de connaître le mode de formation dont ils bénéficiaient quand ils prenaient l'habit. Plusieurs travaux furent récemment consacrés aux oblats¹ ; en revanche, la question ne fut, à peu de chose près, jamais posée pour les individus entrés au monastère à l'âge adulte, car les médiévistes étaient d'avis que les communautés monastiques appliquaient le chapitre 58 de la Règle de saint Benoît [RB] expliquant l'institution du noviciat. Semblable conviction est-elle fondée lorsque l'on sait que les moines du haut Moyen Âge se démarquaient de la Règle sur plusieurs points, tels le travail manuel, la liturgie ou le mode de nomination de l'abbé ?

L'étude des sources hagiographiques et normatives clunisiennes des X^e-XII^e siècles permet de répondre au moins partiellement à cette question. Dans la première partie de cet article, je montrerai qu'il n'est guère approprié de parler de noviciat à Cluny avant l'abbatiate d'Hugues de Semur (1049-1109), compte tenu des modalités d'entrée des postulants adultes dans la communauté clunisienne. Puis, sous le règne du sixième abbé, la population claustrale tripla, si bien qu'il devint urgent de définir de nouvelles méthodes pour former les néophytes. Or le noviciat qui fut ainsi constitué différait notablement de celui défini par Benoît dans sa Règle : ces divergences seront exposées dans la deuxième partie. Avant d'aborder ces deux grands thèmes, quelques mots sur les sources, une définition du noviciat et un rapide survol historiographique du sujet sont nécessaires.

* Je remercie chaleureusement Jacques Ménard, Adalbert de Vogüé, Nora Berend et François Dolbeau pour leurs conseils. Cet article a pu être rédigé grâce à deux bourses, une doctorale et l'autre post-doctorale, du Centre de Recherche en Sciences humaines du Canada.

1. Cf. tout spécialement P. A. QUINN, *Better than the Sons of Kings – Boys and Monks in the Early Middle Ages*, New York-Bonn-Frankfurt am Main-Paris, 1989 (Studies in History and Culture, 2) ; M. LAHAYE-GEUSEN, *Das Opfer der Kinder : ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Monchtums im hohen Mittelalter*, Altenberg, 1991 et M. DE JONG, *In Samuel's Image – Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden-New York-Köln, 1996. Le troisième chapitre de ma thèse est également consacré à la perception et la formation des oblats clunisiens : cf. I. COCHELIN, « Enfants, jeunes et vieux au monastère : la perception du cycle de vie dans les sources clunisiennes (909-1156) », Université de Montréal, 1996.

Corpus des sources

Les références des diverses *Vitae* des abbés clunisiens utilisées pour cet article sont données dans l'Annexe 1 ; pour de plus amples informations sur leur date de rédaction et la place qu'elles occupent dans la production littéraire clunisienne, il faut désormais se référer aux travaux de Dominique Iogna-Prat ².

Par sources normatives, j'entends les *Statuta* [Stat.] ³ de Pierre le Vénérable, réunis en 1146/1147, et les coutumiers. Les plus anciens de ceux-ci sont les *Consuetudines antiquiores* [CA] ⁴, composées entre 990 et 1015, dont subsistent les manuscrits nommés B et B¹. Le *Liber tramitis* [LT] ⁵ fut rédigé en plusieurs étapes, la majeure partie sous le règne d'Odilon (994-1049), dans les années 1030-1040 ⁶. Au début des années 1080, pendant l'abbatit d'Hugues de Semur, Bernard de Cluny et Ulrich de Zell écrivirent chacun un coutumier clunisien, le premier [Bern.] ⁷ pour usage interne, le second [Ulr.] ⁸ destiné à l'abbaye d'Hirsau, désireuse de s'inspirer du mode de vie clunisien pour composer ses propres coutumes.

On comprend encore mal quelle filiation existait entre ces deux œuvres, d'où proviennent les nombreuses sections qu'elles ont en commun, et pourquoi elles furent rédigées presque simultanément. Pour expliquer ces points, J. Wollasch avançait en 1993 l'hypothèse que Bernard et Ulrich s'étaient basés sur un même texte clunisien aujourd'hui disparu ⁹, mais une tout autre théorie pourrait aussi être envisagée : l'œuvre de Bernard aurait été composée à la demande d'Hugues, pour offrir une version clunisienne officielle des coutumes et corriger ainsi les erreurs transmises par la version très

2. D. IOGNA-PRAT, « Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940 - v. 1140) », dans *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, M. HEINZELMANN éd., Sigmaringen, 1992, p. 77-118. Cf. aussi Id., « La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e-XII^e siècles », *Revue bénédictine*, t. 102/1-2, 1992, p. 135-191 et, en collaboration avec P. BONASSIE et P.-A. SIGAL, « La Gallia du Sud, 930-1130 », dans *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. I, G. PHILIPPART éd., Turnhout, 1994 (Corpus christianorum - Hagiographies, 1), p. 319-326.

3. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Statuta Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis IX* (1146/47) [Stat.], éd. G. CONSTABLE, dans *Consuetudines Benedictinae Variæ* (Saec. XI - Saec. XIV), Siegburg, 1975 (Corpus Consuetudinum Monasticarum cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi de Urbe editum [CCM], VI), p. 39-106.

4. *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis* [CA], éd. K. HALLINGER, *Consuetudinum saeculi X-XI-XII monumenta*, vol. II, Siegburg, 1983 (CCM, VII/2), p. 3-150.

5. *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* [LT], éd. P. DINTER, Siegburg, 1980 (CCM, X), p. 7-287.

6. Sur la datation extrêmement complexe du LT, dont les parties les plus anciennes datent du tournant de l'an 1000 et les plus récentes des années 1040, cf. l'introduction de P. DINTER au LT, p. LI-LVI et J. WOLLASCH, « Zur Datierung des *Liber tramitis* aus Farfa anhand von Personen und Personengruppen », dans *Person und Gemeinschaft im Mittelalter - Karl Schmid zum fünf-undsechzigsten Geburtstag*, Sigmaringen, 1988, p. 237-255.

7. BERNARD DE CLUNY, *Ordo cluniacensis* [Bern.], éd. M. HERRGOTT, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726, p. 134-364.

8. ULRICH DE ZELL, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii* [Ulr.], PL, 149, col. 635-778.

9. J. WOLLASCH, « Zur Verschriftlichung der klösterlichen Lebensgewohnheiten unter Abt Hugo von Cluny », *Frühmittelalterliche Studien* [Früh.St.], t. 27, 1993, p. 317-349.

personnelle et assez libre d'Ulrich. Venant peu après Ulrich, Bernard en aurait donc reproduit de nombreuses sections, mais en y incorporant des détails et remaniements jugés nécessaires. Plusieurs indices, dont j'aimerais traiter dans un article ultérieur, suggèrent cette interprétation ; je n'en mentionnerai ici qu'un seul, le plus flagrant, à savoir l'emploi de la première personne du singulier, exceptionnel dans les coutumiers monastiques (abstraction faite des lettres d'introduction) mais relativement fréquent dans celui d'Ulrich. En effet, ce rédacteur conte ses souvenirs de la vie clunisienne à son ami Guillaume d'Hirsau, désireux de réformer son monastère ¹⁰ ; aussi n'a-t-il pas jugé nécessaire de prendre un ton neutre pour s'exprimer et il se permet d'insérer des jugements très personnels sur les particularités de Cluny. Or certaines de ces interventions se retrouvent dans l'œuvre de Bernard ¹¹, de même que plusieurs d'entre elles se sont aussi glissées dans un autre remaniement du travail d'Ulrich, accompli celui-là par les moines d'Hirsau ¹². En revanche, lorsque Bernard s'éloigne du texte de son prédécesseur et veut expliquer une particularité de son travail, il emploie de préférence la première personne du pluriel ¹³.

Quoi qu'il en soit, l'important pour cette étude est surtout d'admettre ce qui semble agréé par tous, aussi bien les moines copistes d'hier que les médiévistes d'aujourd'hui, à savoir que Bernard offre une description plus exacte et pointue de la réalité clunisienne qu'Ulrich. Le travail de ce dernier comportait d'ailleurs tellement d'erreurs que Guillaume d'Hirsau fut contraint d'envoyer à trois reprises deux moines à Cluny pour l'amender ; les moines de Saint-Martial corrigèrent également leur copie du texte d'Ulrich à l'aide de celui de Bernard ¹⁴. Burkhardt Tutsch offre d'autres exemples de semblables modifications dans un article récent ¹⁵. Ce chercheur a voulu démontrer parallèlement que les textes de Bernard furent aussi, à l'occasion, légèrement retouchés à l'aide du coutumier d'Ulrich. Pourtant, sur ce deuxième point, ses éléments de preuve peuvent être aisément rejetés, soit parce qu'ils sont particulièrement ténus — en ce qui concerne, par exemple, le manuscrit Paris, BNF, lat. 13877, du ^{xvii}^e siècle —, soit parce qu'ils perdent toute raison d'être si l'on admet que Bernard s'est basé directement sur Ulrich pour écrire.

Puisqu'il n'existe encore aucune édition critique de ces deux œuvres, il fut nécessaire de collationner les citations données ici avec les plus anciens

10. Cf. *Ulr., Epist.*, col. 635A ; cette lettre est absente de Paris, BNF, n.a.l. 638 et BNF, lat. 2208².

11. Cf. par exemple *Ulr.* III, VIII, col. 747D et *Bern.* I, xxvii, p. 210.

12. C. ÉLVERT, « Eine bisher unerkannte Vorstufe zu den *Constitutiones Hirsaugienses* », *Revue bénédictine*, t. 104, 1994, p. 392-393 et 396.

13. Cf. par exemple lorsque Bernard décide, à la différence d'Ulrich (*Ulr.* I, XIII, col. 662A), de ne pas poursuivre la description du rituel du Vendredi saint : *Caetera autem quae restant dicere dimisimus, quia in Libro de Secretario diligenter expressa sunt, sicut et multa alia quae hic dimisimus* (*Bern.* II, xvii, p. 317).

14. Cf. respectivement *Constitutiones Hirsaugienses seu Gengenbacenses* [Hirsau], *PL*, 150, col. 929C et BNF, lat. 2208². Voir aussi J. WOLLASCH, « Zur Verschriftlichung... », art. cit., p. 323 sq.

15. B. TUTSCH, « Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny im Spiegel ihrer handschriftlichen Überlieferung », *Früh.St.*, t. 30, 1996, p. 248-293.

manuscripts. Les monastères en possession de ces coutumiers modifièrent parfois le texte d'origine en fonction de leurs propres habitudes de vie. Cette enquête portant sur la situation des novices de l'abbaye de Cluny, il me fallait donc considérer principalement les manuscrits clunisiens, de crainte de ne lire, dans un manuscrit produit dans une autre communauté, le *modus uiuendi* de celle-ci plutôt que celui de Cluny. J'ai ainsi consulté, pour *Bern.*, le BNF, lat. 13875, qui représente par ailleurs le témoin le plus ancien et le plus fiable de l'œuvre de Bernard, et pour *Ulr.*, le BNF, lat. 18353^{II} ; ces deux copies sont de la fin du XI^e siècle. Malgré tout, pour comprendre quels étaient les contenus originels des textes de Bernard et d'Ulrich et pour combler les lacunes causées par des accidents physiques survenus dans ces deux manuscrits clunisiens (perte de cahiers ou pages déchirées), il fallut aussi examiner des manuscrits provenant d'autres abbayes, tels le BNF, lat. 13874 (abbaye de Corbie, fin du XI^e siècle) pour *Bern.*, ainsi que le BNF, n.a.l. 638 (Saint-Chaffre du Monastier, fin XI^e siècle) et le BNF, lat. 2208² (Saint-Martial de Limoges, fin XI^e - début XII^e siècle) pour *Ulr.*¹⁶. Ces divers manuscrits ne seront mentionnés que lorsqu'il y a une discordance significative entre leur leçon et l'édition correspondante, phénomène somme toute moins fréquent que ce qu'on pourrait penser.

Définition du noviciat

En théorie, le noviciat monastique est la phase initiale que doit traverser tout aspirant adulte à la vie cénobitique. Il devrait remplir deux fonctions : offrir au postulant la possibilité de tester son aptitude à se plier à ce nouveau mode de vie (probation) et le former aux us et coutumes du lieu (formation)¹⁷. Cela posé, il ne faut pas croire que tous les noviciats ont toujours satisfait aux deux objectifs de probation et de formation. Il se trouve des noviciats dont la fonction principale est d'éprouver l'aspirant et sa persévérance, d'autres qui ne lui laissent aucune chance de revenir sur sa décision mais le forment à sa nouvelle vie. L'étude de Cluny donne l'occasion de réfléchir sur ces deux situations, mais aussi — et telle est mon hypothèse — sur l'éventualité d'un monastère sans noviciat.

16. Sur le BNF, lat. 13875, cf. C. SAMARAN et R. MARICHAL, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date*, t. III. *Bibliothèque nationale, fonds latin (n° 8001 à 18613)*, Paris, 1974, p. 341. Sur le BNF, lat. 13874, cf. J.-L. LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle*, Paris, 1989, p. 170. Sur les manuscrits du texte d'Ulrich, cf. M.-C. GARAND, « Les plus anciens témoins conservés des *Consuetudines cluniacenses* d'Ulrich de Ratisbonne », dans *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, S. KRÄMER et M. BERNHARD eds., München, 1988 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen, Neue Folge, 99), p. 171-182. Sur l'ensemble des manuscrits de *Bern.* et d'*Ulr.*, voir aussi B. TUTSCH, « Die Consuetudines... », art. cit., p. 248-293.

17. Cf. J. LECLERCQ, s.v. « Noviziato », dans *Dizionario degli Istituti di perfezione [DIP]*, vol. VI, Rome, 1980, p. 444-445. Beaucoup de chercheurs ont considéré que le noviciat consistait essentiellement en une période de probation mais l'exemple clunisien, parmi d'autres, montre bien qu'une telle définition est inacceptable. Celle-ci s'explique probablement par l'influence de la Règle de saint Benoît ; j'y reviendrai.

S'il est possible d'admettre une définition assez lâche de la fonction du noviciat — probation, formation ou probation *et* formation —, je considère en revanche que certaines conditions minimales doivent être remplies pour affirmer qu'il y a noviciat dans un monastère donné : il faut que les nouveaux venus aient déjà intégré le cloître et qu'ils soient de plus considérés comme formant un groupe distinct du reste de la communauté. Par conséquent, ni les jours ni les semaines que les postulants passent à la porte d'une abbaye avant d'y être acceptés ne peuvent constituer, à eux seuls, un noviciat. Par ailleurs si, une fois entrés, les nouveaux venus n'ont aucunement la possibilité de repartir et mènent une vie identique, à d'infimes détails près, à celle des moines de l'endroit, alors, dans ce cas non plus, on ne peut parler d'institution du noviciat. J'inclus dans cette dernière catégorie l'éventualité où, pendant un certain laps de temps avant la profession, la communauté observe sa dernière recrue pour la jauger, sans accorder en retour à celle-ci la même liberté d'observation et de décision : en effet, la possibilité pour un abbé de rejeter une brebis galeuse existe toujours, même après la profession¹⁸ ; cette pratique ne peut donc, à elle seule, servir à définir le noviciat.

Point de vue des chercheurs

Les spécialistes du monachisme médiéval ne se sont guère penchés sur le sujet du noviciat, mis à part quelques articles dans les dictionnaires traitant de religion¹⁹ et divers ouvrages sur les cérémonies de bénédiction et/ou profession²⁰. Ce désintérêt ne doit pas étonner car il reflète l'état des sources : si, après la création de Cîteaux et tout spécialement après l'essor des ordres mendiants, les traités adressés aux novices et à leurs maîtres abondent, il n'existe en revanche aucun ouvrage de ce type avant la seconde moitié du xi^e siècle²¹. Pour comprendre l'absence puis l'éclosion de cette littérature,

18. Cf. BENOÎT DE NURSIE, *La Règle de Saint Benoît [RB]*, introd., trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, texte établi par J. NEUFVILLE, Paris, 1972 (Sources Chrétiennes, 181-182), 28, 6-8. Pour des exemples plus proches de la sphère clunisienne, cf. un épisode retranscrit dans les diverses *Vitae* d'Hugues où il est question d'un frère de la Charité, nécromancien et astrologue (*mechanicus*), qui fut chassé par le saint (cf. *VH*^e I, xvii, p. 67, *VH*^{hi} III, 16, col. 870-871 et *VH*^{hu} viii, p. 125-126) ; Renaud de Vézelay donne une version un peu différente, faisant simplement du moine pécheur un faux prêtre, qui s'enfuit plutôt que de se plier à la pénitence qui lui était imposée (*VH*^r xxv, p. 50). Cf. aussi RAOUL GLABER (ca 990-1046/47), *Historiarum Libri quinque*, éd. J. FRANCE, Oxford, 1989 (Oxford Medieval Texts), V, 3-4, p. 218-221.

