



Grégoire le Grand, les moines et la ville

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. Grégoire le Grand, les moines et la ville. université catholique de Lille. Les moines dans la ville, Mar 1995, Lille, France. université catholique de Lille, p. 7-32, 1996. <hal-00971490>

HAL Id: hal-00971490

<https://hal-univ-tours.archives-ouvertes.fr/hal-00971490>

Submitted on 2 Apr 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dans : *Les moines dans la ville. Actes du colloque de Lille (31 mars - 1 avril 1995)*.
Université catholique de Lille, Lille 1996, p. 7-32.

Bruno JUDIC

Grégoire le Grand, les moines et la ville

Grégoire le Grand a une grande importance pour le monachisme occidental. C'est à lui qu'on doit la Vie de saint Benoît (livre II des *Dialogues*) c'est à dire tout ce que nous savons de saint Benoît. Par ailleurs il fut le premier moine à devenir pape; son pontificat est marqué par cette expérience préalable ainsi que l'ensemble de ses écrits, en particulier les *Moralia in Job* composés d'abord dans un milieu d'idéal monastique. Sur les relations entre les moines et la ville, il y a d'abord chez Grégoire le lien à la Ville, à Rome. Grégoire est profondément romain. Mais sa correspondance nous fait connaître de larges aspects de la société de son temps et d'autres villes que Rome. On examinera d'abord, surtout à partir des lettres, la localisation "urbaine" des monastères quand Grégoire nous donne suffisamment d'indications. Il s'agit donc d'abord de dresser

une liste de monastères "urbains". Ensuite on se demandera en quoi cette localisation affecte la vie monastique: subsistance, relations avec l'extérieur en particulier le clergé et les évêques, culture et piété. Enfin Grégoire lui-même est notre meilleur interprète de l'image de la ville chez le moine qu'il a été et qu'il aurait voulu demeurer (1).

On peut dresser une liste de monastères "urbains" par zones géographiques et politiques. Commençons par la Gaule, des monastères y sont mentionnés dans trois villes: Autun, Arles et Marseille. Il en existait bien sûr dans d'autres villes au temps de Grégoire mais c'est là qu'il en connaît. Autun est assez bien documenté par plusieurs lettres, en particulier une lettre à la reine Brunehaut en 602 (ep. 13, 5). Grégoire accorde des *privilegia* à l'église de Saint-Martin (*ecclesiam sancti Martini in suburbano Augustodunensi*), à un monastère de religieuses et à un hôpital (*atque monasterium ancillarum Dei necnon et xenodochium in urbe eadem construxisse*). Cette première lettre ne semble indiquer qu'un seul monastère, celui des moniales, mentionnée encore dans une autre lettre adressée à son abbesse, Thalassia, (ep. 13, 10). Il s'agit du monastère Sainte-Marie, fondé par l'évêque Syagrius (*monasterio sanctae Mariae ubi ancillarum Dei congregatio est constituta in urbe Augustodunensi a Siagrio ... condito*). Ce monastère sera connu ultérieurement sous le nom de Saint-Andoche mais tout vestige en a disparu aujourd'hui(2). Les autres fondations "privilegiées" mentionnées dans la lettre à Brunehaut correspondent aussi à des monastères comme l'indiquent d'autres lettres. Une lettre (ep. 13, 9) est adressée à Senator, prêtre et abbé. Grégoire rappelle le privilège pour le *xenodochium quod in civitate Augustodunensi a Siagrio reverendae memoriae episcopo et predicta ... regina constructum est*; il s'agit donc bien du même *xenodochium* mentionné précédemment dans la lettre à Brunehaut, mais Grégoire précise ensuite qu'il s'agit d'un *xenodochium et monasterium*, laissant ainsi supposer que le titre d'*abbas* correspond bien à une communauté de moines. Enfin

l'église Saint-Martin est aussi un monastère comme il apparaît dans la lettre adressée à l'abbé Lupo (ep. 13, 11); il s'agit en fait du même privilège que celui adressé à Senator. Par ailleurs ce monastère Saint-Martin est connu ultérieurement, détruit au VIIIème siècle lors d'un raid sarrasin, il est en effet restauré à l'époque carolingienne (3).

Grégoire écrit en 599 à l'évêque Virgile d'Arles pour confirmer des privilèges accordés à un monastère qui avait été fondé par le roi Childebert; c'est un monastère d'hommes à l'intérieur des murs de la ville (*Childebertus ... intra muros Arelatensis civitatis monasterium virorum ... constituens*). Grégoire rappelle aussi que lors de cette fondation, le pape Vigile avait envoyé une lettre à l'évêque d'Arles Aurelius (ou Aurelianus). Il s'agit d'un monastère fondé par Childebert Ie en 547 sous le nom des Saints-Apôtres et devenu plus tard Sainte-Croix et dont l'emplacement correspond aujourd'hui à l'église du Bourg Vieux(4). Grégoire connaît bien ce siège épiscopal d'Arles car il renouvelle pour son évêque la dignité du pallium. L'indication très précise, *intra muros*, du monastère nous situe directement dans notre sujet; en outre Grégoire ne pouvait ignorer l'œuvre de Césaire à Arles, en particulier la rédaction de règles pour moniales et moines, puis la rédaction d'une règle par Aurélien d'Arles justement(5).

Enfin Grégoire écrit à l'abbesse Respecta à Marseille en 596 (ep. 7, 12). Il s'agit déjà d'envoyer des *privilegia* pour son monastère en l'honneur de saint Cassien à l'occasion d'un accroissement ou d'un réaménagement de ses locaux et de ses possessions. Deux grands personnages liés à Grégoire, Dynamius, connu ailleurs comme patrice de Provence(6), et Aureliana, son épouse (plutôt que sa sœur)(7) ont en effet ajouté au monastère Saint-Cassien une maison qui leur appartient. L'intérêt urbanistique de cette donation porte sur une précision: la maison donnée se rattache par des bâtiments contigus au monastère, *monasterio ... juxta petitionem ... Dynamii atque Aurelianae, qui id religiosa devotione domui sui juris junctis uniisse aedificiis comprobantur, haec privilegia praevideamus indulgeri*. Nous pouvons donc parfaitement imaginer un environnement urbain marqué par l'entassement des constructions les unes contre les autres même si la localisation de ce monastère Saint-Cassien est aujourd'hui

inconnue(8). On observera de surcroît le nom de Saint-Cassien donné à cet établissement et qui ne peut laisser indifférent Grégoire, grand lecteur de Cassien.

En Italie, on peut examiner d'abord les territoires soumis aux Lombards. Au temps de Grégoire, la conquête est toute proche et se poursuit encore. L'état de guerre endémique réduit à peu de chose les relations entre territoires lombards et territoires byzantins. Il n'est donc pas étonnant que le registre de Grégoire ne mentionne que très peu de monastères dans des villes soumises aux Lombards. On ne peut retenir que deux cas: Spolète et Rieti. Ces deux villes sont d'ailleurs dans le duché de Spolète, aux mains d'un duc lombard indépendant du roi siégeant à Pavie. Dans une homélie sur l'Evangile prononcée en 592 (*Hom. Ev. II, 35, c. 8*) Grégoire rapporte l'exemple d'un saint personnage, Stephanus, abbé d'un monastère de Rieti. Cet abbé a vécu "de nos jours" (*diebus nostris*), cependant il est déjà mort au moment où parle Grégoire. On ne peut donc savoir avec exactitude si le monastère existe encore après la soumission de Rieti aux Lombards. Ce monastère est situé près des murs de la ville (*Stephanus pater monasterii iuxta Reatinae urbis moenia constituti*). Cette indication est en elle-même fort précieuse, c'est le premier témoignage écrit de l'existence de murailles à Rieti même si l'examen archéologique de ce qu'il en reste montre qu'elles doivent remonter à une époque antérieure (IV^{ème} siècle?). Ce monastère n'est pas connu par ailleurs(9). Spolète est mieux connue et doit avoir aussi plus d'importance. Les *Dialogues* (*Dial. III, 33, 1*) évoquent l'exemple d'Eleuthère un saint moine qui fut Père du monastère Saint-Marc de Spolète (*pater monasterii beati evangelistae Marci quod in Spolitanae urbis pomeriis situm est*). Il est déjà décédé et sa carrière à Spolète remonte à plusieurs années auparavant; cependant le monastère existe encore à la fin du VI^{ème} siècle comme on l'apprend par une lettre de 598 (ep. 9, 88); Grégoire demande à Anthemius recteur du patrimoine de l'église romaine en Campanie de veiller à ce que l'abbé Etienne du monastère Saint-Marc de Spolète récupère un domaine en Campanie, la Massa Veneris sur le territoire de Minturnes (*Stephanus abbas monasterii sancti Marci quod*

constitutum juxta muros Spoletanae civitatis esse dignoscitur). On peut évidemment émettre l'hypothèse que cet abbé est d'autant plus intéressé à récupérer un domaine campanien que, pendant une longue période de troubles, son abbaye a peut-être cessé de fonctionner ou bien a perdu toutes ses possessions. Il existe aussi une lettre à Chrysanthè évêque de Spolète, un peu postérieure (ep. 9, 108), où Grégoire lui recommande de veiller spécialement à la discipline monastique mise à mal par la division politique entre Lombards et Byzantins et par l'existence d'une frontière qui permet aux délinquants de se réfugier dans le territoire voisin. On notera en tout cas que le monastère Saint-Marc est bien situé par rapport aux murs de la cité comme à Rieti ou à Arles (10).

Examinons maintenant ce qui concerne l'Italie byzantine en commençant par Ravenne, capitale de l'Exarchat. Grégoire connaît bien Ravenne; il fut d'abord lié à Jean évêque de Ravenne à qui il adressa la Règle pastorale, puis à son successeur en 595, Marinien, ancien moine du monastère de Saint-André du Coelius. De fait plusieurs lettres évoquent des monastères ravennates; en fait deux semblent bien attestés: le monastère de l'abbé Claude d'abord; Claude est mentionné plusieurs fois ainsi dans ep. 2, 38, il est un proche de Grégoire au point qu'on lui doit la publication du Commentaire sur le premier livre des Rois (11) ; on sait par une lettre d'avril 598 (ep. 8, 17) qu'il est à la tête du monastère des Saints-Jean et Etienne à Classis que Grégoire veut protéger par des *privilegia* contre les empiètements de l'évêque. C'est probablement ce même monastère sous le nom de Saint-Jean qui est mentionné dans une lettre de février 595 (12) ; en tout cas la grande lettre d'avril 598 montre l'importance que Grégoire attachait à cet établissement à la fois sans doute par amitié pour Claude et par la place que ce monastère devait avoir à Ravenne avec cette localisation précise dans ce faubourg urbain et portuaire de Classis. Le deuxième monastère est un peu au sud de Classis; à l'extérieur des murs se trouvait et se trouve toujours l'église Saint-Apollinaire in Classe; une lettre de septembre 595 (ep. 6, 1) demande au nouvel évêque Marinien de respecter la volonté de son prédécesseur Jean à propos du monastère qu'il avait fondé lui-même

iuxta ecclesiam sancti Apollinaris, fondation confirmée et soutenue par Grégoire. C'est la fondation par Jean qui permet de rattacher cette indication à une lettre de juin-juillet 599 adressée au notaire Castorius par laquelle Grégoire lui demande de veiller à ce que les possessions du monastère des Saints-Marc, Marcellin et Felicula soient bien respectés, or Agnellus de Ravenne au IX^{ème} siècle dans le *liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* attribue à l'évêque Jean la fondation de ce monastère et le situe près de Saint-Apollinaire in Classe; le patronage de saints correspondrait d'ailleurs à des reliques envoyées par Grégoire (13).

Signalons les cas des villes de Cesena, Rimini, Pesaro, Ascoli, Orvieto et Luni. Dans chaque cas, nous pouvons constater dans le Registre la mention d'un monastère "urbain"; le problème tient soit au caractère vraiment urbain de la localité citée — nous le verrons pour Luni — soit à l'imprécision de l'indication. A Cesena (ep. 14, 6) il s'agit d'un *monasterium sanctorum Laurentii et Zenonis quod in Caesenati castro est constitutum* où l'abbé Fortunatus ordonné par l'évêque précédent Natalis a été retiré par le nouvel évêque Concordius; on constate que Grégoire (ou sa chancellerie) emploie ici le terme *castrum* correspondant bien à l'une des forteresses byzantines défendant l'Exarchat et Ravenne, le caractère urbain est malgré tout sensible par l'existence d'un évêque et par la topographie "urbaine" que suppose le *castrum*. En 595, Grégoire écrit d'abord à l'abbé Luminosus puis à l'évêque Castorius tous deux à Rimini pour défendre les privilèges d'un monastère de Rimini, le monastère de Saint-Thomas *de Arimino*, appelé dans une lettre un peu postérieure monastère des Saints-André et Thomas (ep. 5, 47 et 49). Il y a tout lieu de penser que ce monastère est dans la ville de Rimini. Un peu plus tard Grégoire écrit à un abbé Agnellus *de Arimino* qui est peut-être le successeur de Luminosus sur le même monastère au sort duquel s'intéressait le pape; il conseille en effet Agnellus sur le choix d'un prieur (*praepositus*) et sur la surveillance des frères (ep. 7, 10). A Pesaro le monastère fondé par Jean abrite la *cathedra* de l'évêque, ce que Grégoire réprovoque comme contraire au recueillement nécessaire à la vie monastique et dommageable sans doute pour les biens du monastère (ep. 6, 46). A Ascoli Grégoire

demande la visite de Passivus évêque de Fermo pour la consécration du monastère en l'honneur de saint Savin établi par Proculus diacre de l'église d'Ascoli *in fundo Gressiano juris sui* (ep. 13, 16). Après la reconquête byzantine de ce territoire en 598 Grégoire veut y ranimer la vie religieuse, cependant rien ne nous permet d'y voir un fait urbain mais plutôt une fondation rurale (ou semi-rurale). A Orvieto, place forte stratégique face aux Lombards, il doit y avoir aussi un monastère. Grégoire intervient dans un conflit entre l'évêque Jean et l'abbé Agapit d'un monastère Saint-Georges pour un problème de sépultures que l'évêque refuse au monastère. La lettre (ep. 1, 12) ne donne pas la localisation précise du monastère mais le conflit sur les sépultures pourrait suggérer que l'argument de l'évêque est la vieille interdiction d'enterrer *intra muros*. Plus tard une lettre à l'évêque Candidus de la même ville évoque plusieurs *monasteria* dans sa *parochia*, ce qui reste bien vague sur leur localisation (ep. 6, 27). Pour Luni, nous avons une lettre assez explicite adressée en 597 à l'évêque Venantius (ep. 8, 5 cf aussi 9, 115) qui a fondé *intra civitatem Lunensem in domo propria monasterium ancillarum Dei* et qu'il veut consacrer *in honore beati Petri apostolorum principis et sanctorum martyrum Joannis et Pauli atque Hermae et Sebastiani*. La lettre obéit à un formulaire qu'on retrouve dans le *liber diurnus* (14) et donne ensuite des précisions sur la dotation de ce monastère, en objets précieux et en meubles ainsi qu'en biens fonciers: un domaine situé à environ. deux milles de Luni auprès du fleuve Macra avec des esclaves et des animaux. Le problème est ici le caractère "urbain" ou non de Luni à cette date (15).

