

Université de Montréal

**Genre, mémoire et histoire dans le monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia,
VIII^e-IX^e siècles**

Par

Rosalie Grimard-Mongrain

Département d'histoire, Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
de Maître ès arts (M. A.) en histoire

Août 2018

© Rosalie Grimard-Mongrain, 2018

RÉSUMÉ

Bien que le champ des études de la mémoire soit de plus en plus développé en histoire médiévale, il ne tarde que timidement à intégrer la dimension du genre. C'est donc dans une nouvelle perspective d'analyse que nous nous pencherons, dans ce mémoire, sur les rapports entre genre, mémoire et histoire dans le monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia aux VIII^e-IX^e siècles. Ces trois concepts permettront de comprendre la place occupée par la mémoire et son historicisation dans le monastère, une fonction renforcée par la place prépondérante occupée par les monastères dans la gestion de la mémoire et son historicisation au sein de l'Empire carolingien.

Pour ce faire, nous utiliserons le *Liber memorialis* du monastère. Ce document, rédigé à partir de 856, contient des listes de noms de personnes appartenant à la communauté de prière et des textes liturgiques. Il transmet les pratiques rituelles reliées à l'intercession pour les morts et les vivants ainsi que les noms des personnes faisant partie de la communauté de prière de l'abbaye. Nous tenterons également de comprendre comment le *Liber memorialis* servait d'outil de représentation et de pérennisation de différents niveaux et logiques de communautés réelles et idéelles : l'aristocratie locale et impériale, l'*imperium* et l'*ecclesia*. Nous replacerons le *Liber memorialis* de Brescia dans le contexte idéologique plus large de l'époque.

Mots-clés : Genre, mémoire, histoire, Italie du Nord, Empire carolingien, haut Moyen Âge, monachisme, prière d'intercession, communautés.

ABSTRACT

Although the field of memory studies is well-developed in medieval history, the role of gender in the construction of memory is only just beginning to be integrated. This M.A. thesis considers the relationships among gender, memory and history at the monastery of San Salvatore/Santa Giulia in Brescia (ca. 8th and 9th centuries). These three concepts help to expand our understanding of the place memory occupied in the monastery and its historical context, a function reinforced by the primacy of monasteries in the management of memory and the crafting of history within the Carolingian Empire.

The *Liber memorialis* is the primary source for this study. The document, written from 856, contains lists of names of persons belonging to the prayer community and liturgical texts. It transmits ritual practices related to intercession for the dead as well as the names of people who are part of the abbey's prayer community. We also seek to understand how the *Liber memorialis* served as a means to craft representation and the perpetuation of different levels and logics of real and ideal communities: the local and imperial aristocracy, the *imperium*, and the *ecclesia*. In this study, we will place the *Liber memorialis* of Brescia within the wider ideological context of time.

Keywords: Gender, memory, history, Northern Italy, Carolingian Empire, Early Middle Ages, monasticism, prayer of intercession, communities.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
ABSTRACT	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
LISTE DES ANNEXES	vi
LISTE DES ABBRÉVIATIONS	vii
REMERCIEMENTS	ix
INTRODUCTION	1
Problématique	2
Concept de la <i>memoria</i>	3
Concept de l’histoire	9
Concept du genre	11
Concept de l’ <i>ecclesia</i> et de la prière d’intercession	14
CHAPITRE 1 – CADRE HISTORIQUE	17
1.1. Histoire de l’Italie du Nord et du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia aux VIII ^e — IX ^e siècles	17
1.2. Organisation du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia	35
1.3. Conclusion	46
CHAPITRE 2 – LE MANUSCRIT	47
2.1. Matérialité du document	53
2.2. Datation	60
2.3. Participation des moniales dans la création du <i>Liber memorialis</i>	69
2.4. Conclusion	72
CHAPITRE 3 – L’ANALYSE : MÉMOIRE ET SON HISTORICISATION	74
3.1. Conscience du passé	78
3.2. Conscience du présent	86

3.3. Chartes, donations de terres et le <i>Liber memorialis</i>	92
3.4. L'idée de la confraternité de prière dans le <i>Liber memorialis</i>	95
3.5. Fonctions liturgiques du <i>Liber memorialis</i>	100
3.6. La prière d'intercession et le don dans les formulaires de messes	103
3.7. Conclusion	111
CONCLUSION	113
BIBLIOGRAPHIE	120
ANNEXES	x

LISTE DES ANNEXES

ANNEXE 1 – Arbre généalogique des descendants du roi Didier et de la reine Ansa	x
ANNEXE 2 – Arbre généalogique des Carolingiens	xi
ANNEXE 3 – Béranger I ^{er} dans la lignée carolingienne	xii
ANNEXE 4 – Reconstitution du monastère San Salvatore/Santa Giulia	xiii
ANNEXE 5 – Photo de la couverture du <i>Liber memorialis</i>	xiv
ANNEXE 6 – Schéma des folios	xv

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AF : Kurze, Friedrich, éd. *Annales Fuldenses*, MGH SRG, VII, Hanovre, 1891

AIMA : Muratori, Lodovico Antonio, éd. *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, II, Milan, 1738-1742

CAC : Coussemaker, Ignace de, éd. *Cartulaire de l'abbaye de Cysoing et de ses dépendances*, Lille, 1886

CAP : Boretius, Alfredus et Viktor Krause, éd. *Capitularia Regum Francorum*, MGH, Hanovre, 1883-1897, 2 vols.

CC : Gundlach, Wilhelm, éd. *Codex Carolinus, Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, MGH Epistolae III, 45, 1892

CDCajet : Morcaldi, Michelli, Mauro Schiani, Sylvano de Stephano, éd. *Codex diplomaticus Cavensis*, I-VIII, Naples-Milan, 1873-1893, réimpr. Anast. Badia di Cava s. d. (1981)

CDLang : Lambertenghi. Porro, éd. *Codice Diplomaticus Langobardiae*, *Historiae Patriae Monumenta*, XIII, Turin, 1873

CDLong : Brühl, Carlrichard, éd. *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, Rome, 1973, (Fonti per la storia d'Italia, 64)

CSS : *Chronicon S. Sophiae*, cod. Vat. Lat. 4939, éd. I.S.; X—2, c. 415-560

CV : Federici, Vincenzo, éd. *Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni*, Rome 1925-1938, 3 vol. (FSI, 58-60)

DB : Schiaparelli, Luigi, éd. *I Diplomi di Berengario I*, Rome, 1903, (Fonti per la storia d'Italia, no. 35)

DK : Scheffer, T., éd. *Diplomata Karolinorum*, III, *Lotharii I*, MGH, Berlin-Zurich, 1966

DK : Wanner, K., éd. *Diplomata Karolinorum*, IV, *Ludovici II*, MGH, München, 1994

DRG : Kehr, Paul Fridolin, éd. *Diplomata regnum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, 2, *Karoli III diplomata*, MGH, Berlin, 1937

Iohannis VIII : E. Caspar, éd. *Iohannis VIII papae Registrum*, MGH, *Epistolae*, VII, Berlin, 1928

IP : Kehr, Paul Fridolin, éd. *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia.*, IX. *Samnium – Apulia – Lucania*, par Walther Holtzmann éd. Berlin, Apud Weidmanos, 1962

MGH : *Monumenta Germaniae Historica*

SRG : *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, Hanovre, 1871-2002, 75 vols.

UB : Wurtzbourg, Universitatbibliothek, M.p.th.q. 25, folios 26r à 34r

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de mémoire, M. Gordon Blennemann. Il a démontré une confiance inébranlable en mon projet et en ma capacité de le réussir. Je le remercie de m'avoir guidée patiemment avec ses connaissances et ses commentaires, dont ma recherche et moi-même avons grandement bénéficié.

Je remercie également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour le financement reçu grâce à la *bourse BESC – maîtrise* et au *Supplément pour études à l'étranger Micheal-Smith*. Ces fonds m'ont permis de me concentrer sur mes recherches et la rédaction de mon mémoire sans avoir à me soucier de l'aspect financier. Grâce au *Supplément pour études à l'étranger Micheal-Smith*, j'ai pu effectuer un séjour de recherches de trois mois en Europe à l'automne 2017. Les connaissances que j'y ai acquises m'ont été d'une grande aide pour la poursuite de ma maîtrise.

Je ne saurais exprimer toute ma gratitude à ma famille, Nicole Grimard, Clémence Grimard-Mongrain, Yvon Grondin et Alain Mongrain, et mes amis qui m'ont soutenue, écoutée et accompagnée durant ce long parcours. Merci pour les encouragements constants et l'intérêt démontré pour ma recherche. Merci également de m'avoir encouragée à poursuivre mes études et mes rêves.

Un merci tout particulier à mes correcteurs dévoués : Émy Dugré, Alexandre Lavoie et Alain Mongrain. Leurs corrections et leurs commentaires m'ont été d'une grande aide.

INTRODUCTION

La littératie occupe une place centrale dans la société médiévale. En effet, les dernières recherches à ce sujet, nées à la suite du *linguistic turn*, ont développé la sensibilité des chercheurs pour les capacités de lecture et d'écriture dans la société médiévale. Ils considèrent maintenant que l'ensemble de la société médiévale, pas seulement une élite cléricale et éduquée, aurait contribué à la formation d'une société de l'écrit¹.

Le niveau de littératie de la société carolingienne a été le sujet de quelques ouvrages de Rosamond McKitterick, notamment *The Carolingians and the Written World*² et *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*³. L'historienne considère que la société carolingienne est centrée sur l'écrit, notamment à cause de la variété de sources historiques qui y ont été produites. Notons, à titre d'exemple, les livres d'histoire comme le *Liber pontificalis* ou l'*Historia Langobardorum*, les annales comme les *Annales regni Francorum*, les cartulaires et d'autres types d'écrits comme les *Libri memoriales* et les *Libri vitae*⁴.

Les prémisses de la société de l'écrit, décrite par McKitterick, peuvent déjà être perçues dans l'Italie lombarde⁵. Nicolas Everett retrace cette longue tradition de littératie en Italie. Il se place à l'encontre de recherches anciennes, celles de François Louis Ganshof⁶, de Edward Gibbon⁷, de Armando Petrucci et de Carlo Romeo⁸, qui considéraient que l'arrivée des Lombards en Italie coïncidait avec une baisse marquée de la littératie. Everett remet en question la supposition évoquée par ces historiens selon laquelle la culture orale des Lombards était plus simpliste que la culture romaine⁹.

¹ Nicholas Everett, *Literacy in Lombard Italy, c. 568-774*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1-2.

² Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

³ McKitterick, Rosamond. *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*, Turnhout, Brepols, 2009.

⁴ *Ibid.*, p. 23-25.

⁵ Nicholas Everett, *Literacy in Lombard Italy, c. 568-774*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 2.

⁶ François Louis Ganshof, « Charlemagne et l'usage de l'écrit en matière administrative », dans *Le Moyen Âge*, janvier 1951, vol. 6, no. 1, p. 1-25.

⁷ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, texte éd. par John Bagnell Bury, New York, Modern Library, 1995, 2 vols.

⁸ Armando Petrucci et Carlo Romeo, *Scriptores in urbibus : alfabetismo e cultura scritta nell'Italia altomedievale*, Bologne, Mulino, 1992.

⁹ Everett, *Literacy in Lombard Italy*, p. 4-5.

Dans le domaine des études médiévales, Brian Stock fait figure de pionnier avec ses ouvrages, *The implication of literacy: written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*¹⁰ et *Listening for the text: on the uses of the past*¹¹. Il explore la relation d'interdépendance entre l'oralité et la littératie. Il ne les conçoit pas dans une perspective évolutive, mais bien comme deux éléments constitutifs de la culture médiévale. Pour Stock, ce qui relie l'oralité et l'écriture, c'est le texte. Cette relation se comprend dans le cadre de ce que l'historien appelle la « communauté textuelle ». Nous pouvons la définir comme un groupe qui partage l'expérience d'un texte qui conduit à une organisation sociale particulière. Les membres de ce groupe se servent du texte afin de créer une histoire, un passé commun¹². L'idée de la création d'une communauté à travers le texte nous sera très utile dans cette étude puisque nous espérons montrer comment le *Liber memorialis* de Brescia représente différents niveaux de communautés.

Everett rappelle aussi qu'il est difficile de donner une définition juste du terme littératie. Il affirme qu'il faut demeurer prudent avec ce concept qui tend à homogénéiser diverses pratiques distinctes sur le plan social et culturel. Il préfère donc se placer dans la mouvance de la tradition empirique anglaise, adoptée notamment par Michael Clanchy et McKitterick. Il rappelle que de nos jours, la littératie est avant tout un phénomène individuel alors qu'il n'est pratiquement jamais abordé comme tel dans les sources médiévales. Nous pouvons tout de même définir la littératie comme un outil méthodologique permettant de systématiser des pratiques culturelles reliées à la langue et à la textualité¹³. L'historien ne peut donc que dresser un portrait de la littératie à partir de l'évidence de l'utilisation de l'écriture en tentant de comprendre qui l'utilise, pourquoi et comment elle est utilisée¹⁴.

Problématique

C'est dans ce contexte de prépondérance de l'écrit, tant à la période lombarde que carolingienne en Italie, que se place notre étude. Nous souhaitons analyser le *Liber*

¹⁰ Brian Stock, *The implication of literacy: written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

¹¹ Brian Stock, *Listening for the text: on the uses of the past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990.

¹² *Ibid.*, p. 10-11

¹³ Everett, *Literacy in Lombard Italy*, p. 6

¹⁴ *Ibid.*, p. 8

*memorialis*¹⁵ du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia selon une nouvelle perspective en utilisant et associant les concepts de genre, de mémoire et d'histoire. Ce document, rédigé à partir de 856, transmet les pratiques rituelles reliées à l'intercession pour les morts et les vivants ainsi que les noms des personnes faisant partie de la communauté de prière de l'abbaye. Nous tenterons de regarder ce manuscrit, non seulement comme un document liturgique, mais aussi comme témoin du processus de structuration et de conservation du passé, une fonction renforcée par la place prépondérante occupée par les monastères dans la gestion de la mémoire et son historicisation¹⁶.

Pour ce faire, nous devons garder à l'esprit l'importance de la littérature pour la période étudiée. Cependant, nous croyons qu'il est impératif d'étendre notre cadre conceptuel pour y inclure la *memoria*, l'histoire et le genre et d'en faire une brève historiographie. Le choix de ce cadre d'analyse est justifié par le manque d'études reliant le genre, la mémoire et l'histoire au Moyen Âge et par l'absence, dans les travaux portant sur l'histoire du monastère de San Salvatore/Santa Giulia ou sur le *Liber memorialis* de ce monastère, de la question du genre. En effet, que ce soit dans les travaux de Giancarlo Andenna, de Gian Pietro Brogiolo ou encore de Nicolangelo d'Acunto portant respectivement sur la vie dans le monastère, le cycle pictural de l'église San Salvatore et le *Liber memorialis*, la question du genre n'est jamais explicitement abordée¹⁷.

Concept de la *memoria*

Depuis les travaux du sociologue français Maurice Halbwachs sur la mémoire collective¹⁸ du début du XX^e siècle, ce champ d'études n'a cessé de se renouveler. Il suffit de penser aux recherches de Pierre Nora pour la période contemporaine, avec entre autres, son

¹⁵ Dieter Geuenich et Uwe Ludwig, avec la collaboration d'Arnold Angenendt, Gisela Muschiol, Karl Schmid (†) et Jean Vezin, *Der memorial und Liturgiecodex von San Salvatore/ Santa Giulia in Brescia*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2000, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »).

¹⁶ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁷ Giancarlo Andenna, « La vita e il ruolo del monastero » dans Renata Stradiotti, dir., *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001, p. 41-53 ; Brogiolo, Gian Pietro. « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », dans Renata Stradiotti, dir., *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001, p. 61-70 ; D'Acunto, Nicolas. « Il codice memorial e liturgico di Santa Giulia », dans Renata Stradiotti, dir., *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001, p. 55-59

¹⁸ Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1925 ; Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1950.

ouvrage *Les lieux de mémoire*. Selon lui, ce sont des lieux qui ancrent le souvenir associé à la mémoire collective d'une société ou d'une nation¹⁹.

Pour l'Antiquité, les travaux de Jan Assmann constituent une référence incontournable, particulièrement son livre *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*²⁰. Pour cet égyptologue, la mémoire culturelle résulte d'une interprétation et d'une intériorisation du passé par une société qui se concentre autour de figure-souvenirs²¹. Ce n'est donc pas une vision neutre et objective du passé qui est forgée puisque ce qui importe ce ne sont pas les faits, mais l'histoire telle qu'on s'en souvient.

Ses travaux sont issus d'une mouvance de la recherche allemande sur la *memoria* qui n'est pas l'apanage d'une seule discipline ni d'une seule période. Certains chercheurs ont créé une approche combinant l'histoire de l'art²² et l'histoire culturelle tandis que d'autres se sont intéressés à la culture du souvenir en alliant la philologie et l'histoire ancienne²³.

Jan Assmann voyait le début des années 1980 comme le moment où « l'urgence du thème *Mémoire et Souvenir* » s'était emparée de l'Est comme de l'Ouest. Trois facteurs expliquaient ce phénomène selon lui : l'apparition d'une mémoire artificielle créée par l'accumulation des stocks des nouveaux médias électroniques ; la conscience de vivre à une époque où les traditions culturelles de chacun allaient disparaître, ou du moins ne survivraient que comme objets de souvenirs et enfin, l'expérience qu'arrivait à son terme une « génération de témoins immédiats des crimes et des catastrophes les plus graves dans les annales de l'histoire de l'humanité²⁴ », c'est-à-dire surtout de la Shoah et des persécutions de l'époque nazie.

Cependant, Jan Assmann avait négligé, d'une certaine façon, les études médiévales dans son analyse du champ de recherche sur la *memoria*. Or, cela faisait déjà plus de dix ans

¹⁹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 3 vol.

²⁰ Jan Assmann, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2002.

²¹ *Ibid.*, p. 47.

²² Michael Diers, « Mnemosyne oder das Gedächtnis der Bilder. Über Aby Warburg », dans Otto Gerhard Oexle, dir., *Memoria als Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p.79-94.

²³ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992.

²⁴ *Ibid.*, p. 11.

que les médiévistes allemands s'y intéressaient. Le point de départ de ce mouvement a été la publication de l'article « Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter²⁵ », publié en 1976 par Otto Gerhard Oexle. Cette étude marque l'amorce d'un tournant générationnel dans la recherche allemande. Si jusqu'alors l'exploration de la *memoria* se limitait à la transmission mémorialiste, c'est-à-dire, le processus de transmission des listes de noms, désormais, c'était la *memoria* elle-même qui était au centre des études²⁶.

Avant d'analyser plus en détail ce changement de perspective, il convient de regarder les origines du courant de la transmission mémorialiste dans la recherche allemande. Les balbutiements de cette tendance remontent au milieu des années 50 avec le travail du médiéviste de Fribourg, Gerd Tellenbach. Ses recherches et celles de ses étudiants se concentraient tout d'abord sur la noblesse du haut Moyen Âge, puis sur les communautés religieuses avant et après la réforme grégorienne. Toutefois, inspiré par les succès en histoire de l'Antiquité, Tellenbach a importé la recherche prosopographique en utilisant comme source les livres de confraternité et les nécrologes²⁷.

Tellenbach et ses élèves ont travaillé, entre autres, sur le *Liber vitae* de Remiremont, parvenu jusqu'à nous sous le nom de *memoriale*²⁸. C'est de ce *Liber vitae* que dérivent les appellations *Memorialbuch* et *Liber memorialis* employées par ce groupe de recherche. Stricto sensu, cette formulation ne s'applique qu'aux fraternités organisées en listes, mais peut également englober les obituaires, registres contenant des informations sur la durée et le moment de la prière, mais également les donations reçues²⁹. Les élèves de Tellenbach, Karl Schmid et Joachim Wollasch ont d'abord édité plusieurs *Libri memoriales* en mettant l'accent

²⁵ Otto Gerhard Oexle, « Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter », *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 10, 1976, p. 70-95.

²⁶ Michael Borgolte, « Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », dans Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle, dir., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne : actes des colloques de Sèvres 1997 et Göttingen 1998, organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 53-69.

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ Eduard Hlawitschka, Karl Schmid et Joachim Wollasch, éd. *Liber memorialis von Remiremont*, Zurich, Apud Weidmanns, 1970, 2 vols., (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »).

²⁹ L'extension du concept générique *Gedenkbuch*, *Liber memorialis* aux nécrologes ne fait pas consensus. Karl Schmid et Joachim Wollasch. « Die Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 1, 1967, p. 365. Dans cette étude, nous utiliserons le terme *Liber memorialis* pour désigner les livres de confraternité de prière, organisés en listes.

sur l'histoire prosopographique. Karl Schmid a mis en place un second pôle de recherche à l'université de Münster. Puis, avec l'informatique, les deux écoles de recherche ont pu progresser dans le classement des noms et dans l'édition des sources. Karl Schmid et ses étudiants ont réalisé une étude d'envergure sur le monastère de Fulda au haut Moyen Âge sur la base de la transmission mémoriale de l'abbaye. Cette analyse sous l'optique de l'histoire sociale ne tenait pas uniquement compte de la vie conventuelle des moines, mais également de l'imbrication de Fulda dans son environnement social³⁰.

Gerd Tellenbach, Karl Schmid et Joachim Wollasch se sont concentrés de façon positiviste sur le détail, en accordant une grande importance à l'analyse prosopographique. Ils se sont aussi beaucoup intéressés aux mécanismes de transmission des listes de noms des *Libri memoriales*. Cependant, au milieu des années 1980, un changement se produisit dans les recherches allemandes sur la *memoria*. Désormais, les chercheurs s'intéressent plutôt à la *memoria* liée à la pratique religieuse dans une perspective du souvenir et des pratiques de commémoration³¹. Dans ce contexte, Otto Gerhard Oexle³² a qualifié la *memoria* de phénomène social total, pour employer l'expression de Marcel Mauss³³. De ce concept, un autre est dérivé : la mémoire en tant que culture. La culture englobe l'ensemble des productions humaines dans la religion et la technique, l'économie et la politique, l'art, le droit, la science, bref toutes les formes de la vie³⁴.

La présente étude entend rassembler ces deux types d'histoire de la mémoire développés par la recherche allemande. Puisqu'il sera question du *Liber memorialis* de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia, les recherches sur les listes de noms faites par les écoles de Fribourg et de Münster seront évidemment à la base de notre analyse. Cependant, nous comptons replacer cette source dans un contexte plus large tant au niveau historique, politique et liturgique, mais aussi à différentes échelles spatiales, du niveau local de l'Italie du Nord au niveau global de l'Empire carolingien.

³⁰ Karl Schmid, éd., *Die Klostersgemeinschaft von Fulda in Früheren Mittelalters*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1978.

³¹ Borgolte, « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », p. 62.

³² Oexle, « *Memoria als Kultur* », p. 9-78

³³ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, 1923-1924.

³⁴ Borgolte, « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », p. 66-67.

Mis à part les courants historiographiques allemands sur la *memoria*, il existe d'autres écoles de pensée qui nous intéressent dans le cadre de cette étude. Des chercheurs anglo-saxons ont également travaillé sur la mémoire en histoire médiévale, mais leurs recherches s'inspirent du concept de la littératie³⁵. Parmi ce groupe, Patrick Geary s'est penché sur les notions de l'oubli et de la mémoire au tournant de l'an mil dans son livre *Phantoms of remembrance : memory and oblivion at the end of the first millennium*. Il a montré que la mémoire et l'oubli (conscient ou inconscient) sont indissociables.