19. L'article le plus complet sur le sujet est celui du *Dizionario degli Istituti di perfezione*, rédigé par plusieurs auteurs : art. « Noviziato », *DIP*, vol. VI, 1980, col. 442-460. En dernier lieu, cf. A. RÜTHER, art. « Noviziat », dans *Lexikon des Mittelalters*, vol. VI, München-Zürich, 1993, col. 1311-1312.

20. Cf. entre autres P. HOFMEISTER, « Benediktinische Professriten », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, vol. 74, 1963, p. 241-285 ; R. YEO, *The Structure and Content of Monastic Profession*, Rome, 1982 (Studia Anselmiana, 83) ; B. THIVIERGE, *Le rituel cistercien de profession monastique. Un commentaire historique, théologique et liturgique du rituel cistercien de profession monastique et des formulaires de bénédiction du moine et de la coule*, Rome, 1992 ; et H. LUTTERBACH, *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter*, Münster, 1995.

21. L'absence de traités sur le noviciat fut à diverses reprises mise en évidence dans les travaux de J. LECLERCQ : « Deux opuscules sur la formation des jeunes moines », *Revue d'ascé-*

Cluny constitue un terrain d'enquête privilégié puisque cette communauté connut la période charnière de la fin ^x^e - début ^{xii}^e siècle et produisit, avant et après ce tournant, de nombreux écrits expliquant son mode de vie.

Un seul article, rédigé par Giles Constable, est spécifiquement dédié au thème du noviciat à Cluny : pour l'essentiel, l'auteur résume ce qui est dit dans les coutumiers de Bernard et Ulrich et s'étonne de la structure de l'institution qui y est décrite ²². Il reste donc beaucoup à faire. Les spécialistes de Cluny, comme ceux d'ailleurs de tout le monachisme pré-cistercien, ont, en majorité, considéré que le noviciat se pratiquait, presumant que le chapitre 58 de la *RB* (*De disciplina suscipiendorum fratrum*) était appliqué ²³. Ils constatèrent simplement que le noviciat clunisien était de plus courte durée que l'année exigée par Benoît, puisque Pierre le Vénérable ordonna, dans ses *Statuta*, que le temps de probation durât un minimum d'un mois. Si la conclusion à laquelle les chercheurs sont parvenus est probablement juste, c'est-à-dire que le noviciat durait à Cluny, du temps de Pierre, moins d'une année ²⁴, leur démonstration repose, à mon avis, sur une mauvaise interprétation du *statutum*. Le grand abbé de Cluny ne parlait pas ici du noviciat au sens large (formation plus probation), mais uniquement du temps de probation. Parce que, dans le Cluny de 1146/1147, celui-ci n'existait pas, malgré l'injonction du chapitre 58 de la *RB*, Pierre tentait de l'imposer :

tique et de mystique, t. 33, 1957, p. 387 (où le très prolix chercheur bénédictin ne donne aucune référence avant le ^{xii}^e s.) et *Id.*, « Textes sur la vocation et la formation des moines au Moyen Age », dans *Corona Gratiarum – Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti oblata*, vol. II, Sint Pietersabdij (Brugge), 1975 (*Instrumenta patristica*, XI), p. 174. Mais d'autres chercheurs ont également souligné ce phénomène : par exemple G. PENCO, « Un nuovo manoscritto italiano della *Regula Magistri* », *Studi et testi, Benedictina*, t. 18, 1971, p. 227-229 ; *Id.*, *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano, 1994, p. 105-119 ; P. RICHÉ, « Les traités pour la formation des novices ^x^e-^{xii}^e siècles », dans *Papauté, Monachisme et Théories politiques*, I. *Le pouvoir et l'institution ecclésiale*, Lyon, 1994, p. 372, et enfin J. HOURLIER, *L'âge classique 1140-1378 : les religieux*, Paris, 1973 (*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, vol. X), p. 31-32. Tous les textes sur la formation religieuse énumérés par Barbara NEWMAN (*From Virile Woman to Woman-Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, 1995, p. 313-316) datent au plus tôt du dernier quart du ^x^e siècle, exception faite de l'ouvrage de Jean de Fruttuaria qui est dédié aux enfants et adolescents, et non aux novices. J. Leclercq associe le développement de cette littérature au déclin du nombre d'oblats et à l'essor des entrées de recrues adultes dans les monastères (*Id.*, « Textes sur la vocation », art. cit., p. 169), thèse que je partage entièrement et que le cas de Cluny illustre fort bien. Cf. aussi D. KNOWLES, *Lanfranc's Monastic Constitutions*, London, 1951 (*Medieval Classics*, 2), p. 107n.

22. G. CONSTABLE, « Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries according to the Cluniac customaries and statutes », dans *Mediaevalia Christiana XI^e-XIII^e siècles. Hommage à Raymonde Foreville*, [Tournai], 1989, p. 335-354.

23. Cf. par exemple G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre*, vol. I. *L'abbaye de Cluny. Les monastères clunisiens*, Paris, 1970, p. 31 et A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringen, 1993, p. 57. Sur le fait qu'une telle présomption quant à l'application stricte de la *RB* n'était pas justifiée pour les moines des ^x^e-^{xii}^e siècles, cf. l'article de J. LECLERCQ, « Profession according to the Rule of St Benedict », dans *Rule and Life : an Interdisciplinary Symposium*, M. B. PENNINGTON éd., Spencer (Mass.), 1971, p. 117-143.

24. Je parle ici du noviciat comme temps de formation seulement. Les adverbes temporels utilisés par Bernard et par Ulrich sont particulièrement vagues. Pourtant rien ne suggère un très long laps de temps entre l'arrivée au monastère et la profession. Un exemple : Bernard déclare que le supérieur reçoit les postulants au chapitre au jour qu'il aura décidé (*qua sibi uidebitur die* : *Bern.* I, xv, p. 164).

... non dico annus, non dico dimidius, sed nec mensis, nec hebdomada, nec aliquando gratia novitiorum probationem dies integra servaretur. Quod quia omnino et contra rationem et contra regulae decretum erat, quae praecipit probari spiritus si ex deo sunt, visum est esse rationabile, ut unius saltem mensis novitiorum probatio conservaretur, tali modo ut frocco tantum induti, et ut alii regulariter rasi ac tonsi, absque benedictione, absque verbi vel scripti alicuius professione, tam in cella novitiorum, quam in claustro, cum ceteris ex more permaneant ²⁵.

En revanche, Pierre n'aborda pas dans ses *Statuta* la question de la formation des novices dans leur *cella* : celle-ci, telle qu'elle avait été définie dans le coutumier de Bernard, composé sous son prédécesseur Hugues, devait probablement lui agréer.

Supposant que Pierre essayait, dans les *Statuta*, de fixer le temps de noviciat à un minimum d'un mois, A. Bredero et J. Leclercq ont suggéré qu'il avait été diminué de sa longueur normale d'une année sous le règne d'Hugues, alors que le nombre de recrues avait soudainement augmenté en flèche ²⁶. Je pense, quant à moi, que ce fut le contraire exactement qui se produisit : il n'existait pas de véritable noviciat avant Hugues, c'est-à-dire jusqu'au milieu du XI^e siècle, mais l'arrivée continue de nombreux individus adultes à l'abbaye bourguignonne contraignit à en instaurer un ; pour ce faire, Cluny n'employa pas le chapitre 58 de la *RB* mais dessina son propre noviciat. J'essayerai de démontrer ces diverses affirmations dans les lignes qui vont suivre.

Place d'honneur faite au novice chez Bernard et Ulrich

Le coutumier de Bernard illustre parfaitement tous les soins que nécessite la présence de novices dans un monastère. Bernard aborde ce thème aussitôt après avoir dressé le portrait des différents officiers du lieu, depuis l'abbé jusqu'à l'*armarius*. Il ne lui consacre pas moins de six chapitres relativement longs : le XVI, *De novitiis quomodo recipiantur* ; le XVII, *De novitiis extra monasterium susceptis* ; le XIX, *De instruendo novitio* ; le XXI, *Item de instruendo novitio* (qui, avec le précédent chapitre, décrit vingt-quatre heures dans la vie d'un moine, pour que le novice mémorise ses obligations futures) ; le XXII, *Quomodo benedicantur novitii*, et enfin le LXI, *De novitiis, quomodo recipiuntur in capitulo* (où il explique plus en détail comment se déroule la tonsure des laïcs à l'église) ²⁷. Mieux encore : l'ouvrage entier est

25. Stat. 37, p. 71-72.

26. A. BREDERO, « Pierre le Vénérable ; les commencements de son abbatiat », dans *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle, Abbaye de Cluny*, 2-9 juillet 1972, Paris, 1975, p. 108-109 et J. LECLERCQ, « Ugo di Cluny », *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, 1969, col. 754 (passage repris par R. AUBERT, dans l'article « Hugues I^{er} de Cluny », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. XXV, Paris, 1994, p. 209). A. Bredero et J. Leclercq avancent des théories tout à fait différentes pour expliquer la diminution du temps de noviciat sous Hugues. Pour le premier, le phénomène s'explique par l'arrivée soudaine d'un nombre très élevé de recrues à Cluny et la sénilité d'Hugues ; pour le second, la cause en est la dispersion des moines clunisiens dans les nouvelles abbayes récemment placées dans l'orbite de Cluny.

27. Cette liste de chapitres provient de la table des matières donnée en introduction des coutumes de Bernard dans le BNF, lat. 13875, fol. 1v-2. Le XVIII (*De signis*) est consacré au

destiné plus spécialement aux novices. Dans son épître dédicatoire au *Pater gloriosissimus* (l'abbé de Cluny du moment, Hugues de Semur), Bernard explique qu'il a entrepris d'écrire le coutumier pour les novices que troublaient les controverses sur les coutumes²⁸. Outre la lettre dédicatoire et ces six chapitres, les novices sont très fréquemment mentionnés au fil du texte : rares sont les sections où leur nom n'apparaît pas au moins une fois, qu'il soit question d'eux, de leur celle, ou de leur Maître.

Le noviciat occupe aussi une part importante du coutumier d'Ulrich : le second des trois livres qui composent son ouvrage a pour thème « *de eruditione novitiorum* »²⁹. A en croire cet auteur — et il n'y a pas de raison de douter de sa parole —, cette manière de découper le texte ne fut pas son choix mais celui de Guillaume d'Hirsau qui, après avoir interrogé son ami d'enfance sur la liturgie de Cluny, voulut entendre parler de la *disciplina regularis* et, avant toute chose, de la manière de former les novices³⁰. Ce désir de Guillaume s'explique par la composition très particulière de son monastère : à l'encontre de la pratique en cours dans la majorité des institutions contemporaines, Guillaume refusait les oblates en sa communauté³¹. Tous les nouveaux venus à Hirsau étaient donc des adultes : dans un tel contexte, comme je le montrerai plus loin, une institution comme le noviciat devenait une nécessité absolue. Les coutumes que Guillaume rédigea pour son monastère débutent d'ailleurs immédiatement par le traitement des novices³².

Ces longues sections de Bernard et Ulrich réservées aux novices sont dans l'ensemble identiques, mais avec quelques divergences riches de signification qui seront évoquées au fil de cet article. Qu'une telle place soit faite au noviciat dans leurs œuvres ne doit pas étonner : les novices du Cluny d'alors allaient former le Cluny de demain. Puisque le futur de l'institution reposait sur ces nouvelles recrues, un soin extrêmement diligent devait leur être porté. Que ces deux auteurs n'eussent que peu ou pas du tout abordé ce thème, voilà qui eût été surprenant. Or tel est le cas dans les *Vitae* et coutumiers plus anciens : les novices en sont presque totalement absents.

langage des signes utilisé pendant les périodes de silence obligatoire et le xx (*De leuiori culpa interpositio*) à la correction des fautes légères. Le cahier comprenant la plupart des chapitres consacrés au noviciat (xvii-xx) a malheureusement été perdu : il prenait place entre les fol. 35 et 36. Ce mode de division des chapitres devait être celui choisi par Bernard car on trouve des titres similaires dans le BNF, lat. 13874 (chap. xxviii-xxix-xxx-xxxii, entre les fol. 5v et 14, plus le cxxix, fol. 97-97v) ; le copiste de Corbie s'est contenté de déplacer le chapitre consacré au langage muet pour l'insérer ultérieurement. Dans l'édition d'Herrgott, la division des chapitres est un peu différente de celle du BNF, lat. 13875 parce que, premièrement, cet éditeur n'a pas considéré que l'*Epistula* de Bernard à Hugues, qui introduit l'ouvrage, comptait comme un chapitre, deuxièmement, parce que le chap. xx du manuscrit ne figure pas dans Herrgott comme chapitre distinct ; les chapitres concernant les novices sont donc les xv-xvi-xviii-xix-xx et lxx. Il faut aussi remarquer que les coutumes du ms lat. 13875 se regroupent en un seul volume et non en deux comme c'est le cas dans Herrgott ; telle était peut-être la structure initiale de l'ouvrage puisque Bernard ne parle que d'un seul volume dans sa lettre d'introduction (*Epist.*, p. 135 ; absente de BNF, lat. 13874 dont les premiers folios manquent).

28. *Bern.*, *Epist.*, p. 134.

29. *Ulr.*, *Epist.*, col. 640A ; texte absent de BNF, n.a.l. 638 et BNF, lat. 2208².

30. *Ulr.* II, *Praef.*, col. 700C : ... *hodierno flagitamus audire maxime de noviciis et de preceptis quibus instruendi sunt et imbuendi, ut inter uos possint regulariter conversari.*

31. Cf. *Ulr.*, *Epist.*, col. 637A et *Hirsau* I, II, col. 934D et II, xxii, col. 1069A.

32. Cf. *Hirsau* I, I, col. 930 sq.

Les nouvelles recrues dans les *Vitae*

Absence du personnage du novice et de la cella novitiorum avant le début du XII^e siècle

Les *Vitae* clunisiennes rédigées avant le début du XII^e siècle ne parlent jamais de noviciat. Les récits de conversion au monachisme, d'individus laïques ou clercs, saints ou non, sont pourtant nombreux, mais pas une seule fois les termes *novitius* ni *novitiatus* ne sont utilisés, pas une seule fois la possibilité n'est envisagée que les nouveaux venus puissent faire une période d'essai puis repartir. Il paraît difficile d'expliquer ce silence par une totale absence d'anecdotes, de miracles significatifs et de doutes pendant le noviciat de tous les nouveaux venus évoqués par l'hagiographie clunisienne pré-XII^e siècle ; il paraît plus probable que ce soit l'absence du noviciat qui soit à l'origine de ce silence.

Cette hypothèse est renforcée par l'émergence soudaine du personnage du novice dans les *Vitae* rédigées après 1120. Les hagiographes d'Hugues de Semur, à l'exclusion du seul qui n'était pas moine, Hildebert de Lavardin, font tous mention, au moins une fois dans leur œuvre, d'un *novitius* ³³. Phénomène encore plus significatif : une *Vita* réécrite après 1120, celle d'Odon par Nalgod, utilise l'appellation novice absente des trois rédactions antérieures ³⁴. Pierre le Vénérable l'emploie aussi à diverses reprises dans son *De Miraculis*. Une anecdote est particulièrement intéressante car elle illustre la place grandissante prise par la celle des novices dans la vie des moines de Cluny, alors que ce bâtiment avait été complètement ignoré jusqu'alors. Pierre retranscrit une vision qu'eut Hugues de Semur, vers la fin de sa vie, à la veille d'une fête de la Nativité, et qui avait déjà été mentionnée dans certaines *Vitae Hugonis* ³⁵ : le Diable, malheureux de voir le Christ-enfant se réjouir de la fête qui lui était préparée à l'abbaye, l'implora pour qu'il le laissât tenter sa chance dans les différents bâtiments du monastère. Il savait qu'il ne pourrait rien entreprendre à l'église, aussi se dirigea-t-il tour à tour vers le chapitre, le dortoir, puis le réfectoire ; cela en vain. Pierre voulut enrichir la vision d'Hugues et précisa que les novices — dont il n'avait été nulle question auparavant — étaient habituellement les toutes premières proies du Malin. Il corrobora cette affirmation en faisant suivre ce récit par trois autres, qui décrivent justement les méfaits tentés par les démons dans la *cella* des novices ³⁶. Ainsi, sur la base d'une anecdote qui concentrait la vie monastique dans l'espace défini par l'église, le chapitre, le dortoir et le réfectoire, Pierre a brodé une nouvelle histoire où novices et celle occupent un rôle de premier plan.