Au sud de Rome, les Byzantins ont conservé des territoires plus étendus et une grande ville, Naples, sur laquelle Grégoire donne beaucoup d'informations. Un monastère féminin est bien signalé dans une lettre à l'évêque Fortunatus en 593 (ep. 3, 58): *patriciae recordationis Rustica per ultimum voluntatis suae arbitrium in civitate Neapolitana, in domo propria, in regione Herculensi, in vico qui appellatur Lampadi, monasterium construi voluerit ancillarum Dei in quo praefatam Gratosam abbatissam*

praeesse disposuit ... in honorem beatae Mariae semper Virginis genitricisque Dei et Domini nostri Jesu Christi. Ici encore la précision de la localisation répond à un formulaire de la chancellerie pontificale et aux nécessités d'une dotation initiale qui est indiquée dans la suite de la lettre. Ce monastère peut être reconnu au IX^{ème} s. *in via Furcillense*. Grégoire le mentionne encore en 599 en précisant qu'il est établi dans la maison de feu le scholasticus Félix et qu'il a alors pour abbesse Tecla (ep. 9, 54); un peu plus tard (ep. 9, 208) s'il s'agit du même monastère, l'abbesse Agnella doit supporter la présence de soldats hébergés dans cet établissement(16). En ce qui concerne les monastères d'hommes, nous trouvons le monastère fondé par Romanus *in honorem sanctorum Hermetis, Sebastiani atque Cyriaci necnon et Pancratii* (ep. 9, 166). Dans une lettre précédente (ep. 9, 10) Grégoire demandait que des esclaves de Romanus soient autorisés à revenir de Sicile pour la construction de ce monastère fondé dans Naples. Il en est encore question un peu plus tard (ep. 10, 18 et 13, 4) quand Grégoire demande qu'on réunisse deux monastères abandonnés à cette fondation de Romanus, il s'agit du *monasterium Gratterense* de Plaia (Chiaia) et du *monasterium Falcidis* de Pouzzoles, l'abbé s'appelle alors Adéodat. Cette adjonction de monastères abandonnés semble indiquer à la fois le succès de la fondation de Romanus et en même temps les problèmes graves rencontrés par d'autres maisons (conséquences des guerres, des épidémies?)(17). Une autre lettre évoque la désignation de Barbatianus pour diriger des monastères à Naples (ep. 9, 12), le nom des monastères n'est pas précisé, on ne peut donc savoir s'il s'agit de monastères distincts de ceux que nomme Grégoire.

A proximité immédiate des murs de Naples, le complexe monastique du Castrum Lucullanum soulève beaucoup de problèmes. Il faut en effet l'associer probablement à plusieurs lettres de Grégoire. Le Castrum Lucullanum est célèbre pour abriter les reliques de saint Séverin et pour avoir eu Eugippius comme abbé au début du VI^{ème} siècle (18). On le considère comme l'un des grands centres d'une vie intellectuelle chrétienne au VI^{ème} siècle au même rang que Vivarium. Qu'en reste-t-il au temps de Grégoire? Relevons d'abord que ce monastère existe toujours. En février 591, Grégoire

se soucie du sort de plusieurs établissements et fait verser deux sous aux deux moines qui desservent l'oratoire du Saint-Archange au Castrum Lucullanum par l'intermédiaire du recteur du patrimoine de Campanie Anthime. En septembre 592 Grégoire s'inquiète d'un évènement violent survenu au castrum Lucullanum, l'évêque de Nepi Paul y a été agressé par des esclaves de la *gloriosa Clementina*; si des esclaves se sont réfugiés dans le monastère de Saint-Séverin ou dans une autre église de ce même château, ils doivent être ramenés dans une église à l'intérieur de la ville (*Mancipia ... si ... in monasterium sancti Severini vel in alia ecclesia ejusdem castelli de civitate refugerint ... intra civitatem in ecclesiam revocentur*). Ceci permet de situer le Castrum Lucullanum hors des murs de la ville elle-même (19). Ce monastère apparaît encore dans les lettres de Grégoire à propos de la désignation d'un nouvel évêque de Sorrente (ep. 10, 7). C'est finalement Amandus prêtre de l'oratoire Saint-Séverin *quod in castro Luculano situm est* qui est choisi. Cela ne plaît pas à Clementina grande dame qui semble avoir une position dominante sur ce monastère. Grégoire l'engage à accepter cette désignation. Nous rencontrons aussi un monastère d'hommes dirigé par l'abbé Fuscus (ep. 9, 170, 171, 172 et 10, 5). En juin-juillet 599 Grégoire se préoccupe de cet établissement; Fuscus est *abbas monasterii sanctorum Erasmi, Maximi atque Julianae quod Neapoli ab Alexandra ... fundatum est*, il s'agit d'assurer à ce monastère les portions qui lui reviennent de la *massa Papyrianensis* en Sicile et du *xenodochium sancti Theodori*. Grégoire recommande ensuite l'abbé Fuscus à l'évêque Fortunatus enfin il se préoccupe de faire revenir des *codices*, Fuscus est alors désigné comme *abbas monasterii sancti Archangeli quod Macharis dicitur atque sanctorum Maximi, Erasmi et Julianae*. D. Ambrasi peut ainsi situer ce monastère sur l'île de Mégaris et l'identifier aussi dans la lettre que Grégoire adresse au duc Godescalc. Ce dernier a forcé les portes du monastère du Saint-Archange car il soupçonnait l'abbé d'avoir laissé un moine fuir chez les Lombards; Grégoire le félicite de son zèle à vouloir défendre Naples mais lui recommande plus de prudence vis à vis des religieux (20). Dès l'origine le monachisme de ce site est lié à la haute aristocratie, c'est encore le cas au temps de Grégoire et sans

doute y-a-t-il au même endroit au moins deux institutions différentes dues à des fondations aristocratiques distinctes. Cela ne doit pas trop perturber en soi une vie monastique qui n'est sûrement pas bénédictine mais plutôt idiorythmique.

Le dossier du monastère Saint-Martin a été bien débrouillé par Janine Desmulliez et l'on peut reprendre ses conclusions. Un monastère Saint-Martin apparaît dans plusieurs lettres: 3, 23; 5, 33; 5, 50. Il a à sa tête un abbé Theodosius qui cherche à faire consacrer un oratoire dédié à saint Pierre et saint Michel construit par son prédécesseur André dans une maison ayant appartenu au défunt Marinus. Une lettre de 599 évoque par ailleurs un monastère fondé par le patrice Liberius en Campanie et dont l'abbé Theodosius se plaint des services de garde aux murailles que le *magister militum* Maurentius veut imposer aux moines (ep. 9, 163). Le monastère fondé par Liberius est aussi évoqué dans les Dialogues (21), l'abbé s'appelle alors Servandus et est contemporain de la mort de l'évêque de Capoue Germain. J. Desmulliez montre de façon convaincante que l'on doit voir dans tous ces textes un seul monastère, situé à Naples, ce qui explique bien l'épisode de la garde des murailles (22). On aurait donc ainsi à Naples ou aux environs immédiats un ou deux monastères féminins et cinq monastères masculins uniquement à partir des indications de Grégoire sans préjuger de ce qui existait et qu'il n'a pas eu l'occasion de mentionner (23).

On doit encore en Campanie mentionner l'existence d'un monastère féminin à Nole. Les *ancillae Dei Nolanae civitatis in Aboridana domo commanentes* souffrent d'une grande pénurie de nourriture et de vêtements et Grégoire s'emploie à les secourir (ep. 1, 23). Cette misère explique sans doute les abandons de monastères mentionnés plus haut. Il existe aussi un monastère à Misène où s'est enfui un esclave. Ce *puer in Misenati portu confugiens illic in monasterio conversionis sese causa retinuit*. (ep. 9, 145 de mai 599). On pourrait aussi signaler les monastères de Sorrente mais de toute évidence il ne s'agit plus de maisons en ville mais d'un monachisme "rural", sans doute plus ou moins érémitique qui échappe par conséquent au fait urbain au sens strict. Pour tout le reste de l'Italie du sud on se trouve dans la même situation. Que penser par

exemple de l'ancien monastère de Cassiodore, Vivarium? Pour Cassiodore il s'agissait vraiment d'un établissement rural, dans un cadre bucolique. Sous le nom de *monasterium Castellense* il est connu de Grégoire qui le situe d'ailleurs à Squillace (*Castelliensis monasterii quod in fraternitatis vestrae civitatis est constitutum*, ep. 8, 32). Le castrum de Scillitanum serait lui-même dans la seule propriété du monastère. En fait les moines ont bien du mal à repousser les empiètements de l'évêque et c'est sans doute de cette façon que le monastère a fini par disparaître après le pontificat de Grégoire (24). Le problème est aussi celui de la disparition du fait urbain dans une région fortement touchée par la dépopulation due à la peste (25). On pourrait mentionner aussi le cas du monastère du Saint-Archange situé à Tropeae où les moines souffrent de pénurie (ep. 2, 1). Là encore la ville au sens antique et le fait urbain sont sans doute en train de disparaître.

On en arrive ainsi à la Sicile également bien documenté par les lettres de Grégoire. Plusieurs villes ont au moins un monastère. A Syracuse, le monastère de Sainte-Lucie est bien attesté; il a en 591 un abbé Jean (ep. 1, 67). Ce monastère est encore mentionné avec le même abbé en 597 (*monasterium sanctae Luciae in Syracusana civitate*) à propos d'un litige pour des terrains avec Césaire abbé du monastère Saint-Pierre établi dans le lieu appelé Baias. Probablement s'agit-il d'un conflit entre un monastère urbain et un autre monastère de fondation peut-être plus récente. Grégoire en tout cas s'adresse à l'évêque de Syracuse pour lui envoyer un arpenteur (*agrimensor*) chargé de débrouiller le problème et lui recommande l'abbé Césaire *quia noster olim fuerit*, est-il un ancien compagnon de Grégoire à Saint-André du Cœlius à Rome ou bien plutôt dans l'une des fondations siciliennes du futur pape? On sait que peu de temps après Grégoire le monastère Sainte-Lucie de Syracuse est devenu l'un des grands établissements du monachisme grec en Sicile. Un troisième monastère est signalé par Grégoire, celui fondée par Capitulina *in civitate Syracusana situm est* (26). En tournant par le sud on peut ensuite signaler Agrigente avec *Domina*

abbatissa monasterii sancti Stephani ... in Agrigentino ... territorio (ep. 8, 23) ce qui reste trop vague. A Lilybée Grégoire écrit à l'évêque Decius à propos d'une fondation d'un monastère d'*ancillae Dei* par *Adeodata gloriosa femina in domo iuris sui intra civitatem Lilybetanam ... in honorem beati Petri principis apostolorum et sanctorum martyrum Laurentii, Hermetis, Pancratii, Sebastiani et Agnetis*. On trouve ensuite selon le formulaire habituel la description de la dotation du monastère en esclaves, bœufs, chevaux... (ep. 9, 233). A Messine il y a un monastère Saint-Théodore (ep. 1, 39, où d'ailleurs sont regroupés des moines réfugiés du Bruttium). Aux environs de Taormina on trouve un monastère Saint-André super Mascalas (ep. 3, 56) et un monastère Saint-Christophe (ep. 9, 76). A Catane, une lettre implique l'existence d'un monastère féminin au moins dans le diocèse de Catane (ep. 4, 34) mais il y a aussi un monastère, d'hommes sans doute, *in Catanensi urbe constructum* par Julien destinataire de la lettre de Grégoire (ep. 13, 21). Enfin on trouve aussi un monastère à Léontini. Son abbé Jean demande l'ordination d'un prêtre dans sa congrégation (ep. 12, 15).

Les informations les plus nombreuses concernent Palerme. Il ne faut sans doute pas faire d'erreur de perspective; la ville la plus importante en Sicile à cette époque est Syracuse, c'est là que siègent les officiels byzantins. La place que Grégoire donne à Palerme est sans doute due d'abord à un hasard: c'était dans cette ville et dans cette partie de la Sicile que l'Eglise romaine avait le patrimoine le plus important et c'était aussi la localisation principale des domaines de la famille de Grégoire. On ne peut pourtant pas exclure que Palerme ait connu un certain développement à cette époque, ne serait-ce que par l'afflux de réfugiés depuis les régions d'Italie touchées par la guerre. On y trouve un monastère de moniales: *monasterium ancillarum Dei sancti Martini* (ep. 5, 4). Notons un monastère Saint-Théodore, avec un abbé Gregorius, qui n'est peut-être pas dans la ville elle-même puisqu'il est dit *in Panormitano territorio* (ep. 1, 9 et 5, 4). Le monastère Saint-Adrien est dit *in civitate Panormitana* (ep. 1, 18). Le *monasterium sanctorum Maximi et Agathae quod Lucusianum dicitur* (ep. 9, 20; 9, 67; 9, 83) est en conflit avec un xenodochium de Rome au sujet de terres situées en Sicile

dans le territoire de Palerme (Faianus, Nasonianus et Libinianus). Le monastère de Saint-Hermas, *quod Panormi situm est*, est cher à Grégoire; il s'agit de l'une de ses fondations. A sa tête on trouve en 592 un prieur Urbicus (ep. 2, 50) devenu abbé un peu plus tard (ep. 5, 4; 6, 41; 6, 49). Cet Urbicus semble avoir une fonction de supervision sur la vie monastique à Palerme. Le *monasterium Praetoritanum* dirigé par l'abbé Privat est aussi une fondation de Grégoire mais sa construction prend du temps et le pape doit s'en inquiéter (ep. 2, 50 et 9, 18)(27). Le monastère dirigé par l'abbé Marinien est probablement aussi une fondation de Grégoire. En 591 il fait établir un oratoire Sainte Marie dans ce monastère avec une fête qui semble indiquer une influence byzantine (cf infra) (ep. 1, 54; 2, 50; 3, 27). En 598 c'est probablement encore ce même monastère qui est mentionné sous la direction de Marinien et situé alors près de l'église Saint-Georges (*ecclesiam sancti Georgii positam in loco qui Ad sedem dicitur ... monasterium tuum eidem ecclesiae noscitur esse conjunctum*). Remarquons que l'emplacement de l'église, *Ad sedem*, semblerait suggérer qu'elle appartient au groupe épiscopal. En tout cas Grégoire confie à Marinien et à ses moines la charge de cette église selon une procédure qu'il pratique aussi à Rome (28). Au total on trouverait donc sept monastères à Palerme ou dans les environs, la plupart étant sans doute des fondations de Grégoire lui-même.