Geary a proposé de changer l'approche de l'histoire de la mémoire en examinant tout d'abord la compréhension de la mémoire durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. Il a rappelé, comme d'autres historiens avant lui, la place centrale de la mémoire et de la commémoration dans la société médiévale. Jacques Le Goff avait montré, avant lui, que cela était le résultat de l'héritage judéo-chrétien au Moyen Âge³⁶. En suivant le propos de son livre *Histoire et mémoire*, plusieurs autres chercheurs français se sont intéressés aux attitudes face à la mort, un sujet qui rejoint celui de la mémoire, surtout depuis le milieu des années 1990³⁷.

Patrick Geary a présenté le jeu de miroir entre le passé et le présent, c'est-à-dire la manière dont l'écriture du passé est influencée par les événements présents, en expliquant comment les gens de l'an mil ont réécrit le passé parce qu'il ne correspondait plus à leur présent³⁸. De ce fait, il a rappelé que la mémoire représentait des choix, parfois conscients, parfois non, de l'organisation du souvenir de certains événements, ou de leur oubli³⁹. L'oubli pouvait résulter de la destruction d'archives. Cette destruction était parfois consciente, comme lors de la création de cartulaires quand les anciennes chartes étaient souvent détruites ou encore, dans le cas de l'apparition de nouveaux nécrologes qui faisaient souvent en sorte que les anciens n'étaient pas entièrement recopiés. Parfois inconsciente, comme lorsque les

³⁵ Frances Amelia Yates, *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan, 1966 ; Michael Clanchy, *From Memory to written record: England 1066-1307*, Cambridge, Harvard University Press, 1979 ; Carruthers, Mary. *The book of memory: a study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

³⁶ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, voir plus précisément p. 130-148.

³⁷ Michel Lauwers, « *Memoria*. À propos d'un objet d'étude en Allemagne », dans Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle, dir., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne : actes des colloques de Sèvres 1997 et Göttingen 1998, organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 106.

³⁸ Patrick J. Geary, *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 178.

³⁹ *Ibid.*

documents étaient perdus, détruits ou endommagés par les aléas du temps⁴⁰. L'importance que Geary a accordée à l'oubli guidera cette étude parce que la mémoire et l'oubli ne vont pas l'un sans l'autre.

Bien que la plupart des historiens aient utilisé le concept de mémoire collective pour qualifier un type de perception du passé, particulièrement depuis les travaux de Maurice Halbwachs, ce terme ne convient pas à la réalité de la période médiévale. Son étude a soulevé d'autres problèmes, notamment une fausse dichotomie entre la mémoire collective, qui serait plus naturelle, et l'histoire, qui serait quant à elle commandée et réfléchie. Or, cette distinction n'est pas valable pour la période médiévale parce que les contemporains eux-mêmes ne la faisaient pas aussi clairement⁴¹. Pour les médiévaux, l'histoire est alors une autre façon de voir le passé, qui n'est pas en opposition à la mémoire.

En outre, la mémoire collective servait à partager et à transmettre une expérience, tout autant qu'à créer une solidarité au sein d'un groupe, à travers un processus constant de sélection et de suppression du fait historique. Donc, plutôt que de diviser la mémoire entre « individuelle », « collective » ou « historique », il est intéressant de la considérer dans son ensemble. C'est pour cette raison que les historiens James Fentress et Chris Wickham préfèrent parler de « mémoire sociale ». Ce terme se veut plus englobant puisqu'il regroupe toutes les formes de mémoire⁴².

Dans la même optique que Fentress et Wickham, Rosamond McKitterick préfère parler de « mémoire partagée » comme quelque chose d'établi par la communication, qu'elle soit écrite ou orale. Le souvenir d'expériences passées et les images partagées du passé ont une importance particulière dans la constitution des groupes sociaux⁴³. L'historienne rappelle que la construction du passé relève de la création d'événements passés faisant appel à la mémoire, mais également de choix significatifs pris en compte et partagés par un groupe⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁴¹ Halbwachs, *La mémoire collective*, p. 12.

⁴² James Fentress et Chris Wickham, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 26.

⁴³ McKitterick, Rosamond. *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 2.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 2-3.

Rosamond McKitterick aborde les défis méthodologiques associés à la notion de mémoire partagée qui ne peut être vraiment significative qu'en étant confrontée aux souvenirs relatés par un groupe spécifique. Il faut aussi poser la question si de telles relations ont été propagées, connues et accueillies, et de quelle manière elles l'ont été, en se basant surtout sur des documents écrits⁴⁵. Ce rappel méthodologique est important pour notre étude puisque le travail sur le *Liber memorialis* de Brescia ne peut se faire sans une connaissance approfondie du contexte de rédaction et du public auquel il était destiné.

Concept de l'histoire

Les liens entre la mémoire et l'histoire au haut Moyen Âge ont entre autres été étudiés par Helmut Reimitz et Rosamond McKitterick. Les travaux de Reimitz portent sur le rapport au passé et l'écriture de l'histoire dans le monde franc au haut Moyen Âge⁴⁶. Il cherche à retracer l'évolution de l'identité franque et les moyens par lesquels elle s'exprimait. L'un d'entre eux est l'écriture de l'histoire qui contribue à forger l'identité d'un groupe à travers la création d'un passé commun. L'historien y définit l'identité comme un partage de valeurs communes au sein d'un groupe, mais surtout par le partage d'un passé commun. C'est ce qui explique l'importance de la place des historiens à l'époque, comme Grégoire de Tours dans le cas des Francs⁴⁷.

Dans son analyse des liens entre mémoire et histoire, Reimitz explique comment ces deux concepts permettent de maintenir l'idée de la romanité et de l'*imperium*, même après la dislocation de l'Empire carolingien à la suite du traité de Verdun en 843. L'historien est d'avis que la romanité se poursuit à l'échelle locale et régionale. Ainsi, l'idée d'empire perdure dans l'esprit de la génération qui a connu son démantèlement⁴⁸. Après cette séparation physique des territoires, l'idée de l'empire était maintenue. En effet, Lothaire I^{er} a hérité du titre impérial. Avec ses frères Charles le Chauve et Louis le Germanique, il souhaitait mener un programme de bonne entente de manière à préserver une certaine unité, malgré la diversité des

⁴⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁶ Helmut Reimitz, *History of Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550-850*, Cambridge e. a., Cambridge University Press, 2015.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 8-10.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 440-441.

royaumes⁴⁹. Les familles aristocratiques de différentes parties de l'ancien empire s'accrochaient elles aussi à cette idée. Nous verrons comment, par l'inscription dans le *Liber memorialis* de Brescia, des familles d'aristocrates de l'Italie du Nord cherchaient à recréer cette idée de l'unité de l'Empire carolingien, unité que certains avaient connue de leur vivant.

Ce lien entre l'écriture de l'histoire et la formation d'une identité a aussi été étudié par Rosammond McKitterick dans son livre *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*. Elle y aborde l'écriture et la lecture de l'histoire au haut Moyen Âge, mais avec un accent particulier sur les manifestations d'écriture historique dans les royaumes francs des VIII^e et IX^e siècles. À l'intérieur de cette thématique, elle s'intéresse aussi à ce que l'on entend par livres d'histoire à la même époque, mais aussi au choix des livres historiques par les Francs, qu'ils concernent l'histoire romaine, chrétienne ou franque. Elle souhaite connaître où, comment et pour qui ont-ils été réalisés. L'historienne pose enfin la question du lectorat de ces livres d'histoire, mais aussi celle de leur conservation pour voir si les modes de conservation peuvent nous renseigner sur leurs perceptions par les contemporains⁵⁰.

Nous abondons dans le même sens que McKitterick lorsqu'elle propose l'hypothèse selon laquelle il y eut une élite à l'époque carolingienne qui obtenait sa cohésion en utilisant l'écriture. Ce processus lui permettait de se forger une mémoire enregistrée, et de ce fait, une identité pouvant transcender des divergences sociales ou politiques⁵¹. L'Empire carolingien étant constitué de différentes régions avec chacune leur passé, la mémoire enregistrée leur permettait de créer un récit identitaire combinant ces différents passés. Notons, à titre d'exemple, le cas de l'*Historia Langobardorum* de Paul Diacre qui a une double fonction : retracer le passé lombard pour le public franc et légitimer le pouvoir carolingien. Des factions lombardes continuaient de contester le pouvoir carolingien, peu après la conquête, et un tel récit amenait une cohésion sociale en relatant le passé lombard aux Carolingiens nouvellement installés en Italie et à ceux vivant dans le reste de l'empire. Ainsi, avec cette histoire, une nouvelle mémoire est créée⁵².

⁴⁹ Geneviève Bühner-Thierry, *L'Europe carolingienne : 714-888*, Paris, Armand-Collin, 2015, p. 63-64.

⁵⁰ McKitterick, *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*, p. 1.

⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

⁵² *Ibid.*, p. 22-23.

L'utilisation du terme « élite » est délicate et amène plusieurs questions. Faut-il considérer l'accès à une culture de l'écrit comme définissant une élite ? La maîtrise de la lecture et de l'écriture suffisait-elle à faire partie de l'élite dans le monde carolingien ? Dans ce contexte, plutôt que de considérer le niveau d'instruction dans un groupe social ou politique, nous préférons nous demander dans quelle mesure l'exploitation de l'écrit permettait aux contemporains de l'époque de se définir eux-mêmes comme une élite. Ainsi, l'important est ce que ces hommes et ces femmes espéraient obtenir par l'exploitation de l'écrit, et ce qui motivait le choix d'un tel moyen de communication. Dans le cas présent, cette élite de l'époque carolingienne se définissait en relation avec la culture de l'écrit⁵³.

En outre, l'annexion de nouveaux territoires à l'Empire carolingien a favorisé la création de récits historiques afin d'intégrer les peuples conquis dans ce nouvel espace. C'est notamment le cas pour le royaume lombard dont Paul Diacre a relaté l'histoire dans son *Historia Langobardorum* écrite après la conquête carolingienne. Il n'est donc pas étonnant que ce soit, dans ce contexte où l'écriture est omniprésente, grâce à la survivance de traditions antiques, que l'on voit la création de nouveaux genres d'écrits historiques comme les *Libri memoriales*⁵⁴.

Concept du genre

Bien que la question de la mémoire et de sa mise en histoire soit de plus en plus abordée par les médiévistes, elle ne commence que timidement à être associée aux études sur le genre. Un des meilleurs exemples de l'association de ces deux concepts a été réalisée par Valerie Garver dans son livre *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*. L'historienne y aborde différents aspects du rôle des femmes aristocrates dans la société carolingienne : la beauté, la famille, la *prudentia* et la richesse. C'est à travers la place de la femme dans la famille que l'historienne explique comment la femme transmet les valeurs familiales et l'importance de la mémoire de la famille à sa progéniture. De cette manière, la femme agit également comme gardienne de la mémoire. Valerie Garver utilise un vaste

⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 320.

ensemble de sources pour montrer les rôles culturels et sociaux particuliers de la femme, notamment le *Liber memorialis* de Brescia qui sera la base de ce mémoire⁵⁵.

Dans son ouvrage, Garver affirme se placer dans la continuité de plusieurs historiennes qui ont travaillé sur le genre à cette époque : Suzanne Wemple, Julia Smith, Régine Le Jan, Stephanie Hollis, Clare Lee et Gillian Overling. Elle emprunte à leur approche l'analyse des expériences des femmes en considérant à la fois les pratiques idéales et sociales. Elle étudie les textes en dégagant la norme sociale attendue des femmes de l'époque carolingienne, mais aussi l'expérience vécue par ces femmes⁵⁶. L'historienne définit ainsi le genre comme un système de valeurs normatives et de croyances imposées aux hommes et aux femmes qui ne sont pas basées sur des observations objectives des hommes et des femmes. Elle utilise le genre pour étudier de quelle manière les différences perçues entre la féminité et la masculinité affectent les relations sociales à l'époque carolingienne⁵⁷.

De son côté, Julia Smith s'attache à la même perspective lorsqu'elle utilise le genre pour mieux comprendre les relations entre les hommes et les femmes, mais également l'organisation et la représentation culturelle des relations de pouvoir dans une société donnée⁵⁸. Dans son article *Did Women Have a Transformation of the Roman World?*, elle présente le rôle de mère et d'épouse des femmes comme un vecteur de transmission de normes culturelles. Le même lien entre les femmes et la transmission de valeurs et de mémoire s'observe dans les monastères, qui par leur fonction de lieux d'écritures et de conservation de documents, contribuent à façonner la mémoire partagée, voire sociale⁵⁹.

Les historiens ont longtemps délaissé l'étude des femmes et de leur rôle social à l'époque carolingienne parce qu'elles semblaient moins puissantes qu'à d'autres périodes et qu'en d'autres espaces comme l'Angleterre anglo-saxonne, la Gaule mérovingienne ou encore l'Empire ottonien. La période carolingienne ne semble pas offrir d'exemples de grandes

⁵⁵ Valérie Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca, Cornell University Press, 2009, p. 18-19.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 2-3.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁸ Smith, Julia. « Did Women Have a Transformation of the Roman World? », *Gender and History*, vol. 12, no. 13, novembre 2000, p. 555 ; Leslie Brubaker et Julia Smith, *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300–900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 557.

abbesses qui conseillent des évêques et guident les rois ou encore des femmes exceptionnelles comme il y en a chez Bède le Vénérable ou Grégoire de Tours. Pas plus que nous ne trouvons d'exemples de reines contrôlant la succession au trône ou des reines veuves dirigeant le royaume à travers leur enfant roi, comme ce fût le cas en Angleterre et en Allemagne au X^e siècle. Cependant, les femmes aristocrates de l'époque carolingienne ont tout de même laissé leur marque et il faut les considérer comme le conduit de transmission d'une idéologie et de valeurs familiales⁶⁰.

Une des premières historiennes à s'être intéressée au concept du genre en histoire est Joan W. Scott qui a théorisé le concept dans son article *Gender : A Useful Category of Historical Analysis*⁶¹. Sa définition comprend deux aspects : le genre est un élément constitutif des relations sociales basé sur les différences perçues entre les sexes et c'est une façon d'expliquer les relations de pouvoir⁶². Les études de genre sont souvent proposées par des historiennes féministes qui ont travaillé sur les femmes dans l'histoire. Ces recherches ont fait ressortir l'absence d'une perspective synthétique pouvant expliquer les continuités et les discontinuités ainsi que les inégalités persistantes, mais également l'éventail d'expériences sociales différentes en histoire des femmes⁶³. Le genre permet ainsi d'analyser les relations et les rapports de pouvoir entre les femmes et les hommes plutôt que de les considérer comme deux groupes évoluant séparément.

Dans la continuité de ces approches du genre, nous retenons la définition du concept comme un outil d'analyse du système normatif définissant le rôle des hommes ou des femmes dans une société. Plus précisément, nous comptons utiliser ce concept pour étudier le rôle prépondérant des moniales de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia dans la gestion de la mémoire et de sa mise en histoire au sein du monastère et également à l'échelle l'Empire carolingien.

⁶⁰ Julia Smith, « Gender and Ideology in the Early Middle Ages », dans Robert N. Swanson, dir., *Gender and Christian Religion*, Studies in Church History 34, Woodbridge, 1998, p. 52-53.

⁶¹ Scott, Joan W. « Gender: A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, no. 5, Dec. 1986, p. 1053-1074.

⁶² *Ibid.*, p. 1067.

⁶³ *Ibid.*, p. 1055.

Concept de l'*ecclesia* et de la prière d'intercession

Par cette brève présentation de l'historiographie des concepts de *memoria*, histoire et genre durant la période médiévale, nous constatons les divers liens qui les unissent. En effet, la commémoration de la mémoire et l'écriture de l'histoire participent tous deux à la création et à la consolidation de l'identité d'un groupe et le genre, nous permet d'aborder le rôle particulier des femmes dans la société médiévale, celui de transmission de la mémoire et des valeurs familiales. Nous croyons ainsi qu'il est tout à fait pertinent de réunir ces concepts pour jeter un éclairage nouveau sur le *Liber memorialis*⁶⁴ du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia.

Nous souhaitons d'abord rappeler la place centrale de l'*ecclesia* et de la prière d'intercession au sein de la société médiévale du haut Moyen Âge. Depuis l'époque des pères de l'Église aux IV^e-V^e siècles, la société chrétienne est définie comme *ecclesia* ou société des saints (*communitas sanctorum*). Cette communauté rassemble les morts et les vivants, avec un accent spécial sur les saints⁶⁵. Elle est à la fois une société conceptuelle et historique. De l'Empire romain, cette société avait hérité sa revendication à l'universalité et sa conception monarchique du pouvoir. Le roi franc et plus tard l'empereur carolingien se servent largement de la construction d'une telle « Église », ou royaume aspirant à symboliser le royaume céleste, voir à se confondre avec lui. Ainsi, l'empereur carolingien était à la tête d'un empire considéré aussi comme *ecclesia*⁶⁶. Pour Mayke de Jong cependant, l'*ecclesia* carolingienne ne peut être définie comme Église universelle transcendant les frontières politiques puisque ce terme désigne et définit l'Empire carolingien⁶⁷.

La prière assurait une connexion entre les individus et Dieu et garantissait l'unité de l'*ecclesia*. La prière était à la portée de tous les chrétiens, mais la prière perpétuelle pouvait

⁶⁴ Dieter Geuenich et Uwe Ludwig, avec la collaboration d'Arnold Angenendt, Gisela Muschiol, Karl Schmid (†) et Jean Vezin, *Der memorial und Liturgiecodex von San Salvatore/ Santa Giulia in Brescia*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2000, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »).

⁶⁵ Gordon Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West » dans Alison I. Beach et Isabelle Cochelin, dir., *The Cambridge History of Medieval Western Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître en 2018, p. 1.

⁶⁶ Martin Heinzelmann, « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leur contexte ecclésiologique et social (Antiquité tardive et haut Moyen Âge) », *Lalies*, vol. 24, 2004, p. 38.

⁶⁷ Mayke de Jong, « Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, no. 6, 2003, p. 1255-1257.

plus facilement être mise en pratique dans les monastères. Au sein des communautés monastiques, la liturgie permettait une connexion perpétuelle entre l'ici-bas et l'au-delà. Ainsi, l'utopie eschatologique d'une *ecclesia* céleste devenait en partie réalité dans les monastères. Cette connexion céleste pouvait mieux s'établir dans un monastère puisque les moines et les moniales effectuaient leurs devoirs spirituels avec grande intensité et désir de perfection, séparés du reste de la société, en imitant les apôtres. Les communautés monastiques devenaient alors des lieux privilégiés d'intercession avec Dieu. L'ensemble de la société pouvait en bénéficier, les laïcs inclus. Les moines et les moniales priaient pour tous, y compris la famille au pouvoir, les autres moines ou moniales, les pauvres, les bienfaiteurs de leur communauté monastique, etc⁶⁸.

Pour tenter d'analyser les liens entre *memoria*, histoire et genre dans le *Liber memorialis*, nous nous retracerons tout d'abord l'essentiel de l'histoire du monastère San Salvatore/Santa Giulia en lien avec celle du contexte géopolitique immédiat et de l'évolution du monachisme carolingien. Nous montrerons que le monastère occupait une place centrale dans le contexte sociopolitique de l'Italie du Nord pendant la période lombarde, mais également à l'échelle globale de l'Empire carolingien. Cette place centrale de San Salvatore/Santa Giulia était due au rôle des moines et des moniales dans la prière d'intercession pour la famille régnante ainsi que pour la stabilité et la paix dans l'empire.

Ensuite, nous regarderons plus en détail le *Liber memorialis* pour préciser les spécificités de la source, sa matérialité et sa datation. Nous examinerons aussi le rôle que les moniales ont pu tenir dans sa création. Cette étude du manuscrit nous permettra de mieux saisir sa constitution et donc ses utilisations et ses fonctions.

Nous terminerons par l'analyse de la place de la mémoire et de son historicisation au sein de la communauté de Brescia en utilisant à la fois les listes de noms contenues dans le *Liber memorialis*, mais aussi les différents textes de la pratique liturgique qu'il contient. Nous examinerons comment cette source crée différents niveaux de communautés. Nous les classerons selon deux axes principaux et interreliés : les communautés réelles et les communautés idéelles. Les communautés réelles sont composées de personnes que nous

⁶⁸ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 1-2.

pouvons retracer dans des sources historiques telles que le *Liber memorialis*. Les communautés idéelles appartiennent plutôt à l'ordre du concept et elles ne sont pas reliées entre elles par un lieu physique, des liens de sang ou des liens d'amitié.

Plusieurs communautés se classent dans les deux catégories. Tout d'abord, l'Empire carolingien peut à la fois être défini comme une entité politique évoluant sur un territoire et à un moment précis, mais également comme un concept qui perdure dans l'esprit des grandes familles aristocratiques même après sa dislocation physique. L'empire se subdivise lui-même en plusieurs petits ensembles : l'empereur et sa famille, et à plus petite échelle, les grandes familles de l'Italie du Nord, établies dans des villes comme Brescia, Milan, Vérone ou encore Verceil, les moniales de San Salvatore/Santa Giulia et pour finir, les autres monastères faisant partie de la confraternité de prière avec la communauté de Brescia. Les liens qui unissaient les familles du haut Moyen Âge et les monastères étaient conçus comme une parenté spirituelle dépassant les liens du sang.

La confraternité de prière pourrait aussi être incluse dans la communauté idéelle puisque les moines et les moniales se sentaient liés entre eux par la prière de par son aspect mystique. La communauté idéelle regroupait l'ensemble des morts et des vivants, mais également la société des saints qui agissaient comme intermédiaires auprès de Dieu et le Christ pour les vivants et les morts.

CHAPITRE 1 — CADRE HISTORIQUE

1.1. Histoire de l'Italie du Nord et du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia aux VIII^e — IX^e siècles

L'histoire des Lombards en Italie du Nord commença avec leur installation en 568. Le reste de la péninsule était occupée par les Byzantins. Ils avaient repris ces terres des mains des Ostrogoths dans les années 550 après les Guerres gothiques. Ces guerres avaient commencé avec l'invasion du sud de l'Italie ordonnée par l'empereur romain d'Orient Justinien en 535¹. Ce peuple, dont les origines mythiques remonteraient, selon l'*Origo gentis Langobardorum*, au I^{er} siècle après J.-C. se serait déplacé depuis la Scandinavie pour atteindre la Pannonie vers 527². Ils étaient alors considérés comme des *fœderati* par les Byzantins³.

Cette partie de l'histoire lombarde demeure toujours assez nébuleuse à cause du manque de sources, ce qui fait dire à Chris Wickham qu'elle est en grande partie spéculative et qu'elle a suscité à toutes sortes d'interprétations. Selon lui, cette période de l'histoire lombarde donne lieu à des théories formulées par un seul historien la plupart du temps. Il avoue lui-même que son interprétation de l'histoire lombarde est en grande partie spéculative⁴. Pour Gianpiero Bognetti, l'installation des Lombards faisait partie d'un plan plus large puisqu'ils n'ont pas rencontré d'opposition dans leur conquête de la plaine du Pô⁵.

Dès leur arrivée dans le nord de l'Italie, les Lombards connurent des périodes d'instabilité politique qui reviendront par intermittence durant toute l'indépendance du royaume, c'est-à-dire jusqu'à la conquête carolingienne de 774. Les Lombards formaient en fait une confédération qui comprenait plusieurs peuples : les Saxons, les Gépides, les Bulgares et les Thuringiens pour ne nommer que les plus importants. Une telle diversité n'avait sans doute pas aidé la cohésion politique du royaume. En outre, les Lombards, même s'ils

¹ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 24-27.

² Jörg Jarnut, « *Gens, Rex and Regnum of the Lombards* » dans Hans-Werner Goetz *et al.*, dir., *The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden e.a., Brill, 2003, p. 409-410.

³ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 29.

⁴ *Ibid.*

⁵ Gian Piero Bognetti, « Santa Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi », dans Gian Piero Bognetti, Gino Chierici et Alberto De Capitani d'Arzago, dir., *Santa Maria foris portas di Castelseprio*, Milan, Fondazione Treccani degli Alferi per la storia di Milano, 1948, p. 71.

formaient la classe dirigeante, étaient toujours demeurés minoritaires en Italie, habitée par les descendants des Romains depuis déjà plusieurs siècles⁶.