33. Cf. par exemple *VH^s* I, xiii-xiv, p. 63-64, I, xxxi, p. 76, xxxv, p. 79 et I, lii, p. 89. Pour une raison que j'ignore, Hildebert de Lavardin a conservé les anecdotes concernant des novices évoquées par Gilon mais en enlevant toutes les références au fait qu'il s'agissait de novices (cf. *VH^{hi}* III, 13, col. 869B-C, pour Maingold, et IV, 21, col. 873-874, pour Jarenton et pour le novice qui appartenait à un groupe de trois frères).

34. *VOⁿ* 37, col. 100A.

35. Cf. *VH^s* II, vi, p. 96 et *VH^{hi}* VII, 43, col. 887B-C.

36. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *De miraculis libri duo*, éd. D. BOUTHILLIER, Turnhout, 1988 (*CCCM*, 83), I, xv, p. 52 et I, xvi-xviii, p. 52-56.

L'analyse des *Statuts* de Pierre offre un autre indice de la faible ancienneté de la *cella novitiorum*. Au statut 19, Pierre interdit à quiconque de parler en divers endroits de l'abbaye, dont la *cella*, son cloître et les locaux adjacents ; seuls sont exempts de cette injonction les novices, leur maître et quelques hauts personnages. G. Constable conclut son analyse de ce règlement en affirmant : « *Each of Peter's statutes, therefore, seems to have extended the discipline of silence at Cluny to areas or occasions not specifically covered by previous rules* »³⁷. Compte tenu de l'importance fondamentale de la règle du silence pour Cluny, il est bien malaisé d'expliquer pourquoi celle-ci n'avait pas encore été étendue jusqu'à la celle des novices, à moins de supposer que ce bâtiment était une adjonction récente au paysage clunisien.

Probation avant l'entrée au cloître

Que racontent alors les *Vies* de saints de l'hagiographie clunisienne pré-xii^e siècle sur l'entrée au monastère d'un individu adulte ? Le schéma le plus classique qui se dégage à leur lecture est une période de probation, mais prenant place *avant* l'entrée au cloître, suivie d'une incorporation immédiate et définitive dans la communauté. L'ensemble des sources le plus riche à ce sujet est le groupe des *Vitae* d'Odon de Cluny. Le Diable serait intervenu pour empêcher le saint de se joindre à la communauté de Baume³⁸ ; or, pour raconter cet épisode, les textes de Jean de Salerne, de l'abrégiateur, de l'*Humillimus* et de Nalgod ont tous décrit en détail les étapes suivies par Odon pour se faire moine³⁹. Adhegrin, ami d'Odon à Saint-Martin de Tours, arriva un beau jour à Baume et s'installa dans la demeure des hôtes (l'*hospitium*) pour y observer le mode de vie des moines. Très satisfait de ce qu'il y vit, il partit chercher Odon ; les deux hommes parvinrent peu après au monastère avec l'objectif d'y entrer. Pour ce faire ils durent s'installer temporairement dans ce même *hospitium*. L'anecdote qui suit atteste que ce séjour à la porte du monastère correspond, pour le postulant, à une période de libre réflexion sur le bien-fondé de sa décision. Tandis qu'Odon et Adhegrin se trouvaient en ce lieu, des moines vinrent parler au saint pour le dissuader d'entrer : ils affirmaient que Bernon était un abbé tyrannique et cruel et qu'ils comptaient eux-mêmes quitter sous peu l'abbaye par crainte d'être damnés. Odon fut ébranlé par ce discours et faillit abandonner son projet ; mais Adhegrin survint, déclara que ces moines étaient des possédés et que c'était le Diable qui parlait à travers eux. La fuite soudaine du groupe

37. *Stat.*, p. 57n.

38. Certes, cette anecdote se situe à Baume et non à Cluny ; mais puisque tous les hagiographes d'Odon chantèrent les louanges de Cluny dans leurs œuvres et firent preuve d'une méconnaissance flagrante de la réalité de Baume, puisque, en outre, les hagiographes après Jean corrigèrent son récit des événements pour le rendre plus plausible (cf. *infra*, note 40), c'est donc que l'entrée d'Odon fut racontée selon les normes clunisiennes, que celles-ci eussent ou non été héritées de Baume.

39. *VO*^I I, 22-29, col. 53-56 ; *VO*^e et *VO*^h 20, p. 223-224 ; *VO*^a 18, col. 92C-93A = Fini 23, p. 142-143. J'ai entrepris avec Pascal Boulhol une nouvelle édition de la *Vita Odonis* écrite par Jean de Salerne [*VO*^l] pour les Belles Lettres.

confirma ses dires. Les résistances d'Odon furent alors vaincues et les deux hommes entrèrent à Baume ⁴⁰.

Une autre historiette, toujours liée à la vie d'Odon mais qui n'est offerte que par Jean de Salerne, confirme ce mode d'entrée en religion ⁴¹. L'hagiographe italien raconte qu'un jour Odon enleva une jeune fille sur le point d'être mariée par ses parents et qui préférait quitter le monde. Il l'amena à Baume et l'installa dans un petit oratoire, à l'extérieur de la clôture, réservé aux femmes en visite. Bernon imposa alors comme punition à Odon, pour avoir osé agir sans lui avoir précédemment demandé la permission, d'aller chaque jour rencontrer la jeune vierge pour la convaincre de se faire moniale ⁴². Le séjour dans l'oratoire de la jeune fille équivalait au séjour à l'*hospitium* d'Odon : il s'agit d'un temps obligatoire de réflexion, imposé à chaque nouveau postulant, pour tester sa persévérance, tant par lui-même que par l'abbé ⁴³. Comment expliquer autrement qu'Odon, Adhegrin et la jeune fille aient dû tous trois subir une telle période d'attente, eux qui avaient déjà décidé de quitter le monde ? Cette forme de probation ne peut être appelée noviciat puisqu'elle prend place en dehors du monastère. Je l'évoquerai à nouveau à la fin de cet article pour démontrer qu'elle ne fut pas inventée par les Clunisiens mais que son usage remonte en réalité très loin dans le temps et l'espace.

Ce que disent les *Vitae* clunisiennes sur ce qui advient au postulant une fois le seuil du cloître franchi est fort succinct : il semblerait que le nouveau venu était le plus souvent immédiatement incorporé dans la communauté pour mener désormais une existence semblable à celle des moines du lieu. Ainsi, après l'épisode de la tentation d'Odon, les trois premiers hagiographes du saint ne font aucune allusion à un quelconque noviciat. Au contraire, la phrase employée par ces trois auteurs semble indiquer que les deux hommes

40. Dans sa *Vita*, Jean de Salerne n'a pas placé cette anecdote au moment du récit de l'entrée d'Odon et d'Adhegrin à Baume : avant de conter celle-ci, il a évoqué la nomination d'Odon au poste de maître des enfants par Bernon, dès son incorporation dans la communauté, et divers épisodes de la vie d'Adhegrin (qui se fit ermite peu après son arrivée). Les hagiographes ultérieurs de la *Vita* d'Odon modifièrent l'ordre chronologique du récit en plaçant l'épisode de la tentation avant l'entrée au cloître. M.-L. Fini s'est étonnée de ce que l'abréviateur et Nalgod aient fait tous deux subir la même modification au texte de base et s'est alors interrogée sur la possible connaissance par le second de la *VO*^e ou de la *VO*^b (cf. Id., « Studio sulla *Vita Odonis reformati* di Nagoldo. Il *fragmentum mutilum* del codice latino NA 1496 della Biblioteca Nazionale di Parigi », dans *Atti della Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna - Classe di Scienze morali*, n° 69, *Rendiconti*, vol. 63, 1974-1975, p. 70 sq). Pour ma part, je pense que cette modification trahit plutôt le caractère tout à fait anachronique de cette partie de l'œuvre de Jean : il était choquant pour des moines qu'il puisse être question de quitter un monastère après qu'on y soit entré. Aussi l'abréviateur et Nalgod modifièrent-ils l'œuvre de Jean de telle sorte qu'Odon n'ait hésité sur sa vocation qu'au moment où il était encore dans l'*hospitium*, sans laisser aucune ambiguïté sur une possible hésitation après son incorporation.

41. *VO*¹ I, 36, col. 59-60. Nalgod se contente de raconter qu'Odon sauva la virginité d'une jeune femme sans offrir de détails sur les étapes de son entrée au monastère (*VO*ⁿ 25, col. 95D-96A).

42. Le nom du monastère où serait ensuite entrée la jeune fille est inconnu, mais il s'agit peut-être de la proche abbaye de Château-Chalon (cf. *L'abbaye de Baume-les-Messieurs*, R. LOCATELLI, P. GRESSER, R. FIETIER, G. MOYSE et J. COURTIEU eds., Dôle, 1978, p. 30).

43. C'est Benoît lui-même qui avait exigé ce test de persévérance pour les nouveaux arrivés (*RB* 58,1-2), mais il le plaçait avant la réception du postulant au logement des hôtes.

devinrent moines aussitôt après leur entrée au cloître, sans période d'essai ni temps de réflexion : *Pater namque Odo cum Adhegrino collega suo ad suavissimum Christi jugum colla submittunt* ⁴⁴. La même remarque peut être faite à la lecture des *Vitae Maioli* par Syrus, Odilon et Nalgod ⁴⁵, et des *Vitae Odilonis* par Jotsaud et Pierre Damien. Ce dernier auteur est extrêmement succinct : en une seule phrase, il fait d'Odilon un clerc de Brioude puis un moine à Cluny ⁴⁶. Dans la *Vita* de Jotsaud, on peut en revanche déceler les deux étapes de l'entrée au monastère avec, premièrement, la demande d'entrer, formulée de l'extérieur, puis, deuxièmement, la prise d'habit. Cette dernière cérémonie marque l'incorporation immédiate du nouveau venu dans la communauté, puisqu'il se retrouve au dernier rang des frères et non dans le groupe indépendant des novices ⁴⁷.

Seule la *Vita Maioli brevior*, la plus ancienne des *Vitae Maioli*, fait exception parmi les sources hagiographiques d'avant 1120 : elle ne parle pas de noviciat, mais déclare que Maïeul fut formé pendant plusieurs jours (*per multos dies*) par Hildebrand, le prieur de Cluny ⁴⁸. A supposer que cette information fût exacte et non le fruit de l'imagination de l'hagiographe, une semblable situation devait être rare car le grand prieur avait certainement d'autres occupations plus pressantes que celle de former les nouveaux convertis. Quoi qu'il en soit, aucun des rédacteurs successifs de la *Vita Maioli* ne reprit cette version des faits ; seul, Odilon évoqua Hildebrand mais il lui fit remplir son rôle d'éducateur *avant* l'incorporation du saint au monastère. On retrouve cependant une information similaire dans la *Vita Odonis* de Jean de Salerne, quand l'hagiographe raconte son entrée dans l'*Ecclesia* clunisienne : Hildebrand, le *praepositus* de Cluny, très certainement le même homme qui forma aussi Maïeul ⁴⁹, servit à Jean de précepteur (*praeceptor meus*). Pour Jean, comme pour Maïeul, cet apprentissage fut une question de quelques jours puisque, *non post multo*, le jeune homme repartait pour Rome en compagnie d'Odon ⁵⁰. On ne peut parler ici de noviciat, compte tenu de la forme — très personnelle et fort succincte — prise par cet enseignement. De plus, ces deux cas de figure semblent être davantage des exceptions et non la règle, entre autres parce qu'il n'est jamais ailleurs question dans les sources clunisiennes que le prieur ou *praepositus* d'un monastère ait à remplir semblable tâche ⁵¹. Qui alors s'en chargeait ? Pour en

44. *VO*¹ 29, col. 56B. La même phrase est reprise mot pour mot dans la *VO*^e et la *VO*^b, 20, p. 224. La *Vita* de Nalgod, écrite vers 1120, illustre en revanche les modifications clunisiennes dans la réception des nouvelles recrues : son texte montre qu'il existe bel et bien un noviciat à Cluny en ce début du xii^e siècle, mais celui-ci n'a qu'une fonction formative ; il ne correspond pas à un temps de réflexion à la suite duquel le postulant serait libre de partir (cf. *VO*^a 19-20, col. 93A-B = Fini 24-25, p. 143-144).

45. *VM*^a, I.11-12, p. 197-198, *VM*^a, col. 949-950, *VM*^a, I.10, col. 659C. La *Vita altera* (*VM*^a) est très brève et ne traite pas de l'entrée de Maïeul à Cluny.

46. *VO*ⁱ, col. 928A.

47. *VO*ⁱ I, II, col. 899-900.

48. *VM*^b v, col. 1767B.

49. Cf. les remarques d'André Duchesne à ce propos, en note de la *Vita Maioli* d'Odilon, *VM*^a, col. 946-947.

50. *VO*¹, *Prol.*, 2, col. 46A et I, 4, col. 45C.

51. Quelques similitudes avec ce mode de formation se retrouvent malgré tout dans au moins une règle monastique ancienne, celle des Quatre Pères. Le supérieur (*is qui praeest*) a en effet pour tâche d'expliquer au nouveau venu, soit l'obligation de se plier à la règle et d'être humble

savoir un peu plus long et surtout pour mieux comprendre par quels processus les recrues étaient incorporées dans leur nouvelle société, il faut se tourner vers les coutumiers.

Les nouvelles recrues dans les plus anciens coutumiers

Avant d'analyser les empreintes laissées par les novices dans les coutumiers, il convient de se demander s'il est justifié de rechercher ces mentions dans semblables sources. La question ne se pose guère lorsque ces écrits traitent aussi bien de la liturgie que de la vie quotidienne, comme l'illustrent les cas déjà évoqués de *Bern.* et *Ulr.* Il est par conséquent normal de rechercher le novice dans le *Liber tramitis*, dont la structure est similaire à celle de ces deux précédents ouvrages. Cette quête peut sembler en revanche plus malaisée à justifier lorsqu'on a à faire à un coutumier se présentant comme un ordinaire, telles les *Consuetudines antiquiores* clunisiennes qui parlent presque exclusivement de liturgie. Admettons donc qu'il soit impossible de conclure quoi que ce soit de l'absence *totale* de références aux *novitii* (ou *pulsantes* ou *incipientes* ⁵²) dans les *CA* et concentrons-nous sur l'étude du *LT*. Celui-ci aborde le sujet à quatre reprises. Je voudrais montrer que ces rares mentions témoignent que le mode de vie des nouvelles recrues ne différait guère de celui des profès. Or ces divergences sont à mon avis trop minces pour qu'on puisse en conclure qu'il existait bel et bien une institution du noviciat à Cluny avant la première moitié du *xr*^e siècle.

Les quatre mentions du novice dans le Liber tramitis

La première mention, de quatre lignes, intervient dans la description des bâtiments du nouveau Cluny, surnommé par les historiens et archéologues Cluny II ⁵³. L'auteur du *LT* énumère toutes les constructions du lieu, mais en utilisant deux modes de verbe différents, l'indicatif et le subjonctif. Dans toute la première partie, il emploie l'indicatif pour évoquer les sections déjà construites. Il s'agit, bien sûr, de celles qui sont les plus vitales pour l'abbaye : l'église, le chapitre, le dortoir, les latrines, le chauffoir, le réfectoire, les deux

s'il est pauvre, soit celle de se dépouiller de toute richesse s'il est riche. Il s'agit probablement d'un simple échange verbal d'une durée très limitée : cf. *Les règles des saints pères*, I. *Trois règles de Lérins au V^e siècle*, introd., texte et trad. A. DE VOCÛÉ, Paris, 1982 (Sources Chrétiennes, 297), VII, p. 190-191 et BENOÎT D'ANIANE, *Concordia regularum* [*Conc.Reg.*], *PL*, 103, chap. 58, III, col. 1271.

52. Un coutumier contemporain des *CA*, celui de Fleury, composé entre 1010 et 1022 par Thierry de Fleury (ou d'Amorbach) et qui décrit Saint-Benoît-sur-Loire au tournant des *x^e-xr^e* siècles, ne dit pas non plus mot des novices (cf. *Consuetudines Floriacenses Antiquiores*, éd. A. DAVRIL, dans *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta non-Cluniacensia*, Siegburg, 1984 [*CCM*, VII/3], p. 7-60). Or, bien que ce texte soit inachevé, une partie de la vie quotidienne y est décrite, ainsi que tous les officiers du monastère : il y est fait mention d'un *custos infantum* mais nullement d'un *magister novitiorum*. Fleury fut réformé par Odon en 930 mais ses coutumes représentent une tradition indépendante de celle de Cluny (cf. L. DONNAT, « Les coutumes monastiques autour de l'an Mil », dans *Religion et culture autour de l'an Mil - Royaume capétien et Lotharingie*, D. LOGNA-PRAT et J.-C. PICARD éds., Paris, 1990, p. 20 sq.)