Nous passons maintenant en Sardaigne où la situation d'une ville, Cagliari, est assez bien connue grâce, si l'on peut dire, à l'incompétence d'un vieil évêque que Grégoire doit fréquemment rappeler à ses devoirs. C'est ainsi que nous avons des aperçus très concrets sur des monastères dans un cadre urbain. En juin 591 (ep. 1, 46) Grégoire écrit au duc de Sardaigne Théodore à propos de deux monastères: l'un, le monastère Saint-Vitus, fondé jadis par Vitula, a pour abbesse Juliana; il s'agit donc d'un monastère féminin et il faut régler un conflit de droits entre ce monastère et Donat official du duc; rien n'indique si ce monastère est situé à Cagliari ou dans une autre localité. L'autre est un monastère fondée par la pieuse femme Pompeiana, dans sa propre maison; elle se plaint de ce que la mère de son gendre défunt veuille casser le

testament de ce dernier. On doit supposer que par testament cet homme léguait des biens au monastère de Pompeiana. En tout cas, un peu plus tard, Grégoire recommande cette femme à l'évêque Janvier de Cagliari (ep. 1, 61). C'est sans doute le même monastère que le pape évoque encore en 603 à Vitalis défenseur de Sardaigne: le monastère de Saint-Hermas qui a été construit dans la maison de la religieuse femme Pomponiana (ep. 14, 2). Une autre pieuse femme veut aussi fonder un monastère à Cagliari, Theodosia apparaît plusieurs fois dans les lettres de Grégoire. Citons en particulier une lettre de septembre 593 adressée à l'évêque Janvier: "La religieuse femme Theodosia désirant accomplir la volonté de son défunt mari Etienne en construisant un monastère nous a demandé que nous transmettions notre lettre à ta fraternité par laquelle, par notre recommandation, elle recevra plus facilement ton aide. Elle assure que cela a été établi par son mari: dans le domaine qui est appelé Piscenas qui appartient à la propriété du xenodochium de feu l'évêque Thomas un monastère aurait dû être construit. Cependant cette fondation sur le bien d'autrui, bien que le *possessor* le permette, le propriétaire la refuse à bon droit, aussi nous avons prévu d'approuver sa demande en considérant qu'elle devra construire un monastère de religieuses dans une maison en sa propriété qu'elle assure posséder à Cagliari. Mais parce qu'elle dit que sa susdite maison est chargée d'hôtes et de nouveaux arrivants, nous exhortons ta fraternité à lui venir en aide en toutes choses et à offrir à sa dévotion l'aide de ta protection, pour que ton concours et ta sollicitude te fasse participer à la récompense du défunt et à cette œuvre".(29) Cette lettre nous situe pleinement dans un milieu urbain: le terrain prévu par Etienne pour la fondation monastique et dont il avait la *possessio* appartient au xenodochium de Thomas qui ne veut pas l'aliéner. Mais Theodosia est propriétaire d'une maison dans Cagliari (*domus iuris sui*) ce qui peut tout arranger. Malheureusement cette maison est occupée, chargée (*onerari*) par des hôtes et des nouveaux arrivants (*hospitibus atque supervenientibus*); ceci est la conséquence directe du flot de réfugiés quittant les régions dévastées par la guerre et s'installant en Sardaigne entièrement aux mains de l'administration byzantine. Par ailleurs Theodosia, comme Pompeiana, est une grande

dame de l'aristocratie qui peut avoir des relations directes avec Grégoire — il lui envoie aussi des reliques pour sa fondation — et qui devait posséder des biens à la fois sur le continent et en Sardaigne; elle aussi s'est réfugiée en Sardaigne et entreprend d'ailleurs de convertir cette fuite profane en une fuite spirituelle selon une logique qui est profondément celle de Grégoire lui-même. En même temps Grégoire envoie une autre lettre à Janvier pour l'exhorter à soutenir les monastères de moniales, que les religieuses n'aient pas à parcourir elles-mêmes les villas et les domaines pour gérer leurs biens mais que des hommes dignes et agréés en soient chargés; il doit veiller aussi à ce que les dispositions testamentaires pour la fondation de monastères soient bien exécutées (ep. 4, 9). Dans une autre lettre de septembre 594 (ep. 5, 2), Grégoire évoque aussi une fondation monastique de Theodosia qui n'est probablement pas la même car il s'agit de moines (*servorum Dei monasterium*); l'évêque Janvier a introduit le désordre dans cet établissement et il faut exhorter l'abbé Musicus du monastère Agilitanus d'où viennent les moines à mieux les surveiller. En 599, Grégoire doit intervenir dans la discipline interne d'un autre monastère de femmes (ep. 9, 198). Gavinia abbesse du monastère des Saints-Gavinus et Luxorius se prévaut de l'usage d'un vêtement que portait déjà l'abbesse Sirica mais qui, selon Grégoire, ne convient pas à une abbesse. Il demande à l'évêque Janvier d'intervenir *quia et monasterium et xenodochium ipsum in vestra est civitate positum*.

Retenons enfin une lettre d'octobre 600 adressée à l'évêque Janvier: "Apprends que la sollicitude gracieuse de notre fraternité nous appartient parce qu'elle s'est manifestée dans la vigilance pastorale pour la protection des âmes comme il convenait. On nous a annoncé que dans la maison de feu Epiphane lecteur de votre église tu as interdit d'y construire un monastère selon sa volonté, de crainte qu'il ne s'ensuive un dommage pour les âmes car cette maison touche à celle des servantes de Dieu. Et nous louons fortement que tu aies pris garde, comme il le fallait, avec une juste prévoyance, aux pièges de l'antique ennemi. Mais parce qu'il nous est parvenu que la religieuse femme Pompeiana voulait enlever les servantes de Dieu de ce même monastère et les

ramener dans leurs monastères d'où elles avaient été tirées et établir là une congrégation de moines, il est nécessaire que, si cela est accompli, la disposition du défunt soit conservée de toutes les manières. Mais si cela n'est pas fait, de crainte que la volonté du testateur ne soit frustrée en tout, puisque le monastère de feu l'abbé Urbanus situé hors de la ville de Cagliari est abandonné de sorte qu'il n'y reste pas même un moine, nous voulons que Jean, établi par le mémorable Epiphane abbé dans le monastère qu'il avait décidé de fonder, comme on l'a dit, dans sa maison, si cependant rien ne l'empêche, doive être ordonné abbé et que les reliques qui avaient été placées dans la maison du prédit Epiphane soient placées dans ce nouveau lieu et qu'on lui applique de toutes les manières tout ce que ce même Epiphane avait apporté dans ce monastère qu'il avait décidé d'édifier, de sorte que, même si à cause de la prudence susdite sa volonté est réalisée hors du lieu prévu, la récompense du moins soit conservée intacte".(30) Nous retrouvons ici encore les contraintes d'une localisation urbaine; la maison prévue pour un monastère d'hommes est contiguë à un monastère de femmes; c'était déjà une situation rencontrée à Marseille mais il s'agissait alors d'agrandir le monastère Saint-Cassien. Ici Grégoire loue la prévoyance de Janvier avec peut-être une certaine ironie car il pourrait bien s'agir d'un prétexte. Pompeiana que nous connaissons déjà avait, semble-t-il, prévu cette situation et pris les dispositions nécessaires. Nous savons, par la lettre 14, 2, que Epiphanius était en fait le mari de Matrona fille de Pomponiana (ou Pompeiana). C'est toute une famille aristocratique qui dispose de ses biens pour réaliser plusieurs fondations monastiques. Mais l'évêque poussé par certains ayant-droits fait traîner les affaires et retarde l'application des dispositions testamentaires. Tout retard est évidemment un moyen pour certains héritiers de tenter de récupérer certains biens. La conversion religieuse de certains aristocrates soutenus par Grégoire n'est pas facilement acceptée par d'autres. En outre les fondations monastiques sont fragiles; on constate que le monastère d'Urbanus est désormais à l'abandon à l'extérieur de Cagliari; il ne s'agit pas ici de guerre mais plutôt d'épidémie et de conflits internes à l'aristocratie locale.

Grégoire nous permet ainsi de repérer au moins six monastères à Cagliari ou dans

les environs, trois de femmes et trois d'hommes. Mais il en mentionne encore d'autres dans le reste de la Sardaigne sans qu'on puisse leur attribuer vraiment un caractère urbain. (Où se trouvait par exemple le monastère Saint-Julien, ep. 9, 205, auquel une veuve avait légué sa fortune mais l'argent avait été détourné par un clerc?)

Venons-en enfin à Rome. Naturellement la situation des monastères apparaît fortement chez Grégoire. Lui-même a fondé le monastère de Saint-André au Clivus Scauri dans sa maison de famille et y a pratiqué la vie monastique. Il est également très attentif aux moniales et doit subvenir aux besoins de trois mille moniales réfugiées dans Rome. Comme en Sicile ou en Sardaigne, Rome doit en effet abriter des réfugiés et cela a des conséquences sur la vie monastique. Le tableau des monastères peut être assez facilement dressé grâce au travail du Père Ferrari (31).

On peut distinguer d'abord ceux qui sont situés à l'intérieur des murs. Pour deux d'entre eux Grégoire donne des indications très précises. En janv. 593 il écrit au sous-diacre Gratosus: "nous ordonnons que tu remettes à l'abbesse Flora la possession en toute propriété d'une maison située dans cette ville, dans la quatrième région, près du lieu qu'on appelle Gallinas albas, ou bien d'un jardin qui est la propriété de la sainte église romaine à laquelle nous présidons, dans laquelle feu la patricienne Campana résidait, avec en même temps un jardin et des hospices qu'une porte enferme à l'intérieur de cette même maison. Qu'elle puisse construire, avec l'aide du Christ, dans cette maison un monastère où elle puisse habiter avec sa congrégation..."(32). Ce couvent peut ainsi être localisé sur le côté ouest du Viminal.

En 596 Grégoire s'adresse à un abbé inconnu pour lui confier une maison avec un oratoire que le prêtre Jean, au temps du pape Pélage, avait voulu, par testament, transformer en monastère. Mais la maison et son jardin sont en fait occupés par des fonctionnaires (*actores*) de l'église romaine (ep. 6, 42). Trois ans plus tard, la situation ne semble pas avoir évolué et Grégoire renouvelle sa tentative, cette fois en s'adressant à l'abbesse Bona. Il lui remet la maison située dans cette ville de Rome près des thermes

d'Agrippa, avec son jardin et des biens en toute propriété (*domus posita in hac urbe Roma iuxta thermas Agrippianas ... cum horto suo et rebus ... proprietatis iure constituimus pertinere*). Les biens en question sont assez considérables puisqu'il s'agit de la *massa Magulianensis* avec ses dépendances au onzième mille de la *via Nomentana*, d'une *taberna* dans Rome qui est située *iuxta Pallacensis* et d'un grenier à sel (*salgamum*) situé devant la maison elle-même (ep. 9, 137). Ce monastère devait être situé entre le Panthéon et l'actuel Largo Argentina. Aucun de ces deux monastères moniales ne peut être repéré ensuite dans l'histoire du monachisme à Rome. Sans doute ces monastères n'ont-ils pas survécu à Grégoire et au soin qu'il accordait aux moniales (33).

A l'intérieur de la ville, nous pouvons mentionner le monastère du Latran que Grégoire ne nomme pas autrement et qui abrite des moines réfugiés du Montcassin abandonné vers 580 (34). Le monastère des Saints-André et Lucie est dirigé par l'abbé Probus, un proche de Grégoire qui lui confie des missions difficiles; ce monastère est aussi appelé de Renatus dans les *Dialogues*; il est peut-être situé sur l'Esquilin (35). En 599 une lettre au défenseur Boninus mentionne l'abbé Fortunatus du monastère de Saint-Simmetrius (ou Demetrius) (ep. 9, 191). Ce monastère est situé à l'est des thermes de Caracalla au point de divergence des *viae Appia* et *Latina* (36). En 591 une lettre au sous-diacre Sabinus lui commande de donner un jardin situé au pied de l'Aventin aux servantes de Dieu du monastère d'Euprepia. Ce monastère ne peut pas être autrement localisé; il paraît logique de le placer aussi sur l'Aventin mais ce n'est pas absolument certain (37). Le plus connu des monastères intra muros pour Grégoire est bien entendu celui qu'il a fondé dans sa maison de famille du *Cœlius* et qui porte le nom de Saint-André au *Clivus Scauri*. Il apparaît très souvent dans plusieurs œuvres de Grégoire et il s'attache à favoriser la vie des moines en accordant au début de son pontificat un privilège à Maximien alors abbé de Saint-André (38).

Passons maintenant aux monastères hors les murs qui sont cependant étroitement

liés à la ville elle-même. Auprès de Saint-Pierre au Vatican, Grégoire connaît un monastère de femmes où a vécu la patricienne Galla (39). Tout à fait au nord de Rome; au cinquième mille de la via Flaminia, se trouve le monastère de Saint-Leucius. Grégoire écrit à Pierre évêque d'Otrante car les reliques de saint Leucius ont été volées et se trouvent à Brindisi; il demande donc des *sanctuariorum*, des reliques par contact, pour l'abbé Opportunus du monastère Saint-Leucius (40). Le monastère Saint-Hermès sur la via Salaria n'est pas clairement attesté au temps de Grégoire et n'est pas mentionné par Grégoire lui-même, tout au plus pourrait-on relever la fréquence des reliques d'Hermès envoyées par Grégoire mais ceci n'implique bien sûr aucunement l'existence d'une communauté de moines (41). Le cas du monastère lié à Saint-Laurent hors les murs est différent. Il existe certainement au temps de Grégoire mais n'est pas mentionné par celui-ci (42). On a cependant une lettre de 595 qui évoque la manumission de deux esclaves. L'un des deux, une femme du nom de Montana, entre au monastère de Saint-Laurent dont l'abbesse est Constantina; rien n'indique la localisation de ce monastère mais il pourrait aussi bien s'agir de la Sicile (ep. 6, 12). Le monastère "aux Catacombes" ou de Saint-Sébastien existe certainement au temps de Grégoire mais n'est pas mentionné par ce dernier. On peut là encore relever la fréquence des reliques de saint Sébastien envoyées par Grégoire sans autre indice plus précis (43). On en arrive ensuite à la basilique de Saint-Paul hors les murs. Une lettre de 604, d'ailleurs conservée aussi en inscription sur une plaque de marbre, fait état d'une donation à l'église Saint-Paul et mentionne les limites de la propriété bordée par "le jardin du monastère de Saint-Etienne des servantes de Dieu qui est situé à Saint-Paul". Ce même document mentionne aussi un monastère de Saint-Aristus qui doit être situé dans la même secteur, probablement le long de la via Appia (44).