Il n'est donc pas surprenant de voir une influence des traditions et des institutions romaines dans l'édit de Rothari, promulgué en 643. Ce code de lois comprenait des éléments du droit romain de l'antiquité tardive et de traditions juridiques germaniques comme le rappelle Walter Pohl⁷. L'empreinte romaine s'observe également dans les rouages administratifs du royaume lombard, par l'utilisation d'anciennes charges romaines, telles que le *maiordomus*, le *vesterarius*, le *camerarius*, l'*actionarius* et par-dessous tout, le *referendarius*. Ce dernier écrivait les diplômes royaux, archives des décisions royales et des cadeaux. Le *maiordomus* et les autres fonctions étaient des charges publiques, à la fois domestiques et publiques, à Pavie, mais ils représentaient également le pouvoir royal dans le reste de l'Italie, un peu comme les *missi* carolingiens⁸.

L'héritage romain se voit aussi à travers l'ancien réseau romain de cité-territoires et des diocèses ecclésiastiques sur lequel les circonscriptions locales étaient calquées. Elles étaient contrôlées par des ducs ou des *gastalds* qui habitaient les cités, renforçant ainsi l'importance des cités au sein de leur territoire. Les ducs à la tête de l'armée lombarde et les *gastalds* étaient des administrateurs locaux représentant le fisc royal. Les ducs et les *gastalds* bénéficiaient de la loyauté des habitants locaux et ils étaient très impliqués dans leur communauté⁹.

Même si le royaume lombard a hérité des structures politiques, administratives et juridiques de l'Empire romain, leur poids institutionnel était très différent, comme le montre l'absence de taxe sur la propriété terrienne à l'époque lombarde. Cette taxe était auparavant prélevée durant l'Empire romain et le royaume ostrogoth. La royauté lombarde tirait la majorité de ses revenus des droits sur les activités commerciales, les péages sur les

⁶ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 65.

⁷ Walter Pohl, « Memory, Identity and Power in Lombard Italy » dans Hen Yitzhak et Matthew J. Innes, dir., *The Uses of the Past in the early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 14.

⁸ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 41-42.

importations, les taxes de vente et les droits portuaires. Il est presque impossible de démêler les liens entre ces différentes fonctions qui avaient certainement des racines latines¹⁰.

Cependant, ces revenus n'étaient en rien comparables à ceux provenant d'une taxe sur la propriété terrienne. C'est pourquoi le simple fait de posséder des terres constituait une richesse énorme. Dans ce contexte, les possessions terriennes n'étaient pas seulement un moyen d'obtenir du pouvoir politique ou de l'influence, comme sous les Romains, mais elles étaient elles-mêmes le pouvoir politique. Les ducs, en tendant à devenir les plus grands propriétaires terriens du royaume, avaient ainsi un poids politique indéniable au sein de l'État lombard¹¹. Les propriétés terriennes étaient surtout concentrées autour des principales villes de la Péninsule italienne, Cividale, Pavie et Brescia, qui constituaient les assises du pouvoir lombard. L'Italie lombarde était résolument urbaine, une caractéristique héritée de l'Empire romain.

C'est dans ce contexte qu'à partir du VII^e siècle, deux groupes politiques s'affrontèrent. Le premier suivait la tradition instaurée par Agilulf d'une cour catholique proche du cérémoniel et de la culture romaine et byzantine. Il était constitué des descendants de Gundoald, le frère de Théodelinde, reine lombarde et épouse d'Authari, puis d'Agilulf. Ils représentaient la dynastie bavaroise, le lieu de naissance de Gundoald et de Théodelinde. Le second groupe s'attachait plus à une culture que nous pourrions qualifier de « locale ». Il était formé des rois qui étaient d'abord des ducs et qui s'étaient liés à la cour par le mariage : Arioald, Rothari et Grimoald. Ces deux groupes ne constituaient pas uniquement une fracture politique, mais sociale également puisqu'ils appartenaient à des milieux différents. Ils s'échangeaient la royauté entre 652 et 712. Néanmoins, Rothari et Grimoald avaient agi différemment de la dynastie bavaroise puisqu'ils avaient promulgué la loi lombarde et s'y sont associés¹².

La situation se stabilisa au début du VIII^e siècle lorsque le premier groupe fut définitivement écarté et que le roi Liutprand (712-744) prit le pouvoir. C'est avec ce roi et ses trois principaux successeurs, Ratchis (744-749), Aistulf (749-756) et Didier (757-774) que

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² *Ibid.*, p. 36.

l'histoire politique de l'Italie devint plus claire. Tout d'abord, Liutprand modifia l'édit de Rothari en y ajoutant 152 articles. En outre, il parvint à bien contrôler les ducs, comme en firent foi ses attaques envers les autres pouvoirs de la péninsule, comme les Byzantins, les duchés de Spolète et de Bénévent ainsi que la papauté¹³. Ratchis de Frioul poursuivit la politique de Liutprand en promulguant quatorze lois supplémentaires en 746. Cependant, il eut plus de difficultés que son prédécesseur avec les ducs et la désobéissance civile. Ratchis tenta aussi de sécuriser les frontières du royaume lombard contre ses ennemis, en particulier les Francs¹⁴.

La fondation du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia, par le duc Didier et sa femme Ansa en 753¹⁵, doit être comprise en rapport avec ce jeu d'équilibre entre la puissance politique des ducs et celle de la royauté¹⁶. Selon Gian Pietro Brogiolo, ce monastère de femmes aurait contribué à transformer Brescia «en nouvelle capitale idéologique du royaume¹⁷». Plusieurs arguments viennent appuyer cette hypothèse.

Tout d'abord, le choix de faire du Christ Sauveur l'un des saints patrons du monastère, notamment de la première église située dans le complexe monastique, est révélateur, puisque San Salvatore est alors associé aux fondations royales. Dès cette époque, le complexe monastique possède deux cloîtres et trois cours intérieures. Lors de la fondation du monastère, le saint patron devait plutôt être l'archange Michel ou le prince des apôtres, Pierre, comme c'était le cas dans les fondations duciales en Italie à cette époque¹⁸.

Le culte de saint Michel, très ancien en Italie, remonte au V^e siècle. Nous en trouvons des traces dans certains lieux de culte fondés en son honneur, par exemple une basilique Saint-Michel à Larino¹⁹, ou encore le Monte San Angelo²⁰. Dès le VI^e siècle, son culte était associé

¹³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ Pour un arbre généalogique de la descendance de Didier et d'Ansa, voir annexe 1.

¹⁶ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ Paul Fridolin Kehr, éd., *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia.*, IX. *Samnium – Apulia – Lucania*, par Walther Holtzmann, éd. Berlin, Apud Weidmanos, 1962, p. 175 no. 1. (Nous abrégons par *IP* à partir d'ici).

²⁰ *Ibid.*, p. 484, no. 2.

aux monastères où il présidait sans doute à la vie angélique, propre aux communautés qui y vivaient. La dédicace convenait indifféremment aux monastères féminins et masculins²¹.

Ensuite, la place centrale du monastère de Brescia dans les aspirations dynastiques de la famille de Didier s'observe dans l'inclusion d'un sanctuaire et d'une église mausolée rassemblant les reliques des saints collectées sur le territoire italien²². Notons, à titre d'exemple, celles de Fermo et Rustico, deux martyrs chrétiens du milieu du III^e siècle, le cas de la martyre Félicité de Rome du II^e siècle et les reliques de Santa Giulia²³.

La date de fondation du monastère a longuement été problématique pour les historiens parce qu'elle n'avait été mentionnée que sur une inscription réalisée au nom de la moniale Aloysa de Bragis, datée de 1438²⁴. Un précepte de 759²⁵, soit une année et demie après l'élection de Didier sur le trône du royaume lombard, indique l'existence d'un monastère dans la ville de Brescia, dirigée par l'abbesse Anselperge, la fille de Didier et d'Ansa²⁶. Ce document, transmis dans un seul manuscrit du XII^e siècle, contient le nom d'Ansa à côté de celui de son mari, ce qui laisse croire que c'est elle la véritable fondatrice du monastère. Dans le même précepte, le couple ducal/royal mentionne les différentes terres qui leur ont été données par le roi Aistulf entre 749 et 753. Puisque les dernières terres ont été concédées en 753, Giancarlo Andenna et Gian Pietro Brogiolo pensent que le monastère a probablement été fondé la même année²⁷.

Pendant le règne de Didier et d'Ansa, le monastère de San Salvatore/Santa Giulia demeura très proche du pouvoir royal, ne serait-ce que parce que leur fille, Anselperge,

²¹ Jean-Marie Martin, « Le culte de Saint-Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI^e-XII^e siècles) », dans Carlo Carletti et Giorgio Otranto, dir., *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo: Atti del Convegno internazionale, Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992*, Edipuglia, Santo Spirito, p. 376.

²² Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 43.

²³ Paolo Tomea, « Le translazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno langobardo (Nesutria e Austrasia) » dans Giancarlo Andenna, dir., *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (20 ottobre), Brescia, Grafo Edizioni, 2001, p. 46-56.

²⁴ Brescia, Bibliotheca Queriniana, H. VI. 11, folio 1r, voir la description de Simona Gavinelli, « La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il *Liber ordinarius* », dans Giancarlo Andenna, dir., *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (20 ottobre), Brescia, Grafo Edizioni, 2001, p. 122-124.

²⁵ Carlrichard Brühl, éd., *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, Rome, 1973, (Fonti per la storia d'Italia, no. 64), p. 187-191. (Nous abrégerons par *CDLong* à partir d'ici).

²⁶ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 41-42.

exerçait l'abbatiate. Le monastère était très bien doté, par Didier, mais surtout par Ansa, grâce à l'héritage que lui avaient légué son père et ses frères²⁸. Si la fondation du monastère n'était pas un cas unique dans le royaume lombard, son développement pouvait se comprendre comme la construction d'un *palatium* dirigé par des femmes selon Janet L. Nelson. Pour l'historienne, ce monastère constituait un lieu de prière et de commémoration pour la dynastie que Didier et Ansa avaient planifié de fonder et, éventuellement, pour la stabilisation du royaume lombard qu'ils essayaient tant bien que mal de recréer²⁹. Le couple royal associait également son fils, Adalgis, aux différentes donations faites au monastère, toujours dans une perspective de continuité dynastique.

Les chartes d'Anselperge témoignaient des nombreux échanges de propriétés et des diverses améliorations techniques qu'elle instaurait. Par exemple, quatre chartes de 761 concernaient le réseau hydraulique qui alimentait le monastère, fort probablement pour ses bains. Ces chartes contenaient des arrangements entre le monastère et des propriétaires de terres situées dans Brescia, permettant à San Salvatore/Santa Giulia de faire passer son réseau d'aqueducs sous ces terres en échange d'un paiement et d'un droit d'accès en cas de réparation. Il est impossible de le prouver, mais ce réseau d'aqueducs pourrait fort bien être une remise à neuf de l'ancienne structure romaine donnée à la colonie par l'empereur Tibère³⁰.

Bryan Ward-Perkins a expliqué, dans ses travaux sur la construction d'édifices publics en Italie centrale et du Nord, que de telles constructions servaient, dans l'Italie des VIII^e et IX^e siècles, à s'occuper des pauvres et des malades, mais aussi pour des raisons rituelles ainsi que pour la propreté et le bonheur des occupants. Certaines communautés monastiques avaient leurs propres bains à l'époque et, même si les règles monastiques mentionnaient leur utilisation, ils n'étaient que peu fréquentés. Les bains servaient surtout aux malades et avant les grandes célébrations du calendrier liturgique chrétien. Ce patronage de Didier, d'Ansa et

²⁸ Janet L. Nelson, « Making a Difference in Eighth-Century Politics: The Daughters of Desiderius », dans Alexander Callander Murray, dir., *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 173.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Bryan Ward-Perkins, *From Classical Antiquity to the Middle Ages: Urban Public Building in Northern and Central Italy, AD 300-850*, Oxford, 1984, chapitre 7, mais plus particulièrement, p. 136-137.

d'Anselperge s'inscrivait dans la tradition de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge en Italie³¹.

Un peu à l'image du roi Théodoric, Didier et Ansa ont mis en place une politique de mariages avec des objectifs diplomatiques dans laquelle leurs filles occupaient une place importante. L'épithète de la reine, écrite par Paul Diacre, expliquait son rôle dans de tels projets : « *Fortia natarum thalamis sibi pectora vinxit, Discissos nectens rapidus quos Aufidus ambit, Pacis amore ligans cingunt quos Rhenus et Hister*³² ». L'*Aufidus* (Ofanto), le *Rhenus* (Rhin) et l'*Hister* (Danube) représentaient les maris des trois filles de Didier et d'Ansa. L'Ofanto, situé dans la région de Bénévent, était un symbole pour le mariage entre Arigis II de Bénévent et Adalberge en 758 ; le Danube faisait référence au mariage entre le duc Tassilon III de Bavière et Liutperge, probablement en 763, et enfin, le Rhin représentait le mariage de Gerperge avec Charlemagne en 770³³. Cet arrangement aurait surtout bénéficié de l'appui de la mère de Charlemagne, la reine Berthe.

Une aura de mystère entoure toujours cette dernière union puisque le nom de Gerperge n'est mentionné dans aucune source contemporaine. Cette confusion est largement due à une lettre du pape Stéphane III qui révélait à la fois une grande hostilité envers un mariage franco-lombard et une curieuse ignorance sur lequel des rois francs — il y en avait deux à l'époque — devait épouser la fille de Didier³⁴. Plusieurs historiens, comme David Harry Miller³⁵, Jan T. Hallenbeck³⁶, Mikel Vincent Ary³⁷ et Raymond David³⁸, se sont concentrés sur l'intérêt de la papauté à empêcher le mariage, mais la force et la cohérence de la politique papale ont été surestimées selon Janet Nelson. Cette interprétation est surtout due au livre *The Republic of St*

³¹ *Ibid.*

³² Karl Neff, éd., *Die Gedichte des Paulus Diaconus: Kritische und erklärende Ausgabe*, Munich, 1908, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1908, no. 9, (Coll. « Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters, éd. Ludwig Traube »), p. 47-48.

³³ Nelson, « Making a difference », p. 173.

³⁴ Wilhelm Gundlach, éd., *Codex Carolinus, Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, MGH, *Epistolae*, III, 45, 1892, p. 561 (Nous abrégerons par CC à partir d'ici).

³⁵ David Harry Miller, « Papal-Lombard Relations during the Pontificate of Pope Paul I », *Catholic Historical Review*, vol. 55, no. 3, octobre 1969, p. 358-376.

³⁶ Jan T. Hallenbeck, « Instance of Peace in Eighth-Century Lombard-Papal Relations », *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 18, 1980, p. 41-56.

³⁷ Mikel Vincent Ary, « The Politics of the Frankish-Lombard Marriage Alliance », *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 19, 1981, p. 7-26.

³⁸ Raymond David, *Lives of the Eighth-Century Popes (Liber pontificalis): the Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817*, Liverpool, Liverpool University Press, 1992.

Peter de Thomas Nobles dans lequel l'historien insiste précisément sur l'intérêt de la papauté à empêcher ce mariage³⁹.

Pour Janet Nelson les suppositions similaires sur une politique franque forte et cohérente, qui ont été tout aussi persuasives, sont pourtant toutes aussi trompeuses et ce pour deux raisons : premièrement, la rivalité entre Carloman et Charlemagne⁴⁰ affaiblissait le pouvoir franc et empêchait la création d'une politique franque unifiée entre 768 et la fin de 771. Deuxièmement, le roi Didier se retrouvait en position de force en 770 et Charlemagne semblait plus avoir besoin de son soutien pour neutraliser son frère que le contraire. Les *Annales regni Francorum* mentionnent le voyage de Berthe, la mère de Carloman et Charlemagne, à son fils Carloman à Seltz durant l'été 770, mais la teneur de leurs discussions est inconnue⁴¹.

Berthe s'était ensuite rendue en Italie en passant par la Bavière. Ni les *Annales regni Francorum* ni le *Liber pontificalis* ne faisaient allusion à ce mariage. Seules les *Annales mosellani* indiquaient la rencontre entre Berthe et le roi Didier. Ses visites à Carloman et à Didier avaient un objectif de paix, mais celle en Italie visait également à conclure une alliance dans le but d'isoler Carloman. En outre, un mariage entre Gisèle, la sœur de Carloman et de Charlemagne, aurait renforcé cette alliance s'il s'était concrétisé. Selon Janet Nelson, Berthe semblait avoir une préférence pour Charlemagne et dans cette optique, l'historienne interprète le mariage de Charlemagne comme une attaque dirigée vers Carloman. Charlemagne était tout de même anxieux vis-à-vis cette alliance et souhaitait garder une certaine marge de manœuvre et c'est pourquoi il est intervenu à Ravenne pour persuader Didier d'accepter le candidat papal comme archevêque⁴².

À ce moment, tout indiquait que la politique dynastique de Didier et d'Ansa portait ses fruits. Ils avaient créé de solides alliances en mariant leurs filles. Leur fils était associé à leur

³⁹ Thomas F. X. Noble, *The Republic of St Peter: the Birth of the Papal State, 680-825*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1984.

⁴⁰ Pour un arbre généalogique des Carolingiens, de Charles Martel à Charles III le Simple, voir annexe 2.

⁴¹ Nelson, « Making a difference », p. 179-180.

⁴² *Ibid.*, p. 180-181.

pouvoir et leur fille Anselperge était à la tête d'un des nombreux monastères fondés par le couple ou leurs filles, comme celui de San Liberatore à Bénévent⁴³.

La situation s'est toutefois compliquée à la mort de Carloman en 771. Charlemagne est devenu alors le seul aspirant au trône et il entendait réunifier les Francs sous son égide. Il s'est alors emparé du royaume de son frère qui devait, en théorie, revenir à ses héritiers⁴⁴. La même année, il a répudié sa femme mettant ainsi fin à son alliance avec les Lombards⁴⁵. Ce geste faisait certainement l'affaire du pape Étienne (768-772) qui voyait d'un mauvais œil l'alliance entre les Lombards et les Francs, parce que les conquêtes du roi Didier le rapprochaient de plus en plus des terres pontificales⁴⁶. En plus, la femme de Carloman, nommée aussi Gerperge, s'était enfuie au royaume lombard avec ses deux fils où ils ont été accueillis à bras ouverts par le roi Didier.

À l'été 773, le pape Hadrien I^{er} a fait appel à Charlemagne pour contrer l'expansion lombarde qui menaçait les terres pontificales. Pour tenter de contenter la papauté, de faire avorter la guerre, mais aussi pour racheter les deux fils de Carloman, Charlemagne a offert 14 000 *solidi* d'or au roi Didier qui les refusa, ouvrant ainsi la voie pour un affrontement militaire⁴⁷. Le roi carolingien n'eut aucune difficulté à s'emparer des villes importantes comme Vérone et Pavie. Le royaume a capitulé en 774 et Charlemagne est alors couronné roi des Lombards⁴⁸. Didier, sa femme Ansa et une de leur fille, probablement Geperge, sont amenés dans le royaume franc. Les parents sont emprisonnés dans un monastère à Corbie, selon les *Annales Sangallenses maiores*. Le nom de la fille disparaît alors des sources⁴⁹.

La conquête du royaume lombard a relégué le monastère San Salvatore/Santa Giulia à l'arrière-plan pour quelque temps, alors qu'il avait bénéficié d'importantes donations durant les dernières années précédant la conquête franque. Par exemple, le 14 juin 772, Didier a

⁴³ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 45.

⁴⁴ Philippe Depreux, *Charlemagne et les Carolingiens (687-987)*, Paris, Tallendier, 2002, p. 34.

⁴⁵ Stefano Gasparri, « The fall of the Lombard kingdom: facts, memory and propaganda », dans Stefano Gasparri, dir., *774: Ipotesi su una transizione: Atti del Seminario di Poggibonsi, 16-18 février 2006*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p. 41-65.

⁴⁶ Jean Favier, *Charlemagne*, Paris, Fayard, 1999, p. 191.

⁴⁷ Nelson, « Making a difference », p. 182-184.

⁴⁸ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 46-47.

⁴⁹ Nelson, « Making a difference », p. 184.

donné au monastère deux moulins situés à Brescia⁵⁰ et, avec son fils, lui a concédé 4000 acres de terres dans le diocèse de Capri⁵¹. Le 11 novembre 773, Adalgis a confirmé tous les dons faits par ses parents au monastère. Au même moment, il a réaffirmé que les monastères suivants se trouvaient sous l'autorité de la communauté de San Salvatore/Santa Giulia : Pavie, Sirmione, Monte, situé dans les limites de Sorianense, San Cassiano à Bologne, Pistoia, Sestino, San Vito en Reatina, Introd, situé dans les limites du Balbense, et San Liberatore, situé dans les limites du Bénévent. Adalgis a aussi confirmé la possession de terres et de pêcheries dans des régions plus méridionales, à Spolète, à Ascoli Piceno et à Abruzzes⁵².

Après la conquête de Pavie, Charlemagne a donné le monastère de Sirmione et ses dépendances, à Saint Martin de Tours, le soustrayant ainsi à l'autorité de la communauté de San Salvatore/Santa Giulia⁵³. Il faut ensuite attendre un autre document émis par Charlemagne en 781 pour que le monastère retrouve son immunité judiciaire et les biens qu'il avait obtenus de Didier, d'Ansa et d'Adalgis⁵⁴.

Ce décret est confirmé plus tard par Louis le Pieux à la demande de sa femme Judith qui tenait des possessions du monastère à titre de *rectrix*⁵⁵. De façon générale, Charlemagne, puis Louis le Pieux, ont repris les anciennes fondations de la royauté lombarde pour mieux faire accepter le pouvoir franc en Italie. Ils sont allés encore plus loin en faisant des hommes d'Église, particulièrement les évêques, des instruments du gouvernement. En effet, les souverains carolingiens nommaient eux-mêmes les évêques les plus importants comme Rathold de Vérone, sous Louis le Pieux, ou encore Angilbert II de Milan et Joseph d'Ivrée sous Lothaire I^{er} et Louis II. Puisque les évêques possédaient beaucoup d'influence dans leur diocèse, ils constituaient de bons piliers pour le gouvernement carolingien. En outre, plusieurs évêchés se trouvaient dans les villes d'Italie, elles aussi à la base de la structure politique. Les

⁵⁰ *CDLong*, III, 1, p. 255-256

⁵¹ Porro Lambertenghi éd., *Codice Diplomaticus Langobardiae*, *Historiae Patriae Monumenta*, 13, Turin, 1873, no. 45, p. 86-87. (Nous abrégons par *CDLang* à partir d'ici).

⁵² *CDLang*, no. 50, p. 83-87.

⁵³ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 46.

⁵⁴ *CDLang*, no. 58, p. 110-111.

⁵⁵ *CDLang*, no. 103, p. 188-189.

plus petits évêques étaient choisis par la population locale et étaient proches des familles aristocratiques de l'endroit⁵⁶.

Le monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia représente un bon exemple du patronage royal et impérial d'un monastère durant la période lombarde, mais aussi au début de l'époque carolingienne. Son développement exceptionnel est en grande partie dû aux différents dons qui lui ont été octroyés par la famille royale lombarde, puis la famille impériale carolingienne⁵⁷. Toutefois, le monastère n'agissait pas en complète indépendance. Le *rector* du monastère, Rodolfo était également *advocatus* du monastère et *vassus domini regis*. Il a agi au nom de l'abbesse Adélaïde dans sa demande à l'évêque de Brescia, Anfrido, et au clergé cathédral à propos de l'évaluation des biens du monastère. Cette évaluation devait recevoir l'approbation de Louis le Pieux qui instaurait des redevances en fonction de l'estimation de la production du monastère. C'est dans ce contexte qu'une inscription, réalisée durant le règne de Louis le Pieux, le qualifia de *monasterium novum*⁵⁸. Pour Giancarlo Andenna, cette inscription semble témoigner de la volonté des Carolingiens de symboliser la refondation du monastère⁵⁹.