53. Cf. N. STRATFORD, « Les bâtiments de l'abbaye de Cluny à l'époque médiévale. État des questions », *Bulletin monumental*, t. 150, 1992, p. 389 sq.

cuisines (régulière et laïque), le cellier, l'oratoire Sainte-Marie, etc. En revanche, il fait usage du subjonctif dans la deuxième moitié de son récit pour désigner les sections dont la construction était encore à l'état de projet. La celle des novices est mentionnée dans cette seconde liste (qui comprend, dans l'ordre, le *palatium* des laïcs nantis, la demeure des cordonniers et des couturiers, le cimetière des laïcs, les étables, l'habitation des serviteurs, le logement des pauvres, les bains, etc.). Elle n'existait donc pas encore au moment de la rédaction du *LT*. A partir de cette constatation et sur la base d'autres éléments fournis par le texte, deux remarques peuvent être énoncées. Premièrement, cette bâtisse n'était pas une priorité. Elle est en effet l'avant avant-dernier édifice cité et les deux suivants sont d'une importance très secondaire : il s'agit de celui destiné aux orfèvres, bijoutiers et vitriers, et d'une autre demeure dont la finalité n'est pas précisée. En outre, la description de la celle est succincte et l'auteur s'est contenté de reprendre presque tels quels les mots de saint Benoît. Alors que celui-ci avait déclaré : *Postea autem sit in cella noviciorum ubi meditent et manducent et dormiant*, il est écrit : *Et post istam positionem construantur cella novitiorum et sit angulata in quadrimodis, uidelicet prima ubi meditent, in secunda reficiant, in tertia dormiant, in quarta latrina ex latere* ⁵⁴.

Seconde remarque : si la celle des novices n'était pas encore construite lors de la rédaction du coutumier, c'est donc que les postulants adultes, lorsqu'il s'en trouvait, « méditaient, mangeaient et dormaient », mélangés aux autres frères. En conclusion, la première mention des novices dans le *LT* ne permet nullement de conclure à l'existence d'un groupe de novices qui serait distinct de celui des frères, au contraire.

La deuxième mention des novices dans le *LT* intervient dans un chapitre qui traite de la cérémonie de bénédiction, c'est-à-dire de l'incorporation définitive du nouveau venu à la communauté. Même si ceux sur le point d'être bénis sont ici appelés d'un nom bien spécifique, les *novitii*, ce qui les démarque des autres frères, rien pourtant ne permet d'affirmer qu'ils ont vécu, pendant la période qui a précédé leur incorporation à la communauté, très différemment des autres moines. En effet, il est remarquable que, dans ce chapitre, pas un mot ne soit dit du sort réservé aux nouveaux venus durant leur noviciat. Il débute simplement par la phrase : *Mox ut ipsi [novitii] exierint de cella novitiorum uel antea <quam> in claustro fuerint...* ⁵⁵ Compte tenu que la celle n'existait pas encore, l'emploi de la conjonction de coordination *uel* laisse supposer que la profession prenait place dès l'incorporation dans le cloître des nouveaux venus.

Le troisième passage du *LT* concernant les novices se résume à la phrase suivante : *Novitii dum fratres fuerint in capitulo ipsi sint in coquina* ⁵⁶. Elle se trouve dans un chapitre un peu « fourre-tout », intitulé *De diuersis diffinitionibus uel qualitatibus quae agi oportet in cenobiis degentibus*, qui traite d'une multitude de choses sans rapport entre elles. Puisque, pendant les trois jours que dure leur cérémonie de bénédiction, les novices doivent

54. *RB* 58, 5 et *LT* 142, p. 206.

55. *LT* 143, p. 207.

56. *LT* 154, p. 221.

prendre place à l'église lorsque les frères sont au chapitre, cette phrase doit concerner les novices proprement dits, c'est-à-dire les adultes nouvellement incorporés dans la communauté, avant qu'ils ne fassent leur profession ⁵⁷. Qu'il leur soit refusé d'aller au chapitre s'explique du fait que, en ce lieu, les frères s'accusent les uns les autres et décrivent leurs forfaits. L'envoi à la cuisine, où il doit toujours se trouver quelques hebdomadiers en train de préparer le repas du jour, a l'avantage d'assurer la surveillance des nouveaux venus pendant ce laps de temps où les autres bâtiments du cloître sont désertés.

Le quatrième et dernier endroit du *LT* évoquant les novices se réduit à une seule phrase. Un moine de passage, étranger au monastère, n'a le droit de parler ni avec un *iuuenis* encore sous surveillance, ni avec un frère novice : *In clauastro iuuenes qui sub custodia sunt uel nouitii fratres nullum colloquium habere debent cum illo* ⁵⁸. Il est difficile de savoir de quels *nouitii* il est question ici : du fait de l'ajout du terme *fratres*, on peut très bien envisager qu'il s'agit uniquement de ceux sur le point d'être bénis (cette cérémonie durant trois jours), ou des mêmes, mais après leur profession, alors qu'ils sont placés sous surveillance pour une durée d'un à cinq ans ⁵⁹. Cette dernière possibilité est d'autant plus probable que Benoît a utilisé l'appellation *frater nouicius* pour désigner le novice ayant déjà fait sa profession ⁶⁰, alors que l'habitant de la *cella nouiciorum* est simplement qualifié de *nouicius*. Supposons malgré tout qu'il s'agisse dans le *LT* des novices avant, pendant et après la profession.

Dans l'ensemble du *LT*, il n'est donc mentionné, en tout et pour tout, que deux différences de traitement entre les moines profès et les novices avant leur bénédiction : ces derniers n'assistent pas au chapitre et ne peuvent adresser la parole à un moine étranger. C'est trop peu pour qu'on puisse sérieusement parler de noviciat sous Odilon. D'autant plus qu'il paraît évident que le sujet de la formation des nouveaux venus n'intéresse ni ne préoccupe l'auteur. La petite phrase citée ci-dessus (qui prévoit que les novices, lorsque leur celle sera construite, y méditeront, mangeront, dormiront), bien qu'elle semble évoquer un programme de formation, montre, du

57. Le coutumier de Bernard confirme cette interprétation : il est dit que, pendant leur noviciat, les novices doivent être installés à la cuisine aux heures du chapitre (*Bern.* I, xv, p. 165).

58. *LT* 198, p. 279.

59. Le chapitre sur le rituel de la bénédiction se conclut par le paragraphe suivant (qui permet d'en savoir beaucoup plus sur le traitement des novices après leur incorporation à la communauté, qu'il n'en a jamais été dit sur leur traitement avant) : *Deinde in capitulo uel locis omnibus socientur fratribus. Nam et ipsi nouitii primo anno non loquantur cum ullo homine sine sua custodia nec cum ipsis fratribus qui clauastrensi sunt, nisi cui iussum fuerit. Nam et ipse custos (sic) sedeat inter ipsum et eum qui cum illo loqui cupit. In capitulo non praesumat loqui <nouitius>, nisi de aliqua causa interrogatus fuerit usque annum transactum seu quinquennium* (*LT* 143, p. 208). N. Hunt a pensé à tort, à la lecture de ce passage, qu'il concernait les novices avant la profession et elle en a conclu que les novices sous Odilon étaient soumis à une année de noviciat en accord avec la *RB* (*Cluny under Saint Hugh 1049-1109*, London, 1967, p. 92). Le *deinde* au début du paragraphe et la présence des novices au chapitre indiquent bien pourtant qu'il est ici question des nouveaux venus ayant déjà fait profession. W. Teske a souligné l'erreur d'interprétation commise par N. Hunt, sans pour autant remettre en cause la question de la durée d'une année de noviciat (« Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny – Ein Beitrag zum "Konversen-Problem" », *Früh.St.*, t. 10, 1976, p. 286).

60. *RB* 58, 23.

fait même qu'elle fut reprise directement de la *RB*, qu'aucune réflexion n'a été menée sur le sujet ; seule exception, les Clunisiens ont pensé qu'il serait utile d'ajouter des latrines à cette bâtisse !

Ainsi, du temps d'Odilon, non seulement les occupations des nouveaux venus ne différaient pas de celles des autres frères à de minimes exceptions près, mais aussi — et ce malgré le projet de bâtir une celle qui leur soit réservée — aucune réflexion n'était en cours sur la formation des novices. Pourquoi alors envisager la construction de cet édifice ? J'entrevois deux explications possibles. Premièrement, le Cluny II, tel que décrit dans le *LT*, correspond davantage à un monastère idéal qu'à une réalité future ⁶¹. Dans un tel tableau, place devait être faite à la celle des novices, puisque Benoît en avait parlé dans sa Règle et que les Clunisiens affirmaient constituer la seule congrégation véritablement fidèle à cette œuvre. Deuxièmement, les causes qui entraînèrent l'instauration d'un véritable noviciat sous Hugues (à savoir, l'afflux de convertis adultes et la difficulté qui en découlait pour les former par « immersion ») étaient peut-être déjà agissantes sous son prédécesseur. J'étudierai celles-ci en même temps que j'analyserai le discours sur le noviciat dans le coutumier de Bernard. Mais avant d'aborder ce sujet, il faut s'interroger sur la manière dont étaient traités les postulants à Cluny jusqu'à l'époque de rédaction du *LT*. L'étude des sources hagiographiques a permis de constater qu'il existait une période de probation pour les postulants avant que le seuil du cloître ne fût franchi ; l'analyse conjointe de la *RB*, du *LT* et des *Vitae* va maintenant permettre de suivre ces mêmes recrues à l'intérieur du monastère.

Une profession quasi immédiate

La première question qu'il convient de se poser concerne la bénédiction et la profession des postulants : quand ces cérémonies prenaient-elles place ? Il est difficile de répondre car, sur ce point encore, les coutumiers ne disent mot. Sur la base d'indices fournis par l'hagiographie, j'avancerai l'hypothèse que la profession était presque simultanée avec l'entrée mais qu'il arrivait qu'elle fût retardée, non pour donner au postulant le temps de réfléchir sur le bien-fondé de son choix, mais pour laisser au monastère l'opportunité de rejeter un candidat douteux. L'entrée au monastère constitue une étape fondamentale dans la vie d'un saint ; en revanche, les hagiographes ne semblent jamais s'intéresser à sa bénédiction ni à sa profession, comme si ces deux cérémonies étaient indissociables de l'entrée au cloître ou comme si leur célébration ne changeait pas grand-chose à l'existence du postulant. Ainsi, l'entrée d'Odilon à Cluny est évoquée comme suit dans la *Vita* de Guillaume de Volpiano (rédigée ca 1031-1036) :

Nam post paululum ad coenobium nominatissimum honorifice deveniens Cluniacum ibique a sancto Maiolo est deuote susceptus atque in habitu sancte conuersationis monachus ex more sacratus ⁶².

61. N. STRATFORD, « Les bâtiments... », art. cit., p. 389.

62. RAOUL GLABER, *Vita domni Willelmi abbatis*, éd. N. BULST, dans *Historiarum Libri quinque*, éd. J. FRANCE, Oxford, 1989 (Oxford Medieval Texts), x, p. 280. Cf. aussi *supra*, p. 26, le cas d'Odon et d'Adhegrin à Baume.

Une anecdote de la *Vita Odonis*, telle que contée par Jean de Salerne, l'abréviateur et l'*Humillimus* — Nalgod modifie les faits ⁶³ —, offre en revanche un exemple de l'imposition d'un temps d'attente entre l'entrée au cloître et la profession. La seule vue du saint qu'il avait croisé en route décida un jeune voleur (*latro iuuenis*) à se convertir. Il supplia l'abbé de l'accepter immédiatement au monastère, mais celui-ci, ayant appris son ancien métier, lui demanda d'amender auparavant ses fautes (*Vade et prius mores tuos corrige, et postmodum monasticum appete discipulatum*) ⁶⁴. Certain de retomber dans le péché si on ne l'acceptait pas sur-le-champ, le jeune homme convainquit finalement Odon de l'admettre. Les hagiographes ont jugé utile de spécifier à cet endroit de leurs récits que le voleur ne fut pas fait moine dès son incorporation ; on le surveilla d'abord quelque temps : *Peracto itaque aliquo tempore sub regulari degens examinatione, tandem effectus monachus* ⁶⁵. Pour une personne de qualité, l'exact contraire se produisait : il était préférable de l'accepter rapidement, de crainte qu'elle ne changeât d'avis et quittât le monastère. Ainsi, presque un siècle plus tard, alors que Pierre le Vénérable insistait dans ses statuts pour qu'aucun individu ne fût accepté dans l'ordre clunisien sans l'accord de l'abbé de Cluny (ce qui nécessitait de repousser la profession à une date indéterminée), il admettait comme exceptions les entrées *ad succurrendum* et « *exceptis magnis et utilibus personis, quae si differrentur levitate fortassis animi retrocederent, nec in incepto conversionis proposito permanerent* » ⁶⁶.

Une formation basée sur l'imitation

Si le laps de temps entre l'entrée au cloître et la profession était très court, voire inexistant, comment alors les nouveaux venus apprenaient-ils leur métier de moine ? La très stricte hiérarchie monastique, telle que définie par Benoît, jouait un rôle clé dans la formation du postulant ; or ces divisions hiérarchiques se retrouvent au sein du monastère clunisien ⁶⁷.

Comme je l'ai affirmé précédemment, les *Consuetudines antiquiores* n'abordent absolument pas le sujet du noviciat. Pourtant, les novices auraient pu être mentionnés dans certaines sections de la liturgie, tout spécialement dans les descriptions des processions, qui mettaient en scène toutes les divisions de la communauté claustrale.

La même constatation est valable pour le *Liber tramitis*. A l'exception des quatre passages déjà analysés, les novices ne sont cités nulle part ailleurs dans le texte, même lorsque les groupes de la communauté abbatiale sont énumérés simultanément. Il est alors question de *pueri, iuniores, seniores/priores*

63. Cf. *VO*ⁿ 44, col. 101-102.

64. Sur ce personnage, qui serait peut-être non pas un voleur, mais simplement un noble plus soucieux que d'autres d'accroître ses biens selon des méthodes réprouvées par les moines, cf. H. GRUNDMANN, « Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. *Conversi* und *nutriti* im Kloster », dans *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, J. FLECKENSTEIN et K. SCHMIDT éd., Freiburg-Basel-Wien, 1968, p. 331 sq.

65. *VO*¹ I, 20, col. 71D ; *VO*^e et *VO*^b 40, p. 248.

66. *Stat.* 35, p. 69-70.

67. Cf. le chapitre II de ma thèse, citée note 1, qui traite de la hiérarchie monastique et plus spécifiquement de la clunisienne.

et *famuli*, ou encore de *pueri*, *conuersi*, *leuitae*, *sacerdotes* et *famuli*, mais jamais de novices. Leur absence atteste que les nouveaux venus adultes étaient répartis dès leur arrivée entre ces différents groupes. Le postulant prenait généralement la dernière place, au-dessous des *iuniores* mais au-dessus des *pueri* ; pourtant, dans certains cas, si ses qualifications le justifiaient, il était élevé à un rang supérieur, par décision de l'abbé ⁶⁸. Cependant, quel que fût son échelon, il se trouvait au-dessous d'un certain nombre de moines : ils étaient ses *seniores/priores* et lui leur *iunior*. Ainsi, une bonne partie de la population claustrale était en droit de lui donner des ordres et de lui faire la leçon ; le reste de la communauté n'était pas inactif pour autant, puisqu'il pouvait le surveiller et dénoncer ses fautes ⁶⁹. De la sorte, et à la condition que les nouvelles recrues ne fussent pas trop nombreuses, une multitude d'yeux et de bouches les surveillaient, tançaient, reprenaient et supervisaient. En outre, si le besoin s'en faisait sentir, on pouvait leur interdire certains espaces ou contacts plus dangereux que d'autres (le chapitre, les étrangers, etc.). Tels étaient la surveillance, le mode de punition et les interdits imposés aux postulants. Mais une formation ne se réduit pas à cela.