A l'ouest enfin au-delà de la porte du même nom se trouve la basilique Saint-Pancrace auprès de laquelle Grégoire établit une communauté de moines en 594. "Parce que nous avons appris que l'église Saint-Pancrace qui était confiée aux prêtres a été fréquemment négligé de sorte que les gens qui viennent pour la célébration des messes

publiques le dimanche repartent sans avoir trouvé de prêtre, après mûre délibération nous avons décidé que, une fois ces prêtres partis, nous devions constituer, avec la grâce du Christ, une congrégation de moines dans un monastère attenant à cette même église. Que l'abbé qui dirigerait à cet endroit devrait avoir de toutes les manières le soin et la sollicitude de la dite église. Dans ce monastère nous avons prévu de te préposer, toi Maur, en tant qu'abbé... Mais une fois partis les prêtres auxquels cette église était antérieurement confiée, pour que le service des mystères soit assuré, nous t'ordonnons par la teneur de cette autorité de ne pas négliger d'employer à cet endroit un prêtre étranger qui puisse célébrer les saintes solennités des messes. Cependant il est nécessaire qu'il habite aussi dans ton monastère et qu'il en retire sa subsistance. Et que tu aies à cœur avant toutes choses que chaque jour l'opus Dei soit accompli sans faute près du très saint corps de saint Pancrace." (45). Grégoire introduit à Saint-Pancrace une nouveauté, il confie en effet le service de cette église à une communauté monastique. Certes les moines ne peuvent pas par eux-mêmes célébrer la messe et ils doivent donc faire appel à un prêtre extérieur mais ce prêtre relève de l'abbé. Ce sont les moines qui assurent le service du chœur pour des cérémonies publiques puisque les *populi* viennent fréquenter ce sanctuaire. C'est aussi le monastère qui aura la charge de l'entretien de l'église. Ce que Grégoire crée pour Saint-Pancrace est répété quelques années après en Sicile pour l'église Saint-Georges (cf supra Palerme). Il y a donc ainsi le point de départ d'un élargissement de la mission d'un monastère, ce qui devra nous retenir dans l'examen du caractère spécifique ou non de ce monachisme urbain.

Les *Dialogues* comme la correspondance prouvent que Grégoire est très attentif au fait monastique mais il s'agit aussi bien de monastères ruraux qu'urbains (46). On voit bien l'existence de nombreux monastères ruraux en Sicile, en Sardaigne, on les pressent en Italie du Sud. Quand il s'agit de dénoncer des désordres, il semble qu'il y en ait autant dans un cas que dans l'autre. Presque toutes les îles de la Méditerranée occidentale abritent des monastères jusqu'aux Baléares (ep. 13, 47), en passant par

Lérins (ep. 11, 9), mais au large des côtes tyrrhéniennes les îles de Gorgona, Capraria, MonteChristo (ep. 1, 49 et 50; 5, 17), semblent connaître de graves désordres de la vie monastique. De même, dans les îles Pontiennes au large de la Campanie, dans ce dernier cas, les désordres sont dûs à l'afflux de réfugiés avec femmes et enfants, du coup il faut loger tout ce monde avec les moines (ep. 1, 48). Les mêmes problèmes qui affectent des monastères de Palerme ou de Cagliari touchent aussi des établissements plus isolés: les réfugiés, la désorganisation administrative liée sans doute non seulement à la guerre mais aussi aux épidémies (47). Parallèlement la volonté de remise en ordre de la part de Grégoire s'affirme également partout. On ne peut donc pas percevoir de spécificité urbaine du point de vue d'une sorte de "réforme monastique".

Il n'y a sans doute pas de différence non plus dans les ressources des monastères. On imagine que les monastères ruraux possèdent des domaines agricoles (ou des portions de domaines). Mais les fondations urbaines mentionnées par le Registre montrent aussi l'affectation de domaines agricoles; c'est ainsi qu'apparaissent d'inévitables contestations autour de ces domaines: querelles de bornage, problèmes d'occupation des terres par des paysans d'un autre domaine comme en Sicile autour de Syracuse ou de Palerme. On peut cependant relever qu'un monastère romain (*iuxta thermas Agrippianias*) dispose dans son patrimoine d'une *taberna* (auberge) et d'un *salgamum* (grenier à sel) dans la ville.

On peut se demander dans quel sens jouent les fondations aristocratiques. Grégoire laisse apercevoir de nombreuses fondations par testament souvent dans une maison située dans une ville mais on a aussi des cas où c'est un *fundus* qui semble le centre de la fondation monastique. Ce sont, semble-t-il, surtout les circonstances historiques de l'Italie de la fin du VI^{ème} siècle qui amènent à privilégier certaines villes. Ces circonstances jouent de deux façons: Premièrement, la coupure entre l'Italie lombarde et l'Italie byzantine; presque tous les monastères mentionnés par Grégoire sont dans l'Italie byzantine, seules exceptions: Spolète et Rieti. Le repli vers Rome, vers la Sardaigne (les *supervenientes* chez Pompeiana) ou vers la Sicile est très net.

Deuxièmement, malgré ce flux de réfugiés, il y a une tendance lourde à la décroissance démographique. Certains monastères ne font que réoccuper des bâtiments vides: deux cas peuvent le suggérer, à Rome, la fondation du monastère *ad Gallinas albas* (ep. 3, 17) dans la maison de feu la patricienne Campana, Grégoire semble quasiment réquisitionner les lieux pour l'abbesse Flora. Autre cas, la ville de Luni; l'évêque de Luni y fonde un monastère de servantes de Dieu, *intra civitatem ... in domo propria*, et le dote d'un domaine rural à deux milles de la ville près du fleuve Macra. On sait par ailleurs par l'archéologie que Luni est en réalité en complet déclin pour deux causes profondes: l'arrêt de l'exploitation du marbre de Carrare et l'abandon du drainage des terres qui entraîne le retour au marais. L'habitat à l'intérieur de la ville, avec ses trous de poteaux, présenterait une structure comparable à celle des villages "barbares" de même époque en Germanie (48). Après 600, monnaies byzantines, amphores et verres de Méditerranée orientale disparaissent complètement. La ville ne passe cependant aux mains des Lombards qu'en 640. La fondation de Venantius de Luni se fait donc dans un contexte de profond déclin qui correspond peut-être à une réutilisation partielle de biens à l'abandon.

La ville joue peut-être davantage un rôle dans la culture monastique. Certes Vivarium que connaît Grégoire n'est pas vraiment dans une ville même si Grégoire le dit *in civitate Scillitana*. De toutes façons ce monastère est très menacé par l'évêque et le clergé local qui cherchent à en accaparer les ressources et les possessions. Il a probablement dû disparaître aussitôt après Grégoire. Les manuscrits de Cassiodore étaient sans doute déjà parvenus à Rome au Latran. Mais Rome dispose aussi de l'ancienne bibliothèque du pape Agapit d'ailleurs située à proximité du monastère de Grégoire sur le Cœlius. On peut aussi rappeler à Naples le rôle du Castrum Lucullanum (monastère Saint-Séverin) dans la première moitié du VIème siècle autour d'Eugippius. Tout cela n'est pas oublié car on voit Grégoire soucieux de doter les monastères de *codices*. Il faut donner un manuscrit de l'heptateuque au monastère Praetoritanum à Palerme (ep. 2, 50): le lieu n'est pas innocent, c'est l'une des fondations monastiques de

Grégoire lui-même. A Dynamius et Aureliana à Marseille qui ont grandement contribué à favoriser le monastère féminin Saint-Cassien, il envoie un *codex*, certainement avec la perspective que ce *codex* aboutira finalement dans le monastère Saint-Cassien (ou un autre monastère marseillais). A Syracuse il s'inquiète du sort de *codices* enlevés au monastère *quod in civitate Syracusana situm est*. Il se soucie de faire rapporter au monastère napolitain de Fuscus (Saint-Archange ou Macharis) des *codices* qu'un prêtre (sans doute desservant du monastère) avait emporté en Sicile et qui est maintenant décédé. Cette indication est très précieuse car le monastère de Fuscus est l'un des établissements du Castrum Lucullanum (cf supra) et nous tenons ainsi un lien avec l'activité intellectuelle du temps d'Eugippius, activité que Grégoire ne pouvait pas ignorer et qu'il veut visiblement sauvegarder (49). Tout ceci semble indiquer qu'il y a une culture urbaine à laquelle les monastères urbains sont plus facilement associés et qui est au fond à l'arrière-plan de ce qui deviendra un peu plus tard la culture monastique des grandes fondations rurales franques.

Il faut examiner les relations des moines avec l'évêque et le clergé. La proximité topographique dans la ville entre ces personnages peut être source de conflits d'intérêts et d'interprétation de la juridiction de l'évêque sur les monastères. Grégoire intervient souvent et de façon précise. Il sauvegarde les droits du clergé en limitant les messes dans les monastères au seul usage des moines (ou des moniales) mais inversement il cherche à préserver les moines des tentatives de détournement de leurs biens ou de leurs revenus. Dans cet effort, Grégoire est amené à émettre des *privilegia* dans certaines lettres comme celle envoyée pour le monastère Saint-Jean de Classis (monastère de l'abbé Claude) près de l'église Saint-Apollinaire où les évêques de Ravenne se font inhumer, monastère objet de convoitises (ep. 8, 17). Il envoie aussi des *privilegia* pour Arles et pour Autun. Il ne s'agit pas d'exemption mais de lutte contre des abus: c'est l'évêque qui ordonne l'abbé mais seulement celui que les moines ont élu, c'est l'évêque diocésain qui fournit ou qui ordonne le prêtre pour les messes mais il ne doit pas y avoir de messes publiques, il a le devoir de visiter le monastère pour s'assurer du bon ordre

mais il ne doit pas venir trop souvent ni laisser sa chaire en permanence dans le monastère (comme à Pesaro). Ceci marque en fait au-delà de Grégoire l'aboutissement de tout un monachisme épiscopal qui s'est beaucoup développé en Occident au VI^{ème} siècle, monachisme épiscopal (cf. Césaire d'Arles) qui est nécessairement urbain (50). On peut associer à ce problème celui des sépultures. L'ancienne législation romaine sur la ville interdit d'y faire des sépultures d'où l'existence de cimetières extra muros qui ont pu d'ailleurs accueillir des églises chrétiennes sur ou près des tombes des martyrs comme on le voit bien à Rome avec les basiliques funéraires périphériques. En même temps la christianisation de la ville romaine entraîne peu à peu la disparition de cet interdit (51). Deux indications de cette évolution se trouvent peut-être chez Grégoire. Dans les *Dialogues* (*Dial.* IV, 49) il évoque la mort d'un moine de Saint-André du Cœlius et son enterrement dans le cimetière monastique; d'après le contexte le cimetière est juste à côté du monastère lui-même; ainsi l'ancienne interdiction d'enterrer dans la ville tomberait en désuétude (52). L'autre indication se trouverait dans la lettre à l'évêque Jean d'Orvieto (ep. 1, 12) en décembre 590. Grégoire lui demande de ne pas interdire les sépultures dans le monastère Saint-Georges. On peut interpréter cela de plusieurs façons: soit le monastère est *intra muros* et l'évêque se prévaut de la vieille interdiction romaine, soit le monastère est situé sur une ancienne nécropole et l'interdiction vise simplement à préserver les droits et les bénéfices de l'évêque sur les sépultures chrétiennes, ce qui de toutes façons serait aussi la raison profonde même en cas de localisation *intra muros*.

Un dernier domaine manifeste moins l'influence de la ville en général que l'influence d'une ville, Rome, sur le monachisme, il s'agit du patronage des nouvelles fondations et des reliques qui y sont déposées. Il s'agit d'une orientation de la piété monastique qu'on peut remarquer chez Grégoire. On sait que Grégoire envoie volontiers des reliques romaines à ses correspondants surtout s'il s'agit de doter une église, un oratoire ou un monastère. Ces reliques sont d'ailleurs des reliques de contact et non pas des fragments corporels (53). Ces envois de reliques diffusent bien sûr le culte des

saints et des martyrs romains: Pierre, Paul ou Laurent. Quelle peut être la signification de ces patronages dans un contexte monastique?

Commençons par saint André. Le martyr de Patras, le patron de Constantinople depuis le milieu du IV^{ème} siècle fut choisi par Grégoire pour sa fondation romaine (monastère Saint-André *ad clivum Scauri*, ep. 8, 12 et app. ep. 2). Dans la seconde moitié du V^{ème} siècle, le culte de saint André, déjà attesté auparavant à Milan et à Ravenne, est introduit à Rome par le pape Simplicius. Une église Saint-André est construite auprès de Sainte-Marie Majeure. Le culte et le nom d'André semblent assez répandus au temps de Grégoire. L'évêque de Velletri doit déplacer son siège vers Saint-André d'Arenata (ep. 2, 13). Un saint évêque de Fondi du VI^{ème} siècle s'appelle André (*Dial.* 3, 7) ainsi que plusieurs correspondants ecclésiastiques ou laïcs de Grégoire. Plusieurs monastères portent ce titre: Saint-André super Mascalas à Taormina (ep. 3, 56), Saint-André et Saint-Thomas à Rimini (ep. 5, 49), Saint-André *iuxta Vulcanum* (Volcano dans les îles Lipari; ep. 5, 55), des monastères aussi bien urbains que ruraux. A Rome même, le monastère de l'abbé Probus, un des hommes de confiance de Grégoire est appelé Saint-André et Sainte-Lucie (ep. 11, 15), c'est sans doute le même que le monastère Renati des *Dialogues* (cf supra). Enfin près de l'église Saint-André sur l'Esquilin s'établit au début du VII^{ème} siècle le monastère de Saint-André cata Barbara certainement sous l'influence de Grégoire (cf supra). Lors de la fête de saint André, le 30 novembre, Grégoire prononça une homélie soulignant la proximité de Pierre et d'André (54). Il n'est donc pas étonnant de retrouver ce patronage en Angleterre apporté par Augustin et ses compagnons tous issus du monastère romain du *Clivus Scauri*. Du coup la fréquence des dédicaces d'église à saint André est tout à fait remarquable en Angleterre: sept cents, contre mille pour saint Pierre (55).

Saint Laurent est un martyr romain depuis longtemps associé à la Ville et au siège apostolique. Grégoire lui donne-t-il aussi une valeur monastique? On sait qu'il existait au moins un monastère auprès de Saint-Laurent hors les murs au temps de Grégoire même s'il ne le signale pas lui-même (cf supra). La basilique de Saint-Laurent avait été

reconstruite par Pélage II le prédécesseur immédiat de Grégoire. Laurent figure dans la titulature du monastère de Cesena, avec Zenon plus régional, il figure aussi dans la titulature du monastère de Lilybée, fondation pour laquelle Grégoire a dû envoyer des reliques. On connaît aussi un monastère Saint-Laurent où Grégoire installe une affranchie sans qu'on puisse localiser ce monastère (cf supra). En ce qui concerne Hermès la situation est assez comparable. Grégoire ne mentionne pas de monastère romain sous ce nom mais on le retrouve dans plusieurs patronages de fondations monastiques (sous la forme Hermès ou Hermas); ainsi pour le monastère féminin fondé par l'évêque Venantius de Luni, pour la fondation de Romanus à Naples, pour le monastère de Lilybée et pour l'une des fondations de Grégoire à Palerme. Saint Sébastien a aussi une basilique près des catacombes avec très probablement un monastère au temps de Grégoire mais aucune mention chez Grégoire lui-même. Ce saint figure dans la titulature du monastère de Luni, de celui de Romanus à Naples et de celui de Lilybée.