En 823, Louis le Pieux a retenu les rentes de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia pour le bénéfice de l'État carolingien. Il a associé le monastère plus étroitement à sa famille en faisant de l'impératrice Judith la « propriétaire » du monastère. Malgré la présence d'une *rectrix* issue de la famille impériale, le monastère continua d'avoir une abbesse également.

⁵⁶ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 55-56.

⁵⁷ Suzanne F. S. Wemple, « Salvatore / S. Giulia: A case study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy », dans Julius Kirchner et Suzanne F. S. Wemple, dir., *Women of Medieval World. Studies in Honor of John H. Mundy*, New York, B. Blockwell, 1985, p. 90. Son texte contient des informations utiles sur la dotation du monastère, mais quelques erreurs s'y sont glissées : Ansa n'était pas « reine » avant 757 et l'homme tué par Cunimond (*CDLong*, III, 36, p. 233) était le *gasindus* d'Ansa et non celui de son mari. Cunimond aurait dû se faire confisquer ses terres, mais Ansa a persuadé le roi de le laisser profiter de ses terres. En échange, il devait les léguer au monastère à sa mort. Cunimond était si reconnaissant envers Ansa qu'il a immédiatement donné une partie de ses terres à l'église de Sernio, une possession de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia. Enfin, Gisèle la jeune, la fille de Louis II, est décédée au printemps 868 plutôt qu'en janvier 862.

⁵⁸ Diplôme de Louis le Pieux daté du 1^{er} août 814, dans Lodovico Antonio Muratori, éd., *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, II, Milan, 1738-1742, p. 201, « *quod vulgo appellatur monasterium novum* ». (Nous abrégons par *AIMA* à partir d'ici).

⁵⁹ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 46.

Elle s'occupait de la vie spirituelle tandis que la *rectrix* gérait les terres du monastère et les contacts avec l'extérieur⁶⁰.

Les Carolingiens intégrèrent les ressources et le personnel de l'Église à leur régime politique plus que n'importe quel dirigeant médiéval auparavant⁶¹. La fonction d'abbé ou d'abbesse laïque s'insérait dans ce schéma de pensée. Cette fonction est apparue sous Charlemagne et Louis le Pieux, quoique rarement encore. La concession d'une abbaye permettait au souverain carolingien de récompenser et de fidéliser certains membres de l'aristocratie. Ils grossissaient les rangs des agents royaux, des *ministeriales*, dont les fonctions ne tarderaient pas à devenir héréditaires. L'abbé ou l'abbesse d'un monastère royal était tenu à des charges publiques à cause de sa fonction de *ministerialis*. À l'exception des femmes de la famille royale, il s'agissait de la seule manière pour les femmes d'accéder à une charge publique à cette époque⁶².

Au début du IX^e siècle, les souverains carolingiens se retrouvèrent propriétaires de nombreuses *abbatiae*. Le terme *abbatia* désignait tout à la fois la fonction d'abbé et le patrimoine terrien. Ainsi, l'empereur carolingien pouvait disposer de l'abbaye au même titre que n'importe quel autre bien fiscal. Il pouvait lui-même bénéficier des revenus de l'*abbatia*, comme dans le cas de San Salvatore/Santa Giulia ou soit permettre à la communauté d'élire elle-même son propre abbé ou abbesse et de jouir elle-même de ses revenus par le biais de l'immunité. Ce privilège a été octroyé à certains monastères dont celui de Brescia, mais à des moments bien précis, c'est-à-dire dans un décret émis par Charlemagne en 781, dans un autre émis par Lothaire I^{er} et enfin dans un décret de Charles le Chauve en 880. Pour finir, les souverains carolingiens pouvaient céder l'*abbatia* entière ou une partie à un proche⁶³. À cette

⁶⁰ Wemple, « Salvatore/S. Giulia », p. 90.

⁶¹ Janet L. Nelson, « Kingship and empire in the Carolingian World », dans Rosamond McKitterick, dir., *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 60.

⁶² Franz J. Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich: Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalters*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1980, p. 144-174 ; Anne-Marie Helvétius, « L'abbatit laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume : le cas du Nord de la Neustrie au IX^e siècle », dans Régine Le Jan, dir., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne : début du IX^e siècle aux environs de 920*, Villeneuve d'Ascq, Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998, p. 285-287.

⁶³ *Ibid.*

époque, les monastères étaient essentiels au fonctionnement de l'Empire carolingien. Les moines et les moniales priaient pour l'ensemble de la société et pour la stabilité de l'empire⁶⁴.

Le sort du monastère demeurait donc lié à celui de la famille impériale, à l'image du royaume lombard, qui continua d'occuper une place importante dans la politique carolingienne. Depuis Charlemagne, les souverains carolingiens prenaient le titre de roi des Lombards, montrant ainsi l'importance de ce royaume dans leur politique. En 817, Louis le Pieux a donné l'Italie et a associé son fils Lothaire à l'empire. Il a passé la majeure partie de son temps en Italie durant la décennie 831-841, contrairement à son père qui n'y avait jamais mis les pieds. La présence de Lothaire en Italie s'expliquait surtout par le fait que Louis le Pieux l'y avait banni⁶⁵.

Lothaire I^{er} s'est ainsi servi de l'Italie comme base politique et militaire pour ses expéditions dans le nord. En 834, après la rupture avec son père, il devait trouver des terres et des offices pour ses partisans qui ont immigré en grand nombre en Italie. Lothaire I^{er} a à peine nommé un Lombard à la tête d'un office séculier ou religieux, montrant ainsi une hostilité certaine à l'égard des Lombards, d'autant plus que son principal adversaire, Léo, en était un. Dans le but de contenter ses hommes de confiance, il a confisqué les terres des partisans de son père pour leur donner⁶⁶.

Même si plusieurs de ses partisans moururent de la peste en 836-837, à son départ d'Italie après la mort de Louis le Pieux en 840, l'influence franque en Italie était à son sommet. L'Italie commençait à montrer des signes de développement dans des directions différentes du reste de l'empire. Les premiers immigrants arrivés sur le territoire à l'époque de Charlemagne y étaient depuis une génération et ils commençaient à être bien établis. En outre, les capitulaires émis durant le règne de Lothaire I^{er}, particulièrement ceux de 825 et de 832,

⁶⁴ Renie Choy, *Intercessory prayer and the monastic ideal in the time of Carolingian reforms*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 163.

⁶⁵ Chris Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 48-49.

⁶⁶ *Ibid.*

constituaient les premiers ajouts importants à la législation italienne depuis 774. Il faut aussi ajouter que les lois franques avaient une grande influence en Italie au même moment⁶⁷.

En 843, lors du traité de Verdun, les terres de l'Empire carolingien ont été divisées entre les trois fils de Louis le Pieux. Louis le Germanique a obtenu la Francie orientale, Charles le Chauve la Francie occidentale et Lothaire I^{er}, la bande de terre entre les deux Francie, qui s'étend jusqu'à l'Italie, et le titre impérial⁶⁸. À partir de ce moment, l'unité politique telle qu'établie par Charlemagne et son fils Louis le Pieux était définitivement rompue. Cependant, les familles aristocratiques des quatre coins de l'empire continuaient d'entretenir leurs réseaux de parenté respectifs. Ainsi, l'idée d'un empire uni a continué de perdurer dans leurs esprits, d'autant plus que certains avaient connu cette unité de leur vivant. C'est ainsi que l'unité impériale s'est poursuivie malgré la diversité des nouveaux royaumes. Ce changement de régime politique a en définitive affecté très peu les monastères impériaux comme San Salvatore/Santa Giulia à Brescia qui continuaient d'entretenir des liens à l'extérieur du royaume d'Italie⁶⁹.

La présence de Lothaire I^{er} en Italie expliquait sans doute l'intérêt qu'il portait à San Salvatore/Santa Giulia, comme en témoignent différents décrets. Par exemple, en 833, l'empereur a émis un décret en faveur de l'abbesse Amalberge garantissant l'indépendance du monastère sur ses terres⁷⁰. Par Lothaire I^{er}, le monastère regagnait ainsi l'immunité qu'il avait perdue sous Louis le Pieux. Du rétablissement de l'immédiateté juridique par rapport au pouvoir impérial a découlé la décision de l'empereur, le 16 mars 848, d'attribuer à sa femme Ermengarde et à sa fille Gisèle la grande, le monastère San Salvatore/Santa Giulia et son usufruit en temps de vie⁷¹.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁸ Bühner-Thierry, *L'Europe carolingienne*, p. 60-61.

⁶⁹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 96.

⁷⁰ *CDLang*, no. 130, p. 231-232.

⁷¹ T. Scheffer, éd., *Diplomata Karolinorum*, III, *Lotharii I*, MGH, Berlin-Zürich, 1966, p. 241-242. (Nous abrégons par *DK* à partir d'ici). ; Dieter Geuenich et Uwe Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 56-88, en particulier p. 58.

À la mort d’Ermengarde, le 8 septembre 851, Gisèle restera comme seule bénéficiaire par l’accord de Lothaire et de son fils Louis II. Elle tenait alors le contrôle administratif du monastère⁷², tandis qu’Amalberge conservait la direction spirituelle⁷³.

L’année même du décès d’Ermengarde, Louis II pris comme épouse Angilberge de la famille des Supponides qui tenait le comté de Brescia. Angilberge était la fille d’Adalgis I, comte de Parme. Elle avait été formée au monastère San Salvatore. Elle prendra le titre de *consors regni*, tout comme Ermengarde avant elle⁷⁴. Les diverses initiatives prises par Lothaire et son fils Louis II entre 848 et 851 témoignaient de leur intention de transformer le monastère, de nouveau, en un important centre de culture, de la vie religieuse et du pouvoir politique et économique proche de l’empereur et des princesses impériales. San Salvatore entra ainsi définitivement dans les plus hautes sphères de la politique impériale et de ses acteurs⁷⁵.

Louis II, devenu empereur en 850, continua la politique de son père en Italie. Il y passera tout son règne. Il devint ainsi le premier et le dernier souverain carolingien à pouvoir régner sur l’Italie au même titre que les rois lombards. Louis II régna sur le nord et le centre de l’Italie, mais Bénévent et le sud demeurent indépendants, malgré ses nombreuses tentatives d’y imposer son hégémonie entre 850 et 866⁷⁶.

Le règne de Louis II eut un impact important sur le monastère de San Salvatore/Santa Giulia, puisque c’est sous son règne, fort probablement en 856, que le *Liber memorialis* est constitué⁷⁷.

⁷² DK, III, *Lotharii I*, p. 265-266.

⁷³ Dieter et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 42r, p. 182 : « *In nomine domini nostri Ihesu Christi incipit noticia regularis ordinis quomodo tradite sunt sanctemoniales in monasterio domini Salvatoris secundum ordinem sanctę regule in tempore domne Amelpergi humilis abbatissę.* » Dans cet extrait, le rôle d’Amalberge en tant qu’abbesse est confirmé par l’emploi de l’expression « *humilis abbatissę* ».

⁷⁴ Laurent Feller, « L’exercice du pouvoir par Bérenger I^{er}, roi d’Italie (888-915) et empereur (915-924) », *Médiévales : Langues, Textes, Histoire*, no. 58, 2010, p. 132

⁷⁵ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 47

⁷⁶ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 60

⁷⁷ K. Wanner, éd., *Diplomata Karolinorum*, IV, *Ludovici II*, MGH, München, 1994, no. 20-22, 14-19 mai 856. (Nous abrégons par DK à partir d’ici).

Cette hypothèse de Karl Schmid a été confirmée dans l'édition du *Liber memorialis* de Brescia. Louis II a émis divers documents reconnaissant les droits d'Amalberge et de Gisèle, la fille de Lothaire I^{er}, sur le monastère. Elles étaient respectivement abbesse et *rectrix*. Amalberge pouvait alors vendre différents biens du monastère, sans avoir à payer de péage⁷⁸. Deux chartes concernaient son droit sur les possessions du monastère, l'une émise en 858, l'autre le 13 janvier 861⁷⁹. Après la mort de Gisèle la grande, survenue le 28 mai 859, il fallut attendre un précepte du 12 janvier 861 pour que les privilèges de Gisèle la grande quant à la gestion du monastère soient transférés à la fille de Louis II et d'Engelberge, Gisèle la jeune⁸⁰. Un autre diplôme émis par Louis II, datée du 12 janvier 862, demandait à la communauté d'instaurer la prière perpétuelle pour l'âme de Gisèle la grande, en reconnaissance de son service⁸¹.

Selon Suzanne F. Wemple, le plan initial de Louis le Pieux était de nommer dans le monastère, par la création de l'office de *rectrix*, une femme qui aurait pour tâche de gérer les biens du monastère, laissant aux moniales le strict minimum en fonction de leurs besoins. De cette manière, l'abbesse pouvait se concentrer sur les détails de l'administration de la vie monastique sans se préoccuper des choses du monde⁸². En 868, à la mort de sa fille Gisèle, Louis II donna l'usufruit et le contrôle du monastère à Engelberge et une clause permettait à l'autre fille du couple, Ermengarde, de prendre la place de sa mère si elle le souhaitait⁸³.

La famille impériale avait ainsi réussi à conserver le contrôle sur le monastère. À la mort de Louis II à Brescia même en 875, éclatèrent cependant des disputes de succession dans lesquelles le monastère se retrouva impliqué, à cause de ses liens avec la famille des Supponides et avec les ducs de Frioul. La famille des Supponides avait des liens avec la ville de Brescia depuis que le premier membre connu de la famille, Suppo I^{er}, fut nommé comte de

⁷⁸ *CDLang*, no. 211, p. 348.

⁷⁹ *CDLang*, no. 194-212, p. 325, 348-349.

⁸⁰ *DK*, IV, *Ludovici II*, no. 3, 12 janvier 861.

⁸¹ *CDLang*, no. 220, p. 368-369.

⁸² Wemple, « Salvatore / S. Giulia », p. 91.

⁸³ *DK*, IV, *Ludovici II*, no. 48, avril 868.

Brescia en 817. Il devint par la suite duc de Spolète, mais son fils conserve Brescia. La famille étendit son réseau dans les décennies suivantes⁸⁴.

Un autre éminent membre de cette famille, Adalgis I^{er}, devint comte de Parme dans les années 830, de Crémone en 841, mais aussi de Brescia dans les mêmes années. En 879, peu de temps après le décès de son mari, Engelberge hérita de ses terres, situées dans les mêmes régions que celles des Supponides. Les plus connus d'entre eux, Suppo II et son cousin Suppo III, contrôlaient différents territoires : Parme, Turin et Atsi par Suppo II et Spolète par Suppo III qui était l'*archiminister* et le *consiliarius* de Louis II pour ce duché⁸⁵.

La famille des Supponides n'était pas la seule à défendre ses intérêts dans la ville de Brescia et dans le monastère. Il est presque impossible de démêler les alliances dans cette ville, entre autres, parce que le patronage du monastère relevait à la fois des évêques et des comtes. Les ducs de Frioul, un groupe proche des Supponides et une des familles les plus influentes de l'Italie, ont envoyé leurs filles à San Salvatore/Santa Giulia. De leur côté, les Supponides et les évêques de la ville supportaient les factions germaniques et friouliennes dans les disputes de successions à la mort de Louis II qui n'avait pas de fils pour lui succéder. Ces différents groupes étaient fortement implantés dans le nord de l'Italie. Les Supponides, en particulier, avaient besoin d'un État fort pour garantir l'intégrité de leurs possessions. Ils avaient donc intérêt à ce que les disputes se règlent rapidement. Il en allait de l'équilibre des forces dans le nord de l'Italie auquel participaient ces différentes familles. Cet équilibre contribuait à la force de l'État autant que cette stabilité lui permettait d'exister⁸⁶.

San Salvatore/Santa Giulia s'est donc retrouvé au cœur des problèmes de succession à la mort de Louis II. Le monastère sera dépouillé de ses biens lors d'une visite de Charles le Chauve à la fin de l'année 876 ou au début de l'année 877. Charles avait auparavant obtenu l'appui d'Engelberge et peut-être de sa fille Ermengarde, mais aussi celui de Bérenger I^{er}⁸⁷,

⁸⁴ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 57.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 57-58.

⁸⁷ Pour un arbre généalogique de Bérenger I^{er} dans la lignée carolingienne, voir annexe 3.

duc de Frioul et fils du duc Évrard, futur roi d'Italie et empereur, marié à la fille du comte Suppo II, Bertilla⁸⁸. En 877, Ermengarde fonda l'hôpital de sainte Julie⁸⁹.

Dans un décret du 27 mars 877, le pape Jean VIII a ordonné à Charles le Chauve de restituer au monastère les biens volés⁹⁰. La même année, le pouvoir est passé entre les mains de Carloman de Bavière, mais à sa mort en 880, Charles le Gros hérita du royaume d'Italie. Le 29 décembre de la même année, il a reconfirmé à l'abbesse Ermengarde l'immunité du monastère⁹¹. À la mort de Charles le Gros, en 888, Brescia est passée sous le contrôle de Bérenger I^{er} et de sa femme Bertilla.

Les biens de San Salvatore étaient ainsi toujours sous le contrôle d'Engelberge et le monastère pouvait profiter de l'immense patrimoine terrien de l'ancienne impératrice qui lui avait été reconfirmé par Bérenger I^{er}, élu roi d'Italie en 888, dans un décret daté du 8 mai de la même année⁹². L'année suivante, il a été défait à la bataille de Trebbia par Guido de Spolète et a perdu la majorité de ses possessions, dont le monastère San Salvatore. Il fallut attendre 898, l'année de la mort du fils de Guido, Lambert, pour que Bérenger I^{er} puisse réunifier le royaume d'Italie, qu'il parviendra à contrôler jusqu'à sa mort en 924⁹³.

Le monastère de San Salvatore/Santa Giulia a continué d'entretenir des liens avec certaines grandes familles du nord de l'Italie comme les Unrochides ou encore les Supponides. Bertilla, la première femme de Bérenger I^{er} venait de cette famille et nous pouvons considérer leur mariage comme une réaffirmation de l'alliance entre les Supponides et les Carolingiens. Ce mariage a révélé un choix politique des Supponides qui soutenaient le clan germanique en Italie en s'alliant avec Bérenger I^{er} tout en appuyant les ambitions des descendants de Louis le

⁸⁸ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 49.

⁸⁹ Carlo Bertelli, « Testimonianze epigrafiche e pittoriche del culto delle sante di Brescia », dans Giancarlo Andenna, dir., *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, Brescia, Grafo Edizioni, 2004, p. 50.

⁹⁰ E. Caspar, éd. *Iohannis VIII papae Registrum*, MGH, *Epistolae*, VII, Berlin, 1928, no. 43, p. 41. (Nous abrégons par *Iohannis VIII* à partir d'ici).

⁹¹ Paul Fridolin Kehr, éd., *Diplomata regnum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, 2, *Karoli III diplomata*, MGH, Berlin, 1937, no. 28. (Nous abrégons par *DRG* à partir d'ici).

⁹² Luigi Schiaparelli, éd., *I Diplomi di Berengario I*, Rome, 1903, (Fonti per la storia d'Italia, no. 35), no. 4, p. 25-27. (Nous abrégons par *DB* à partir d'ici).

⁹³ Wemple, « Salvatore / S. Giulia », p. 92-93.

Germanique. Se faisant, ils freinaient l'ambition d'autres groupes, notamment celui de Boson de Provence, époux d'Ermengarde, fille de Louis II, roi d'Italie puis empereur⁹⁴.

Ce mariage avec Bertilla mettait Bérenger I^{er} sur un pied d'égalité avec Louis II et renforçait son appartenance au groupe familial carolingien. En prenant une épouse dans la même famille que Louis II, Bérenger I^{er} suivait en quelque sorte son exemple. Il pouvait ainsi le considérer comme son allié et cela renforçait ses prétentions à la légitimité. Les Supponides, de leur côté, ont repris la même formule qu'avec Louis II d'Italie. Puisque la femme du roi était issue de leur famille, ils ont établi un accès permanent à sa personne, tout en obtenant la possibilité d'influencer ses décisions⁹⁵.

Au tournant du IX^e et du X^e siècle, l'influence du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia tendit à diminuer puisque les moniales ne bénéficiaient plus désormais des réseaux de contacts, à l'échelle internationale, qu'elles avaient à la période carolingienne. L'instabilité politique du début du X^e siècle força l'abbesse Berthe, la fille de Bérenger I^{er}, à construire des fortifications pour protéger les biens du monastère⁹⁶. Cette période difficile se prêtait moins aux échanges économiques. Les entrées dans le *Liber memorialis* diminuèrent ainsi considérablement suivant le règne de Bérenger⁹⁷, ce qui justifie notre choix de limiter le cadre chronologique de notre étude au début du X^e siècle.

1.2. Organisation du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia

Lors de la fondation du monastère, la basilique était dédiée à l'archange Michel et à l'apôtre Pierre, une pratique adoptée lors de plusieurs fondations monastiques faites par des ducs ou des aristocrates dans la péninsule italienne à la même époque⁹⁸. La nomination de l'apôtre Pierre comme saint patron d'un monastère de femmes était assez commune au haut Moyen Âge tout comme Marie, Jean Baptiste et saint Jean l'Évangéliste⁹⁹. Parmi les dédicaces à l'archange Saint Michel, notons, à titre d'exemple, un monastère, situé dans le Bénévent,

⁹⁴ Feller, « L'exercice du pouvoir par Bérenger I^{er} », p. 132.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 51.

⁹⁷ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 86.

⁹⁸ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 41.

⁹⁹ Hedwig Röckelein, « Founders, Donors and Saints: Patrons of Nun's Convents », dans Jeffrey F. Hamburger et Susan Mati, dir., *Crown and Veil: Female Monasticism From the fifth to the fifteenth centuries*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 217-219.

appelé Saint-Archange dans un texte de 756¹⁰⁰. Un peu plus tardivement, l'abbé Talaricus construisit une église dédiée à l'archange dans le monastère San Vincenzo al Volturno dans les années 817-823¹⁰¹. Notons également le cas d'un oratoire du Saint Ange au Mons Altinum évoqué dans un acte sans doute rédigé en 830¹⁰².

La fonction du saint patron d'un monastère était double. Tout d'abord, il transmettait les prières et les demandes des moines ou des moniales à Dieu. Ensuite, la communauté monastique espérait que le saint patron la protégerait des dangers terrestres tels que les catastrophes naturelles, l'attaque d'ennemis ou encore des épidémies¹⁰³.

Ce n'est que dans un document de 759, transmis dans une copie du XII^e siècle, que la dédicace à San Salvatore est mentionnée. Elle fut ensuite reconfirmée dans un précepte d'Arigis du 3 mars 766¹⁰⁴. Il était commun durant le Moyen Âge que le saint patron d'un monastère soit issu parmi les saints universels de l'Église (Marie, le Christ, les apôtres et les martyrs), auquel se joignait un saint patron spécial qui permettait au monastère de se distinguer des autres. Dans le cas du monastère de Brescia, Santa Giulia (sainte Julie) jouait ce rôle¹⁰⁵.

Selon la légende hagiographique, sainte Julie était une vierge martyre, originaire de Carthage, qui refusa de participer à un sacrifice païen et qui fut ainsi condamnée à mort. Sainte Julie fut crucifiée, la seule sainte femme de la tradition hagiographique qui a souffert ce type de martyre. On y voyait une assimilation aux apôtres Pierre et André, morts également sur la croix, présentés comme amis de la sainte¹⁰⁶. La nomination de Julie comme sainte patronne du monastère ne daterait probablement que du règne de Bérenger 1^{er} en 905 ou 906 environ¹⁰⁷. Le

¹⁰⁰ *Chronicon S. Sophiae, cod. Vat. Lat.* 4939, éd. I.S.; X—2, c. 415-560, I, 25. (Nous abrègerons par *CSS* à partir d'ici).