Les premiers coutumiers clunisiens (*CA* et *LT*) furent rédigés pour expliquer à d'autres communautés ce qui constituait l'essence de l'*Ecclesia cluniacensis*. Leur lecture nous apprend donc que, pour Cluny, chacun des gestes dans la vie du moine (pas seulement les liturgiques, même si ceux-ci primaient sur les autres) devait être accompli par souci d'obéissance, en accord avec un règlement, que celui-ci soit extrait de la *RB* ou de la coutume. Tout, même les actions les plus anodines comme le coucher, devenait rituel. Dans cette perspective, l'objectif principal de la formation du nouveau venu était d'apprendre ces gestes tels qu'ils étaient définis dans les *consuetudines* ⁷⁰. Une preuve *a posteriori* de ce phénomène est que le coutumier de Bernard, qui diffère peu du *LT* hormis qu'il est plus détaillé, a les nouveaux venus comme public désigné. Le moyen préconisé n'était pourtant pas la lecture assidue de ces ouvrages, ce qui aurait été assez vain, mais l'imitation des autres frères. Cette question n'est pas abordée dans les coutumiers anciens, mais Bernard et Ulrich, qui, à la différence de leurs prédécesseurs, ont longuement réfléchi sur la formation du postulant, ont admis l'inutilité

68. Cf. par exemple les cas d'Odon de Cluny (*VO*¹ I, 23, col. 54B) et de Guillaume de Volpiano (*Vita domni Willelmi*, éd. cit., v, p. 266). La possibilité de jouer sur le rang accordé au nouveau venu après son entrée dans l'abbaye devait permettre une très grande flexibilité et, surtout, un traitement très différent pour chacune des recrues. Je ne partage donc pas l'opinion de G. Constable quand celui-ci affirme que tous les postulants étaient traités de manière uniforme et que ce ne fut qu'à partir des coutumiers de Bernard et Ulrich que des distinctions furent faites entre eux (« Entrance to Cluny », art. cit., p. 335).

69. Cf. par exemple *VO*¹ 33, col. 57-58 et *Bern.* I, xv, p. 165.

70. N. Hunt avait déjà noté que l'apprentissage des novices clunisiens se résumait à la mémorisation de gestes extérieurs : « ... the whole emphasis of the customaries is on externals and there is no evidence of the kind of concern at Cluny that is reflected in various contemporary treatises concerning the training of the novices » (*Cluny under Saint Hugh*, op. cit., p. 95-96). Les auteurs cités en note par Hunt, Hugues de Saint-Victor, Adam de Perseigne et Pierre de Celle ne sont pas contemporains de Bernard et Ulrich, et le demi-siècle environ qui sépare ces deux groupes vit des transformations notables dans la perception du noviciat et, surtout, dans la conception de l'intériorisation.

de l'enseignement par le biais de l'écrit ou de la parole. Puisque la plus grande part du savoir que le nouveau venu devait acquérir consistait en gestes, mieux valait qu'il suivît de ses propres yeux les actions des moines pour ensuite les imiter. Tous deux déclarent donc : *De hoc* [au sujet de ce qu'il faut faire à l'église] *autem prefatus scholaris Christi non auditu quantum uisu instruitur* ⁷¹. Dans un autre passage, ils écrivent, toujours à propos de ce que doit faire le postulant dans l'église : *Cum aliis se summittentibus se summittit ; cum aliis se leuantibus, se leuat, ad uenias, ad preces, ad orationes* ⁷². Ainsi, les nouveaux convertis étaient-ils directement intégrés dans ce ballet grandiose et parfaitement orchestré que les Clunisiens offraient jour et nuit au Seigneur, afin que, par l'imitation et la répétition, ils maîtrisassent le plus rapidement possible leur rôle.

Ce mode de formation, basé sur les deux principes de restriction/protection et imitation, était déjà celui préconisé par Benoît pour les enfants. Son extension par les Clunisiens à tous les nouveaux venus suggère deux hypothèses. Premièrement, le groupe des *pueri* était important : autrement, une formation qui se prêtait plus spécialement à l'enfance n'aurait pas été privilégiée. Deuxièmement, puisque les postulants adultes pouvaient se fondre dans la communauté des frères, pour être surveillés par eux et apprendre en les imitant la coutume clunisienne, c'est que leur nombre était restreint. Ce raisonnement ne s'applique pas dans le cas des enfants, puisque ceux-ci avaient des maîtres spécialement chargés de leur surveillance et de leur éducation. Dans le cas des adultes, trop de recrues, donc trop de sources d'erreurs et trop d'individus à surveiller, auraient faussé les cartes. Il n'est pas étonnant que ce fut sous Hugues, alors que les postulants adultes se pressaient plus nombreux à la porte de Cluny, que cette méthode de formation devint caduque et que le noviciat fit son apparition.

Instauration d'un noviciat très éloigné du modèle bénédictin

Dans la seconde moitié du ^x^e siècle, le nombre des convertis adultes par rapport au nombre des oblats s'accrut considérablement dans de nombreux monastères occidentaux et plus particulièrement à Cluny ⁷³. La population claustrale de l'abbaye bourguignonne tripla en l'espace d'un demi-siècle : déjà, sous Odilon, la communauté était passée à une centaine de moines, mais, à la mort d'Hugues, ils étaient près de trois cents ⁷⁴. Les hagiographes d'Hugues évoquent ce fait à diverses reprises dans leurs *Vitae*, mais on pourrait penser qu'il ne s'agit là que d'un *topos*. Il existe d'autres signes

71. *Bern.* I, xvi, p. 169 et BNF, lat. 13874, fol. 9 (le cahier correspondant est perdu dans BNF, lat. 13875) ; *Ulr.* II, II, col. 702D.

72. *Bern.* I, xix, p. 178 ; *Ulr.* II, xxii, col. 710C-D. Cf. aussi L. DONNAT, « Les coutumiers du Moyen Âge et la règle de saint Benoît », dans *Regulae Benedicti Studia - Annuario Internationale*, vol. 16, 1987, p. 38.

73. Cf. H. GRUNDMANN, « Adelsbekehrungen », art. cit., p. 325-345 et J. WOLLASCH, « Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les "conversions" à la vie monastique aux ^x^e et ^{xii}^e siècles », *Revue historique*, t. 264, 1980, p. 3-6.

74. N. HUNT, *Cluny under Saint Hugh*, *op. cit.*, p. 82-83 et A. KOHNLE, *Abt Hugo, op. cit.*, p. 59.

plus révélateurs, telles les évocations par Ulrich et Bernard de l'accroissement récent de la population claustrale et des désavantages qui en découlaient ⁷⁵.

Une formation en deux étapes

Le lecteur n'a aucune difficulté pour connaître le traitement réservé aux nouvelles recrues dans l'*ordo cluniacensis* de Bernard puisque un grand nombre de pages de cet ouvrage leur sont consacrées. Je me contenterai ici de les résumer. Le problème consistera par la suite à expliquer pourquoi le noviciat « bernardien » possédait une structure aussi particulière, très éloignée de celle envisagée par saint Benoît dans sa Règle. Il était en effet divisé en deux phases, une première qui correspondait, à quelques éléments près, au mode de formation pratiqué jusqu'au milieu du XI^e siècle, et une seconde qui représentait en revanche une réelle innovation.

Ceux qui désiraient entrer au monastère étaient reçus et installés à l'*hospitium* ⁷⁶, puis l'abbé venait leur rendre visite pour éprouver leur persévérance ; à la date qu'il avait choisie, il les introduisait au chapitre et les nouveaux venus promettaient aussitôt l'obéissance jusqu'à la mort ; ils étaient rasés, tonsurés, changeaient d'habit et se délestaient de leurs biens matériels dans le siècle. Je reviendrai ultérieurement sur l'absence d'un temps de probation chez Bernard, mais il est déjà possible de noter le lourd symbolisme des autres étapes de l'incorporation dans la communauté. La plupart de celles-ci prenaient place chez Benoît à la fin du noviciat. La tonsure signifiait l'abandon de sa volonté propre ⁷⁷. Le changement d'habit marquait également la conversion de l'individu, le rejet du *vetus homo* ⁷⁸. Bernard n'aborde pas directement la question des biens dans cette section de son récit mais il évoque la distribution des effets du novice entre les différents officiers ⁷⁹. En outre, l'hagiographie ne laisse aucun doute sur la pratique de se délester de toutes ses richesses au moment de quitter le monde et non à la fin du noviciat ⁸⁰.

Franchies ces premières étapes, les recrues de Cluny passaient dès le premier jour sous la coupe du maître des novices (qui n'avait encore jamais

75. *Ulr.* I, XVIII, col. 668A et *Bern.* II, XX, p. 324 ; *Ulr.* I, XLVI, col. 691D ; *Ulr.* I, XII, col. 660B.

76. Pour tout ce qui suit, je me réfère au chap. xv du premier livre de *Bern.* (I, xv, p. 164-167). Mais il arrive que d'autres sections du même ouvrage confirment ces informations. Ainsi, au sujet du séjour des recrues dans l'*hospitium*, cf. I, IX, p. 155.

77. Cf. L. TRICHET, *La tonsure : vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris, 1990, p. 27 sq., remarques de J. Gaudemet en préface de ce même livre, p. 9 et G. Constable, introduction de l'*Apologiae duae : Gozechini Epistola ad Walcherum, Burchardi Apologia de barbis*, éd. R. B. C. HUYGHENS, Turnhout, 1985 (*CCCM*, 62), p. 60 et 115-116. Cf. aussi R. BARTLETT, « Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages », *Transactions of the Royal Historical Society*, 6^e s., vol. 4, 1994, p. 48-49 et 57.

78. La portée symbolique de l'habit est très grande pour les moines ; cf. par exemple *RB* 58, 27-29, V. HERMANS, « De Novitiatu in ordine benedictino-cisterciensis et in iure communi usque ad annum 1335 », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. 3, 1947, p. 69 et A. DE VOGÜE, *Saint Benoît, sa vie et sa règle. Études choisies*, Bégrolles-en-Mauges, 1981 (Vie monastique, 12), p. 190-191.

79. *Bern.* I, v, p. 145, I, IX, p. 153 et I, XII, p. 157.

80. Cf. par exemple *VO*¹ III, 2, col. 76D.

été évoqué dans les autres coutumiers) : celui-ci avait entre autres fonctions de leur expliquer l'*ordo* ⁸¹. Ils dormaient séparément des profès et des oblats, dans la celle des novices. Ce local avait donc finalement été construit ; mais après avoir évoqué la préparation des lits en ce lieu, Bernard jugea nécessaire de revenir sur le sujet de la celle et spécifier que c'était bien entre ses murs, et non avec les frères, que les postulants devaient dormir (*Non enim in dormitorio fratrum iacent donec benedictionem susceperint*) ⁸². Cette précision trahit probablement le fait que la séparation n'était ni répandue encore dans tous les monastères de l'Ordre ⁸³, ni d'une très grande ancienneté. Comme l'indiquait déjà le *LT*, les postulants ne pouvaient se rendre dans la salle du chapitre, sinon pour la *Collatio* et le *Mandatum*. Bernard ajoute ici une précision absente du *LT*, qui témoigne du nombre grandissant de novices à Cluny mais peut-être aussi de l'adjonction récente de leur celle : les postulants se rendaient à la cuisine pendant le temps du chapitre uniquement s'ils étaient peu nombreux, autrement ils allaient dans leur *cella* en compagnie de leur maître ⁸⁴. Quelques précautions étaient prises par ailleurs pour protéger les novices de toute influence corruptrice. Leurs contacts avec le monde extérieur étaient strictement circonscrits : ils n'avaient pas le droit de sortir du cloître sinon pour les processions et il était défendu aux moines de parler d'un novice à quiconque de l'extérieur, le temps du noviciat et pour une année après la bénédiction. Dans une moindre mesure, les rapports entre les moines et les novices étaient aussi limités, puisqu'ils étaient séparés aux heures de libre discussion au cloître. Ces diverses règles d'exclusion étaient déjà appliquées envers les enfants et les jeunes non encore mûrs ; il s'agissait essentiellement de mesures de protection envers des âmes encore fragiles ⁸⁵.

Exception faite de ces quelques règlements, de l'interdiction au chapitre, de l'usage d'un dortoir différent et des courts intermèdes éducatifs, les nouveaux venus partageaient la vie quotidienne des profès. Ainsi, sur le plan liturgique, ils se mêlaient en tout point aux activités des frères. Dès le premier jour, une place spécifique leur était attribuée au chœur, donc avec les autres moines, selon leur rang dans la hiérarchie (*ordinantur a magistro suo in choro*) ; le seul interdit est qu'ils ne pouvaient occuper un rôle de premier plan avant leur profession, comme faire une *lectio*, chanter un

81. Cf. par exemple : *Per ceteros terminos, in sua cella, a Magistro suo, addiscunt ordinem suum, horis tamen incompetentibus nequaquam, nisi ea die qua ueniunt, uel in crastino* (Bern. I, xv, p. 165 et BNF, lat. 13875, fol. 33 ; structure différente mais sens presque identique dans BNF, lat. 13874, fol. 6).

82. Bern., *ibid.*

83. Dans le coutumier de Lanfranc, il est précisé que les postulants dorment, soit dans la celle des novices, soit dans le dortoir des frères si le monastère ne possède pas de celle (*Decreta Lanfranci monachis cantuariensibus transmissa* [Lanfranc], éd. D. KNOWLES (CCM, III), 1967, 103, p. 86). Cet ouvrage est fort utile pour bien comprendre celui de Bernard, car il fut écrit sur la base de ce même texte par Lanfranc, devenu archevêque de Cantorbéry, pour la communauté de moines de la cathédrale. Sur la date de rédaction des *Décets* (les années 1086-1089), cf. J. WOLLASCH, « Zur Verschriftlichung », art. cit., p. 343n.

84. Bern. I, xv, p. 165 : *Si uero multi fuerint, in cella nouitiorum manent, magistro suo — non tamen ut ex toto capitulum deserat — si necesse fuerit, inter eos docente*. Le copiste du BNF, lat. 13874, fol. 6v a essayé de corriger cette phrase mal construite, en remplaçant entre autres *inter eos* par *interim eos*.

85. Cf. les chap. III et IV de ma thèse, citée note 1.

répons ou entonner une antienne ⁸⁶. Après avoir expliqué ces différentes particularités dans le traitement des novices, Bernard conclut : *In aliis omnibus conuentum tenent, uidelicet coquinam faciunt, mandatum de pauperibus, sicut ceteri. De turibulis et candelabris quibus hoc pertinet, seruiunt* ⁸⁷.

Cette première phase de formation des novices prenait fin sur décision de l'abbé, après un laps de temps indéterminé. Le supérieur demandait aux postulants de venir au chapitre, et là deux cas de figure se présentaient : soit il jugeait qu'ils étaient suffisamment mûrs pour être bénis, soit il décidait du contraire. Dans ce dernier cas, une seconde phase de formation commençait alors, très différente de la première. En effet, une séparation presque totale entre les postulants et la communauté était instituée :

... ex hac hora, non iam ut prius inter alios, id est in conuentu conuersationem habent. Nam etiam a toto conuentu, claustro educti, magistro eis loco prioris presidente, in cella sua eodem ordine et eadem hora qua fratres reficiunt, legunt, loquuntur, scribunt et cetera que assolent et congruunt, exercent. Nec uno momento usquam sunt aut eunt sine magistro qui precedat eos. (...) In ecclesia separatim, in loco sibi deputato manent, scilicet inter chorum et crucifixum. (...) Sciendum pretere, quia quemadmodum omnibus locis, ac terris, distincti sunt, ita quoque in capitulo per se sedent, secus ingressum ad unam partem ⁸⁸.

Dans cette deuxième étape, en contraste avec la précédente, les novices formaient donc un groupe nettement distinct de la communauté des oblats et des profès. En fonction de la définition du noviciat donnée au début de cet article, on peut affirmer que cette seconde phase constituait bel et bien un noviciat. Le modèle utilisé pour l'instaurer semble avoir été le système de correction des adultes : exclusion de la communauté, repas pris séparément, puis occupation du tout dernier rang dans la hiérarchie, au-dessous même des enfants ⁸⁹. Ainsi, l'élément moteur serait-il l'humiliation. Il est fort possible que les Clunisiens espéraient de la sorte briser les caractères trop orgueilleux et galvaniser les énergies de tous. Face à cette brusque exclusion, les nouveaux venus ne pouvaient aspirer qu'à être réintégrés à nouveau au sein de la communauté. Cette situation durait un temps indéterminé, jusqu'à ce que l'abbé décidât enfin de les bénir.

86. On retrouve un règlement similaire dans la Règle du Maître [RM], cf. *La Règle du Maître*, éd. A. DE VOCÛÉ, vol. II, Paris, 1964 (Sources Chrétiennes, 106), 90, 82.

87. *Bern.* I, xv, p. 165 et BNF, lat. 13875, fol. 33v.