Le patronage de saint Pancrace peut nous retenir particulièrement puisque c'est pour cette basilique romaine que Grégoire prend l'initiative de développer la responsabilité publique des moines. Pancrace figure parmi les patrons du monastère de Romanus à Naples, on le trouve aussi parmi les patrons du monastère féminin de Lilybée en Sicile (56). Grégoire avait envoyé aussi des reliques de saint Pancrace à Constantius de Milan (ep. 9, 184) et à l'évêque Palladius de Saintes en Gaule en 596 (ep. 6, 50) (57). Peut-on voir un lien entre cette diffusion de reliques de Pancrace par Grégoire et le patronage de saint Pancrace lors de la fondation de l'abbaye de Solignac en 632, parmi d'autres saints dont en premier lieu Pierre et Paul, et la revendication d'indépendance de cette fondation vis-à-vis de l'évêque de Limoges?

Il faut enfin évoquer le développement du culte marial. Grégoire y a contribué, semble-t-il, dans un contexte monastique et urbain. Il faut d'abord rappeler le premier geste de Grégoire après son élection par les Romains dans la situation dramatique de la peste de 590: il ordonna des processions chantant des litanies. Ces processions, au

nombre de sept, chiffre symbolique, devaient toutes converger vers la basilique de Sainte-Marie Majeure sur l'Esquilin, premier et principal centre du culte marial en Occident à cette époque. Parmi les sept catégories formant les processions, il y avait le groupe des moines et celui des moniales. Ces deux groupes avaient donc toute leur place pour assurer la protection de la ville et de ses habitants face au fléau. On peut d'ailleurs rapprocher cela de l'attention portée par Grégoire aux moniales; il assumait l'entretien de trois mille moniales réfugiées à Rome, c'était une charge financière, mais il la concevait en réalité comme une protection supplémentaire pour la Ville et qui avait prouvé son efficacité (58). Une lettre de juillet 591 adressé à Pierre sous-diacre en Sicile contient une autre indication précieuse sur le culte marial. Grégoire demande qu'on prenne soin de bien célébrer une fête de Marie au mois d'août suivant dans l'oratoire Sainte-Marie du monastère de l'abbé Marinien à Palerme. La célébration de la *pausatio*, *adsumptio* ou *dormitio* de Marie au 15 août apparaît à Jérusalem à l'époque du concile d'Ephèse (431) et peut-être même avant. Mais c'est l'empereur Maurice à la fin du VIème siècle qui décide d'étendre cette fête à tout l'Orient. La demande de Grégoire pour l'un des monastères de Palerme auxquels il est très lié (cf supra) est donc une initiative originale en Occident, témoignage sans doute de l'influence byzantine en Sicile, acclimatation de cette influence comme Grégoire sait le faire dans d'autres cas (59) Apparemment cette initiative est restée confinée à la Sicile au temps de Grégoire car Rome n'adopte la fête du 15 août que sous le pontificat de Serge I (687-701). Mais cela témoigne d'une orientation mariale de la piété monastique selon Grégoire. Il faut ainsi rapprocher les indications sur la présence de moniales auprès de Sainte-Marie Majeure dans les Dialogues et la fondation du monastère de Barbara également dans cet environnement. C'est aussi dans les Dialogues que l'on trouve une scène nouvelle en Occident: l'apparition de la Vierge en songe à une fillette, Musa, pour lui demander d'entrer à son service (60). On notera encore que le pape Boniface IV obtint de l'empereur Phocas l'autorisation de transformer le Panthéon en une église Sainte-Marie *ad martyres*. Or Boniface IV (608-615) est le véritable héritier spirituel de Grégoire,

qui reprend sa politique pro-monastique après les réactions anti-monastiques de Sabinien et de Boniface III et avant une nouvelle réaction anti-monastique sous Dieudonné et Boniface V. Boniface IV, à l'imitation sans doute de Grégoire, avait fondé un monastère dans sa maison de famille et favorisa l'entreprise missionnaire en Angleterre (61).

Comment le moine Grégoire pense-t-il la ville? Il y a bien sûr tout ce que le romain Grégoire a pu écrire sur la ruine de Rome à la fois sous le coup des catastrophes qu'il a vécu et aussi dans une perspective eschatologique très forte: il est convaincu que la fin du monde est pour très bientôt. Mais c'est la vision du moine, qui s'est retiré du monde, qui nous intéresse ici. On peut immédiatement songer à une vision négative, la ville est Babylone. Ainsi dans les *Moralia* sur le verset de Job 4, 10: "le rugissement du lion, le cri de la lionne et les crocs des lionceaux sont broyés." Grégoire prévient d'abord que la même chose peut avoir dans l'Écriture des sens différents: le lion peut être le lion de Juda, la force du Seigneur ou bien au contraire la cruauté du diable. La lionne peut désigner la sainte Eglise ou au contraire Babylone. "Parfois sous le nom de lionne, c'est la cité de ce monde, c'est à dire Babylone qui est exprimée, Babylone qui se prévaut de la barbarie et de la cruauté contre la vie des innocents, qui est associée comme un lion très cruel à l'antique ennemi, qui conçoit les semences perverses de ses persuasions et qui engendre d'elle-même des fils réprouvés à sa ressemblance comme des lionceaux cruels. Les lionceaux sont les réprouvés engendrés par l'erreur des esprits malins et tous en même temps ils font Babylone la cité universelle du monde." (*universam mundi civitatem, Babyloniam*) (62). Cependant ce thème de Babylone ne se comprend que dans la relation et l'opposition Babylone / Jérusalem: "Le peuple était venu de Jérusalem à Babylone. Or que veut dire Jérusalem, sinon "vision de paix", et Babylone, sinon "confusion"? Alors, chaque fois qu'un homme déchoit, abandonnant la rectitude des œuvres pour une activité perverse, glissant de l'attachement au bien vers

les vices, c'est comme s'il venait de Jérusalem à la cité de Babylone (63). De façon plus subtile, Grégoire montre dans une lettre que l'on peut être à la fois dans les deux cités: "Il arrive souvent que les citoyens de Babylone accomplissent le service de la corvée à Jérusalem, et que les citoyens de Jérusalem, c'est à dire de la patrie céleste, sont envoyés en corvée à Babylone." Et Grégoire donne l'exemple de Judas citoyen de Babylone qui cependant a travaillé pour Jérusalem et de Joseph en Egypte, citoyen de Jérusalem, qui a travaillé pour Babylone (64). Cette opposition de Babylone et de Jérusalem trouve sa source dans des textes bien connus de Grégoire: ceux de saint Augustin et de Césaire d'Arles. Saint Augustin a développé ce thème dans de nombreux textes jusqu'à la Cité de Dieu: "Deux amours ont bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fit la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fit la cité céleste." (Cité de Dieu, 14, 28). Jérusalem est la vision de paix (civ. Dei 19, 11), Babylone la ville de la confusion (civ. Dei 16, 4). Césaire d'Arles reprend le même thème dans le sermon 48: "Deux parties de l'humanité et comme deux peuples, à savoir celui des humbles et celui des orgueilleux, construisent depuis l'origine du monde deux cités. On appelle l'une d'elles Jérusalem, ce qu'on interprète "vision de paix", l'autre Babylone, ce qu'on interprète "confusion". Le Christ édifie l'une, le diable l'autre."(65).

On peut aussi voir comment de façon plus subtile l'image de la ville peut avoir une valeur positive dans un contexte monastique. Relevons le commentaire de Prov. 9, 2 dans les *Moralia*. Sur le verset de Job 26, 11: "Les colonnes du ciel sont ébranlées et tremblent d'épouvante s'il fait un signe", Grégoire ajoute: les colonnes du ciel sont les églises, les sept églises de l'Apocalypse ou bien les sept colonnes de Prov. 9, 1: "la Sagesse a taillé sept colonnes", puis aux versets 2 et 3: "elle a immolé des victimes, mélangé le vin et a préparé la table, elle a envoyé ses servantes pour qu'elles lancent un appel vers la citadelle et les murs de la ville: si quelqu'un est petit qu'il vienne vers moi." Commentaire de Grégoire: "Elle envoie ses servantes, c'est à dire les âmes des apôtres, faibles à leur début, pour qu'elles lancent un appel vers la citadelle et les murs de la cité (*ancillas suas ut vocarent ad arcem et moenia civitatis*): car quand elles

annoncent la vie intérieure, elles nous élèvent vers les hauts murs de la cité d'en-haut, assurément elles ne montent pas sur les murailles sans être humbles." Le commentaire est bref mais la citation scripturaire contenait des termes suggestifs: la citadelle (*arx*) et les murailles de la cité (*moenia civitatis*). Cette cité est la cité d'en-haut, c'est une image toute positive et elle est associée à des servantes, pour Grégoire les âmes des apôtres mais dans le texte latin ce sont des *ancillae*. Le glissement est facile de ces *ancillae sapientiae* aux *ancillae Dei* qui précisément comme on l'a vu plus haut protègent Rome mieux que les soldats (66). Remarquons aussi le rapprochement que fait Grégoire entre la porte de la cité et le *conventum regni caelestis*. Sur Job 28, 7: "quand je m'avançais vers la porte de la cité, ils me préparaient une chaire sur la place", Grégoire commente: "Les bonnes œuvres et la chaire de la doctrine sont les insignes de l'Eglise. La coutume des anciens était que les plus âgés s'installent à la porte et jugent les causes de ceux qui s'introduisaient: le peuple de la ville était d'autant plus pacifique qu'il n'était pas permis aux fauteurs de discorde d'entrer dans celle-ci. Mais nous qui vénérons l'histoire sainte, nous tenons pour certain que le bienheureux Job a fait cela au nom du culte de la justice, et nous sommes conduits à rechercher les mystères de l'allégorie. Qu'est-ce qui est donc désigné par la porte de la cité si ce n'est la bonne action par laquelle l'âme entre vers l'assemblée du royaume céleste (*ad conventum regni caelestis*)?" (67) Cette citation est intéressante par l'insistance sur la porte et sur une pratique de la justice spécifiquement biblique aux yeux de Grégoire mais qui a aussi des échos dans le monde romain tardif et dans le haut moyen âge. Pensons au rôle de la Porta Nigra à Trêves ou à la fonction de la porte dans le palais d'Aix la Chapelle (la Sublime Porte à Istanbul n'est-elle pas un peu aussi un héritage byzantin?). Quant au *conventum* il ne peut avoir le sens technique connu plus tard, néanmoins on croit reconnaître dans ce passage une association positive de la ville et de la communauté des élus, communauté que les moines cherchent à préfigurer.

Grégoire rapproche explicitement le moine et la ville dans un autre passage des *Moralia*. Il s'agit des versets de Job 39, 6 et 7: "Je (c'est Yahvé qui parle) lui ai donné

une maison dans la solitude et sa tente dans une terre de sel. Il méprise la multitude de la ville." Grégoire commente: "A cet endroit devons-nous comprendre la solitude du corps ou la solitude du cœur? Mais à quoi sert la solitude du corps, s'il manque la solitude du cœur? Celui en effet qui vit à l'écart par le corps, mais s'introduit dans les pensées tumultueuses des désirs terrestres de la vie humaine, n'est pas dans la solitude. Si quelqu'un est écrasé corporellement par le tourbillon de la foule et cependant ne souffre dans son cœur aucun tumulte des affaires séculières, il n'est pas dans une ville. C'est pourquoi à ceux qui se conduisent bien il est donné d'abord la solitude de l'âme pour qu'ils écrasent le vacarme surgissant des désirs terrestres à l'intérieur, pour qu'ils restreignent par la grâce de l'amour supérieur les soucis du cœur qui bouillonnent à partir de bassesses, pour qu'ils chassent des yeux de l'âme par la main de la gravité tous les mouvements des pensées légères qui se présentent de façon importune comme certaines mouches qui vous entourent de leur vol, et qu'ils cherchent pour eux-mêmes avec le Seigneur à l'intérieur d'eux-mêmes ce lieu secret où ils parlent avec lui en silence par les désirs intérieurs, le vacarme extérieur ayant cessé." (68) Le commentaire sur la solitude évoque évidemment la vie monastique et s'inscrit dans une opposition apparente *in urbe / in solitudine*. Cette opposition est en effet purement apparente car Grégoire s'empresse finalement de réduire l'extériorité des situations, ville ou désert, à un environnement sans conséquence réelle sur la vie intérieure. On peut d'ailleurs retrouver dans ce commentaire la réalité monastique de son temps; comme on l'a vu précédemment les désordres de la vie monastique affectent tout autant des monastères ruraux, complètement isolés, dans les petites îles de la Méditerranée occidentale, que des monastères urbains.

Pourtant le verset de Job offre ensuite une occasion idéale pour vitupérer la ville et ses dépravations, pour évoquer Babylone. Or il n'en est rien, Grégoire poursuit de la façon suivante: "Mépriser la multitude de la cité c'est éviter les dépravations de la vie humaine de sorte qu'on ne se plaise pas à imiter les mœurs perdues des hommes terrestres qui sont nombreux à cause de l'abondance de l'iniquité. Avec le petit nombre

ils désirent en effet entrer par la porte étroite et ils ne désirent pas s'avancer sur les voies larges avec le grand nombre, qui conduisent à la mort (Math. 7, 13). Habilement ils considèrent par quoi et pour quoi ils sont créés et par la juste considération de l'image reçue ils dédaignent de suivre la multitude du peuple. C'est pourquoi par la voix de l'époux il est dit à l'épouse dans le Cantique: "Si tu ne t'es pas connue, ô la plus belle des femmes, sors, suis les traces du troupeau et mène paître tes chevreaux" (Cant. 1, 8). Celle-là qui est la plus belle des femmes se connaît elle-même en effet quand une âme élue même placée parmi les pécheurs se souvient qu'elle a été créée à l'image et à la ressemblance de son auteur (Gen. 1, 26) et s'avance auprès de l'ordre de la ressemblance qu'elle perçoit. Et si elle ne se connaît pas, elle sort, parce que, expulsée du secret de son cœur, elle est dissipée dans les concupiscences extérieures. Quand elle est sortie, elle suit les traces du troupeau car, abandonnant ses désirs intérieurs, elle est conduite vers la route large et elle suit les exemples des peuples. Et elle ne mène pas paître des agneaux mais des chevreaux car elle ne cherche pas à nourrir les pensées innocentes de l'âme mais les mouvements dépravés de la chair. Parce que celui qui est élu et continent refuse de suivre les traces du troupeau, on dit à bon droit: il méprise la multitude de la ville." (69) On peut facilement remarquer que le commentaire de Grégoire élimine complètement le mot *civitas*. La ville devient le peuple ou même le troupeau grâce à une citation du Cantique qui nous situe dans un environnement pastoral et rural. Ce commentaire par conséquent appuie ce qui précède. Grégoire ne fait pas ici l'éloge du désert. Il constate la réalité d'un monachisme urbain qu'il connaît bien puisqu'il le pratique au moment de la rédaction de ce texte, et qu'il restera en relations étroites avec des moines établis dans Rome. Il ne s'agit donc pas pour lui de dénoncer un cadre urbain concret mais d'insister au contraire sur une disposition intérieure. On comprend mieux ainsi que, dans ce passage, il évite tout ce qui pourrait entraîner vers une condamnation concrète de la ville. Du reste son rôle politique dans la défense de Rome en tant qu'apocrisiaire à Constantinople ne peut que renforcer cette attitude.