¹⁰¹ Vincenzo Federici, éd., *Chronicon Vulturense del monaco Giovanni*, Rome 1925-1938, 3 vol. (FSI, 58-60), I, p. 287. (Nous abrègerons par *CV* à partir d'ici).

¹⁰² Michelli Morcaldi, Mauro Schiani, Sylvano de Stephano, éd., *Codex diplomaticus Cavensis*, I-VIII, Naples-Milan, 1873-1893, réimpr. Anast. Badia di Cava s. d. (1981), III. (Nous abrègerons par *CD Cajet* à partir d'ici).

¹⁰³ Röckelein, « Founders, Donors and Saints », p. 216.

¹⁰⁴ Giancarlo Andenna, « Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo », dans Giancarlo Andenna, dir., *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, Brescia, Grafo Edizioni, 2004, p. 17, *CD Long*, III, 1, p. 227-232.

¹⁰⁵ Röckelein, « Founders, Donors and Saints », p. 219.

¹⁰⁶ Bertelli, « Testimonianze epigrafiche e pittoriche del culto delle sante di Brescia », p. 46.

¹⁰⁷ Wemple, « Salvatore / S. Giulia », p. 85 et Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 85.

monastère de Brescia accueillait aussi les reliques de la martyre Sophie et de ses filles Elpis, Agapi et Pistis. Le cycle pictural de la basilique dépeignait leur martyre et celui de sainte Julie. Ils étaient associés à la passion du Christ, également représentée sur les murs de l'église¹⁰⁸.

La fondation du monastère marquerait le début du culte de Julie dans le nord de l'Italie, une hypothèse renforcée par la possible translation des reliques de la sainte depuis l'île de Gorgone en 763. Les reliques de la martyre s'y trouvaient après une première sépulture en Corse. Le pape Paul I^{er} aurait autorisé la translation en Italie du Nord¹⁰⁹. L'importance du culte de Julie au monastère San Salvatore était perceptible à travers le cycle de fresques qui décorent la basilique du monastère. Il est difficile de dater les fresques. Il est possible qu'elles aient été faites au VIII^e siècle, mais peut-être aussi à une époque successive¹¹⁰. L'histoire de la martyre sembla avoir eu beaucoup d'importance pour les rois et les reines lombardes puisque les scènes de la vie de Julie entouraient l'endroit qui aurait dû accueillir la tombe de la reine Ansa¹¹¹.

Grâce à de nombreuses fouilles archéologiques, les spécialistes affirment que la zone correspondant au cloître oriental et au cloître central a été complètement repensée. Il s'agit peut-être d'une étape de construction qui anticipait l'espace monastique tel qu'il se présentera aux VIII^e et IX^e siècles. Le complexe d'édifices de la seconde moitié du VII^e siècle, situé sur le site du futur monastère, appartenait probablement déjà à la royauté lombarde. Si cette hypothèse s'avère exacte, cela voudrait dire que l'organisation du monastère s'inspirait fortement des bâtiments déjà existants. Puisqu'il n'y avait pas encore de type d'architecture monastique particulier à cette époque, le complexe monastique a pu être élaboré par le pouvoir séculier ou religieux¹¹².

Le monastère aurait occupé une superficie de 5,6 hectares qui resta stable de la fondation de la communauté jusqu'à sa disparition en 1796. Le complexe était délimité par le *decumanus* au sud, l'axe est-ouest typique d'une ville romaine, par un mur à l'Est, par le début

¹⁰⁸ Bertelli, « Testimonianze epigrafiche e pittoriche del culto delle sante di Brescia », p. 46.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹¹² Brogiolo, « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », p. 61.

d'une colline au Nord et par le *cardo*, l'axe nord-ouest de la *Piamarta*, à l'Ouest¹¹³. En plus de ses trois cours intérieures et de ses deux cloîtres, le complexe monastique aurait compris plusieurs églises, si l'on se fie à un document de 759¹¹⁴, ce qui veut dire aussi que le monastère disposait dès son origine d'une architecture de taille remarquable. La communauté de Brescia comprenait, outre le monastère de San Salvatore/Santa Giulia, de nombreux monastères, mentionnés plus haut. Ils faisaient partie de la communauté au sens large. Nous pouvons aussi considérer que le monastère de Brescia s'insérait dans la communauté du nord de l'Italie, mais également dans l'Empire carolingien de manière générale à cause de son statut d'abbaye royale. Le complexe monastique de Brescia était comparable avec celui de San Sofia di Benevento, fondé par Arigis II et Anselperge, la fille de Didier et d'Ansa, en 760. La ville deviendra la dernière capitale lombarde après qu'Arigis II y eut trouvé secours lors de la conquête lombarde par les Carolingiens¹¹⁵.

Cependant, les fouilles archéologiques n'ont pas pu confirmer ces données provenant de sources écrites. Les monastères évoluaient en fonction des membres de la communauté. En se basant sur les données archéologiques, les spécialistes estiment qu'il y avait environ 40 moniales lors de la fondation du monastère. Ce nombre a triplé au courant du premier siècle d'existence du monastère si l'on se fie aux entrées du *Liber memorialis*. Cette croissance a nécessité des transformations architecturales, comme l'ajout d'un troisième cloître ou encore l'agrandissement du cimetière¹¹⁶.

San Salvatore/Santa Giulia comprenait également un espace pour l'administration, pour le stockage et pour la transformation des produits issus de l'agriculture du monastère. Le centre névralgique du monastère était le cloître central au sud de l'église San Salvatore. Il était constitué d'un dortoir, situé près des thermes, d'un réfectoire et d'une salle capitulaire, des espaces essentiels à la vie des moniales dans la communauté¹¹⁷. C'est à partir du IX^e siècle que le cloître devient davantage le centre de l'organisation de la vie monastique. Cette partie, réservée à l'usage unique des moines ou des moniales, faisait office de lieu pour la prière, la

¹¹³ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁴ *CDLong*, III, 1, p. 187-191.

¹¹⁵ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 43.

¹¹⁶ Brogiolo, « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », p. 62.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 64 ; pour un plan du monastère, voir aussi annexe 4.

méditation et le travail intellectuel. Les fonctions de l'intérieur et de l'extérieur devaient être combinées tout en étant séparées. Lorsque les laïcs séjournèrent dans le monastère, ils devaient occuper un espace séparé lorsque c'était possible, ou à tout le moins, des chambres séparées¹¹⁸.

Le monastère profitait de différentes innovations techniques mises en place par la reine Ansa, si l'on se fie au témoignage de son épitaphe écrite par Paul Diacre, dont il a déjà été question. Par ces innovations, le monastère contribuait directement à la restauration et à l'embellissement de la cité de Brescia, dont certains bâtiments s'étaient dégradés depuis la période romaine¹¹⁹. Parmi les améliorations les plus importantes lancées à partir du site de San Salvatore/Santa Giulia, il faut mentionner le réseau d'aqueduc. À partir de 761, l'approvisionnement en eau du monastère était assuré par une canalisation passant par la Porta Milano. Le complexe monastique possédait trois points d'eau : une fontaine à l'intérieur d'une des cours intérieures, une source dans le premier cloître pour les activités artisanales et une autre source pour les bains. Dans la péninsule italienne du haut Moyen Âge, la coutume de fréquenter les termes était encore bien implantée, même si elle demeurait réservée aux couches plus aisées de la population, dont les milieux ecclésiastiques¹²⁰.

Le complexe monastique comprenait aussi un cimetière, situé en son centre. Cette disposition s'accordait bien avec l'idée altomédiévale d'un lien fort entre des vivants et l'espace des morts. L'église San Salvatore se trouvait juste à côté du cimetière. Il aurait continué à être utilisé jusqu'au XV^e siècle. Une centaine de sépultures ont été excavées et examinées par les archéologues. De ce nombre, une cinquantaine était formée de tombeaux en maçonnerie au toit plat, mais peu d'exemples ont été conservés. Les tombes étaient toutes individuelles, à l'exception d'une triple tombe, d'une tombe quadruple et d'une tombe sextuple. La majorité des monuments funéraires étaient peu décorés. Le cimetière semble

¹¹⁸ Mayke de Jong, « Carolingian Monasticism: the Power of Prayer », dans Rosammond McKitterick, dir., *The New Cambridge Medieval History, II. C. 700-c.900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 637.

¹¹⁹ Brogiolo, « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », p. 66.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 65.

avoir été utilisé pour enterrer les défunt^{es} moniales, même s'il est impossible de le confirmer¹²¹.

L'église la plus importante du complexe était celle dédiée à San Salvatore, dont la construction aurait commencé à l'époque de la fondation du monastère. Malgré de nombreuses fouilles archéologiques dans les dernières décennies, il demeure difficile de dresser une chronologie exacte des différentes étapes de construction. Grâce à des fouilles réalisées par Gaetano Panazza entre 1958 et 1962, nous connaissons l'existence d'un lieu de culte antérieur, probablement dès le milieu du VII^e siècle. Cette église avec transepts était conçue selon un plan en « T » très populaire du VI^e au XI^e siècle dans le territoire compris entre l'Adriatique et les Alpes. Ce type de plan a été étudié par l'archéologue Hans-Rudolf Sennhauser dans plusieurs de ses ouvrages, notamment *Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet: von Spätantike bis ottonische Zeit*¹²². Ce premier édifice fut suivi par l'église à plan basilical de la moitié du VIII^e siècle qui fut elle-même romanisée à la suite d'un tremblement de terre en 1220¹²³.

La basilique du milieu du VIII^e siècle s'inspirait du style de Ravenne importé à Pavie dans la première moitié de ce même siècle. La basilique comprenait trois nefs, trois absides et une crypte dont la construction est attribuée à l'initiative du roi Didier et de sa femme Ansa qui souhaitaient faire de ce lieu un mausolée pour la famille royale. Un espace avait même déjà été prévu pour accueillir le sarcophage de la reine, même si elle n'y sera finalement jamais enterrée. Il est difficile de savoir à quel endroit elle fut inhumée. Les sources et les interprétations des historiens sont contradictoires à ce sujet. Pour Giancarlo Andenna et Gian Pietro Brogiolo, le projet de mausolée de Didier et d'Ansa ne s'est jamais réalisé à cause de la conquête lombarde¹²⁴. Les comptes-rendus de fouilles archéologiques mentionnent seulement qu'un espace avait été prévu pour sa tombe, sans préciser si elle y a été enterrée ou non¹²⁵.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Hans Rudolf Sennhauser, *Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet: von Spätantike bis ottonische Zeit*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2003.

¹²³ Brogiolo, « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », p. 67-68.

¹²⁴ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 45-46 ; Gian Pietro Brogiolo, « Desiderio e Ansa a Brescia : dalla Fondazione del monastero al mito », dans Bertelli, Carlo et Gian Pietro Brogiolo, dir., *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Milan, Skira, 2000, p. 152-153.

¹²⁵ Brogiolo, « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », p. 60.

Suzanne Wemple pense qu'Ansa est probablement décédée à Brescia, selon une histoire relatée dans les *Annali historici*¹²⁶. Cependant, cette information n'est pas corroborée par une autre source. Il est donc impossible de trancher ce débat avec certitude. Nous retenons la conclusion qu'il est peu probable qu'Ansa ait été enterrée dans la crypte de la basilique San Salvatore, malgré un endroit prévu à cet effet.

Au haut Moyen Âge, il n'était pas rare de voir des rois et des reines, mais également des laïcs se faire enterrer dans une église. L'objectif derrière cette pratique était de se rapprocher du lieu de la célébration du culte. L'importance croissante de la messe et de la prière pour les morts a intensifié cette tendance. C'est une pratique qui s'observait dans d'autres monastères proches du pouvoir royal, comme Saint-Maurice d'Agaune par exemple¹²⁷.

La façade d'origine de la basilique a été détruite entre le XV^e et le XVI^e siècle. La basilique comprenait également un espace pour accueillir les reliques de sainte Julie. Cet espace pose encore des difficultés d'interprétation à cause de ses dimensions. En effet, il n'y avait que 67 centimètres de dégagement pour voir les reliques. C'est très peu, mais cela dépend évidemment de la nature des reliques, une information inconnue à ce jour. Les archéologues et les historiens pensent donc que cet endroit n'avait pas été prévu par les constructions d'origine, ce qui n'est guère surprenant considérant le statut ambigu de la sainte, tel qu'évoqué plus haut¹²⁸.

Outre par l'organisation physique des lieux, la vie au monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia était surtout rythmée par les pratiques liturgiques des moniales. Pour la période du VIII^e et du IX^e siècle, la liturgie a changé. Un document de 760, émanant du palais de Pavie, précisait la fonction liturgique du monastère. Dès cette époque, la *laus perennis*

¹²⁶ Angelica Baitelli, *Annali Historici dell'Edificazione, Erretione, e Dotatione del Serenissimo Monasterio di S. Salvatore, e Santa Giulia di Brescia*, Brescia 1657, réimpression, Brescia, 1978, p. 44, cité d'après Wemple, « Salvatore / S. Giulia », p. 89.

¹²⁷ Gordon Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West » dans Alison I. Beach et Isabelle Cochelin, dir., *The Cambridge History of Medieval Western Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître en 2018, p. 25-26 ; Anne-Marie Helvétius, « L'abbaye, de la fondation de Sigismond au règne de Charlemagne », dans Bernard Andenmatten, Laurent Ripart et Pierre Alain Mariaux, dir., *L'abbaye de Saint-Maurice 515-2015*, tome 1 : *Histoire et archéologie*, Gollion, Infolio éditions, 2015, p. 111-133.

¹²⁸ Brogiolo, « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », p. 67-68.

(louange perpétuelle) fut instaurée, surtout à cause de la fonction mémorielle de la prière des religieuses. Cette pratique impliquait que les moines ou les moniales se relayaient sans arrêt pour prier et chanter, unissant leur chant à celui des anges dans les cieux. Ils louaient Dieu et priaient pour le salut du monde. La *laus perennis* était souvent associée aux vierges, hommes ou femmes, parce qu'eux seuls pouvaient entendre le chant des anges selon une croyance répandue au Moyen Âge¹²⁹. La fonction sacrificielle du chant des communautés de vierges était également attestée dans la Bible : « Par lui [Jésus] donc, offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui célèbrent son nom¹³⁰ ».

La mission du monastère était également rattachée à la figure du Christ Sauveur, ce qui explique que la basilique lui était dédiée. Ainsi, il n'est pas surprenant que le *Liber memorialis* de Brescia comprenne un texte de la Passion du Christ selon l'évangile de Marc¹³¹. En outre, les moniales se considéraient comme les épouses du Christ. L'importance grandissante du culte marial à l'époque carolingienne ne contredisait pas ce rôle des moniales comme épouses du Christ puisque Marie se révélait la *Sponsa Christi* par excellence. Elle était ainsi une médiatrice auprès du Christ à cause du *consortium sponsale* qui l'unissait au Christ¹³². Cette reconnaissance des moniales comme épouses du Christ se rencontrait même dans l'*Institutio sanctimonialium*. Le recueil contenait une *Exhortatio ad sponsam Christi*, glorifiant les épouses du Christ en tant que forme d'humanité la plus sacrée et consacrée¹³³.

Cette vision des monastères de femmes comme lieux privilégiés d'intercession avec l'au-delà remontait aux V^e-VI^e siècles. À cette époque, la prière féminine était plus valorisée que celle des hommes. Dans la même optique, la virginité des femmes était un gage de pureté plus évident, peut-être parce qu'elle pouvait plus facilement être démontrée que celle des

¹²⁹ Anne-Marie Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », dans Michèle Riot-Sarcey, dir., *De la différence des sexes : le genre en histoire*, Paris, Larousse, 2010, p. 112.

¹³⁰ He 13, 15.

¹³¹ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folios 53v-59r, p. 201-204.

¹³² Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », p. 126.

¹³³ Wurtzbourg, Universitätsbibliothek, M.p.th.q. 25, folios 26r à 34r, cité d'après Felice Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 13. (Nous abrégons par *UB* à partir d'ici).

hommes. Ainsi, le chant féminin était considéré plus efficace à cause de son caractère plus angélique que celui des hommes¹³⁴.

Après la conquête du royaume lombard par les Carolingiens en 774, San Salvatore/Santa Giulia à Brescia a rejoint les rangs des autres monastères royaux comme Chelles ou encore Remiremont. Ils étaient, tout comme le reste des monastères de l'Empire carolingien, soumis aux réformes mises en place par le souverain et son entourage. La réforme de l'Église franque, déjà amorcée sous Pépin III, visait à unifier les pratiques et les croyances des communautés chrétiennes de tout le royaume. Ainsi, il était d'une importance capitale de définir deux ordres distincts, l'*ordo clericorum* et l'*ordo monachorum*. Les capitulaires émis par Pépin puis Charlemagne imposaient aux communautés de se ranger dans l'une ou l'autre de ces catégories. Les Pippinides, qui cherchaient à renforcer leur légitimité, cherchaient ainsi l'appui de la papauté. Leur alliance mena à la *renovatio imperii*, la restauration d'un empire en Occident dont Charlemagne pris la tête en 800¹³⁵.

Les Carolingiens promouvaient un monachisme « romain », centré sur la règle de saint Benoît de Nursie, figure exemplaire encensée par le pape Grégoire le Grand. L'*ordo monachorum*, modèle unique, se définissait comme l'adhésion à cette règle. Ceux qui le refusaient devaient accepter l'ordination cléricale et l'autorité supérieure qui y étaient reliées, notamment celle des évêques. Nombre de précisions ont par la suite été apportées lors des conciles d'Aix-la-Chapelle en 816, 817 et 818-819, réunis par l'empereur Louis le Pieux. Trois textes normatifs y furent rédigés : l'*Institutio monachorum* pour les moines ou règle dite « bénédictine », l'*Institutio canonicorum* pour les clercs vivants en communauté et l'*Institutio sanctimonialium* pour les femmes qui ne suivaient pas la règle monastique et qui devaient vivre selon une clôture stricte et sous l'autorité de l'évêque¹³⁶.

L'*Institutio sanctimonialium* tendait à réduire le rôle des moniales. L'abbesse devait limiter ses déplacements ; l'enseignement des religieuses offert aux garçons était restreint ; les femmes étaient également exclues des espaces sacrés comme l'autel, les tombes sacrées et les reliques. La messe et la bénédiction après Complies pouvaient être dites uniquement par des

¹³⁴ Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », p. 116.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 122-123.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 123.

hommes. Ces mesures visaient clairement à restreindre la place des femmes dans des rôles de pouvoir et dans la sphère publique. Aux VIII^e et IX^e siècles, la fonction d'intercession des moines gagne en importance et attire un patronage plus actif, tandis que la vertu féminine a été réduite par les réformateurs à la sphère domestique, plus privée et moins visible selon Renie Choy¹³⁷.

D'autres historiennes abondent dans le même sens. Le monde des religieuses carolingiennes était celui de la parenté et du monastère, et non pas celui de la politique et du pouvoir. Smith entend par là que la femme demeurait au centre de la famille en préservant la mémoire de ses ancêtres et en conservant leur réputation de chasteté, en portant Dieu dans leur for intérieur, en privé¹³⁸. Selon Valerie Garver, le *Liber memorialis* de San Salvatore/Santa Giulia démontre de telles préoccupations domestiques des moniales. Elles commémoraient les membres de leur famille décédés et leur *amici* à travers la production du *Liber memorialis* et les présentaient lors de la messe, tandis que les célébrants masculins accomplissaient les rites eux-mêmes¹³⁹.

Les réalités législatives et les différentes sources commémoratives dressaient le portrait des sphères d'influence des hommes et des femmes dans la religion. Les femmes étaient largement reléguées à un rôle familial, tandis que les hommes avaient un rôle public et performatif. Cette configuration a amené plusieurs chercheurs à accentuer le côté masculin du monachisme d'intercession au haut Moyen Âge. Les monastères d'hommes étaient bien dotés parce qu'ils pouvaient célébrer la messe, tandis que les monastères de femmes pratiquaient des travaux textiles comme les nappes d'autel, produisaient des livres et préservaient la *memoria* loin de l'œil du public¹⁴⁰.

À notre sens, il est nécessaire de nuancer ce portrait du rôle des moniales à l'époque carolingienne. Tout d'abord, il existe une grande différence entre les textes normatifs et théoriques concernant le monachisme féminin et leur application dans la pratique. Dans les faits, même la distinction entre clercs et moines restait floue. La fonction d'abbesse gardait

¹³⁷ Choy, *Intercessory prayer*, p. 10.

¹³⁸ Julia Smith, « The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c.780–920 », *Past and Present* vol. 146, no 1, 1995, p. 25.

¹³⁹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 84-88.

¹⁴⁰ Choy, *Intercessory prayer*, p. 21-22.

son prestige. C'était d'autant plus vrai pour les abbesses de monastères royaux, comme celui de San Salvatore/Santa Giulia, qui étaient alors considérées comme des agents du roi exerçant un service public. Elles accédèrent ainsi à un statut équivalent à celui des hommes et supérieur à celui d'autres femmes, notamment des femmes laïques, mises à part les membres de la famille impériale. En outre, le statut de ces monastères de femmes ne différait guère de celui des hommes en ce qui a trait à la prière d'intercession (pour l'empereur et sa famille, pour les vivants et les morts, pour l'empire et pour les autres moines et moniales) et le culte public des reliques, généralement assuré par un clergé masculin dans un lieu séparé de la clôture féminine¹⁴¹. En outre, les monastères de femmes s'étaient vus imposer, par l'*Institutio sanctimonialium*, d'offrir l'hospitalité et de prendre soin des pauvres et des malades. Or, ces fonctions demandaient aux moniales de demeurer en contact avec le monde extérieur, tout comme leurs responsabilités individuelles de visiter et d'administrer leurs biens temporels¹⁴².

Nous ne possédons pas de sources nous permettant d'affirmer clairement qu'à la suite des décisions conciliaires d'Aix-la-Chapelle les moniales de San Salvatore/Santa Giulia y avaient fait le choix de la règle de saint Benoît ou de l'*Institutio sanctimonialium* comme référence normative. Toutefois, les formulaires de prononciation de vœux dans les textes liturgiques du *Liber memorialis* semblent indiquer la présence de la règle de Saint Benoît ou du moins de certains de ses aspects¹⁴³.

Il faut néanmoins demeurer prudent à cause du décalage potentiel entre la norme et sa réalisation dans les monastères de l'empire. Felice Lifshitz va aussi loin de dire que les Carolingiens eux-mêmes n'auraient jamais appliqué ces réformes dans les monastères de femmes proches du pouvoir comme Brescia¹⁴⁴. Comme pour beaucoup de communautés de femmes du IX^e siècle, nous ne rendons guère justice à leur mode de vie en nous contentant d'insister sur les décalages courants entre norme et réalité. La question de l'organisation de la prière en est un bon exemple.

¹⁴¹ Helvétius, « Le sexe des anges au Moyen Âge », p. 127.

¹⁴² Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia*, p. 12.

¹⁴³ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 55.

¹⁴⁴ Lifshitz, *Religious Women in Early Carolingian Francia*, p. 12.

Malgré l'abandon de la *laus perennis*, les moniales de San Salvatore/Santa Giulia ont continué de prier pour le salut de la communauté monastique, tout comme les autres monastères royaux. Cependant, leur rôle a quelque peu changé puisque les monastères devaient également prier pour le monde extérieur auquel ils apportaient prospérité et stabilité. Bien sûr, cette fonction était déjà présente dans le monastère auparavant, tout comme dans le monachisme occidental en général, mais les Carolingiens ont accordé une importance toute particulière à cette mission. Avec leur fonction d'intercession, les monastères étaient une partie essentielle de l'ordre carolingien, basé sur l'idéal d'harmonie entre Dieu et le peuple élu, les Francs¹⁴⁵.