88. *Bern.* I, xv, p. 166. La fin de cette citation est absente de BNF, lat. 13874, car la moitié du fol. 7 est déchirée. En ce qui concerne le début de la citation, cet ouvrage présente d'infimes différences par rapport à la leçon de BNF, lat. 13875, fol. 34 et 34v : *sicut prius* (et non *ut prius*) et *a toto conuentu educti*. Il pourrait s'agir de minimes corrections pour faciliter la compréhension du texte faites par le copiste de BNF, lat. 13874 (ou son modèle) sur le texte original de Bernard. En effet, la comparaison entre les deux manuscrits 13874 et 13875 atteste que, souvent, le copiste du premier a corrigé la ponctuation ou la déclinaison fautive de certains mots.

89. *Bern.* I, xv, p. 166. Sur le traitement des frères fautifs, cf. *Bern.* I, LVIII, p. 252-253. Celui qui a commis une faute grave est retranché de la communauté : il mange et dort séparément, et n'a le droit de parler à personne excepté à celui qui le sert et aux *seniores* qui font fonction d'intermédiaires entre le coupable et l'abbé. Pendant les Heures, il se tient prosterné à la porte de l'église ; les novices, pour leur part, doivent rester agenouillés près de la sortie tandis que les frères quittent le lieu (*Bern.* I, xv, p. 166). Lorsque enfin le fautif est pardonné, il prend la toute dernière place dans l'*ordo*.

Ainsi, il existait à Cluny, à l'époque de Bernard, deux temps de formation : le premier qui n'était pas à proprement parler un noviciat, puisque les nouveaux venus étaient presque entièrement assimilés à la communauté, et le second qui correspondait véritablement, lui, à un noviciat, mais selon un modèle assez différent de celui de la *RB*. Ce mode bipartite de formation peut paraître déconcertant à prime abord, mais il devient parfaitement compréhensible lorsqu'on connaît la situation qui l'a précédé. Sous Hugues, le monastère bourguignon bénéficia d'un formidable essor ; l'arrivée massive de très nombreuses recrues adultes contraignit l'abbaye à modifier sa méthode de formation. Auparavant, il avait été jugé suffisant, pour éduquer les nouveaux venus, de les intégrer directement à la communauté pour qu'ils en apprennent les règlements en imitant les frères ; les seules mesures particulières prises à leur égard étaient qu'ils étaient éloignés de certains lieux critiques, de crainte qu'ils ne subissent de « mauvaises influences » (le chapitre, le monde extérieur, le cloître lors des heures de libre discussion). Avec l'afflux nouveau de postulants, ce mode de formation devint inadéquat : trop de nouveaux venus, donc trop de frères ignorant le rituel et risquant de s'induire les uns les autres en erreur. Plutôt que de modifier du tout au tout le mode traditionnel de formation, celui-ci fut simplement prolongé par un nouveau noviciat. Ce dernier, tout en étant dessiné sur la base des principes bénédictins de séparation de la communauté et rôle primordial du maître, était également profondément marqué par les techniques punitives employées par les moines.

L'absence de probation et les règles anciennes

Pourquoi avoir défini un autre noviciat plutôt que d'appliquer le modèle bénédictin ? Parce que celui-ci n'avait pas comme objectif premier la formation des novices mais leur probation. La Règle de saint Benoît est conçue de telle sorte que le monastère qu'elle définit est une *dominici schola seruitii*, où le moine ne cesse d'apprendre et de progresser. L'ordre hiérarchique institué par Benoît, mais qui caractérise également la majorité des règles monastiques anciennes, joue un rôle prépondérant dans cette « formation permanente »⁹⁰. Un tel cadre rend quasi superflu un noviciat-formation. Il ne faut donc pas s'étonner si le chapitre 58 de Benoît n'aborde absolument pas ce sujet mais traite essentiellement de la probation : pendant un an, le postulant doit réfléchir si oui ou non il est prêt à se soumettre entièrement à la *RB*⁹¹. Un pareil noviciat n'était absolument pas applicable chez les Clunisiens : à Cluny, le temps de réflexion était restreint aux quelques jours passés à la porte du monastère et il n'était pas question pour la recrue d'hésiter encore sur sa vocation une fois le seuil du cloître franchi. Aussi, lorsque l'abbaye bourguignonne dut, dans la deuxième moitié du *x*^e siècle, instaurer un noviciat pour mieux assurer la formation de ses nombreuses recrues adultes, elle ne s'inspira que très modérément de la *RB* : elle lui

90. Cf. A. DE VOGÜÉ, « La formation et les promesses du moine chez saint Benoît », *Collectanea Cisterciensa*, t. 53, 1991, p. 49.

91. Cf. *ibid.*, p. 52-57 : le cœur des promesses exigées par Benoît consiste justement dans cette soumission à la règle.

emprunta l'idée de séparer les novices du reste de la communauté en les faisant vivre dans une celle et en plaçant un maître à leur tête, mais pour le reste elle fixa ses propres statuts.

Il reste à savoir pourquoi les Clunisiens, au moins jusqu'à Bernard, ne permirent pas à leurs recrues de faire une année d'essai puis de repartir si la tentative n'avait pas été concluante. Je pourrais arguer qu'il s'agit, ici encore, d'un transfert aux nouvelles recrues adultes d'une façon d'agir (profession sans possibilité de se récuser) habituellement réservée aux enfants. Mais une telle explication ne serait pas satisfaisante. En effet, l'absence d'un *tempus probationis* dépasse de loin le cadre du seul Cluny ou des monastères dont le recrutement était composé en grande part d'enfants. Il est bon d'insister sur ce phénomène, tant une entrée au monastère sans probation est difficilement concevable pour un lecteur moderne. Comme le souligne J. Leclercq, dans son article sur le noviciat dans le *Dizionario degli Istituti di perfezione*, depuis l'Antiquité tardive jusqu'au XII^e siècle, l'année de probation exigée par Benoît de Nursie constitue une exception dans le monde monastique, et non l'inverse⁹². La lecture de la *Concordia regularum* [*Conc.Reg.*] illustre parfaitement ce point.

Ce texte était d'une grande importance pour les Clunisiens. Si Odon transmet à Cluny le mode de vie qu'il avait appris à Baume, ce dernier monastère avait été profondément influencé par la réforme monastique entreprise par Benoît d'Aniane⁹³. Du temps de la rédaction du *LT*, la *Concordia regularum* servait encore à Cluny de livre de référence pour fixer les coutumes et de livre de lecture pour les moines⁹⁴. Or les extraits des diverses règles rassemblés par Benoît d'Aniane pour commenter le chapitre 58 de la *RB* s'unissent pour constituer une image du mode d'entrée en religion qui présente d'étonnantes similitudes avec celui pratiqué à Cluny jusqu'à Bernard⁹⁵.

92. Cf. J. LECLERCQ, « Noviziato », art. cit.

93. Cf. *VO*¹ I, 22-23, col. 53-54, B. H. ROSENWEIN, « Rules and the "Rule" at Tenth-Century Cluny », *Studia Monastica*, t. 19, 1977, p. 314-315 et A. H. BREDERO, « Cluny et le monachisme carolingien : continuité et discontinuité », dans *Benedictine Culture 750-1050*, W. LOURDAUX et D. VERHELST éds., Louvain, 1983 (*Mediaevalia Lovaniensia*, I/XI), p. 50-75. Ce dernier auteur démontre que l'affirmation de Jean de Salerne qu'il existait une affiliation plus ou moins directe entre Benoît d'Aniane et Baume était fautive (cf. *ibid.*, p. 54-58), mais l'important pour mon propos est que les Clunisiens y aient cru.

94. *LT* 58.3, p. 91 et 190, p. 264.

95. BENOÎT D'ANIANE, *Conc.Reg.*, *PL*, 103, col. 1261-1302. J'indiquerai les chapitres de cette édition comme références, et non les passages des règles anciennes citées, même si celles-ci bénéficient bien souvent de nouvelles et meilleures éditions (cf. à ce propos A. DE VOGÜÉ, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985 [Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, 46]) : en effet, l'important est ce qu'il y avait dans la *Conc.Reg.* et non ce qui était dit à l'origine dans les règles. Dans l'édition de la *PL* se trouvent trente et un chapitres provenant de quinze règles différentes, mais à celles-ci doivent être soustraites la *RB* (chapitre I) et la *RM* (c. XXVI-XXIX), ce qui laisse un total de vingt-six chapitres pour treize règles. La raison principale pour laquelle j'exclus dans un premier temps la *RM* est sa complexité ; je traite de son contenu plus loin dans cette section. Sur les différents modes d'entrée au monastère dans les règles anciennes, cf. A. DE VOGÜÉ, « Les critères du discernement des vocations dans la tradition monastique ancienne », *Collectanea Cisterciensa*, t. 51, 1989, p. 109-126.

Le thème principal de cette section est l'abandon de tous ses biens *avant* de franchir le seuil du cloître de telle sorte que ce geste soit irréversible ⁹⁶. Les coutumiers clunisiens ne parlent pas de ce règlement mais les *Vitae* attestent son application. Les règles présentées par Benoît d'Aniane préconisent également dans leur majorité une probation *avant* l'entrée au monastère ⁹⁷ ; j'ai déjà expliqué que cette pratique existait à Cluny et se maintint au moins jusqu'au coutumier de Bernard. Encore plus important pour le thème ici traité est que les deux tiers des règles de la *Conc.Reg.* ne mentionnent, pour le postulant, ni formation ni surtout probation *après* l'entrée. Je résumerai en quelques mots la teneur des chapitres qui font exception pour montrer que, même dans ceux-ci, la liberté de choix laissé au nouveau venu est fort restreinte.

La Règle de Macaire propose une probation de trois jours seulement : ce très court laps de temps écoulé, si le postulant décide de partir, il s'éloigne sans pouvoir reprendre ses biens offerts au monastère, riche de son seul vêtement ⁹⁸. La Règle de Fructueux semble décrire une probation d'une année, mais il faut prendre en compte le fait que, *premièrement*, pendant cette période, le nouveau venu habite à l'extérieur de la clôture et ne goûte pas à la vie monastique mais remplit les tâches d'un simple serviteur (s'occuper des hôtes et pèlerins, apporter du bois), *deuxièmement*, que l'entrée dans le monastère coïncide avec une profession immédiate ⁹⁹. La « Règle Commune » et la Règle de Tarnant ne permettent pas au nouveau venu d'endosser immédiatement l'habit monastique après son intégration à la communauté, mais il a déjà définitivement renoncé à toutes ses possessions dans le siècle ¹⁰⁰.

Le Maître propose deux modes d'incorporation très différents selon que le nouveau venu est un convers ou un laïc ; par convers il n'entend pas ce qu'auraient compris les Clunisiens au moins jusqu'au XII^e siècle (soit un laïc qui s'est converti trop tard pour se fondre parfaitement parmi les *cantores* de Cluny), mais plutôt un laïc qui menait déjà une existence religieuse dans le siècle ¹⁰¹. Dans tous les cas, il est longuement question de la nécessité d'abandonner ses biens avant de joindre la communauté ¹⁰². Un convers a

96. *Conc.Reg.* II (il n'est question que des biens que le postulant amène avec lui dans le monastère), III, IV, VII et IX (sujet presque unique de ces deux chapitres de la Règle de saint Basile), XIV (thème central), XV, XVII, XIX, XX, XXI, XXII, XXX, XXXI.

97. *Conc.Reg.* II, III (une rude probation est surtout réservée aux pauvres puisque, pour le riche, l'abandon de ses biens constitue déjà une preuve de persévérance), IV, V (probation mâtinée de formation, puisque le postulant apprend la prière dominicale, les psaumes puis les règlements du monastère), VIII (thème principal de ce chapitre de la Règle de saint Basile), X (le postulant doit servir pendant trois mois les hôtes du lieu), XI (la recrue se voit refuser l'entrée pendant six mois à un an et est installée dans une cellule à l'extérieur du monastère), XII (dix jours d'insultes puis un an avec un ancien dans une cellule externe, au cours duquel il sert les hôtes), XIII, XIV (trois jours et trois nuits), XV, XVII (un *senior* le forme entre-temps aux règlements du monastère), XVIII (dix jours ou plus), XXV (pendant la probation externe, enseignement de la prière dominicale et des psaumes, puis des règlements du monastère).

98. *Conc.Reg.* IV.

99. *Conc.Reg.* XII.

100. *Conc.Reg.* XV et XVII.

101. Cf. *La Règle du Maître*, éd. A. DE VOGÜÉ, *op. cit.*, p. 356n.

102. *Conc.Reg.* XXVI = RM 87.

droit à une probation de deux mois au cours desquels il partage l'existence des moines mais continue à dormir à l'extérieur du monastère. Au bout de ces deux mois, il peut partir librement s'il le désire et la communauté peut le renvoyer si elle le juge inapte ; si, au contraire, le convers décide de rester, alors il devient moine. Il semblerait que ce soit seulement à ce moment-là que le postulant se démet véritablement de ses biens ¹⁰³. Dans le cas des laïcs, l'abbé doit leur faire très peur avant de les accepter et leur expliquer très clairement les difficultés de la nouvelle vie qu'ils ont choisie. Avant l'entrée, il y a donc probation externe mais aussi distribution des biens. Une fois le postulant admis, il attend un an avant de changer d'habit et de recevoir la tonsure, mais il doit immédiatement promettre solennellement de ne plus jamais quitter le monastère ¹⁰⁴.

Ainsi, si on fait exception des trois jours de la Règle de Macaire, seules la Règle du Maître pour les individus déjà convertis dans le siècle et celle de Benoît parlent véritablement d'une période de probation dans le monastère puisqu'elles n'exigent pas une donation des biens avant même d'avoir partagé la vie monastique ; elles sont aussi les seules qui mentionnent *explicitement* la liberté de choix du postulant ¹⁰⁵. Benoît est en revanche l'unique auteur qui ne traite pas avec mépris le converti ayant choisi de s'en aller : le Maître parle quant à lui d'un retour vers le Diable. Enfin, autre différence majeure entre la *RB* et les autres règles : elle est la seule qui parle d'une *cella* réservée aux novices à l'intérieur du monastère et qui use du terme *nouicius* comme substantif. Les Règles de Ferréol et de Fructueux mentionnent une *cellula* où s'installent temporairement les nouveaux venus, mais elle est située à l'extérieur de la clôture ou même du monastère ¹⁰⁶. Le Maître utilise une fois *nouicius* sous la forme adjectivale, en association avec *frater*, lorsqu'il explique quelle quantité de nourriture distribuer aux moines et comment faire pour qu'un « frère nouveau venu » ne mange pas trop rapidement sa ration de pain ¹⁰⁷. Comme en témoigne l'absence de ce terme dans les très prolifiques chapitres consacrés à l'incorporation des postulants, *nouicius* doit ici être entendu au sens littéral de « nouvelle recrue » et non comme une appellation servant à désigner un groupe bien spécifique à l'intérieur de l'abbaye.

103. *Conc.Reg.* XXVII-XXVIII = *RM* 88-89.

104. *Conc.Reg.* XXIX = *RM* 90.

105. Il faudrait aussi mentionner la Règle de Césaire d'Arles, rédigée entre 512 et 534 pour les moniales, non retranscrite dans la *Conc.Reg.* Césaire exigeait d'attendre une année avant que ne soit admise une postulante : ce n'est qu'ensuite que celle-ci changeait d'habit et dormait avec les autres sœurs. Il semblerait que les vierges seules avaient la possibilité de se démettre de leurs biens après la période de probation tandis que les autres postulantes devaient le faire dès l'entrée. Plus loin dans sa Règle, Césaire demandait que la nouvelle venue adhère *volontairement* au mode de vie du lieu (CÉSAIRE D'ARLES, *Oeuvres monastiques*, I. *Oeuvres pour les moniales*, éd. A. DE VOGÜÉ et J. COURREAU, Paris, 1988 (Sources Chrétiennes, 345), 4, p. 182 et 58, p. 242). Une autre règle féminine, d'origine espagnole et beaucoup plus tardive, le *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, offre peut-être, elle aussi, la possibilité d'un libre retour au siècle après un an de probation, mais le texte n'est pas vraiment explicite sur cette question. En revanche, il n'est nulle question de la celle des novices : les converties partageaient immédiatement l'existence des professes (*Una regla monastica riojana femenina del siglo X : el « libellus a regula sancti Benedicti subtractus »*, éd. A. LINAGE CONDE, Salamanca, 1973, xxvi, p. 56-57).

106. *Conc.Reg.* XI-XII.

107. *RM* 26, 5. Je remercie Adalbert de Vogüé de m'avoir signalé cet emploi exceptionnel de *frater nouicius* qui m'avait échappé.