Un dernier aspect doit être évoqué, celui de la Jérusalem céleste. D'une manière

générale la ville est positivement associée à l'âme dans le combat spirituel: l'âme est assaillie par le démon comme la ville est assiégée par l'ennemi: "[le diable] vit que la cité dont il enviait la conquête était une forteresse (*civitatem ... nimis munitam*): et c'est pourquoi après tant de fléaux s'abattant de l'extérieur comme autant de troupes assiégeantes, il enflamma le cœur de la femme en lui soufflant de perfides paroles, se ménageant ainsi des intelligences à l'intérieur." (70). Ce thème peut être associé à la méditation monastique. En effet on peut reprendre le commentaire de Cassien sur Jérusalem; lui-même s'inspirant d'Origène, distingue quatre "lectures" possibles de l'Écriture sainte, quatre "figures", écrit-il: "Les quatre figures se trouveront donc réunies, si nous le voulons, si bien que la même Jérusalem pourra revêtir quatre acceptions différentes: au sens historique, elle sera la cité des Juifs; au sens allégorique, l'Église du Christ; au sens anagogique, la cité céleste, "qui est notre mère à tous"; au sens tropologique, l'âme humaine, que nous voyons souvent louer ou blâmer par le Seigneur sous ce nom." (71) Sur ce thème du siège, Grégoire affectionne particulièrement un passage d'Ezéchiel 4, 1: "Prends une brique, tu la poseras devant toi, tu y dessineras la cité de Jérusalem, et tu traceras contre elle un plan de siège (*ordinabis adversus eam obsidionem*)". Ce passage est en effet commenté dans les *Moralia* (Mor. 26, 6, 9), repris presque textuellement dans la *Règle pastorale* (2, 10) puis développé dans les *Homélie sur Ezéchiel* : I, 12, 23-25. Le cœur du commentaire est le suivant: "... tu y dessineras la cité de Jérusalem, pour lui faire connaître quelles sont les joies souveraines que donne la "vision de la paix" (*pacis visio*). Jérusalem est comme dessinée sur la brique dès là qu'une âme aux goûts terrestres commence à connaître ce que sont les vraies joies de la paix intérieure et aspire, haletante, à contempler la gloire du ciel, sa patrie. Il se fait comme un dessin de la vision de paix sur de la terre, quand une âme jusque là heureuse de goûter les choses terrestres est élevée maintenant par l'amour jusqu'à contempler la gloire du royaume céleste." (72)

Le rôle de Grégoire dans le développement du monachisme occidental est très profond et très évident. De son vivant, il a fait des jaloux en utilisant des moines comme légats. On sait qu'aussitôt après sa mort se produisit une réaction anti-monastique sous le pontificat de Sabinien (pourtant un ancien collaborateur de Grégoire comme apocrisiaire à Constantinople). Avec Boniface IV de 608 à 615 on revint à une politique pro-monastique. Boniface IV apparaissait comme le véritable héritier de Grégoire mais Deusdedit (ou Dieudonné) revint à la politique de Sabinien. Puis Honorius I de 625 à 638 est encore favorable au monachisme. La tendance longue, à Rome même au VIIème siècle, est quand même de favoriser le clergé. Aussi les monastères en plein essor à partir du milieu du VIIème siècle sont des monastères grecs à Rome. Même le monastère de Grégoire au *Clivus Scauri* est devenu un monastère grec. Pourtant ailleurs en Occident le rôle de Grégoire dans le soutien au monachisme a contribué puissamment au prestige du siège et de la ville de Rome. Le monachisme rural de grands domaines dans le monde franc s'appuie de plus en plus sur une image mythique d'un monachisme romain. Ceci apparaît bien quand vers 625 l'abbé Venerandus de Altaripa dans le diocèse d'Albi évoque la figure de Benoît *abbas romensis* dont il veut suivre la règle. Que Saint Benoît qui a quitté Rome très tôt dans sa vie, qui a fait toute sa carrière monastique loin de Rome, loin de la Ville et loin de toute ville, soit désormais perçu en Gaule comme romain, c'est sûrement en partie le résultat de l'activité de Grégoire le Grand, à la fois moine et bien romain.

Notes:

1. Indications générales dans F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich Vienne 1965. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Rome 1961. *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimana di ... Spoleto* IV. Spolète 1957, en particulier: C. Courtois, “L'évolution du monachisme en Gaule de S. Martin à S. Colombar”, p. 47-72, T. Leccisotti, “Aspetti e problemi del monachesimo in Italia”, p. 311-337. cf aussi T. Leccisotti, “Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico monachesimo italico”, dans *Atti del I congresso internazionale di studi longobardi*, Spolète 1952, p. 369-376. *Grégoire le Grand*, Colloque du CNRS Chantilly 1982, Paris 1986, en particulier: F. Prinz, “Das Westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen”, p. 123-136 et G. Jenal, “Grégoire le Grand et la vie monastique dans l'Italie de son temps”, p. 147-158. Sans autre indication, les références aux lettres de Grégoire le Grand sont à l'édition de D. Norberg, C.C. 140-140A (1982) reprise pour les livres I et II dans l'édition de P. Minard, S.C. 370 et 371 (1991) avec une traduction française. On fait aussi référence à l'édition de P. Ewald et L. Hartmann, M.G.H. *Epistolae* I et II (1891 et 1899) mentionnée M.G.H.

2. cf C. Pietri et J.C. Picard, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, Province de Lyon*, 1986, p. 42-44. Sur la Gaule au temps de Grégoire, voir L. Pietri, dans *Gregorio Magno e il suo tempo*, Rome 1991, p. 33 et suiv.

3. cf D. Iogna-Prat, La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI-XIIème siècles, *Revue Bénédictine* 102, 1992, p. 146-150, la vie de saint Hugues d'Anzy-le-duc connaît bien cette lettre de Grégoire mais cette Vita ne peut être datée précisément, première moitié du XIème siècle selon D. Iogna-Prat.

4. cf P.A. Février, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, provinces de Vienne et d'Arles*, 1986, p. 82-83 et ep. 9, 217.

5. cf B. Judic, Introduction à Grégoire le Grand, *La Règle pastorale*, S.C. 381, 1992, p. 57 et 62.

6. cf R. Büchner, *Die Provence in merowingischer Zeit*, Stuttgart, 1933, p. 77.

7. L. Hartmann considère contre les Mauristes qu'il s'agit de son épouse, cf M.G.H. I, p. 191, ep. 3, 33 et p. 454, ep. 7, 12. cf aussi ep. 9, 217, M.G.H. II, p. 204: mort du frère d'Aurelianus, peut-être s'agit-il de la famille de Dynamius. En dernier lieu sur ces personnages: J.P. Poly, "Agricola et ejusmodi similes, la noblesse romane et la fin des temps mérovingiens", dans *Haut moyen âge, culture, éducation et société. Etudes offertes à P. Riché*. Nanterre 1990, p. 202-206 et J.P. Brunterc'h, *Archives de la France, Vème-XIème s.*, Paris 1994, p. 146-149.

8. cf J. Guyon, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, provinces de Vienne et d'Arles*, 1986, p. 132.

9. cf Laura Saladino e Maria Carla Somma, “Elementi per una topografia di Rieti in età tardoantica ed altomedievale”, MEFRM 105-1, 1993, p. 38 et p. 49. Les auteurs repoussent l'hypothèse de voir dans le monastère cité par Grégoire le monastère Saint-Eleuthère bien connu ultérieurement mais localisé dans un cimetière antique donc hors des murs de la cité. Elles ne font pas d'autre rapprochement, ainsi le monastère Saint-Georges connu dès le VIIIème siècle et bien situé *intra muros* est un monastère féminin et donc ne peut pas non plus convenir a priori.

10. cf A. de Vogüé, éd. de Grégoire le Grand, *Dialogues*, S.C. 260, 1979, t. II, p. 393 et P. Boglioni, “Spoleto nelle opere di Gregorio Magno”, dans *Il Ducato di Spoleto. Atti del IX congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1982*. Spolète 1983, sur le monastère Saint-Marc p. 269 n. 6, p. 279 n. 28 et surtout p. 317, sur la lettre à l'évêque Chrysanthé p. 309. Une carte après la p. 333 montre la localisation de San Marco *in pomeriis* au sud du mur romain, à l'extérieur, ce qui paraît contradictoire avec l'indication *in pomeriis* mais s'explique peut-être par l'existence d'un autre mur refermant une échancrure du mur romain dans laquelle se trouve San Marco. *Dialogues* III, 14, 1-5 évoque la fondation d'un ermitage par le moine syrien Isaac non loin de Spolète. Une lettre de Pélage I° en 558-559 mentionne un *monasterium Sancti Iuliani* sur le Monte Luco au sud-est de la ville, au lieu où se trouve l'église romane de San Giuliano, cf A. de Vogüé, *Dial.*, p. 306.

11. cf A. de Vogüé, Introd. à Grégoire le Grand, *Commentaire sur I Rois*. S.C. 351, 1989, p. 33-59.

12. ep. 5, 25. L.M. Hartmann le suppose avec cependant une interrogation.

13. cf J.C. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord des origines au Xème siècle*. Rome 1988, p. 180-184. On peut

remarquer qu'il existait d'autres *monasteria* à Ravenne à la fin du VI^{ème} siècle mais Agnellus au IX^{ème} siècle semble employer le mot *monasterium* pour désigner un oratoire à l'intérieur d'une église ou accolé à celle-ci sans qu'on distingue précisément une communauté de moines liée à cet oratoire: p. 144 le *monasterium sancti Pulionis* du début du V^{ème} siècle est au XII^{ème} siècle une *ecclesia* ; p. 166 le *monasterium sancti Nazarii* du VI^{ème} siècle est une chapelle flanquant le chœur de Saint-Vital; p. 177 le *monasterium sancti Iacobi* du VI^{ème} siècle est un oratoire funéraire annexé à la *basilica petriana* à Classe. Dans ces conditions on peut se demander ce que signifie exactement le *monasterium sancti Marci, Marcellini et Feliculae*, on n'a pas encore pu le localiser lors des fouilles archéologiques, serait-ce aussi un oratoire dans ou à côté de Saint-Apollinaire? On notera cependant que l'attention de Grégoire à des possessions de ce monastère semblerait provenir du souci de faire vivre une communauté de moines — à moins qu'il ne s'agisse d'un clerc ou d'un groupe de clercs —. On pourrait encore faire l'hypothèse qu'il s'agit au fond du même monastère que celui de l'abbé Claude, connu sous plusieurs noms du fait de la multiplicité des reliques qu'il conserve, le même cas existe à Naples cf infra. Inversement une lettre à Marinien, ep. 7, 40 évoque la protection des monastères face aux prétentions épiscopales et Grégoire parle de *monasteria in Ravennatibus partibus constituta*, ce qui implique qu'il y en avait plusieurs au moins dans le diocèse sinon dans la ville elle-même.

14. cf G. Jenal, art. cit. p. 149.

15. cf R. Hodges et D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe*. Londres 1983, p. 30-33 et B. Bavant, "Cadre de vie et habitat urbain en Italie centrale byzantine (VI^{ème}-VII^{ème} s.)", MEFRM 101-2, 1989, p. 523-526. Ces auteurs reprennent et discutent les travaux de B. Ward-Perkins sur Luni; les fouilles ont mis à jour des fondations de maisons avec trous de poteaux et structures de bois apparemment comme dans les constructions rurales germaniques contemporaines; le monnayage

byzantin est attesté à Luni jusque vers 600 mais la ville ne passe sous la domination lombarde qu'en 640 (conquête de la Ligurie par Rothari); le déclin de Luni est lié à l'arrêt de l'exploitation des carrières de marbre de Carrare.

16. cf D. Ambrasi, "Gregorio Magno e Napoli", *Campania Sacra* 21, 1990, p. 8-43; p. 32-33 cet auteur suggère la succession Gratirosa, Agnella et se demande si l'abbesse Tecla dans la maison du défunt Félix doit être rattachée aussi à ce monastère. J. Desmulliez, "Note de topographie napolitaine", *MEFRA* 98-2, 1986, p. 873-879, s'appuyant sur D. Norberg, Notes on the letters of Gregory the Great, *Filologist Archiv* 1982, indique que la patricienne Rustica n'était autre que l'épouse du scholasticus Félix, ce qui relie clairement les lettres 3, 58 et 9, 54 mais laisse dans le doute au sujet de la lettre 9, 208 et de l'abbesse Agnella.

17. cf M. Rothenhäusler, "Gregor I und die Stabilität des Mönchs", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* 3 (34), 1913, p. 152-155 sur les réunions de monastères à Naples et D. Ambrasi, art. cité, p. 33.

18. cf *Storia di Napoli*, vol. I, Naples 1975, p. 182-183: ce fut d'abord le site de l'une des luxueuses villas de Lucullus. En 476 c'est là que fut relégué le dernier empereur d'Occident Romulus Augustule. Une vingtaine d'années plus tard une grande dame Barbaria peut-être la mère du dernier empereur y construit un monastère.

19. Les Mauristes proposaient de le situer au château de l'Oeuf (Castello dell'Ovo). Sauppe, éditeur de la *Vita Severini* dans les M.G.H., le situe entre Naples et Pouzzoles au lieu dit Pizzo Falcone, localisation reprise par P. Minard dans l'édition des lettres de Grégoire le Grand pour S.C. (cf Grégoire le Grand, *Registre des lettres* I-1, 1991, p. 123). J. Desmulliez (art. cité) renouvelle la localisation proposée par les Mauristes. En réalité les deux localisations sont très proches et peut-être non exclusives, si l'on place le

Castrum Lucullanum sur l'île de Mégaris (cf infra), Pizzo Falcone correspond en fait au promontoire rocheux qui la domine; les propriétés de Lucullus pouvaient s'étendre à la fois sur l'île et sur le continent; de même le complexe monastique peut avoir les deux localisations.

20. Cette dernière identification n'est pas a priori évidente car la lettre 10, 5 ne mentionne que le nom de monastère *sancti Archangeli* et ne mentionne pas le nom de l'abbé en cause. J. Desmulliez, art. cité, semble considérer que le monastère du Saint-Archange et le monastère des saints-Maxime, Erasme et Julienne sont deux institutions distinctes. L. Cracco-Ruggini, "Grégoire le Grand et le monde byzantin", dans *Grégoire le Grand*, CNRS, Paris 1986, p. 89 considère que ce monastère Saint-Archange n'est autre que le Castrum Lucullanum, et elle y rattache aussi les lettres 9, 170 et 172; Macharis est en effet l'île de Mégaris sur laquelle se trouve aujourd'hui le Castello dell'Ovo; c'est justement là qu'on situe habituellement l'ancienne villa de Lucullus. cf G. Sigismondo, *Descrizione della città di Napoli*, Naples 1787, vol. III, p. 169-171 et 306. Par ailleurs le coup de force de Godescalc est assez compréhensible sur un site aussi stratégique pour la baie de Naples. Comment situer également le monastère Saint-Erasme sur le mystérieux Mont Repperus dans ep. 1, 23?

21. *Dial.* II, 35, 1, A. de Vogüé ne parvient pas à trouver une localisation satisfaisante.

22. cf J. Desmulliez, art. cité supra.