Le lien très fort qui unissait les rois et les monastères a commencé à se désintégrer dans les dernières décennies du IX^e siècle, particulièrement dans la Francie occidentale et dans la Lotharingie. La fin de l'Empire carolingien a sans aucun doute durement touché les communautés monastiques, tant dans la vie matérielle que spirituelle. Les raids des Vikings et des Magyars ont privé certains monastères de leurs richesses et en ont obligé d'autres à renforcer leurs défenses, comme cela a été le cas à San Salvatore/Santa Giulia sous l'abbatit de Berthe.

Les difficultés politiques ont affecté la *vita communis*, mais il faut garder à l'esprit que cette déstabilisation n'était que temporaire puisque le X^e siècle verra lui aussi son lot de réformes. Les monastères passeront surtout sous le contrôle des ducs, comme Bérenger 1^{er} pour le monastère de Brescia qui fut proche de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia. Sa fille Berthe en était même l'abbesse. Cependant, dans l'espace germanique, leur contrôle demeurera entre les mains des empereurs. Otton I^{er} visitait personnellement les monastères pour s'assurer du respect de l'esprit de clôture des réformes carolingiennes. L'esprit du monachisme carolingien perdura ainsi au moins partiellement durant le X^e siècle¹⁴⁶.

1.3. Conclusion

Comme nous venons de le voir, le monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia a été un grand centre intellectuel et artistique ainsi qu'un point d'appui important des pouvoirs

¹⁴⁵ Jong, « Carolingian Monasticism », p. 651.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 651-653.

politiques successifs, de sa fondation en 753 aux dernières décennies du IX^e siècle. Cette place diminua peu à peu dans les dernières décennies du IX^e siècle à cause de l'instabilité politique. Les réformes d'Aix-la-Chapelle perdirent ainsi de leur influence alors que les monastères passèrent sous le contrôle de pouvoirs régionaux. San Salvatore/Santa Giulia demeura sous un contrôle impérial puisque Bérenger I^{er} obtint le titre d'empereur d'Occident en 925. Néanmoins, les entrées dans le *Liber memorialis* diminuèrent considérablement sous son règne¹⁴⁷, ce qui justifie notre choix de limiter le cadre chronologique de notre étude à la fin du IX^e siècle.

Cette évolution du monastère au VIII^e et au IX^e siècle est visible dans le *Liber memorialis*, la principale source écrite provenant de la communauté. Sa rédaction aurait débuté en 856, au moment d'un voyage de Louis II au monastère, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il a été le souverain carolingien le plus présent en Italie depuis la conquête du royaume lombard. L'histoire du manuscrit et sa structure matérielle feront l'objet du chapitre suivant.

¹⁴⁷ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 86

CHAPITRE 2 — LE MANUSCRIT

Le *Liber memorialis* de Brescia fait partie d'un groupe de huit *Libri memoriales*, datés de la période carolingienne. Ils ont d'abord fait l'objet d'études en Allemagne par les historiens Karl Schmid et Joachim Wollasch. Ceux-ci se sont concentrés sur l'édition de ces sources et sur la mise en valeur du matériel prosopographique, les listes de noms. Les chercheurs savaient que ces manuscrits avaient pour objectif la *memoria* liturgique, mais dans un premier temps, ils ne les ont pas forcément abordés sous cet angle. Au milieu des années 1960, Karl Schmid mit en place un second pôle de recherche, cette fois-ci centré sur la *memoria*, après celui de Fribourg instauré par Gerd Tellenbach, son maître. Avec l'aide de l'informatique, ils ont pu constituer d'immenses bases de données grâce aux *Libri memoriales*¹.

Le corpus des *Libri memoriales* comprend des manuscrits de Remiremont, de Reichenau, de Saint-Gall², de Salzbourg³, de Pfäfers⁴, le *Codex Forojuliensis* et le manuscrit *Ottobonianus latinus* 313 de Paris. Ce classement a entre autres été établi par l'historien allemand Jan Gerchow⁵, par Karl Schmid et par Joachim Wollasch. Ces derniers ont entre autres participé à plusieurs éditions des *Libri memoriales* comme celui de Remiremont⁶ ou encore de Reichenau⁷. Ces divers livres sont liés entre eux parce que les monastères s'échangeaient des listes de noms. Par exemple, le *Liber memorialis* de Reichenau contient une liste des moniales de San Salvatore/Santa Giulia et celui de Brescia, une liste des moines de Reichenau. C'est également le cas pour les monastères de Reichenau et de Saint-Gall dont

¹ Borgolte, « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », p. 56-59.

² Paulus Piper, éd., *Libri confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, Berlin, Apud Weidmannos, 1884, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »).

³ Karl Forstner, éd., *Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1974.

⁴ Anton von Euw, éd., *Liber Fabariensis: Das karolingische Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- und kunstgeschichtlichen Bedeutung*, Berne, Francke, 1989.

⁵ Jan Gerchow, *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien*, Berlin, New York, Gruyter, 1988.

⁶ Hlawitschka, Schmid et Wollasch, éd., *Liber memorialis von Remiremont*.

⁷ Autenrieth, Johanne, Dieter Gueunich et Karl Schmid, éd. *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1979, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »).

les échanges de listes ont été favorisés par le pacte de confraternité qui unissait les deux communautés depuis 800⁸.

Le livre de San Salvatore/Santa Giulia est le seul exemplaire provenant d'Italie⁹. Les monastères de Reichenau, de Saint-Gall, de Salzbourg et de Pfäfers sont des communautés d'hommes tandis que celle de Remiremont est un monastère double. Ce sont également des monastères proches du pouvoir impérial. Le *Codex Forojuliensis* et le manuscrit *Ottobonianus latinus* 313 de Paris contiennent chacun un évangélaire provenant de la ville italienne de Cividale¹⁰.

À cette liste de huit *Libri memoriales*, pourrait s'ajouter un sacramentaire provenant d'Essen. Il représente un cas particulier parce qu'il a été couplé à un nécrologe, considéré comme une autre catégorie de livres mémoriels, regroupés en allemand sous l'appellation *Memorialüberlieferung*. Elle comprend les *Gedenkbücher*, les *Nekrologien* et les *Totenannalen*¹¹. En plus, le sacramentaire d'Essen date de la fin du IX^e siècle, soit un peu plus tardivement que les autres *Libri memoriales*. Le sacramentaire d'Essen provient d'une abbaye de femmes nobles, fondée vers 845. Il a fait l'objet d'un recueil de textes sous la direction des historiens allemands Jan Gerchow et Thomas Schilp¹². Les nécrologes deviennent de plus en plus importants à la fin du IX^e et au début X^e siècle parce qu'ils sont organisés autour d'un calendrier. Ils permettent une commémoration plus individualisée des défunts grâce aux messes anniversaires qui suivent le calendrier¹³. À cette liste des *Libri memoriales* de la période carolingienne, nous pouvons ajouter deux exemples du contexte anglo-saxon, le *Liber*

⁸ Julian Hendrix, « The confraternity books of St. Gall and their early liturgical context », *Revue bénédictine*, 120, 2010, p. 305-306.

⁹ D'Acunto, « Il codice memoriale e liturgico di Santa Giulia », p. 55.

¹⁰ Dieter Geuenich, dir., *Libri vitae: Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters*, Köln, Böhlau Verlag, 2015, p. 5-6 ; Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 12.

¹¹ Borgolte, « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », p. 58.

¹² Jan Gerchow et Thomas Schilp, dir., *Essen und die sächsischen Frauenstifte im frühen Mittelalter*, Essen, Rurh, Klartext, 2003.

¹³ Megan McLaughlin, *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1994, p. 93-94.

vitae de Durham, probablement originaire du monastère de Lindisfarne (c. 840) et celui de Winchester (1031)¹⁴.

Puisque certains *Libri memoriales* ont été modifiés à travers le temps, nous pouvons considérer que ce groupe en contient six ou huit. Les monastères de Saint-Gall et de Saint-Pierre de Salzbourg ont chacun produit deux livres de mémoire durant les VIII^e, IX^e et X^e siècles. Dans le cas de Saint-Gall, il y avait deux manuscrits, un de c. 813 et un de c. 855 qui existaient comme deux entités séparées au fil des siècles. Le *Liber vitae* de Saint-Pierre de Salzbourg, daté de 784, a été modifié au XI^e siècle¹⁵.

S'il est difficile de définir clairement la nature d'un *Liber memorialis*, il existe néanmoins des ressemblances entre ces différents livres que nous venons de nommer. Une majorité de ces manuscrits provient de la région du lac de Constance, proche des Alpes. Cette région était un centre de la commémoration des défunts et des vivants au haut Moyen Âge¹⁶. Les *Libri memoriales* se présentent sous la forme de Codex, dont l'assemblage des différents feuillets ou cahiers s'est fait avec le temps. Les listes de noms sont regroupées en colonnes plus ou moins organisées et parfois, les groupes sont identifiés par leurs liens ou selon leur institution d'origine. Certains historiens comme Karl Schmid, Eva-Maria Butz et Alfons Zettler, pensent que les monastères possédaient parfois des listes de noms contenant les membres de leur communauté sur des fascicules ou des feuillets indépendants, avant même de les regrouper dans un *Liber memorialis*. C'est notamment le cas de Remiremont, dont le livre contient une liste de 386 noms, aux folios 35r et 35v, laissant croire que les moniales étaient commémorées depuis la fondation du monastère vers 620¹⁷. Les *Libri memoriales* constituent donc une version plus organisée de cette tradition¹⁸.

Les *Libri memoriales* contiennent des milliers de noms. À lui seul, celui de Reichenau, le plus gros, en compte 40 000. Il n'est donc pas exagéré de penser que ces livres contiennent les noms d'une bonne portion de la société carolingienne, du moins dans ses couches sociales

¹⁴ Eva-Maria Butz et Alfons Zettler. «The Making of the Carolingian Libri memoriales: Exploring or Constructing the Past?», dans Elma Brenner, Meredith Cohen et Mary Franklin-Brown, dir., *Memory and Commemoration in Medieval Culture*, New York, Routledge, 2013, p. 79

¹⁵ *Ibid.*, p. 80

¹⁶ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 12

¹⁷ Butz et Zettler, «The Making of the Carolingian Libri memoriales», p. 86

¹⁸ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 12

les plus élevées comme la royauté, la noblesse et le clergé¹⁹. Des chercheurs comme Gert Althoff, Uwe Ludwig ou encore Eva-Maria Butz ont suggéré qu'ils pouvaient refléter les alliances entre les aristocrates du haut Moyen Âge tant à travers l'Europe de l'Ouest qu'au niveau local²⁰.

Dans leur contexte de production, les *Libri memoriales* représentaient une copie terrestre du *Livre de la vie* mentionné dans la Bible : l'Exode 32, v. 33, où le Seigneur dit à Moïse : « c'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre²¹ » et le Psaume 69, v. 29 : « Qu'ils soient effacés du Livre de Vie, et qu'ils ne soient point inscrits avec les justes²² ». Ce *Livre de la vie*, le livre de Dieu, comprenait les noms des élus. Ce *Liber vitae* céleste a été rapidement lié à la récitation de diptyques aux débuts de la chrétienté. Ils contenaient des noms qui devaient être commémorés par la prière durant les célébrations liturgiques. Cette pratique a été consacrée par le concile de Chalcédoine en 451²³.

Les personnes inscrites dans les listes de noms étaient également commémorées durant la messe. Leurs noms étaient lus à voix haute durant cet office²⁴. Selon la croyance, les noms écrits dans le *Livre de la vie* terrestre posé sur l'autel étaient aussi enregistrés dans le *Livre de la vie* céleste grâce aux prières²⁵. C'était une manière de réunir les morts et les vivants au sein de la même communauté, l'*ecclesia*²⁶. L'inscription de son nom dans le *Liber memorialis* d'un

¹⁹ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 80.

²⁰ Gerd Althoff, *Amiticiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hanovre, 1992, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) Schriften 37 ») ; Uwe Ludwig, « Krise des Karolingerreichs und Gebetsgedenken. Anmerkungen zum Problem der « großen Personengruppen », in den frühmittelalterlichen Libri vitae », dans François Bougard, Laurent Feller et Régine Le Jan, dir., *Les Élités au haut Moyen Âge : crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 439-456 ; Eva-Maria Butz, « Eternal amiticia? Social and Political relationships in the early medieval libri memoriales », dans Katariina Mustakallio et Christian Krötzel, dir., *De Amicitia. Friendship and Social Networks in Antiquity and the Middle Ages*, Rome, Institut Romanum Finlandiae, 2010, p. 155-172.

²¹ Ex 32, 32 : *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo*, cité d'après McKitterick, *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*, p. 184.

²² Ps 69, 29 : *deleantur de libro viventium et cum iustis non scribantur*, cité d'après *Ibid.*

²³ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 80-81 ; Leo Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu alichristliche Bildersprache*, Bonn, Hanstein, 1952.

²⁴ Edmund Bishop, *Liturgica Historica; papers on the liturgy and religious life of the Western church*, Oxford, Clarendon Press, 1962 [1918], p. 352.

²⁵ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 80-81.

²⁶ McLaughlin, *Consorting with Saints*, p. 92.

monastère constituait, pour un chrétien, un avant-goût de ce qui l'attendait dans l'au-delà, c'est-à-dire la compagnie des saints.

Même si les *Libri memoriales* s'inspirent des diptyques des débuts de la chrétienté, c'est durant la période carolingienne qu'ils sont pour ainsi dire créés. Ce phénomène s'explique en partie à cause de la création de confraternités de prière ou d'associations de prière. C'est pourquoi nous pouvons retrouver l'utilisation occasionnelle de l'appellation de livres de confraternité de prière pour qualifier les *Libri memoriales*. Un autre facteur à l'origine de la création de ce type de livres est l'obligation pour les monastères impériaux de prier pour l'empereur et sa famille, mais aussi pour la stabilité de l'empire²⁷. Cette forme de commémoration était appropriée pour la commémoration des bienfaiteurs dans un contexte monastique²⁸.

Le réseau de prières dont témoignent les *Libri memoriales* a été mis en place par Charlemagne, puis poursuivi par son fils Louis le Pieux²⁹. Cependant, nous en trouvons des traces antérieures chez Boniface, Bède le Vénérable et l'archevêque Lul de Mayence qui demandaient à leurs amis de prier pour eux. Au synode d'Attigny en 762, une confraternité de prière est instaurée entre 27 évêques et 17 abbés, dont Lul de Mayence. Une entente similaire a également été faite entre les évêques bavarois lors du synode de Dingolfing. Des listes de noms pour la commémoration des morts et des vivants ont également été retrouvées dans le monastère de Fulda au début du VIII^e siècle³⁰. D'autres traces plus anciennes encore montrent la coutume consistant à demander à des amis de prier pour notre salut, comme dans le testament de Bertrand du Mans, daté du début du VII^e siècle³¹ et la *Vita* de la reine Bathilde écrite vers la fin du VII^e siècle³².

²⁷ Eva-Maria Butz, et Alfons Zettler. « From Collective to individual Commemoration of the Dead: Case Studies in Early Medieval Religious Practice », dans Sari Katajala-Peltomaa et Ville Vuolanto, dir., *Religious participation in ancient and medieval societies: rituals, interaction and identity*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2013, p. 177.

²⁸ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 8.

²⁹ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 81.

³⁰ Butz et Zettler, « From Collective to individual Commemoration of the Dead », p. 177.

³¹ Weidemann, Margarete. *Das Testament des Bischofs Berthramm von Le Mans vom 27. März 616. Untersuchungen zur Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert*, Mayence, 1986.

³² *Vita sanctae Bathildis ad auctore anonymo ejus aequali scripta*, dans *Patrologia Latina*, vol. 87, col. 665-676.

2. 1. Matérialité du document

Il n'existe qu'un seul exemplaire de ce manuscrit, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Queriniana de Brescia, sous la cote G. VI. 7. Ceci n'est guère étonnant puisqu'il s'agit d'un document propre à une communauté monastique et à son réseau de prière. Dans son état actuel, le manuscrit comprend 84 feuillets de parchemin de 255 x 175 millimètres, foliotées de 5 à 88. La première section, les listes de noms, est formée par les folios 5r à 51r. La deuxième partie comprend des formulaires liturgiques utilisés durant la messe ou d'autres offices religieux et couvre les folios 51v à 88r. L'étude détaillée du manuscrit, réalisée pour les éditions MGH, est l'œuvre du spécialiste Jean Vezin³³.

Le manuscrit possède une reliure en cuir encore aujourd'hui. Ce détail nous est relaté dans la plus vieille description connue du *Liber memorialis* de Brescia, faite par Angelica Baitelli en 1657 alors qu'elle était abbesse de San Salvatore/Santa Giulia : « scritto in carta pecora, coperto d'assi e sopra coperto di corame bianco in forma quadrata³⁴ ». Elle précise que le manuscrit était couvert d'une « corame bianco », faisant ainsi référence à la couverture du Codex, un exemple unique en son genre pour le haut Moyen Âge. Le type de décorations observées sur la couverture ne se retrouve pas dans les autres couvertures contemporaines découvertes jusqu'à présent³⁵.

Cette couverture a sans doute été fabriquée entre le milieu du IX^e et le début du XII^e siècle. Elle est composée de deux panneaux de bois de 8 à 9 mm d'épaisseur mesurant 255 x 175 millimètres. Les bords sont biseautés. Les dimensions de la couverture correspondent exactement à celles du corps du livre. Elle est constituée d'un sortant à double fret et les feuilles sont reliées à l'aide d'une ficelle, comme c'était la norme à l'époque carolingienne. Au cours des X^e et XI^e siècles, ce type de reliure est de plus en plus remplacée par des bandes de cuir³⁶.

Les éléments de décorations de la couverture, comme l'utilisation de bandes de cuir pour renforcer le devant et l'arrière de la reliure, font dire à Jean Vézin qu'elle date plus

³³ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 20.

³⁴ Baitelli, *Annali Historici* 2, p. 2, cité d'après *Ibid.*

³⁵ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 20.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

probablement du IX^e siècle que du XII^e. Le corps du livre est couvert de différentes pièces de renforcement, présentant un cas unique pour l'époque. Sur les deux parties de la couverture, de fines lignes de fil de fer, à peine visibles à l'œil nu, forment un rectangle à l'intérieur duquel il y a une croix latine. Le bras de cette croix se termine en une ligne courbée en forme de pétale. Les sections intérieures de la couverture possèdent une décoration légèrement différente. Une double ligne forme un rectangle, lui-même divisé en quatre parties. Au centre de ce rectangle, nous retrouvons une croix de saint André³⁷.

Au centre de la couverture, il y a une croix latine au milieu de laquelle nous pouvons voir un poinçon rond contenant une main, les doigts pointés vers le bas. Cette main évoque la main de Dieu le père et la puissance divine. D'autres poinçons identiques recouvrent la couverture. En plus de ces poinçons ronds, il y a également trois types de poinçons ovales. Le premier contient une croix et symbolise sans doute le Christ. Le deuxième est un oiseau, probablement une colombe. Ses ailes se déploient et sa tête est penchée vers le bas. La colombe représente l'Esprit Saint. Le troisième et dernier poinçon est plus grand que les précédents. Nous y voyons un quadrupède, la tête vers le bas et les pattes disposées selon une ligne horizontale. Hélène Toubert les identifie comme des lions³⁸. La présence des lions pouvait avoir un sens négatif dans l'Ancien Testament. Cependant, au haut Moyen Âge et durant la période carolingienne, ils faisaient référence à Hrabanus Maur. Les lions étaient considérés comme une métaphore du Christ. Puisque le Christ Sauveur est le saint patron du monastère de Brescia, il n'est guère surprenant de trouver diverses allégories le représentant sur la couverture du *Liber memorialis*. C'est l'un des seuls exemples de cette période qui soit parvenu jusqu'à nous³⁹.

La foliotation débute avec le chiffre 5 puisqu'il manque les premiers feuillets du premier des douze cahiers constituant le livre. Les éditeurs ont attribué des lettres aux trois premiers cahiers pour faciliter la classification des différentes sections du manuscrit. Le premier (A) comprend les folios 5 à 11, le second (B) les folios 12 à 19, le troisième (C) les

³⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

³⁸ Les éditeurs des MGH remercient leurs amis François Avril, Hélène Toubert, Éric Palazzo et Mauro Turrini pour leurs observations sur la couverture du *Liber memorialis* de Brescia, voir *Ibid.*, note en bas de page 19 de la page 27.

³⁹ *Ibid.*, voir la photo de la couverture du *Liber memorialis* en annexe 5.

folios 20 à 27, le quatrième les folios 28 à 35, le cinquième les folios 36 à 41, le sixième les folios 42 à 47, le septième les folios 48 à 53, le huitième les folios 54 à 61, le neuvième les folios 62 à 69, le dixième les folios 70 et 71, le onzième, les folios 75 à 79 et le douzième les folios 83 à 88. Le dernier feuillet, le folio 88 a probablement été inséré pour faire office de feuille de garde⁴⁰.

Parmi ces douze cahiers, sept sont des quaternions. Les cahiers ne sont pas tous pliés de la même façon. Les cahiers 5, 6 et 7 consistent chacun en deux bifeuillets et deux feuillets simples. Pour les plier, il fallait les coudre ensemble. Le dixième cahier est un singulion ne comprenant qu'un seul bifeuillet⁴¹. Le folio 5r contient la liste des noms des moniales de San Salvatore/Santa Giulia au moment de la création du Codex, mais les éditeurs des MGH supposent qu'il manque le titre et la première partie de ce cahier, nommé A. Ce cahier date du début du *Liber memorialis* de Brescia en 856⁴².

L'assemblage des feuillets s'est toujours fait selon le schéma suivant : page chair sur page chair, superposées à plat. L'agencement des feuillets et des cahiers respecte la loi de Gregroy. La réglure est constituée d'un dispositif de marquage vertical, la justification, et de lignes horizontales, la linéation. Elles étaient utilisées sur une page côté poil. Le travail était accompli sur chaque feuille, grâce à de très fines perforations près de la section avant. Ces perforations permettaient de dessiner les lignes horizontales à proximité du sommet. Un cadre de réglure était tracé pour délimiter la surface d'écriture. Des lignes, nommées entrecolumnes, ont aussi été esquissées pour délimiter des colonnes de texte. Comme la majorité des manuscrits latins du haut Moyen Âge, la page extérieure dans notre codex était toujours constituée de feuilles côté poil⁴³.

Compte tenu de la fonction du livre, son nombre de folios était voué à augmenter. L'ajout de noms dans les différentes listes ou encore la création de nouvelles listes rendaient nécessaire la conception de nouveaux folios. Le manuscrit devait donc avoir été relié selon diverses méthodes, en fonction de ces ajouts autour du noyau originel, daté de la création du

⁴⁰ *Ibid.*, p. 21, voir le schéma en annexe 6.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20-21.

⁴² *Ibid.*, p. 21.

⁴³ *Ibid.*, p. 22.

Liber memorialis en 856. Il est formé par les trois premiers cahiers A, B et C et les folios 42r à 44r dans le sixième cahier. C'est sans doute pour la même raison que certains espaces libres devaient être laissés dans le manuscrit. Le nombre de noms par colonne dans les cahiers A, B et C, couvrant les folios 5r à 25v, varie entre 27 et 30. Le nombre de colonnes par page fluctue entre une et quatre. Les cahiers 4 à 9 ainsi que le cahier 11 ne contiennent que 23 noms par colonne. Pour les cahiers 10, couvrant les folios 70r à 71v, et 12, les folios 80r à 87v ainsi que le folio 88, le nombre de noms par colonne est de 22⁴⁴.