La lecture de la *Concordia regularum* permet donc de mesurer la grande singularité de la position de l'abbé du Mont-Cassin sur la question de la probation. L'analyse des coutumiers clunisiens a montré que Cluny ne suivit pas Benoît en ce domaine mais adopta plutôt une manière de faire très proche de celle des autres règles anciennes. Outre la *Conc.Reg.*, l'abbaye bourguignonne a pu aussi être encouragée en cette voie par les deux commentaires les plus célèbres de la Règle de saint Benoît rédigés au ix^e siècle, à savoir ceux de Smaragde de Saint-Mihiel et d'Hildemar de Civate : nous ne savons pas si elle fut en possession d'un exemplaire du premier avant la fin du xii^e siècle, époque où elle en reçut une copie, mais elle utilisait déjà le second comme ouvrage de référence au milieu du xi^e siècle¹⁰⁸. Smaragde interprète le chapitre 58 de la Règle de Benoît à travers la lorgnette des autres règles insérées dans la *Conc.Reg.*, si bien que le noviciat semble être devenu, sous sa plume, une période de probation prenant place à l'extérieur du monastère : en effet, même si le postulant passe dix mois dans la *cella* des novices (après deux mois dans la *cella hospitum*), plusieurs des citations insérées par l'abbé de Saint-Mihiel soulignent le fait que, pendant ces dix mois, le nouveau venu est encore en dehors (*foris*), et non déjà à l'intérieur (*intus*), de l'abbaye¹⁰⁹. On peut donc envisager que Smaragde situait la *cella novitiorum* hors de la clôture. Si cet auteur n'est pas facile à interpréter, Hildemar est en revanche parfaitement explicite. Il modifie sans ambiguïté le discours de Benoît : non seulement la probation se déroule pendant plusieurs semaines en dehors de l'abbaye, mais — et il insiste lourdement sur ce point — l'entrée dans le cloître coïncide avec un adieu définitif au monde¹¹⁰.

Ulrich et l'émergence d'un nouveau discours

Ainsi, Cluny ne faisait nullement figure d'original en ne permettant pas à ses postulants un temps de réflexion. Mais la perception du noviciat n'était pas partout la même et, surtout, les mentalités évoluaient en cette seconde moitié du xi^e siècle. Dans une lettre datée de janvier 1079, Grégoire VII reprochait entre autres choses à Hugues de Semur de ne pas respecter l'année de probation¹¹¹. Au fil des siècles qui suivirent, la position des papes fut de plus en plus intransigeante sur cette question, si bien qu'après le concile de Trente, tous les ordres religieux furent contraints d'offrir au minimum une année de probation à leurs postulants¹¹². Par ailleurs, dès la fin du xi^e siècle,

108. Cf. L. DELISLE, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Fonds de Cluni*, Paris, 1884, n° 118 et LT 58.3, p. 91⁸.

109. SMARAGDI *abbatis Expositio in Regulam S. Benedicti*, éd. A. SPANNAGEL et P. ENGELBERT, Siegburg, 1974 (CCM, VIII), p. 291-294, surtout p. 292²⁷, 292²⁹, 293¹⁰⁻¹¹ et 293²⁸⁻³⁰.

110. HILDEMAR, *Expositio regulae*, éd. R. MITTERMÜLLER, dans *Vita et regula S.P. Benedicti una cum expositione regulae ab Hildemaro tradita et nunc primum typis mandata*, Ratisbonne-New York-Cincinnati, 1880, p. 532-537.

111. Cf. E. CASPAR, *Das Register Gregors VII*, dans *MGH, Epistolae Selectae*, Berlin, 1920-1923, vol. II, p. 423-424, VI, 17 et H. E. J. COWDREY, « St Hugh and Gregory VII », dans *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny. Actes du Colloque scientifique international, Cluny, septembre 1988*, Cluny, 1990, p. 180-181.

112. Cf. R. REMINGTON, « Le noviciat dans l'ancien droit », *Revue de droit canonique*, t. 4, 1954, p. 193, É. JOMBART, art. « Novice », *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VI, Paris, 1957, p. 1024 et L.-E. GHESQUIÈRES, art. « Noviciat », *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain*, vol. 9,

un nombre grandissant de communautés monastiques se plia volontairement à cette exigence. Cluny ne fut pas imperméable à cette nouvelle tendance, comme en témoigne la rédaction du coutumier d'Ulrich.

Lorsque Bernard rédigea ses chapitres sur la réception des novices à Cluny, il se contenta de recopier pour l'essentiel le discours d'Ulrich ; il lui fallut pourtant y faire quelques corrections, petites mais très significatives ¹¹³. Certaines ne touchent qu'à la forme : ainsi, il répartit en deux sections distinctes la description des diverses sortes de recrues qu'Ulrich avait traitée en un seul bloc. D'autres modifications, celles que j'étudierai ici, concernent le fond. A travers elles se découvrent deux visions différentes du noviciat : l'une, celle de Bernard, que nous avons étudiée précédemment et qui correspondait au discours institutionnel clunisien, l'autre, celle d'Ulrich, plus personnelle. Pour résumer, ce dernier s'éloigna de la tradition de la *Concordia regularum*, soit une probation avant l'entrée au monastère suivie d'une formation par immersion au sein de la communauté, pour se rapprocher de la définition bénédictine du noviciat, qui met l'accent sur la lecture de la *Règle* et la probation après l'entrée. Bernard redressa le cap et effaça les traces de ces aspirations novatrices dans sa version officielle des coutumes clunisiennes.

Dans les *consuetudines* d'Ulrich, il n'est fait nulle mention d'une probation avant l'entrée au monastère : le nouveau venu passe au minimum une nuit à l'*hospitium*, le temps d'apprendre le rituel qu'il lui faudra suivre au chapitre pour faire sa demande d'admission (*petitio sua*) ; Bernard rappelle au contraire que ce séjour est d'une durée indéterminée, dépendant du bon vouloir de l'abbé (ou du prieur claustral en l'absence de l'abbé), et que ce dernier personnage doit venir juger de la persévérance du nouveau venu en fonction de sa condition et de son âge ¹¹⁴. Peut-être ne s'agit-il là que d'un simple oubli de la part d'Ulrich ; nous observerons pourtant ultérieurement d'autres omissions de ce même auteur qui, elles, ne peuvent être le fruit du pur hasard. Le nouveau venu se présente ensuite au chapitre et est admis dans la communauté ; j'évoquerai plus loin les divergences entre les deux rédacteurs dans leur description de la cérémonie de demande d'admission. Après celle-ci, Ulrich traite du signe qui distingue le novice des oblats et des profès, à savoir l'absence de coule ¹¹⁵ ; ainsi, pendant tout le temps de son noviciat, le

Paris, 1982, p. 1436. Sur les interventions pontificales dans le courant du ^{xiii}^e siècle pour convaincre les ordres mendiants d'accorder une année de probation à leurs recrues, cf. S. TUGWELL, « Dominican Profession in the Thirteenth Century », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 53, 1983, p. 7-10 et K. ESSER, *Origines et objectifs primitifs de l'ordre des Frères mineurs*, Paris, 1983, p. 34 et 146.

113. Si l'on admet l'hypothèse de J. Wollasch, selon laquelle Ulrich et Bernard s'inspirèrent tous deux d'un texte aujourd'hui perdu — hypothèse difficilement concevable pour les mêmes raisons qui firent rejeter par Wollasch la théorie de la perte d'une première version du texte de Bernard —, les passages d'Ulrich différents de l'œuvre de Bernard seraient alors, soit de son fait, soit empruntés au texte perdu. Dans les deux cas de figure, l'analyse qui suit sur les divergences entre Bernard et Ulrich conserverait toute sa valeur puisque *Bern.* représente les coutumes clunisiennes officielles, exigées par Hugues, afin de corriger les erreurs des textes antérieurs (cf. *Bern.*, *Praef.*, p. 134 et J. WOLLASCH, « Zur Verschriftlichung... », art. cit., p. 323).

114. *Ulr.* II, I, col. 701A et *Bern.* I, xv, p. 164. Le texte de Bernard est ici relativement confus, ce qui est typique des sections qu'il a lui-même conçues, à la différence de celles qu'il a directement copiées d'Ulrich.

115. *Ulr.* II, I-II, col. 701C-D.

postulant est clairement démarqué des autres frères. C'est alors au tour de Bernard de faire une omission dans son coutumier car il n'aborde pas ce sujet, soit qu'il oublie de le faire, soit qu'il préfère davantage insister sur ce qui rapproche les novices des autres membres de la communauté, plutôt que sur ce qui les distingue. Il n'est pas question dans *Ulr.* de deux noviciats se succédant comme dans *Bern.*, cette structure clunisienne ayant peut-être semblé inutilement lourde à Ulrich ¹¹⁶. Il évoque en revanche deux formes possibles de noviciat selon le nombre de postulants : s'ils sont peu, ils sont directement incorporés dans la communauté (sauf pour le coucher), mais s'ils sont nombreux, ils vivent séparément, dans la celle des novices ¹¹⁷. Cette précision d'Ulrich est importante, car elle constitue un nouvel indice du fait que la séparation des novices de la communauté — en d'autres termes, l'instauration d'un noviciat — tire son origine du grand nombre de ceux-ci. Par la suite, les deux auteurs s'accordent pour dire que le temps de noviciat doit permettre aux novices d'apprendre l'*ordo cluniacensis*, c'est-à-dire le rituel des gestes quotidiens des moines : le langage des signes, le service liturgique, la discipline au réfectoire, etc. Aussi insèrent-ils pareillement, entre leur description du cérémonial d'entrée et celle de la bénédiction, le détail de la vie clunisienne.

La plus grande opposition entre les deux coutumiers porte sur la question de la probation ; cette divergence de vue apparaît particulièrement clairement dans la description de la réception des postulants au chapitre, à la suite de leur séjour à l'*hospitium*. Selon Bernard, les nouveaux venus doivent promettre de se soumettre à la Règle jusqu'à leur mort dès l'instant qu'ils ont franchi le seuil du cloître, c'est-à-dire avant même leur noviciat. Au chapitre, ce premier jour, après qu'on leur ait expliqué à quel point la Règle était dure et difficile et comment ils seraient châtiés sévèrement pour leurs négligences, [l'abbé] *rogat ut uoluntates suas super his in presentia conuentus aperiant ; illis uero obedientiam se usque ad mortem seruatueros promittentibus, respondet : Deus sic in uobis quod promittitis, perficiat, ut ad eternam uitam peruenire mereamini. Et fratribus respondentibus amen* ¹¹⁸.

116. Dans les *Décrets* de Lanfranc, qui copièrent Bernard, il n'est également question que d'un seul noviciat. De plus, l'auteur insiste davantage sur ce qui distingue les novices du reste de la communauté (coule, interdiction de converser, etc.) que sur ce qui les unit. Enfin et surtout, le temps de noviciat est un temps de probation : après un grand nombre de jours, *transactis plerisque diebus* (information intéressante puisque ni Bernard ni Ulrich n'avaient précisé la durée de cette étape), si le novice désire rester dans la communauté, et s'il est agréé par celle-ci, il demande qu'ait lieu la cérémonie de bénédiction (*Lanfranc* 102, p. 87). Dans l'ensemble, les *Décrets* accordent plus de liberté d'action aux novices que *Ulr.* où ces derniers ont un rôle essentiellement passif à jouer.

117. *Ulr.* II, n. Le texte de la *PL*, col. 701D, est légèrement fautif ; le voici, mais corrigé par la lecture du BNF, lat. 18353^{II}, fol. 37v, du BNF, n.a.l. 638, fol. 56 et du BNF, lat. 2208², fol. 180vb : *Nam quando sunt pauciores, si [et non pas non] separatim dormiunt — quia numquam ueniunt in dormitorium nostrum nisi benedicti —, tamen in refectorio et in aliis locis minime separantur a nobis. [chap. II] Quod si tanti sunt ut dignum uideatur, tunc ablato capello, per se habebunt cellam suam ubi non solum dormiant, sed etiam comedant et iugiter maneant a conuentu separati.*

118. *Bern.* I, xv, p. 165. Cf. *RB* 58, 8-9 : saint Benoît exige également une promesse de stabilité des nouveaux postulants, mais il ne parle nullement d'éternité et évoque à plusieurs reprises dans la suite du chapitre la liberté qui leur est laissée de partir avant la profession.

Ce doit être à cette promesse que Pierre le Vénérable faisait référence dans son statut 37 sur la probation¹¹⁹, autrement ses explications n'auraient aucun sens puisque le noviciat constituerait déjà une période de libre réflexion pour le postulant. Ceci confirmerait *a posteriori* que cette promesse était irrévocable. Pour Ulrich en revanche, le noviciat est avant tout un *tempus probationis*. A la différence de Bernard, lorsqu'il décrit la scène de la demande d'admission du postulant au chapitre, il ne dit mot d'une quelconque promesse éternelle de stabilité. Au contraire, son emploi d'un conditionnel atteste qu'à ses yeux, le postulant était encore libre de repartir, même après qu'il ait formulé sa *petitio* :

*Clerico et laico qui nondum ita sunt experti uitam nostram, diligentius est insinuandum, ut habetur in regula, quam dura et aspera necessario patientur si ad subiectionem nostram peruenerint, que nimirum compellit eos nullam potestatem proprie uoluntatis habere, sed ad nutum alterius per omnia pendere*¹²⁰.

Après cette cérémonie commence pour les deux auteurs la période de noviciat. Elle s'interrompt avec la bénédiction (quand celle-ci n'a pas été déjà donnée pour cause de maladie, d'éloignement du prieuré d'origine ou autres motifs) et la profession. Ulrich réintroduit à cette occasion le verbe *insinuare* et l'emploi d'un conditionnel : il est clair que, dans son esprit, l'abbé reprend la conversation entamée avec le postulant au moment de son arrivée, lui demandant maintenant de choisir définitivement entre le retour au siècle et l'entrée dans la communauté. Cette fois-ci, Bernard recopie Ulrich textuellement, mais ce deuxième conditionnel, parce qu'il est le premier pour lui, devient sous sa plume une formule stylistique vide de sens. Une erreur de copie dans le plus vieux manuscrit clunisien subsistant, le BNF, lat. 13875, témoigne d'ailleurs du peu de poids attaché par les moines de Cluny à cette formule de l'abbé : le copiste a fait un saut « du même au même » (*benedictione*) éliminant ainsi toute option d'un retour vers le siècle, même rhétorique. Or ce manuscrit et, plus spécifiquement, cette phrase furent corrigés ultérieurement — le *non* de *non perdurent* a été gratté pour donner plus de sens au passage — mais on n'a pas jugé nécessaire de réintroduire l'idée d'un libre choix laissé au novice. Je donne les deux textes en parallèle¹²¹.

119. Cf. *supra*, p. 22.

120. *Ulr.* II, I, col. 701B-C. Je remercie le latiniste Benjamin Victor de m'avoir aidée à comprendre le sens de cette complétive. Le subjonctif présent de *patientur* doit ici être compris comme équivalent à un futur, ce qui donne comme traduction : « Combien dures et pénibles sont les choses qu'ils supporteront s'ils se soumettent à notre pouvoir. »

121. BNF, lat. 13875, fol. 38-38v (cf. *Bern.* I, XIX, p. 179) et *Ulr.* II, XXVI, col. 712-713 (corrigé à la lecture du BNF, lat. 18353^{II}, fol. 44v, du BNF, n.a.l. 638, fol. 66 et du BNF, lat. 2208², fol. 182va). Le texte de *Bern.* dans le BNF, lat. 13874 est en revanche identique à celui d'Ulrich. En effet, la phrase clé est la suivante : ... *et inter alia non tacet melius esse ut sine benedictione ad seculum redeant quam accepta benedictione de cetero non perdurent. At si ipsi...* (fol. 13v). Burkhardt Tutsch, qui connaît parfaitement les divers manuscrits de Bernard, m'a gracieusement fait savoir que cette dernière version se retrouvait aussi dans Palermo, Bibl. Naz., S. Maria Nuova, XXV F 29, fol. 195v et Paris, BNF, lat. 13877, fol. 35. Le manuscrit Arras, Bibl. mun., 864, fol. 18, offre pour sa part une phrase très proche de celle du BNF, lat. 13875 : *Et inter cetera non tacet melius esse ut sine benedictione de cetero perdurarent...* Autre élément de preuve que le texte original de Bernard correspondait exactement en ce passage au texte d'Ulrich est que le

Bern. (BNF, lat. 13875)

... postea cum ei uisum fuerit, iubet eos ante se [fol. 38v] in capitulum uenire. Quibus uenientibus et ueniam petentibus, postquam surrexerint, iterum quoque ut prius, aliquanta insinuat de austeritate discipline regularis. Et inter alia non tacet melius esse ut sine benedictione de cetero perdurent. At si ipsi e contra, omnem obedientiam et stabilitatem pollicentur, annuit tandem eos benedictione confirmare.