23. D. Ambrasi signale ainsi le monastère Saint-Gaudiosus fondé par l'évêque africain exilé Agnellus. Voir aussi Paul Arthur, Naples: a case of urban survival in the early Middle Age?, *MEFRM* 103-2, 1991, p. 759-784.

24. cf Ermanno A. Arslan, Ancora da Solacium a Squillace. Dubbi e problemi, *MEFRM*

103-2, 1991, p. 461-484.

25. cf J.M. Martin, *La Pouille du VIème au XIIème siècle*, Rome 1994, p. 143-160. Les lettres 3, 40 et 8, 8 impliqueraient l'existence de monastères à Siponte: l'un, masculin, pour enfermer le coupable d'un viol, neveu de l'évêque, l'autre féminin pour y ramener la fille du magister militum Tullianus. Par ailleurs Pierre évêque d'Otrante doit visiter les églises de Brindisi, Lecce et Gallipoli et y prendre soin des monastères au cas où il s'en trouverait (ep. 6, 21). A Tarente, l'évêque Honorius a construit un baptistère Sainte-Marie (ep. 13, 22) mais pas de mention d'un monastère. Le monastère de Petronella en Lucanie (ep. 4, 6) a dû disparaître à cause d'une expédition des Lombards.

26. cf A. Guillou, Grecs d'Italie du sud et de Sicile au moyen âge: les moines, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 75, 1963, p. 81-83. Dans une lettre de 602, ep. 13, 30, Grégoire évoque un ancien moine de ce monastère de Sainte-Lucie qui porte le nom de Cosmas. id., "La Sicile byzantine. Etat des recherches." *Byzantinische Forschungen* V, Amsterdam 1977, p. 95-145, p. 115 mentionne les monastères au temps de Grégoire le Grand et reprend en particulier l'indication de B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica, IV Barbari e Bizantini*, Rome, Naples, Città di Castello 1949, p. 244-249: 17 institutions monastiques sont mentionnées dans la seule correspondance de Grégoire; monastère dans le domaine de Monostheus (toponyme grec), Saint-Georges dans le domaine de Maratodis, Saint-Stéphane près d'Agrigente, deux monastères à Lilybée. Lellia Cracco Ruggini, "La Sicilia fra Roma e Bisanzio", dans *Storia della Sicilia*, t. III, Naples 1980, p. 19 et 78-79, p. 28 et 86, précise la liste: à Syracuse, Saint-Pierre ad Baias et Sainte-Lucie, tous deux fondés par Grégoire; à Messine, Saint-Théodore; entre Taormina et Enna, établissements monastiques érémitiques de type byzantin. V. Milazzo et F. Rizzo Nervo, "Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio" dans *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità, Atti del convegno di studi*, Catane 1988, p. 95-136, estiment, p. 118-120, que le monastère de Sainte-Lucie est antérieur à Grégoire

à partir justement de la lettre 7, 36, opinion qui paraît mieux fondée; il reste évidemment impossible de savoir s'il s'agissait déjà du même monastère où s'était réfugié Fulgence de Ruspe. Il y aurait aussi un troisième monastère à Syracuse fondée par Capitulina et dont l'ancien abbé Traianus est devenu évêque de Malte (ep. 10, 1).

27. cf G. Agnello, *Palermo bizantina*, Amsterdam 1969, p. 22 qui semble confondre ce monastère avec celui de l'abbé Marinien.

28. cf G. Agnello, op. cit. qui situe aussi cette église Saint-Georges à Palerme. Le rapprochement avec la lettre 9, 7 de 598 que fait Agnello après L. Hartmann (M.G.H. II, p. 45) et que nous reprenons n'est pas accepté par P. Minard, S.C. 371, p. 442. L. Cracco Ruggini, "La Sicilia fra Roma e Bisanzio", cité supra, précise pour Palerme les données suivantes: trois monastères fondés par Grégoire: Saint-Hermès, aujourd'hui Saint-Jean des Ermites, seul monastère localisé avec certitude, Saint-Maxime-et-Sainte-Agathe dit Lucusianum, Saint-Adrien. Elle mentionne aussi trois autres monastères objets des soins de Grégoire: Praetoriano ou Precoritano (Praetoritanum, à notre avis aussi une fondation de Grégoire d'après le contexte de la lettre 2, 50), Saint-Théodore et le couvent féminin de Saint-Martin, aujourd'hui San Martino alle Scale près de Monreale (donc nettement hors de Palerme). Elle ne mentionne pas le monastère de Marinien.

29. ep. 4, 8: *Theodosia religiosa femina in construendo monasterio voluntatem Stephani quondam viri sui complere desiderans petiit a nobis, ut ad fraternitatem tuam nostras transmitteremus epistolas, quibus per commendationem nostram facilius mereretur auxilium. Asserit siquidem hoc a suo coniuge constitutum, ut in praedio quod appellatur Piscenas quod ad xenodochii Thomae quondam episcopi iura pervenit, monasterium construi debuisset. Quia igitur in alienis hoc fundare rebus, licet possessor permetteret, dominus tamen videtur cum ratione refugere, petitionem eius*

praevideamus annuendam, indulgentes, ut in domo iuris sui, quam Caralis asserit se habere, ancillarum Dei monasterium debeat Domino adiuvante construere. Sed quia praedictam domum suam dicit ab hospitibus atque supervenientibus onerari, hortamur fraternitatem tuam, ut studeas ei in cuncta concurrere, devotionique eius tuae praebeas tuitionis auxilium, ut mercedis defuncti, atque huius studii, tuus te concursus faciat et sollicitudo participem. Voir aussi H. Leclercq, “Sardaigne”, D.A.C.L., le monastère des saints-Gavinius et Luxorius correspondrait aujourd’hui à une église romane Saint-Lussurgius à l’extérieur de Cagliari. W. Schönfeld, “Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* 43, 1922, p. 25-26, Grégoire applique la législation du Code Justinien sur les dispositions testamentaires en faveur d’une fondation monastique ou d’un xenodochium, c’est le cas à Cagliari. D’une manière plus générale, on peut sans doute rapprocher la situation de certaines villes siciliennes ou de Sardaigne de ce qui se passe dans l’Orient méditerranéen, cf E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IVème-VIIème siècle*. Paris 1977, p. 232-234: “Pendant toute la période, le progrès des constructions monastiques et hospitalières des villes ne traduit pas seulement la christianisation de la générosité citadine, mais aussi l’afflux continu des indigents, si clairement marqué à Jérusalem.”

30. ep. 11, 13: *Gratam nobis fraternitatis vestrae sollicitudinem fuisse cognoscite, quod pastoralis se vigilantia pro tutamine animarum, ut oportebat, exhibuit. Nuntiatum siquidem nobis est, quod in domo quondam Epiphanius lectoris ecclesiae vestrae idcirco secundum voluntatem ipsius monasterium construi vetuistis, ne pro eo, quod domus ipsa ancillarum Dei cohaerebat, deceptio exinde contingeret animarum. Et valde laudavimus, quia antiqui hostis insidias provisione congrua, ut decuit, praecavistis. Sed quia perlatum ad nos est Pompeianam religiosam feminam velle de eodem monasterio ancillas Dei tollere et per sua, unde tultae fuerant, monasteria revocare atque illic congregationem constituere monachorum, necesse est, ut, si impletum hoc fuerit,*

defuncti dispositio modis omnibus conservetur. Si vero factum hoc non fuerit, ne testatoris voluntas in totum videatur esse frustrata, volumus, ut, quia monasterium Urbani quondam abbatis positum foris civitate Caralitana ita dicitur destitutum, ut ne unus quidem illic monachus remaneret, Iohannes, quem memoratus Epiphanius in monasterio, quod, sicut dictum est, in domo sua fiendum decreverat, abbatem esse constituit, si tamen nihil est, quod eum impediatur, abbas debeat ordinari atque reliquiae ibi, quae in domo antedicti Epiphanii condendae fuerant, recondantur et ei modis omnibus applicetur; quicquid isdem Epiphanius in monasterio quod deputaverat aedificari contulerat, quatenus, etsi de loco propter suprascriptam cautelam voluntas eius disponitur, merces nihilominus inlibata servetur.

31. cf Guy Ferrari, *Early Roman Monasteries*, Città del Vaticano, 1957. *Monasticon Italiae I, Roma e Lazio*, Cesena 1981. P. Llewellyn, Roma dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione VII*, Rome 1983. La situation générale de Rome à cette époque est décrite dans O. Bertolini, *Roma di fronte ai Longobardi e a Bisanzio*. 1942, p. 240-251 et p. 271-273: Grégoire doit faire face à des opérations militaires; une conséquence importante est l'afflux de réfugiés dans Rome. En dernier lieu: C. Pietri, "Rome au temps de Grégoire", dans *Gregorio Magno e il suo tempo*, Rome 1991, p. 9-32.

32. ep. 3, 17: *praecipimus quatenus domum positam in hac urbe, regione quarta, iuxta locum qui appellatur Gallinas albas, vel hortum iuris sanctae Romanae cui Deo auctore praesidemus ecclesiae, in qua Campana quondam patricia mansisse dinoscitur, simul et hortum atque hospitia, quae intra eandem domum ianua concludit, Florae abbatissae tradere debeas proprietatis iure proculdubio possidendam. In qua domo monasterium, ubi cum congregatione sua habitare possit, Christo queat iuvante construere ...* cf Ferrari, p. 11-12.

33. cf Ferrari, p. 176-178. Plus récemment B. Bavant, art. cité supra, p. 488 souligne

aussi l'intérêt de ces lettres pour la vie urbaine.

34. cf *Dial.* II, 2 et 17. Ferrari, p. 242 et 245-247; ce monastère est ensuite connu sous le nom de Saint-Pancrace.

35. cf *Dial.* IV, 13 et ep. 11, 15. Ferrari, p. 276-278. cf aussi V. Milazzo, F. Rizzo Nervo, "Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio", op. cit. supra, p. 118-120.

36. cf Ferrari, p. 96-97.

37. cf Ferrari, p. 136. C'est à propos de l'Aventin que l'on peut évoquer le monachisme grec à Rome. J.M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (mi-Vème - fin du IXème siècle)*, Bruxelles 1983 et id., "Le monachisme byzantin à Rome", dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Settimane di Spoleto* 34, Spolete 1988, p. 701-746, indique que au temps de Grégoire le Grand le monachisme byzantin de Rome était enore érémitique. Les premiers monastères n'apparaissent qu'au VIIème siècle avec des moines palestiniens fuyant soit l'invasion perse vers 620 soit l'invasion musulmane un peu plus tard et fondateurs de Saint-Saba sur l'Aventin. Vers la même époque et pour les mêmes raisons, des moines ciliciens s'établissent à Saint-Anastase *ad Aquas Salvias*.

38. cf Ferrari, p. 138-9 et 142-146; on peut ajouter à la liste cette référence dans Hom. Evang. I, 19, 7: *monasterio meo quod iuxta beatorum martyrum Ioannis et Pauli ecclesiam situm est*. Il faut sans doute ajouter à cette liste un monastère que Grégoire ne mentionne pas mais à la fondation duquel il doit être lié. Ferrari, p. 51-57, relève l'existence auprès de Sainte-Marie Majeure d'un monastère féminin appelé, entre autres, Cata Barbara, et dont la fondation doit remonter au début du VIIème siècle. La fondatrice pourrait être Barbara, l'une des filles de Venantius grand ami de Grégoire. A

la mort de Venantius, Grégoire est resté en correspondance avec ses filles Antonina et Barbara et a pris soin de leur destin. On ne saurait par ailleurs sous-estimer la place de Sainte-Marie Majeure dans la piété de Grégoire, cf infra sur les processions contre la peste. A. de Vogüé fait aussi remarquer que dans les Dialogues (*Dial.* III, 14, 1 et IV, 16, 1) des maisons habitées par des moniales sont situées près de l'*ecclesia beatae Mariae*, cf infra.

39. cf *Dial.* IV, 14. Ferrari, p. 319 et 322-323.

40. cf ep. 11, 57. Ferrari, p. 198.

41. cf Ferrari, p. 152.

42. cf Ferrari, p. 182-185.

43. cf Ferrari, p. 163.

44. cf Ferrari, p. 254-259 et p. 58-59.

45. ep. 4, 18: ... *Quoniam vero ecclesiam sancti Pancratii, quae erat comissa presbiteris, frequenter neglectum habuisse cognovimus, ita ut venientes Dominicorum die populi missarum sollemnia celebraturi non invento presbytero murmurantes redirent, hoc matura deliberatione nostro sedit arbitrio, ut eis remotis monachorum congregationem in monasterio eidem ecclesiae coherenti constituere cum Christi gratia deberemus. Quatenus abbas, qui illic preesset, curam et sollicitudinem antefatae ecclesiae habere modis omnibus debuisset. In quo etiam monasterio te Maurum abbatem praevideamus proeponendum ... Sed ne remotis presbyteris, quibus ecclesia ipsa fuerat ante commissa, vacare mysteris videatur, idcirco huius tibi auctoritatis tenore*

praecipimus, ut peregrinum illic non desinas adhibere presbyterum, qui sacra missarum possit sollempnia celebrare. Quem tamen et in monasterio tuo habitare, et inde vitae subsidia habere necesse est. Sed et hoc prae omnibus curae tuae sit, ut ibidem ad sacratissimum corpus beati Pancratii cotidie opus Dei proculdubio peragatur. cf Ferrari, p. 341-343 et B. Bavant, art. cité supra, p. 498-499 sur les monastères à Rome et en particulier à Saint-Pancrace.

46. cf O. Redon, *Les monastères italiens à la fin du VIème siècle d'après les lettres de Grégoire le Grand*, D.E.S. Paris 1958. On peut ajouter que dans l'Orient méditerranéen, Grégoire connaît des monastères aussi bien dans des villes que dans les "déserts": mentions de moines ou de monastères à Constantinople, en Isaurie, en Lycaonie, dans la région de Jérusalem, au Mont Sinaï.

47. ep. 2, 26: deux moines enfuis du monastère Saint-Georges sur le domaine probablement rural de Maratodis. cf Stefano Gasparri, "Gregorio e l'Italia meridionale" dans *Gregorio Magno e il suo tempo*, Rome 1991, p. 94-98: tout le système cénobitique tardo-antique apparaît en crise secoué par les vagues de réfugiés.

48. cf supra les références aux fouilles de B. Ward-Perkins dans R. Hodges et D. Whitehouse, op. cit. et B. Bavant, art. cité. Ce dernier nuance les conclusions de B. Ward-Perkins et considère qu'une forme "urbaine" reste plus vraisemblable non seulement à Luni mais dans d'autres sites italiens.

49. cf L. Cracco-Ruggini, "Grégoire le Grand et le monde byzantin" dans *Grégoire le Grand CNRS*, Paris 1986, p. 84, est peut-être un peu trop "radicale" en écrivant que Grégoire "ignore délibérément la présence "culturelle" des foyers alors les plus célèbres et actifs de l'humanisme chrétien en Italie, ... tels que les monastères du Castrum Lucullanum et de Vivarium..."