À cause de la nature évolutive du document, dû aux ajouts de noms ou de listes, il est très difficile de départager les différentes mains ayant participé à son élaboration. La majeure partie des entrées des trois premiers cahiers, A, B et C, viennent de la main d'un seul scribe. Ces trois premiers documents contiennent les listes des défunts et des vivants appartenant aux groupes suivants : les moniales de San Salvatore/Santa Giulia, les bienfaiteurs du monastère, les clercs des environs de la ville, divisés par presbytères incluant les diacres et les clercs, le clergé de la cathédrale de Brescia et les moines de Reichenau. Les moniales ne leur avaient pas donné de titre lors de la création du livre. Ce sont les éditeurs qui les ont classifiées en faisant des recherches prosopographiques pour retracer l'origine de ces personnes. Par exemple, dans le cas de la liste du clergé diocésain de Brescia des folios 20r à 21r, les éditeurs ont utilisé une compilation de leurs noms⁴⁵. Il y a cependant une exception⁴⁶. La liste du folio 6r, contenant les noms des moniales défuntes, a été identifiée par le titre : « *HEC SUNT NOMINA SANCTEMONIALES DEFUNCTARUM*⁴⁷ ». ».

Il y a tout de même des variations de mains à l'intérieur des cahiers A, B et C. Le scribe principal a écrit, sur le folio 5r, les noms de la première colonne et les six premiers noms de la deuxième colonne. Tous les autres noms du folio 5r et toutes les inscriptions du folio 5v ont été ajoutés par un autre copiste. Cette liste contient les noms des moniales

⁴⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

⁴⁵ Fideli Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, dalle origini al 1300, descritti per regioni. 1: Il Piemonte* (Turin, 1898); 2, 1: *La Lombardia 1. Milano* (Florence, 1913); 2, 2, 1: *La Lombardia 2, 1. Bergamo, Brescia, Como* (Bergame, 1929); 2, 2, 2: *La Lombardia 2, 2. Cremona, Lodi, Mantova, Pavia* (Bergame, 1932).

⁴⁶ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 23.

⁴⁷ *Ibid.*, folio 6v, p. 143-144, folio 7r, p. 146-147. Certains passages du *Liber memorialis*, comme les titres des listes et des messes ou encore les noms de membres de la famille royale, ont été écrits en lettres majuscules. Les éditeurs des MGH ont fait le choix de les garder tels quels. Nous avons donc décidé de conserver cette forme pour le présent mémoire.

vivantes de San Salvatore/Santa Giulia au moment de l'écriture de la liste. Le scribe, responsable de la liste des vivantes du folio 5 recto et verso, a aussi inscrit, sur le folio 6r, les deux colonnes de noms de Rotruda à Anseperga. Les folios 5 à 8 comprennent très tôt de nombreux suppléments de différentes mains. Notons, à titre d'exemple, cinq colonnes inégalement remplies sur les folios 6v et 7r⁴⁸. Il s'agit de la liste des moniales défuntées et nous pouvons ainsi supposer que les noms ajoutés sont ceux de moniales décédées après l'établissement des listes. Devant l'absence d'informations supplémentaire provenant de l'étude du manuscrit par Jean Vézin et les autres éditeurs, nous en sommes réduits à cette seule hypothèse.

Le reste du cahier A, à savoir les folios 8v à 11v, est de la première main, même si quelques ajouts ont été faits plus tard. Le même scribe a aussi inscrit les noms des listes du cahier B (folios 12r à 19v) et presque toutes celles du cahier C (folios 20r à 27v), jusqu'au milieu de la deuxième colonne du folio 27r (Arbot). À cause de l'ancienneté de ces trois premiers cahiers, il serait intéressant de savoir si le mélange des onciales et des capitales des deux inscriptions sur le dessus du folio 8r correspond aux derniers suppléments. Les ajouts en capitales rubriquées donnent les noms de *DOMINUS LODUICUS IMPERATOR* (Louis II, 825-855-875) et *DOMNA INGELBERGA IMPERATRIX* (morte en 890⁴⁹).

Les trois premiers cahiers forment une unité pour la période des entrées et pour le travail d'un scribe en particulier. Il est responsable de la majorité des entrées dans ces cahiers. À l'origine, les listes de noms devaient contenir deux colonnes, une pour les vivants et l'autre pour les morts. Les éditeurs ne donnent cependant pas de preuves pour appuyer cette hypothèse. Nous pouvons supposer qu'ils ont comparé le *Liber memorialis* de Brescia avec d'autres *Libri memoriales* qui étaient organisés selon ce schéma. Puisque des noms ont été ajoutés au fil du temps, plusieurs folios comptent cependant plus de deux colonnes. Notons, à titre d'exemple, le cas des folios 5v, 6r, 6v et 7r qui contiennent tous plus de deux colonnes⁵⁰.

Les deux cahiers suivants, comprenant les folios 28 à 41, présentent diverses datations. La majorité des entrées de ces folios ont été inscrites entre le milieu du IX^e siècle et le X^e

⁴⁸ *Ibid.*, p. 23, p. 144-147.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

siècle. Au départ, les folios 28 à 41 n'occupaient pas cette place dans le manuscrit. Les éditeurs ne précisent pas où étaient ces cahiers lors de la création du *Liber memorialis*. Il convient aussi de noter que la majorité des bifeuillets du cinquième cahier (folios 37v à 41v) est longtemps demeurée vide. Il a fallu attendre le milieu du XI^e siècle pour qu'elle soit remplie⁵¹. Une liste contenant les noms des rois lombards, le *Catalogus regum Longobardorum*, a été ajoutée sur le folio 41v uniquement au XVI^e siècle. Elle remonte aux origines mythiques des Lombards en Scandinavie, puis mentionne les noms des rois lombards dont le premier en Italie, Alboin et le dernier Didier, et enfin, elle se termine avec le nom de l'empereur Charlemagne⁵².

Le sixième cahier (folios 42 à 47) contient, sur les folios 42r à 44r, les notices d'oblation des enfants entrés au monastère San Salvatore/Santa Giulia. La première notice fait référence à Gisèle la grande, fille de l'empereur Lothaire I^{er}, entrée au monastère vers 847/848. Ces entrées proviennent aussi d'une main unique, tout comme celles sur les folios 42v et 43r. Dans les huit premières lignes du folio 43v, nous pouvons apercevoir deux ajouts qui concernent l'oblation de Gisèle la jeune, fille de l'empereur Louis II, en 860, et celle de Cunicunda, fille du comte Adalgis (Adalgesius⁵³). Dans le septième cahier, nous retrouvons le texte de la consécration virginale ainsi que des listes des noms sur les folios 51v à 53r. Ils sont datés de la fin du IX^e ou du début du X^e siècle⁵⁴.

Le huitième cahier, les folios 54 à 61, comprend la passion du Christ selon l'évangile de Marc. Le texte du *Liber memorialis* de Brescia (environ du X^e — XI^e siècle) commence au cahier précédent, soit au folio 53v et se termine au folio 59r avec le colophon suivant, une prière en latin à la mémoire de sainte Julie : « *Ego Ingizo gastaldio ad honorem dei et sanctę Julię martiris hęc passio et evangelia scribere rogavi. Sed obsecro vos ut qui hunc librum legitis memoramini mei in vestra sancta oracione si Deum habeatis protectorem*⁵⁵ ». Le même scribe a transcrit le chapitre 17 de l'évangile selon Jean sur les folios 59r à 60r. Le folio 60v comprend de nouveau des noms de personnes qui ont été disposés en quatre colonnes. La main

⁵¹ *Ibid.*, p. 23.

⁵² *Ibid.*, folio 41v, p. 197.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

⁵⁵ *Ibid.*, folio 59r, p. 204.

de la première et la dernière partie de la deuxième colonne est très similaire à celle qui a écrit de nombreux noms sur les folios 28r à 29r. Ces folios datent probablement des environs de 865. Les deux dernières pages du cahier, le folio 61r et v, contiennent des listes de noms du XIII^e siècle⁵⁶.

Les quatre derniers cahiers, les folios 62 à 87 forment la partie liturgique du *Liber memorialis*. Les folios 62r à 87r sont de la main d'un seul scribe. Il est fort probablement le même que celui de la liste d'oblation sur les folios 42r à 43r, ayant été remplis entre 847/848 et 860. Le folio 87r contient un formulaire de prière, l'*ORATIO COMMENDATIO ANIMAE*, puis une liste de formulaires de profession de trois moniales, Ermelinda, Emmelthruda et Liutcarda. La majeure partie du folio 87v et une partie considérable du folio 88r ont été remplis avec le formulaire d'une *BENEDICTIO VELI*⁵⁷. Sa présence dans le *Liber memorialis* montre la place centrale du port du voile au sein de la communauté de moniales. Notre manuscrit est le témoin unique de ce formulaire ce qui suggère qu'il était propre à la communauté de San Salvatore/Santa Giulia⁵⁸. Le voile symbolisait en contexte la chasteté de la femme consacrée. Sa mise en rituel coïncidait souvent avec le moment où la famille transférait l'autorité sur sa fille à la communauté religieuse⁵⁹. Au IX^e siècle, nous assistons à l'importance croissante de cette cérémonie qui fut développée et standardisée au X^e siècle⁶⁰.

La cérémonie de bénédiction du voile rassemblait les clercs, la famille et les membres de la communauté de Brescia. Le texte du *Liber memorialis* s'inspirait peut-être de trois prières concernant les vêtements d'une vierge ou d'une veuve dans le sacramentaire de Gellone du VIII^e siècle. Il y a aussi des traces de cette cérémonie dans le sacramentaire grégorien de Padoue, dans la *Vita Rictrudis* du début du X^e siècle et dans un fragment d'un manuscrit de Saint-Gall du début du IX^e siècle⁶¹.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 89.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁶¹ *Ibid.*

En résumé, les éditeurs ont identifié que 80 % des 2600 noms contenus dans le manuscrit se rapportent à la seconde moitié du IX^e et au début du X^e siècle⁶². Sur ces 2600, 2503 ont été identifiés comme provenant de la main d'un seul scribe⁶³. Les dernières entrées datables remontent à 1366 donc le livre est moins utilisé après cette date. Il l'était peut-être déjà depuis la deuxième moitié X^e siècle, moment où les entrées commencent à diminuer⁶⁴.

2.2. Datation

La question de la datation du *Liber memorialis* de Brescia a été exposée en détail par les éditeurs des MGH Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich. Ils ont pris comme point de départ une liste de moniales de San Salvatore/Santa Giulia contenue dans le *Liber memorialis* de Reichenau afin d'évaluer quels noms de cette liste se retrouvent dans notre *Liber memorialis*. La liste des moniales vivantes du monastère (5r, 1. 1-34) est fragmentaire, à la différence de celle des moniales défuntes (6r, 1. 35-87). Puisqu'il n'y a que 34 noms répertoriés dans la liste des moniales vivantes et qu'elle ne porte pas de titre contemporain, les éditeurs considèrent qu'elle est incomplète. Pour compenser la liste fragmentaire, ils ont regardé la liste des moniales dans le livre de Reichenau. Bien que cette liste soit elle aussi fragmentaire, sa formation et sa datation sont bien connues. Les noms des moniales y ont été inscrits en 829⁶⁵. Nous en comptons 135⁶⁶.

Une grande partie des noms mentionnés dans cette liste concernait les moniales des années 830. En recoupant leurs noms avec ceux d'autres listes, les éditeurs en sont arrivés à la conclusion que ces moniales étaient déjà décédées au moment de la création du *Liber*

⁶² Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 5.

⁶³ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵ Pour la datation de la liste, voir Engelbert Mühlbacher, rescension de « Andrea Valentini éd. Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore e S. Giulia in Brescia », *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (MIÖG)*, vol. 10, 1889, p. 470 ; Becher, Harmut. « Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in Brescia im Spiegel seiner Memorialüberlieferung », dans Karl Hauck et al., dir., *Frühmittelalterliche Studien Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1983, p. 302 ; Ludwig, Uwe. « Otfred in den Weissenburger Mönchlisten. Das Zeugnis der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau », *Zeitschrift für die Geschichte Oberrheins*, vol. 135, 1987, p. 76.

⁶⁶ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 56-57.

memorialis de Brescia. Il fallait donc que le début de la rédaction du manuscrit soit postérieur à la création de cette liste qui avait été envoyée au monastère de Reichenau⁶⁷.

Par la suite, Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich se sont concentrés sur la liste des moniales vivantes (5r, 1. 1-34) et celle des moniales défuntées (6r, 1. 35-87). Ils les ont comparées avec la liste des notices d'oblation (folios 42r à 44r). Une section de cette liste contenait en grande partie les mêmes noms dans le même ordre que la liste du folio 5r. Les deux répertoires sont organisés par date des entrées de filles oblates dans le monastère. Il y a cependant une exception : sur la liste des notices d'oblation, nous retrouvons le nom de Gisèle écrit en lettres capitales et rubriquées⁶⁸. Elle a été donnée au monastère par son père l'empereur Lothaire I^{er} (*DOMNUS IMPERATOR LOTHARIUS TRADIDIT FILIAM SUAM DOMNAM SECUNDUM ORDINEM SANCTAE REGULÆ*⁶⁹).

Les éditeurs ont d'abord pensé que la notice de tradition de Gisèle, la fille de Lothaire I^{er}, pouvait dater de 848. En effet, le 16 mars de cette même année, l'empereur a donné le monastère de San Salvatore/Santa Giulia en usufruit en temps de vie à sa femme Ermengarde et à sa fille Gisèle. Il faudrait que la liste des notices d'oblation ait été compilée en 848 pour que cette hypothèse soit plausible. Or, une charte récemment découverte vient l'invalider. Elle confirme le don d'une veuve nommée Peresinda, entrée au monastère à l'époque où Amelperge était abbesse⁷⁰. Cette Peresinda était donc moniale en même temps que Gisèle et Amelperge. Il est cependant difficile de savoir si la *domna Gisla monacha* mentionnée dans la charte est Gisèle la grande, fille de Lothaire I^{er} ou si le nom se réfère à sa nièce, Gisèle la jeune, fille du roi Louis II⁷¹.

Pour démêler la chronologie, les éditeurs ont tracé des parallèles entre la liste et des chartes ainsi que des diplômes qui concernaient l'entrée de femmes au monastère et les donations de terres. Ils ont pu retracer le nom d'une veuve nommée Peresinda dans les listes de noms du *Liber memorialis* de Brescia. Ils pensent l'avoir retrouvée dans la liste des

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁹ *Ibid.*, folio 42v, p. 182-183.

⁷⁰ *In predicta civitate Brixia ad ipso monasterio ... ubi ipsa Peresenda presentaliter monachico abitu intrare devota festinat. Ibid.*, p. 58.

⁷¹ *Ibid.*, p. 58.

moniales vivantes au folio 5r. Nous y apercevons le nom de Perxinda à la treizième position. Comme les listes sont construites selon l'ordre chronologique d'entrée dans le monastère, il faut que le nom de Perxinda se retrouve parmi ceux des dernières arrivantes. Il est fort probable que cette Perxinda soit la même personne que la Peresinda de la donation. En outre, puisque son entrée dans le monastère est liée au décès de son mari, elle n'a jamais été une oblate. L'absence de son nom dans la liste d'oblation est un argument de plus en faveur de l'identification de Peresinda à Perxinda⁷².

La mention de Perxinda dans la liste des vivantes amène Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich à affirmer que la liste a été construite après 851. Cette hypothèse est renforcée par le positionnement du nom de Perxinda dans la liste des moniales vivantes. Après Perxinda, suivent 21 autres noms de la communauté. La liste des moniales vivantes pourrait ainsi avoir été établie seulement quelques années après 851⁷³.

Pour en avoir la certitude, il faut la comparer au répertoire d'oblations. Conformément à l'ordre d'entrée des moniales au monastère suivant le nom de Perxinda, les éditeurs ont conclu qu'elles étaient arrivées après la veuve. Ces noms ont fort probablement été ajoutés après la mort d'Ermengarde survenue le 20 mars 851 parce que la notice d'oblation de Gisèle mentionne ses nouvelles responsabilités au sein du monastère (*DOMNUS IMPERATOR LOTHARIUS TRADIDIT FILIAM SUAM DOMNAM SECUNDUM ORDINEM SANCTAE REGULE*⁷⁴). Pour les éditeurs, la présence du terme *domna* évoque le statut d'abbesse laïque de Gisèle, titre qu'elle a obtenu après le décès de sa mère⁷⁵. Cependant, il convient de préciser que ce titre est ambigu en contexte monastique. L'abbatit laïc a été créé à l'époque de Charlemagne, puis de Louis le Pieux. Il permettait au souverain de récompenser certains membres de l'aristocratie. Toutefois, l'abbatit désigne tout à la fois la fonction d'abbé, mais aussi le patrimoine terrien de l'abbaye⁷⁶. Dans ce contexte, il serait fort possible que le terme *domna* évoque les nouvelles responsabilités de Gisèle la grande. D'autant plus que le 8

⁷² *Ibid.*, p. 59.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, folio 42v, p. 182-183.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁶ Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich*, p. 144-174 ; Helvétius, « L'abbatit laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume », p. 285-287.

septembre de la même année, Lothaire I^{er} et son fils Louis II confirment l'usufruit et le contrôle administratif du monastère à Gisèle la grande⁷⁷.

Un autre argument des éditeurs de MGH en faveur de la création du *Liber memorialis* de Brescia après 851 concerne la liste des bienfaiteurs du monastère, couvrant les folios 8r à 19v. Louis II est nommé en tant qu'empereur sur le folio 8r, le premier de la liste des bienfaiteurs : *DOMNUS LODUICUS IMPERATOR*⁷⁸. L'entrée des noms dans une liste suit toujours l'ordre chronologique. Donc, puisque le couronnement de Louis II comme empereur a eu lieu en 850, il faut nécessairement que l'enregistrement des noms dans cette liste soit postérieur à cette date⁷⁹.

Pour préciser la datation, les éditeurs se sont enfin penchés sur la liste des membres du clergé diocésain de Brescia des folios 20r à 21r. Ces clercs étaient vivants au moment de l'établissement de cette liste. Elle contenait les noms de l'archevêque Angilbert II de Milan (824-859), des évêques Noting de Brescia (844-858/63), Dodo de Novare (849-859), Hagano de Bergame (850-863), Benoît de Crémone et Almarich de Côme (840-860). Les éditeurs ont ensuite recoupé les mandats de ces évêques avec les noms des clercs contenus dans la liste des folios 20r à 21r et ils ont conclu qu'elle avait été produite entre 851 et 859. Ils ont aussi regardé la liste des moines de Reichenau. Elle date presque de la même époque puisque l'abbé Folkwin a été à la tête du monastère entre 849 et 858 et que nous y retrouvons son nom (26r l. 2280⁸⁰).

Ces différentes observations amènent les éditeurs à conclure que la rédaction du manuscrit a commencé entre 851 et 858. D'autres entrées permettent de préciser cette fourchette de datation. Au folio 27v, il est fait mention du roi anglo-saxon Aethelwulf (*Aedaeuwulf rex anglorum*). Plusieurs sources rapportent qu'Aethelwulf de Wessex a fait un voyage à Rome vers 855-856. L'entrée dans le *Liber memorialis* de Brescia est sans doute à relier à ce voyage⁸¹.

⁷⁷ DK, III, *Lotharii I*, p. 265-266.

⁷⁸ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 8r, p. 148.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

Toujours dans le but de fournir une datation plus précise du *Liber memorialis* de Brescia, Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich ont à nouveau analysé les notices d'oblation. L'une d'entre elles concerne le don de Gisèle la jeune, la fille de Louis II, au monastère San Salvatore/Santa Giulia : *Domnus Hluduucis imperator tradidit filiam suam Gisla*. Cette notice constitue un ajout fait par une main distincte de celle des autres entrées du folio 42v, comme celle de Gisèle la grande, fille de Lothaire I^{er} dont il a été question précédemment. L'enregistrement de Gisèle la jeune semble avoir été fait plus tard, soit en 861 puisqu'un diplôme de Louis II, émis le 13 janvier 861, lui accorde les droits de l'usufruit. Dans cette notice, il manque l'ajout de *domna* ce qui laisse penser qu'elle a peut-être été inscrite avant 861⁸².

Le dernier argument des éditeurs est lié aux séjours de Louis II à Brescia. Il en aurait effectué un en 851 et trois en 856, toujours à la demande de sa sœur Gisèle la grande, alors abbesse du monastère San Salvatore/Santa Giulia. C'est pourquoi Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich préfèrent la date de 856. Ils croient également que les noms de la liste des bienfaiteurs du folio 8r pourraient rassembler des membres de son entourage qui étaient eux aussi présents à Brescia lors d'un voyage de l'empereur. Il s'agit d'Évrard de Frioul, de l'oncle du roi Louis II, le comte Liutfrid, du beau-père du roi Louis II, Adalgis le comte de Parme et Bernard, le comte de Brescia dont les noms sont placés juste après celui de l'empereur au folio 8r⁸³. L'occasion de cette rencontre semble, aux yeux des éditeurs, un bon moment pour la création du Codex tout comme pour la liste des notices d'oblation⁸⁴.

Harmut Becher, qui a aussi travaillé sur les listes de noms, s'est prononcé plutôt en faveur d'une datation en 854. Le 5 juin de cette année, Louis II a confirmé l'immunité de l'église de l'évêque Dodo de Novare, à la demande de ce dernier, dans une charte publiée à Brescia. La présence de ce même Dodo de Novare à Brescia en 854 pourrait être prouvée par l'enregistrement de son nom dans le *Liber memorialis* au même moment⁸⁵. Cette conclusion de Becher paraît intéressante et il n'est pas exclu que la liste des évêques ait pu être produite

⁸² *Ibid.*, p. 61.

⁸³ *Ibid.*, folio 8r, p. 148.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Becher, « Das königliche Frauenkloster San Salvatore e Santa Giulia », p. 302 et 332.

en 854. Selon Becher, cette liste aurait été créée à l'occasion d'un synode ou d'une célébration religieuse importante⁸⁶.

Les éditeurs des MGH sont en désaccord avec Harmut Becher sur la datation en 854 et retiennent plutôt la date de 856. Pour démêler ce différend, il faut comparer la liste des moniales vivantes, au folio 5r, à celle des notices d'oblation, des folios 42r à 44r. Pour Becher, le nom de Suiburga, à la 32^e position de la liste des moniales vivantes est le même que celui mentionné dans la notice d'oblation : *Suipertus tradidit filiam suam Suipurga*. Cette notice a permis à Becher de tirer la conclusion que seulement quelques noms pouvaient avoir été compilés après celui de Suiburga. Comme il ne pouvait y avoir que quelques noms, Harmut Becher a retenu la date de 854, qui est plus proche de 851, date de l'entrée de Perxinda au monastère. Pour Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Gueunich, au contraire, une période de six ans entre l'écriture de la partie mémorielle et la rédaction de la notice peut être acceptée sans risque⁸⁷.

Cet avis est partagé par l'historienne Mayke de Jong qui croit que la liste des notices d'oblations a été commencée en 847/848. Pour elle, l'entrée de Gisèle la grande, la fille de Lothaire I^{er}, dans le monastère constitue le prétexte pour la conception de la liste. Cette liste a ensuite été intégrée au *Liber memorialis* de Brescia lors de sa création. Si nous retenons la date de 856, alors nous obtenons un écart encore plus significatif, soit de 8 ou 9 ans⁸⁸.

Un autre point de discorde divise Becher et les éditeurs des MGH, la période de formation des deux sections du manuscrit. Tout d'abord, Becher divise différemment le manuscrit des éditeurs. Pour lui, la première section couvre les folios 5 à 27 et la deuxième, les folios 28 à 88⁸⁹. Or, cette répartition des folios ne tient pas compte des différents moments de production des cahiers. Comme mentionné plus tôt, la nature des *Libri memoriales* font qu'ils sont constamment modifiés parce que de nouveaux noms y sont inscrits ou de nouvelles listes créées. Il est donc plus probable que certaines sections des cahiers ne soient pas datées de la période de création du *Liber memorialis*, en 856. Prenons par exemple, le cas du sixième

⁸⁶ *Ibid.*, p. 332.