Ulr. (PL, 149, col. 712D-713A)

Postea quam ei uisum fuerit, iubet eos iterum ante se in capitulum uenire. Quibus uenientibus et ueniam petentibus, postquam surrexerint, iterum quoque ut prius aliquanta insinuat de austeritate discipline regularis. Et inter alia non tacet melius esse ut sine benedictione *ad seculum redeant, quam accepta benedictione* de cetero non perdurent. At si ipsi e contra omnem obedientiam et stabilitatem pollicentur, annuit tandem eos benedictione confirmare.

La confrontation des discours de Bernard et d'Ulrich atteste qu'il existait deux positions divergentes quant au noviciat dans le Cluny du dernier quart du XI^e siècle : l'une prônant un noviciat qui se résumait à l'apprentissage des coutumes et l'autre insistant pour un noviciat de formation *et* de probation ; mais la première était l'officielle, tandis que la seconde n'était que l'expression d'un individu, Ulrich, désireux d'aider un ami à composer un nouveau coutumier idéal ¹²².

*
* *

En conclusion, pour comprendre comment se déroulait l'admission de postulants adultes dans la communauté clunisienne, il est important de dissocier la question de la probation de celle de la formation. Pendant les deux premiers siècles et demi de l'histoire clunisienne, le modèle dominant d'entrée en religion à Cluny consistait à intégrer immédiatement le nouveau venu dans la communauté, après une période de probation prenant place exclusivement à la porte du monastère. La première tentative clunisienne pour proposer un temps de probation aux nouvelles recrues, qu'atteste le coutumier d'Ulrich, échoua. Si le coutumier de Bernard ne suffisait pas à le démontrer, le statut 37 de Pierre le Vénérable ¹²³ et sa correspondance avec Bernard de Clairvaux ¹²⁴, ainsi que les critiques d'Idung de Prüfening dans

manuscrit de Saint-Martial, BNF, lat. 2208², qui présente le texte d'Ulrich corrigé dans de nombreux passages sur la base du texte de Bernard, a pour seule modification en cette section la transformation de *quam* en *cum*, si bien que « *Postea quam ei uisum fuerit...* » devient « *Postea cum ei uisum fuerit...* » (fol. 182va).

122. Cette idée d'Ulrich n'était peut-être pas entièrement son fait. En effet, il est possible qu'un passage des *Vitae* d'Hugues de Semur témoigne de l'imposition éventuelle d'un temps de probation à certains novices clunisiens. Malgré tout, il faut être extrêmement prudent car cette section est difficile à interpréter : cf. Annexe 2.

123. Cf. *supra*, p. 22. L'étonnement de D. Knowles devant le fait que Pierre le Vénérable n'ait essayé d'instaurer qu'un tout petit mois de probation pour ses novices n'a plus de raison d'être si l'on prend en compte la rareté du *tempus probationis* avant le XII^e siècle (Id., « The Reforming Decrees of Peter the Venerable », dans *Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and Texts commemorating the Eighth Centenary of his Death*, Roma, 1956, p. 12).

124. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, vol. I, éd. et notes G. CONSTABLE, Cambridge (Mass.), 1967, n° 28, p. 58-62 et n° 111, p. 282.

son *Dialogus* (ca 1155)¹²⁵ sont autant d'indices qu'au milieu du XII^e siècle, l'abbaye bourguignonne n'offrait toujours pas de *tempus probationis* à ses postulants, sinon de quelques jours.

En ce qui concerne la formation, il exista à Cluny deux méthodes bien distinctes selon le nombre des recrues. Tant que celles-ci furent peu nombreuses, à savoir jusqu'au milieu du XI^e siècle, elles étaient directement incorporées dans la communauté et apprenaient leur nouveau mode de vie en imitant leurs frères ; parce qu'elles partageaient point par point l'existence des moines profès, à de minimes détails près, il n'est guère approprié de parler d'une institution du noviciat clunisien pour cette époque. Cette première constatation paraît *a posteriori* compréhensible : était-il vraiment nécessaire et viable économiquement de bâtir un monde parallèle à celui du cloître principal pour seulement un, deux ou même zéro postulant par an ? En revanche, dans la deuxième moitié du XI^e siècle, l'arrivée à Cluny d'un grand nombre de convertis adultes contraignit l'abbaye à définir de nouvelles méthodes de formation, avec séparation radicale des postulants le temps qu'ils apprirent l'*ordo cluniacensis*. Dès lors, les novices constituèrent un groupe nettement distinct des autres frères et l'institution du noviciat prit véritablement place. Pourtant celui-ci ne peut être qualifié de bénédictin, puisque la notion de probation, si fondamentale pour l'abbé du Mont-Cassin, en est totalement absente.

L'accroissement du nombre des postulants adultes n'eut pas pour seule conséquence l'instauration d'un noviciat bien structuré avec *cella* et *magister*. Elle donna également lieu à un climat de tension entre *oblatis* et *conuersi* et joua certainement un rôle significatif dans la progressive disparition des premiers. Il faudrait mieux comprendre les tenants et aboutissants de cette confrontation. L'afflux de recrues adultes eut également un impact non négligeable sur les écrits clunisiens. Non seulement le personnage du novice et le local qui lui était réservé firent leur apparition dans les sources hagiographiques, mais aussi, et surtout, elle nécessita la rédaction d'un coutumier destiné à l'abbaye mère et non plus uniquement à d'autres communautés soucieuses de l'imiter. Bernard l'exprime clairement au début de son travail : il écrit pour les nouvelles recrues. Quelles furent les conséquences de semblables rédactions sur la structure de la communauté monastique, particulièrement vis-à-vis du rôle des *seniores* qui avaient jusqu'alors servi de modèles et de référence ?

Les lignes qui précèdent inciteront peut-être d'autres chercheurs à réfléchir aussi sur la manière dont les convertis adultes furent habituellement intégrés dans les abbayes du haut Moyen Âge. Faut-il admettre que le noviciat fut uniformément pratiqué, alors que nous n'en possédons que peu de traces matérielles, uniquement parce que Benoît l'avait exigé ? Ne faudrait-il pas plutôt étudier les communautés séparément afin de mieux comprendre comment se faisait dans chacune d'elles la transition entre le monde laïque et

125. IDUNG DE PRÜFENING, *Dialogus duorum monachorum*, I, 49 et II, 16 (dans R. B. C. HUYGHENS, *Le moine Idung et ses deux ouvrages : « Argumentum super quatuor questionibus » et « Dialogus duorum monachorum »*, Spoleto, 1980, p. 113-114 et 128-129). Cf. aussi J. O'SULLIVAN, *Cistercians and Cluniacs. The Case for Cîteaux*, Kalamazoo (Mich.), 1977, p. 11 sq.

le monde monastique ? L'exemple de Cluny a montré l'importance du facteur temporel (surtout en fonction de l'évolution du flux des convertis adultes), mais il serait intéressant d'observer aussi la possibilité de divergences régionales. En outre, des enquêtes centrées sur le thème de la probation seraient riches d'enseignements pour mieux comprendre comment les moines de différentes époques et de divers lieux définirent les rapports entre l'individu et son groupe d'appartenance : de quelle marge de liberté le premier bénéficiait-il vis-à-vis du second ? Comme simple élément de comparaison, je rappellerai qu'aujourd'hui, dans nos sociétés occidentales où l'individu prime, le moine a devant lui plusieurs années de réflexion avant de prononcer des vœux perpétuels.

Isabelle COCHELIN
Université de Toronto

ANNEXE 1

LISTE DES *VITAE* DES ABBÉS CLUNISIENS*Odon, deuxième abbé († 942)*

- VO*¹ par un disciple, Jean de Salerne, en 943. *BHL* 6292-6296.
PL, 133, col. 43-86.
- VO*^e par un moine clunisien, entre 943 et 1109 (c'est-à-dire entre *VO*¹ et *VO*^h).
BHL 6297.
 M.-L. FINI, « *L'Editio minor della Vita di Oddone di Cluny e gli apporti dell'Humillimus. Testo critico e nuovi orientamenti* », dans *L'Archiginnasio – Bollettino della Biblioteca comunale di Bologna*, t. 63-65, 1968-1970, p. 208-259.
- VO*^h par l'*Humillimus* (moine clunisien), entre 1049 et 1109 (sous l'abbatit d'Hugues). *BHL* 6298.
 M.-L. FINI, art. cit., p. 208-259.
- VO*ⁿ par Nalgod, moine clunisien, dans les années 1120. *BHL* 6299.
PL, 133, col. 85B-104D et M.-L. FINI, « *Studio sulla Vita Odonis reformati di Nagoldo. Il fragmentum mutilum del codice latino NA 1496 della Bibliothéque Nationale di Parigi* » [FINI], dans *Atti della Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna – Classe di Scienze morali*, n° 69, *Rendiconti*, vol. 63, 1974-1975, p. 134-147.

Maïeul, quatrième abbé († 994)

- VM*^b par un moine clunisien, avant la fin du x^e siècle. *BHL* 5180.
Bibliotheca Cluniacensis [Bibl.Clun.], éd. M. MARRIER et A. DUCHESNE, Mâcon, 1915, col. 1763-1782.
- VM*^s par Syrus, moine clunisien, en 999-1010. *BHL* 5179.
 D. LOGNA-PRAT, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988, p. 163-285.
- VM*^p par Odilon de Cluny, en 1031 ou 1033. *BHL* 5182-5184.
PL, 142, col. 943-962.
- VM*ⁿ par Nalgod, moine clunisien, dans les années 1120. *BHL* 5181.
Acta Sanctorum, éd. Socii Bollandiani, Mai II, 1680, p. 657-667.
- VM*^a par un moine clunisien, aux alentours de 1120. *BHL* 5185.
Bibl.Clun., col. 1783-1786.

Odilon, cinquième abbé († 1049)

- VO*ⁱ par Jotsaud, moine clunisien, avant 1053. *BHL* 6281.
PL, 142, col. 897-940. Plus deux chapitres manquants édités par E. SACKUR, « *Handschriftliches aus Frankreich. II. Zu Iotsaldi Vita Odilonis* », dans *Neues Archiv*, t. 15, 1890, p. 118-121.
- VO*^{iP} par Pierre Damien, en 1063. *BHL* 6282.
PL, 144, col. 925-944.

Hugues de Semur, sixième abbé († 1109)

- VH*^s par Gilon de Toucy, moine clunisien, en 1120-1122. *BHL* 4007.
 H. E. J. COWDREY, « *Two Studies on Cluniac History : I. Memorials of Abbot Hugh of Cluny (1049-1109)* », dans *Studi Gregoriani*, t. 11, 1978, p. 45-109.

- VH^{bi}* par Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, entre 1120 (après Gilon) et 1122. *BHL* 4010.
PL, 159, col. 857-894.
- VH^{bu}* par Hugues de Gournay, moine clunisien, entre 1120 (après Hildebert) et 1122. *BHL* 4011-4012a.
 H. E. J. COWDREY, « Two Studies... », art. cit., p. 113-139.
- VH^f* par Renaud de Vézelay, entre 1121 et 1128. *BHL* 4008 (en prose).
 R. B. C. HUYGHENS, *Monumenta Vizeliacensia II. Textes relatifs à l'histoire de l'abbaye de Vézelay*, Turnhout, 1976 (*Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis*, 42. Supplementum), p. 39-60.
- VH^v* par Renaud de Vézelay, entre 1121 et 1128. *BHL* 4009 (en vers).
 R. B. C. HUYGHENS, *op. cit.*, p. 61-67.
- VH^{aii}* par un auteur inconnu, dans le courant du ^{xii}e siècle. *BHL* 4013.
Bibl.Clun., col. 447-462.

ANNEXE 2

UNE POSSIBLE OCCURRENCE DE PROBATION SOUS HUGUES

Une anecdote des *Vitae Hugonis* laisse entendre que certains novices de la seconde moitié du ^{xi}e siècle bénéficièrent peut-être d'un temps de probation à Cluny. Cela expliquerait d'où Ulrich tenait son idée d'un tel mode d'entrée. Pourtant le discours des hagiographes est difficile à interpréter et il se pourrait fort bien qu'ils parlent ici de tout autre chose. Voici le récit en question, tel que rédigé par Gilon :

Maingoldus quidam novicius die statuto suscipiendus in monasterio, tedio dilationis affectus prestolabatur terminum perturbatus, quem probationis causa pater sibi et suis iusserat interim famulari. Hic cum meditaretur fugam et sui subductionem subito compellatus ab eo audiuit prophetico ore quicquid apostatici rancoris uolebat in pectore. Ita demum rediens ad cor et compunctus expectavit pacienter diem sibi constitutum (VH^e I, xiv, p. 64).

Je ne m'intéresserai pas à la version d'Hildebert, puisqu'il n'était pas moine et qu'on ne peut donc se baser sur lui pour un compte rendu exact des faits (cf. *VH^{bi}* III, 13, col. 869C).

Renaud de Vézelay parle de l'ennui ressenti par Maingold de devoir attendre, non pas d'entrer au monastère, mais de prendre l'habit (... *dum prestolationis suscipiendi habitus tedio afficeretur et apud se iam deliberasset non ultra morarum sustinere inducias...*, *VH^f* xxvii, p. 51). Il ne se sert pas non plus du terme *fuga*, mais déclare simplement que Maingold voulait s'en aller (*discedere*).

Trois cas de figure peuvent expliquer cette anecdote. Premièrement, Maingold se trouvait à l'extérieur du monastère, peut-être dans l'*hospitium*, et il s'agissait alors du temps de probation pré-noviciat usuel. Gilon affirme en effet que Maingold n'avait pas encore été reçu dans le monastère et Renaud déclare qu'il ne portait toujours pas l'habit. L'appellation de *novicius* lui aurait été appliquée simplement pour marquer sa volonté de devenir moine. Le fait que le personnage semble être seul, sans moine à ses côtés, et que Hugues intervint par le biais d'une vision, non directement, pourrait être un indice d'une telle situation. Malgré tout, l'expression « *suscipere in monasterium* » pourrait n'être qu'une formule symbolisant, non pas l'entrée au monastère, mais l'incorporation à la communauté au moment de la profession, tandis que l'expression « *suscipere habitum* » symboliserait, non pas le port de l'habit monasti-

que, mais le fait d'endosser la coule à la fin du noviciat. En ce cas, Maingold avait déjà franchi les portes du cloître et était bel et bien devenu un novice, au sens strict du terme. Deux interprétations seraient alors envisageables. La première est que Maingold se trouvait dans la même situation que le *latro iuuenis* d'Odon, qui, après avoir été admis dans la clôture, fut placé quelque temps sous surveillance, avant d'être définitivement incorporé à la communauté. Pour lui, comme pour Maingold (si l'on se fie à l'emploi du terme *fuga* par Gilon), le départ du monastère n'était plus possible. Il ne faudrait pas alors parler de probation : les moines décidaient si oui ou non ils voulaient conserver une telle recrue mais celle-ci ne pouvait remettre en question son choix. L'abandon du terme *fuga* par Renaud laisse supposer une dernière interprétation : Maingold bénéficia d'un véritable temps de probation pendant son noviciat.

A supposer que cette dernière explication fût la bonne, une telle manière d'agir devait être exceptionnelle, en premier lieu parce que Pierre le Vénérable se plaignit peu après de l'absence de toute probation à Cluny (cf. *supra*, p. 22), en deuxième lieu parce que l'histoire de Maingold n'est pas présentée comme l'épreuve très usuelle que traversèrent des centaines de convertis entrés dans l'ordre clunisien pendant le règne d'Hugues. Sa fonction essentielle est d'illustrer le don prophétique du saint ; les autres éléments sont évoqués de manière floue, comme s'ils n'intéressaient guère les lecteurs. Par ailleurs, les autres anecdotes des *Vitae Hugonis* témoignent que, habituellement, l'entrée au monastère était suivie de la prise immédiate de l'habit et du début de la formation (seul fait nouveau par rapport aux *Vitae* plus anciennes), sans qu'il soit jamais question d'un retour possible au monde. Dans le récit de l'entrée d'Hugues à Cluny, sa présentation au chapitre est décrite comme symbolisant son incorporation définitive. La phrase suivante précise qu'en peu de temps, il apprit l'*ordo* (*Paruo tempore, ordinis honestatem addiscens*, *VH^s I*, III, p. 50). Une autre anecdote raconte l'histoire d'un pèlerin à qui Pierre apparut à Rome ; l'apôtre lui affirma que ses péchés lui seraient pardonnés s'il entrait à Cluny. Il se présenta donc à Hugues, lui conta son histoire et le supplia de l'admettre. Gilon écrit ensuite : *Tum uero pater piissimus commendatum sibi a Deo recipit et in ouili Dominico constitutum habitu sacro induit regulariter informandum* (*VH^s II*, II, p. 92).