50. cf U. Berlière, "L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen âge", *Revue Bénédictine* 39, 1927, sur Grégoire p. 231-233. T.P. Mac Laughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, *Arch. de la France monastique* 38, Ligugé Paris 1935, p. 148-151 et p. 177-186: la lettre 8, 17 est le plus important de tous les privilèges envoyés par Grégoire avec une limitation de la juridiction de l'évêque puisque l'abbé peut en appeler à Rome mais il s'agit sans doute d'un cas exceptionnel. W. Schwartz, "Jurisdicio und condicio. Eine Untersuchung zu den Privilegia libertatis der Klöster", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* 45 (76), 1959, p. 52-57 sur les "privilèges" accordés par Grégoire. C'est C. Courtois, art. cité dans *Settimana di Spoleto*, qui souligne le lien entre monachisme urbain et nécessité d'une règle, d'où la prolifération de règles souvent d'origine épiscopale au VI^{ème} siècle. A. de Vogüé, *Introduction à La Règle de Saint Benoît*, S.C. 181, précise les rapprochements entre Règle du Maître, Règle de Benoît et législation de Grégoire. C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977, p. 330-331 souligne l'importance du ministère de la conversion et la responsabilité qui incombe aux moines aussi bien qu'aux clercs, s'appuie sur R. Rudmann, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen*, Diss. Univ. S. Anselme 1956. En dernier lieu, cf G. Jenal, art. cité dans *Grégoire le Grand CNRS*, Paris 1986. Au problème de la juridiction des évêques s'ajoute celui de la règle véritablement suivie par les moines. Il n'est plus question aujourd'hui de faire de Grégoire un bénédictin; il ne joue en outre aucun rôle direct dans la diffusion de la Regula Benedicti, cf F. Prinz, "Papa Gregorio Magno, il monachesimo siciliano e dell'Italia meridionale e gli inizi della vita monastica presso gli Anglosassoni" dans *Sicilia e Italia Suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del convegno di studi*, Catania 1989, Catane 1991, p. 7-20.

51. cf P.A. Février, *Christiana tempora*, dans *Histoire de la France urbaine*, tome I, 1980, p. 423-449; en particulier p. 443, Césaire d'Arles fonde un monastère de moniales

intra muros auprès d'une basilique qui recevrait les corps des moniales défuntés. "La vieille interdiction d'enterrer dans l'enceinte se trouvait donc violée, premier signe d'une évolution dont le Moyen Age tirera les conséquences."

52. cf Ferrari, p. 144: Lors de travaux dans l'église Saint Grégoire en 1603, on a découvert des tombes dont la disposition pourrait suggérer une très grande antiquité; la disposition sur deux niveaux serait un mode de sépulture intermédiaire entre les catacombes et les cimetières ultérieurs. Ces tombes pourraient donc être un vestige du cimetière monastique de la fin du VIème début du VIIème siècle. C. Pietri, "Rome au temps de Grégoire", op. cit., p. 14 sur les sépultures *intra moenia*.

53. cf J.M. McCulloh, "The cult of relics in the Letters and Dialogues of pope Gregory the Great: a lexicographical study", *Traditio* 32, 1975, p. 145-184. A. de Vogüé, *Introd. à la Règle de S. Benoît*, "vers le milieu du VIème siècle le pape Vigile les considère encore comme facultatives. Au contraire chez Grégoire les reliques sont devenues un objet quasi nécessaire à tout lieu de prière". On est donc déjà dans les prodromes de la législation carolingienne qui oblige chaque église consacrée à posséder des reliques.

54. *Hom. Ev.* I, 5, sur Math. 4, 18-22, récit de l'appel de Jésus envers Pierre et André qui abandonnent leurs filets de pêcheurs. L'homélie est prononcée dans la basilique de Saint-André. Evidemment le culte de saint André manifeste aussi l'influence de Constantinople et la rivalité avec celle-ci.

55. cf H. Delehaye, *Loca sanctorum, Analecta Bollandiana* 48, 1930, p. 5-64 et W. Levison, *England and the continent in the eighth century*, Oxford 1966, p. 35-36 et p. 72. W. Levison observe que dans le sacramentaire grégorien la messe de Saint-André (P.L. 78, c. 150-151; éd. Lietzmann c. 184) qualifie l'apôtre de *praedicator*. Que cette formule soit antérieure ou soit due à Grégoire témoigne dans tous les cas du lien établi

entre André et l'activité de Grégoire et de ses moines. On notera aussi que lors de la fondation de l'abbaye de Bobbio vers 612 par Colomban, les saints patrons sont Pierre, Paul et André.

56. On pourrait hésiter en Sicile entre le Pancrace romain et Pancrace évêque de Taormina, mais la liste donnée dans ep. 9, 233 est bien romaine et nous sommes loin de Taormina. Même à Messine où l'évêque Félix consacre une basilique aux saints Etienne, Pancrace et Euplus, P. Minard (S.C. 370) y voit le Pancrace martyr romain contre L. Cracco Ruggini qui y verrait plutôt Pancrace de Taormina. Mentionnons aussi la transformation d'un temple païen en une église Saint-Pancrace à l'extérieur de Canterbury par le roi Ethelbert.

57. cf M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes 418-781*, Paris 1979, p. 285.

58. ep. 7, 23 à Theoctista. cf E. Dekkers, Saint Grégoire et les moniales, *Collectanea cisterciensia* 46, 1984, p. 23-36.

59. ep. 1, 54; cf la note de P. Minard dans l'édition des lettres de Grégoire le Grand, S.C. 370, p. 246. cf L. Cracco-Ruggini, Grégoire le Grand et le monde byzantin, dans *Grégoire le Grand CNRS*, pour l'adoption du Kyrie eleison.

60. cf A. de Vogüé, "Marie chez les vierges du sixième siècle: Césaire d'Arles et Grégoire le Grand", *Benedictina* 33, 1986, p. 79-91.

61. cf P. Boglioni, art. cité, souligne la postérité de la politique de Grégoire chez Boniface IV et Honorius I (625-638) qui apparaissent cependant comme des exceptions parmi tous les papes du VIIème siècle puisque le monachisme romain devient essentiellement grec dans sa partie la plus dynamique au cours de ce siècle. cf aussi J.M.

Sansterre, “Le monachisme byzantin à Rome”, *Settimane di Spoleto* 34, p. 729: “Au VIIIème siècle, il importait de ne pas remettre en question la prépondérance acquise par l’élément clérical après les vives tensions qui à la fin du VIème siècle et durant les quatre premières décennies du VIIème siècle l’opposèrent à un courant plus favorable à la participation des moines à l’administration de l’Eglise.”

62. *Moralia in Job.* 5, 21. éd. M. Adriaen, C.C. 143, 1979, p. 246-247.

63. *Hom. Ez.* I, 10, 21, trad. C. Morel, S.C. 327, p. 409. *Ab Hierusalem quippe ad Babyloniam uenerat. Et quid Hierusalem nisi uisio pacis, quid Babylonia nisi confusio uocatur? Quisquis uero a rectis operibus in peruersis actibus cadit, quoniam a bono studio ad uitia defluit, quasi ab Hierusalem ad Babyloniae ciuitatem uenit.*

64. ep. 8, 33 adressée à Léontius ex-consul en Sicile qui lui avait envoyé de l'huile, du bois d'aloès, de l'encens. *Plerumque contigit ut et cives Babyloniae in angaria seruiant Jerusalem, et cives Jerusalem, id est caelestis patriae, in angaria deputentur Babyloniae.*

65. cf A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de Saintt Augustin, Etudes Augustiniennes*, coll. Théologie 28, Paris 1953, p. 107-146 et E. Lamirande, art. Jérusalem céleste, *Dict. de Spiritualité*, t. 8, 1974. M.J. Delage, édition de. Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, S.C. 243, 1978.

66. *Mor.* 17, 29, 42-44, C.C. 143A, 1979, p. 875-876: *Columnae caeli contremiscunt, et pauent as nutum ejus. Quid aliud columnas caeli quam vel sanctos angelos, vel summos Ecclesiae praedicatores appellat? ... Possumus etiam columnas caeli et ipsas Ecclesias non inconuenienter accipere, quae multae unam catholicam faciunt toto terrarum orbe diffusam. Unde et septem Ecclesiis scribit Joannes apostolus, ut unam catholicam*

septiformis gratiae plenam spiritu designaret (Apoc. 1, 4). *Et de Domino novimus dixisse Salomonem: Sapientia aedificavit sibi domum excidit columnas septem* (Prov. 9, 1). *Qui ut id de septem Ecclesiis se dixisse innotesceret, secutus etiam sacramenta ipsa diligenter inseruit, dicens: Immolavit victimas, miscuit vinum, et proposuit mensam, misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem et moenia civitatis: Si quis est parvulus, veniat ad me. ... Misit ancillas suas, apostolorum videlicet animas, in ipso suo initio infirmas, ut vocarent ad arcem et moenia civitatis, quia dum internam vitam denuntiant, ad alta nos moenia supernae civitatis levant, quae profecto moenia nisi humiles non ascendunt.* On notera que l'indication des sept colonnes renvoie immédiatement à une riche symbolique: les sept églises de l'Apocalypse et les sept dons du Saint-Esprit. En outre la mention des victimes, du vin, du repas est interprétée dans un sens eucharistique, les *sacramenta* sont ici le sacrifice de la messe.

67. *Mor. 19, 16, 25, C.C. 143A, p. 976-977: Quando procedebam ad portam civitatis, et in platea parabant mihi cathedram. ... Mos veterum fuit ut seniores in porta consisterent, et causas introeuntium judicarent, quatenus tanto esset pacificus urbis populus, quanto ad hanc discordes ingredi non liceret. Sed nos sacram historiam venerantes, haec egisse beatum Job pro cultu justitiae certum tenemus, atque ad indaganda allegoriae mysteria ducimur. Quid ergo per civitatis portam, nisi bona quaeque actio designatur, per quam anima ad conventum regni caelestis ingreditur?* cf H. Lesêtre, "Porte" dans *Dict. de la Bible*, t. 5, 1912 et R. Motte, "Porte" dans *Dict. de la Bible Supplément*, t. 8, 1967. C'est plutôt l'influence de la Perse ancienne où la cour est appelée la "porte d'or" qui s'exerce sur les Ottomans. Néanmoins l'influence perse s'est exercé d'abord sur l'empire byzantin ainsi par le rituel de la proscinèse. Sur le rôle de la porte au haut moyen âge, cf M. Fixot, *Histoire de la France urbaine*, t. I, 1980, p. 511: la porte abrite un sanctuaire qui redouble en quelque sorte à la fois sa fonction de protection et sa fonction symbolique de représentation d'un pouvoir.

68. *Mor. 30, 16, 17, C.C. 143B, 1983, p. 1527-1529: Cui dedi in solitudine domum, et tabernacula ejus in terra salsuginis. Hoc loco solitudinem debemus intelligere corporis, an solitudinem cordis? Sed quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? Qui enim corpore remotus vivit, sed tumultibus conversationis humanae terrenorum desideriorum cogitationibus se inserit, non est in solitudine. Si vero prematur aliquis corporaliter popularibus turbis, et tamen nullos curarum saecularium tumultus in corde patiatur, non est in urbe. Itaque bene conversantibus primum solitudo mentis tribuitur, ut exurgentem intrinsecus strepitum terrenorum desideriorum premant, ut ebullientes ab infimis curas cordis per superni gratiam restringant amoris, omnesque motus importune se offerentium levium cogitationum, quasi quasdam circumvolantes muscas ab oculis mentis abigant manu gravitatis, et quoddam sibi cum Domino intra se secretum quaerant, ubi cum illo exteriori cessante strepitu per interna desideria silenter loquantur.*

69. *Mor. 30, 16, 17: Contemnit multitudinem civitatis. Multitudinem civitatis contemnere est humanae conversationis prava studia devitare, ut jam non libeat terrenorum hominum, qui prae abundantia iniquitatis multi sunt, perditos mores imitari. Cum paucis namque ingredi angustam portam desiderant, et non cum multis lata itinera ingredi appetunt, quae ad interitum ducunt. Solerter quippe a quo et ad quid sunt creati conspiciunt, et recta consideratione acceptae imaginis sequi vulgi multitudinem dedignantur. Unde et sponsi voce sponsae in Canticis canticorum dicitur: Nisi cognoveris te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum, et pasce haedos tuos. Semetipsam namque ea quae est pulchra inter mulieres cognoscit, quando electa quaeque anima etiam inter peccantes posita quia ad auctoris sui imaginem ac similitudinem sit condita meminit, et juxta perceptae similitudinis ordinem incedit. Quae si se non cognoscit, egreditur, quia a secreto sui cordis expulsa, in exterioribus concupiscentiis dissipatur. Egressa vero abit post vestigia gregum, quia sua interna deserens, ad latam videlicet viam ducitur, et sequitur exempla populorum. Nec jam*

agnos, sed haedos pascit, quia non innoxias cogitationes mentis, sed nutrire pravos motus carnis intendit. Quia ergo electus quisque ac continens abire post gregum vestigia despicit, dicatur recte: Contemnit multitudinem civitatis. On peut relever aussi la suite du verset et son commentaire: *Clamorem exactoris non audit: il n'entend pas le cri du collecteur d'impôt. Quis intelligi exactor alius, nisi diabolus potest.* Le collecteur d'impôt, c'est le diable, ce qui évoque bien les problèmes que Grégoire pape devra affronter en Sicile ou en Sardaigne où les paysans sont écrasés de taxes indues.

70. cf *Mor. praef.*, 4, 9, trad. A. de Gaudemaris, S.C. 32bis, 1975) cf aussi *Mor.* 8, 31; 16, 18; 18, 49; 19, 21; 27, 2; 30, 8; 34, 23.

71. Jean Cassien, *Conférences* 14, 8, éd. E. Pichery, S.C. 42, 1955. L'introduction souligne l'influence d'Origène sur Cassien, puis l'influence de Cassien sur Grégoire qui connaît le "monastère de Saint-Cassien à Marseille" (p. 23). R. Gillet, dans l'introduction aux *Moralia in Job*, S.C. 32bis, développe longuement cette influence de Cassien sur Grégoire.

72. *Ezéchiel* 4, 1-3: *Et tu, fili hominis, sume tibi laterem, et pones eum coram te, et describes in eo civitatem Hierusalem, et ordinabis adversus eam obsidionem, et aedificabis munitiones, et comportabis aggerem, et dabis contra eam castra, et pones arietes in gyro.* Ces versets d'Ezéchiel pouvaient évoquer à Grégoire des événements militaires qui ont marqué sa carrière, d'abord jeune administrateur civil au moment de l'invasion lombarde, puis en tant que collaborateur du pape et enfin pape lui-même affronté aux mêmes Lombards. Trad. C. Morel, Grégoire le Grand, *Homélies sur Ezéchiel*, S.C. 327, 1986, p. 525-527. Il faut relever particulièrement la note que le Père Morel consacre p. 526-527 à la notion de Jérusalem comme vision de la paix. Il montre bien le lien entre un thème biblique, son développement patristique et une iconographie déjà riche au temps de Grégoire mais sur laquelle ses écrits exerceront à leur tour une

influence.