⁸⁷ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 62.

⁸⁸ Mayke de Jong, *In Samuel's image: child oblation in the early medieval West*, Brill, Leiden, 1996, p. 114-115.

⁸⁹ Becher, « Das königliche Frauenkloster San Salvatore e Santa Giulia », p. 306.

cahier, folios 42 à 47 dont les folios 45v à 47v n'ont pas été remplis avant le XI^e et le XII^e siècle⁹⁰. La position des éditeurs des MGH de diviser le *Liber memorialis* entre la section contenant les noms et celle contenant les textes liturgiques semble plus plausible. Cette position tient compte de la datation des trois premiers cahiers folios 5 à 27, du milieu du IX^e siècle selon l'étude paléographique, ce qui est aussi le cas des quatre derniers cahiers, les folios 62 à 87. Ils constituent la majeure partie de la section liturgique et sont de la main d'un seul scribe. Il est fort probablement le même que celui de la liste d'oblation sur les folios 42r à 43r, ayant été remplis entre 847/848 et 860⁹¹.

Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich évoquent différentes raisons pour la conception unitaire du manuscrit. Tout d'abord, ils croient que les parallèles entre la liste des moniales vivantes du monastère et le répertoire d'oblation montrent que ces deux sections du manuscrit étaient conçues pour être réunies dans un même codex⁹².

Pour Garver, la conception du *Liber memorialis* de Brescia a été pensée comme un tout à cause de la position de la liste d'oblation dans le livre. Selon elle, le positionnement de cette liste devant la section des textes liturgiques semble approprié, compte tenu du sacrifice que représente le don d'un enfant pour une famille aristocrate. Cet emplacement dans le *Liber memorialis* montrerait, à son avis, que les pratiques liturgiques du monastère répondent aux besoins des clercs et des aristocrates laïcs. Ce lien entre la liste d'oblation et les messes montre que les deux sections du manuscrit ont été conçues comme un tout⁹³.

Pour Nicolas d'Angelo, le manuscrit du *Liber memorialis* de Brescia a été conçu comme un tout dès le départ. Il soutient ainsi la position des éditeurs des MGH. L'historien italien s'oppose du même coup à l'idée d'une réunion des deux sections du manuscrit à la fin du IX^e ou au début du X^e siècle⁹⁴.

Comme mentionné plus haut, la comparaison entre la liste des oblations et la liste des moniales vivantes par Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich indique une réalisation

⁹⁰ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 23.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 62.

⁹³ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 93.

⁹⁴ D'Angelo, « Il codice memorial e liturgico di Santa Giulia », p. 55.

du manuscrit entre 851 et 858. Pour préciser davantage cette fourchette de datation, ils se sont concentrés sur les voyages de Louis II à Brescia. Il se trouve qu'il en a effectué trois à Brescia en 856. Cette année semble donc être toute indiquée pour la création du *Liber memorialis*. Le milieu du IX^e siècle correspond également à la datation paléographique de certains cahiers du *Liber memorialis*, les trois premiers (folios 5 à 27) et les quatre derniers (folios 62 à 87). Pour ajouter du poids à cette argumentation, il convient maintenant de porter attention à la place centrale de Louis II dans le *Liber memorialis* qui va de pair avec son importance pour le monastère.

Si nous considérons tous ces éléments, il semble donc que la réalisation de cet ouvrage soit liée à un évènement important pour l'histoire du monastère de femmes de Brescia, un séjour de l'Empereur Louis II et de son entourage à San Salvatore. L'entrée *Domnus Ludovicus imperator* sur le folio 8r ainsi que celles des autres membres du cercle rapproché de Louis II indiquent que le codex a fort probablement été conçu en 856 pour enregistrer les noms de l'empereur et des membres de son entourage dans la mémoire des moniales. Les noms mentionnés à sa suite, Eberardus, Liutfrid, Adelgis, Berenardus, Adelbert, Aistulfus, Flodebert et Rodelandus, se réfèrent à des membres de familles de moniales mentionnées dans la liste d'oblation du monastère San Salvatore/Santa Giulia. Leur présence aux côtés de Louis II lors de ce voyage à Brescia semble, aux yeux des éditeurs, une bonne occasion pour établir la partie mémorielle et l'écriture de la *Noticia*⁹⁵.

Le séjour de l'empereur Louis II en mai 856 a un sens particulier pour San Salvatore/Santa Giulia. Dans un décret du 19 mai, il confirme à sa sœur Gisèle la grande, tout juste après le décès de leur père, qu'elle tient désormais la gouvernance dans le monastère féminin. Ce même décret approuve la transmission et l'entretien par les moniales de certains biens familiaux et relatifs au domaine, auparavant retranchés (*res... et familias villasque ac curtes*). Le diplôme de Louis II du 19 mai valide également la position d'Amalberge comme abbesse et le droit des moniales au libre choix de leur abbesse⁹⁶.

⁹⁵ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 63.

⁹⁶ *Ibid.*

Ce décret du 19 mai 856 se veut une sorte de renouveau pour le monastère à cause de l'emploi de l'expression in *Brixia civitate monasterio novo*. La famille impériale et les moniales entretiennent ainsi de bonnes relations. Ce contexte de bonne entente est corroboré par la création du *Liber memorialis*. La rencontre a eu lieu quelques mois après la mort de Lothaire I^{er}. Ces fils Louis II, Lothaire II et Charles de Provence devaient discuter des divisions du patrimoine paternel. Leur rencontre avait lieu peu de temps après la présence de Louis II à Brescia en mai 856⁹⁷. Il paraît ainsi normal que Louis II rencontre les principaux comtes et marquis de son royaume afin de s'assurer d'obtenir leur soutien avant de rencontrer ses frères. Bien que le titre d'empereur soit dévolu à Louis II en sa qualité d'aîné, cela ne lui garantissait pas une pleine autorité sur ses frères. Un climat de tensions régnait entre les frères à la mort de leur père⁹⁸.

L'idée que le *Liber memorialis* a été organisé à la suite du décès de Lothaire I^{er} est renforcée par l'absence de son nom dans le livre alors que son fils y occupe cependant une place de choix, comme en témoigne sa première position dans la liste des bienfaiteurs. Le raccord de cette liste à celle des moniales vivantes et décédées indique également l'importance de la commémoration des bienfaiteurs dans le monastère. Il paraît ainsi plus probable que le *Liber memorialis* ait été conçu à cause de la présence de Louis II à Brescia⁹⁹.

En résumé, pour les éditeurs des MGH, il est hautement probable que le *Liber memorialis* du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia ait été établi dans l'année 856. Tout d'abord, cela s'explique par des raisons paléographiques, la majorité des trois premiers (folios 5 à 27) et les quatre derniers (folios 62 à 87) datent du milieu du IX^e siècle. Pour préciser cette fourchette de datation, les éditeurs ont comparé la liste des moniales vivantes, au folio 5r, à celle des notices d'oblation, folios 42r à 44r, et ils ont établi une fourchette de datation entre 851 et 858. Ils l'ont ensuite précisée en retraçant les voyages de Louis II à Brescia en 856. Puisque durant le voyage de Louis II à Brescia le monastère s'est vu réitérer son statut, la date de 856 semble tout indiquée. Louis II occupant la tête de la liste des

⁹⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁸ Christian Bonnet et Christine Descatoire. *Les Carolingiens (741-987)*, Paris, Armand Collin, 2001, p. 87.

⁹⁹ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 64.

bienfaiteurs, il paraît ainsi probable que le *Liber memorialis* ait été rédigé lorsqu'il était présent au monastère cette même année¹⁰⁰.

2.3. Participation des moniales dans la création du *Liber memorialis*

La nature évolutive du *Liber memorialis* de Brescia rend difficile de déterminer la participation des moniales dans la création du manuscrit. Leur rôle dans la transmission de la mémoire familiale se trouverait renforcé si l'on pouvait discerner précisément leur implication dans la collecte des noms et dans la production du manuscrit. Cette question ne fait pas consensus parmi les chercheurs qui ont travaillé sur cette source.

Valerie Garver se positionne à l'encontre d'anciennes théories, en arguant que l'examen des textes liturgiques en relation avec nos connaissances sur le fonctionnement de la communauté montre que les moniales ont probablement eu un rôle actif dans la production du *Liber memorialis*¹⁰¹. Cependant, elle ne précise pas à quelles théories elle fait référence. Garver se contente de dire que certains chercheurs ont suggéré que le document avait été produit par l'évêque de Brescia et plus particulièrement ses clercs, mais nous ne possédons pas de preuves permettant de l'affirmer clairement¹⁰². Karl Schmid pense ainsi que la question de l'influence et de la participation des moniales dans la production du livre demeure ouverte¹⁰³.

Les moniales dépendaient d'un prêtre pour la célébration du culte, mais la question est de savoir dans quelle mesure la tenue de registres de prières pour la commémoration des défunts et des vivants a été confiée aux femmes. Cette question se pose davantage dans un contexte institutionnel pour lequel des recherches récentes ont pu montrer que les femmes au Moyen Âge étaient titulaires de la récupération et de la préservation des livres éternels¹⁰⁴. Cette spécificité s'accorde bien avec le rôle des femmes dans la conservation de la mémoire familiale. Elles devaient pouvoir avoir accès à ces livres et les utiliser pour remplir leur devoir. La présence de livres de mémoire dans les monastères féminins de Remiremont, d'Essen et de Brescia nous permet de supposer que ces moniales étaient capables de lire et écrire. Les listes

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 99.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 14.

¹⁰⁴ *Ibid.*

des *Libri memoriales* représentent peut-être un niveau d'échanges basiques entre les communautés, mais leur conception démontre une compréhension aigüe de l'importance symbolique des mots. L'acquisition de ce haut niveau d'abstraction ne peut se faire qu'avec de l'éducation¹⁰⁵.

Dans ses travaux sur le scriptorium du monastère de Chelles, Bernhard Bischoff a expliqué le rôle des moniales dans la copie d'écrits patristiques et d'autres textes d'autorité du christianisme. Pour pouvoir les retranscrire convenablement, il fallait que les scribes soient bien éduqués¹⁰⁶. Il y a également des indications dans les règles monastiques concernant la production d'écrits dans les monastères féminins. Par exemple, la *Vita Caesarii* contient une référence aux livres copiés par Caesaria et les moniales que son frère utilise dans son Église à Arles. En outre, la règle de Saint Benoît accorde beaucoup d'importance à la lecture des *sanctimoniales*¹⁰⁷.

Pour Rosamond McKitterick, il est fort probable que les moniales de Brescia aient produit le manuscrit elles-mêmes. Il est cependant impossible d'en être certain, même si certains indices le laissent présager. Selon elle, le travail de Bischoff sur le monastère de Chelles est suffisant pour montrer la forte probabilité de la participation des moniales à la compilation du *Liber memorialis* de Brescia¹⁰⁸. Son premier argument repose sur la longue tradition de littératie dans le monastère. Elle remonte à sa fondation à l'époque lombarde. Pour l'historienne, l'habileté des moniales à gérer le monastère et son patrimoine terrien au quotidien se reflète dans de nombreuses chartes. Plusieurs d'entre elles sont mentionnées à multiples reprises dans le premier chapitre. Notons, à titre d'exemple, une charte d'avril 868 dans laquelle Louis II donne l'usufruit et le contrôle du monastère à Engelberge¹⁰⁹. Ces chartes témoignent d'une pratique de l'écrit au quotidien dès l'époque lombarde. Les Carolingiens ont su favoriser et stabiliser cette tradition.

¹⁰⁵ McKitterick, Rosamond. « Women and Literacy in the Early Middle Ages », dans *ibid.*, dir., *Books Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Aldershot, Variorum, p. 14.

¹⁰⁶ Bernhard Bischoff, « Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles » dans *Mittelalterliche Studien*, vol. 1, p. 17-35.

¹⁰⁷ McKitterick, « Women and Literacy », p. 8-9.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁹ *DK*, IV, *Ludovici II*, no. 48, avril 868.

La littératie des moniales est aussi visible à travers les différentes inscriptions dans l'église et la crypte, surtout par l'épithaphe composée par Paul Diacre pour la reine Ansa, dont il a été question dans le précédent chapitre. La construction de la crypte est attribuable au roi Didier qui souhaitait faire de cet endroit un mausolée pour sa famille. La première basilique, dédiée à San Salvatore, s'élevait au-dessus de la crypte. Elle comprenait trois nefs, trois absides et était décorée de fresques illustrant la vie du Christ ainsi que de détails en stuc et en pâte de verre. L'espace destiné à accueillir le tombeau de la reine devait côtoyer une fresque de la martyre sainte Julie¹¹⁰. Selon McKitterick, la production du *Liber memorialis* constitue un exemple représentatif des pratiques de l'écrit propres au monde carolingien¹¹¹.

Le deuxième argument en faveur d'une implication directe des moniales dans la rédaction du *Liber memorialis* est basé sur l'analyse d'un inventaire de manuscrits des années 879 à 906¹¹². Il contient des listes de livres des chapelles et des cellules dépendantes du monastère. Devant l'absence de précisions fournies par McKitterick, nous en sommes réduits à des hypothèses. L'historienne faisait peut-être référence aux monastères qui se retrouvaient sous l'autorité de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia : Pavie, Sirmione, Monte, situé dans les limites de Sorianense, San Cassiano à Bologne, Pistoia, Sestino, San Vito en Reatina, Intro, situé dans les limites du Balbense, et San Liberatore, situé dans les limites du Bénévent¹¹³. L'inventaire des manuscrits suggère que le *Liber memorialis* n'est pas le seul livre produit dans le monastère. Cette liste inclut des missels, des Évangiles, une copie des lettres de Paul, un psautier et une variété de manuscrits de textes patristiques. Ces textes pourraient avoir été produits dans le scriptorium de San Salvatore/Santa Giulia.

La présence d'un scriptorium est aussi suggérée par trois autres manuscrits, aujourd'hui conservés à la Bibliothèque Queriniana de Brescia. Le premier est une copie des commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe datée du VIII^e siècle (MS A. II. 14). Le second est une copie du X^e siècle des *Epistolae ad Lucilium* de Sénèque, annotée de commentaires et de dessins en marge, dont l'un se moque de la vanité universelle de la femme (MS B. II. 6). Le

¹¹⁰ Giovanni Treccani degli Alfieri, *Storia di Brescia*, Marcellina, 1963, vol. 1, Dalle origini alle signorie, p. 434 (voir viii inscription dans la crypte de l'église de San Salvatore), p. 459 et 464 (fresques dans l'Église).

¹¹¹ McKitterick, « Women and Literacy », p. 20.

¹¹² *CDLang*, no. 419, p. 706-727.

¹¹³ *CDLang*, no. 50, p. 83-87.

troisième manuscrit est une copie de la *Cité de Dieu* d'Augustin (MS G. II. 5). Advenant que ces différents livres soient bien les fruits du travail des moniales, alors ils démontreraient un haut degré d'accomplissement influencé surtout par des styles d'écriture et d'art de la Francie et de l'Italie du Nord. Les moniales se sont aussi procuré des livres provenant de l'extérieur, possiblement grâce à leurs liens avec la cour royale et impériale. Un livre d'évangiles du début du IX^e siècle (MS F. II. 1) et un autre livre d'évangiles produit dans le scriptorium de Reichenau¹¹⁴, daté du X^e siècle font partie de ses acquisitions. Ils sont tous deux conservés à la Bibliothèque Queriniana de Brescia. Ces questions mériteraient une étude à part. Il existe peut-être d'autres manuscrits de Brescia ou d'ailleurs qui pourraient témoigner des activités de scriptorium et des orientations intellectuelles des moniales permettant ainsi d'appuyer l'argument en faveur de leur implication dans la création du *Liber memorialis*¹¹⁵.

Un autre élément vient appuyer la possibilité de l'existence d'un scriptorium à San Salvatore/Santa Giulia. L'organisation du monastère prévoyait un endroit pour la conservation des chartes et d'autres documents que ses membres pourraient avoir produits ou qui pourraient avoir été déposés par les personnes mentionnées dans les chartes afin de les conserver. La composition de certains de ces documents a clairement été faite ailleurs selon le scribe qui les a signés¹¹⁶. Il n'en demeure pas moins que la possession de ces chartes révèle un souci de « mémoire archivistique » en ce qui concerne au moins une partie des transactions de Brescia et des villes environnantes¹¹⁷.

2.4. Conclusion

Au terme de ce second chapitre, nous avons analysé en détail la composition du manuscrit du *Liber memorialis* de Brescia en prenant soin de le définir, d'étudier sa structure, d'en donner une datation et de le situer dans son contexte de production. Le *Liber memorialis* de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia fait partie d'un groupe de *Libri memoriales*, qui datent tous de la période carolingienne. Il n'existe qu'un seul exemplaire de ce manuscrit, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Queriniana de Brescia. Nous pensons, tout comme les

¹¹⁴ Malheureusement, Rosammond McKitterick ne mentionne pas la cote de ce livre d'évangiles.

¹¹⁵ McKitterick, « Women and Literacy », p. 20.

¹¹⁶ CDLong, no. 137, 29-34, no. 155, 77-84, no. 226, 271-275.

¹¹⁷ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 99-100.

éditeurs des MGH, que le manuscrit a été conçu comme un tout. En plus des arguments quant à la paléographie du manuscrit et au contexte historique, nous croyons que la présence de l'empereur dans le monastère constitue une excellente occasion pour concevoir un document qui sert à commémorer non seulement les moniales, leurs familles, les moines en confraternité de prière avec San Salvatore/Santa Giulia, mais par-dessus tout, l'empereur comme bienfaiteur du monastère.

Après une présentation des arguments de McKitterick et de Garver, il apparaît possible que les moniales aient produit le *Liber memorialis*, même s'il est impossible de trancher cette épineuse question. Les femmes de par leur rôle de mère, d'épouse ou de moniale jouaient un rôle de premier plan dans la conservation de la mémoire familiale. Il ne serait donc pas étonnant qu'elles soient en charge de la récupération et de la préservation des livres éternels, comme le *Liber memorialis* de San Salvatore/Santa Giulia. Pour McKitterick, le monastère pourrait avoir eu un scriptorium. Son hypothèse est renforcée par la longue tradition de littérature au sein de la communauté de Brescia, et ce, depuis l'époque lombarde.

Après avoir regardé en détail les particularités codicologiques du *Liber memorialis*, il est maintenant temps de se concentrer sur la place de la mémoire et de son historicisation au sein de la communauté de San Salvatore/Santa Giulia. Plusieurs listes, dont il a été question tout au long de ce chapitre, serviront de base pour l'analyse du *Liber memorialis* de Brescia comme témoin du processus de structuration et de conservation du passé.

CHAPITRE 3 — L'ANALYSE : MÉMOIRE ET SON HISTORICISATION

Les *Libri memoriales* ouvrent des perspectives de recherches à l'histoire religieuse, politique et sociale. Ces livres sont à la fois partie prenante et symboles de la mémoire collective et de l'identité des monastères de l'époque carolingienne qui les ont produits. En y regardant de plus près, nous pouvons y voir des aspects liés à la mise en histoire ou à la mémoire. Certaines listes de noms proviennent, par exemple, de registres plus anciens. Ces listes peuvent avoir été révisées et amendées avant d'être intégrées au livre. Nous pouvons donc assumer que certaines listes ont été complètement réarrangées. En majorité, les entrées ne sont pas de simples copies des noms des listes précédentes, même s'ils contiennent les noms de gens ayant vécu dans le passé¹.

Le fait que les listes et les groupes de noms reçoivent une telle attention lors de leur entrée dans le livre jette une nouvelle lumière sur les *Libri memoriales*. Ils ne préservent pas seulement les noms des membres de la communauté productrice du livre, ses bienfaiteurs, ou encore des confraternités de prière avec d'autres monastères. Puisque les livres mémoriaux contiennent des listes soigneusement arrangées et composées, remontant parfois très loin dans le passé, ils font partie de ce que Patrick Geary nomme la « mémoire créative² ».

Les compilateurs laissent volontairement des espaces dans les livres pour laisser de la marge, au sens propre du terme, pour des réagencements et des réorganisations. C'est, si l'on veut, une réécriture de l'histoire institutionnelle selon les besoins contextuels³. Les folios 5 à 8 du *Liber memorialis* de Brescia reçoivent très tôt de nombreux suppléments faits par des mains variées. Notons, à titre d'exemple, cinq colonnes inégalement remplies sur le folio 6v⁴. Les deux colonnes au centre, dont les lettres sont plus espacées et plus grosses, sont fort probablement de la deuxième moitié du IX^e siècle, tandis que les autres sont des ajouts postérieurs. Nous ne possédons malheureusement pas d'informations sur le moment précis de ces ajouts. Cependant, de tels ajouts étaient fréquents dans les *Libri memoriales* qui évoluaient

¹ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 82-83.

² Geary, *Phantoms of Remembrance*, p. 178.

³ Butz et Zettler. « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 83.

⁴ Voir annexe 3.

selon la communauté monastique. Les monastères accueillent de nouveaux membres tandis que d'autres mouraient. Il fallait alors ajuster les listes en conséquence⁵.

Ce genre de « manipulations » s'observe également dans d'autres types de sources, surtout de type historiographique, comme les annales ou les *Traditionsbücher*, étudiés, entre autres, par Patrick Geary et Rosamond McKitterick⁶. Cette dernière trace des parallèles entre les *Libri memoriales* et d'autres sources du Moyen Âge central comme les *Traditionsbücher*. Elle les considère tous deux comme des « récits » du passé. Tout comme les *Traditionsbücher*, les *Libri memoriales* semblent contenir des interprétations du passé dans le sens où ils semblent refléter la conscience historique et la pensée politique de leurs « auteurs⁷ ». C'est le cas du *Traditionsbuch* du monastère de Fulda, composé en 828. Ce document est intimement lié aux réformes instaurées par Raban Maur⁸. Pour créer ce *Traditionsbuch*, il s'est fortement inspiré d'un autre capitulaire, le *Brevium exempla*, un inventaire des possessions du monastère alsacien de Wissembourg⁹.

Peu de recherches ont été faites sur cet aspect des *Libri memoriales*. Pour y contribuer, nous allons donc, dans le chapitre suivant, tenter d'analyser le *Liber memorialis* de Brescia, pas seulement comme document à vocation liturgique, mais aussi comme témoin de telles formes de structuration, de mise en récit et de conservation du passé¹⁰. Nous tenterons également d'intégrer notre analyse du *Liber memorialis* de Brescia dans une perspective plus large de la *memoria*. Peu de chercheurs ont considéré la *memoria* en contexte monastique dans une perspective holistique et interconnectée en y intégrant les principes spirituels et les motivations de la mémoire, la pratique liturgique et les bénéfices économiques¹¹. Nous proposons de poursuivre dans ce champ de recherches en considérant cette source comme créatrice de logiques communautaires, dont l'intégration et la commémoration se font grâce à

⁵ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 23 et 56.

⁶ Geary, *Phantoms of Remembrance* ; McKitterick *History and Memory in Carolingian World* ; Rosamond McKitterick, *Perceptions of the Past in the Early Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.

⁷ Geary, *Phantoms of Remembrance*, p. 84-87.

⁸ Pour plus de détails sur l'abbaye de Fulda durant la période carolingienne, voir Janneke Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 - c. 900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

⁹ Geary, *Phantoms of Remembrance*, p. 84.

¹⁰ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 83.

¹¹ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 3-4.

la prière d'intercession. Ce type de prière s'inscrit dans le registre plus large de la pratique du don au Moyen Âge.

La fonction d'historicisation du *Liber memorialis* tient de son rôle dans la matérialisation et la concrétisation de logiques communautaires, organisées selon différents niveaux. Nous les classerons selon deux axes principaux et interreliés : les communautés réelles et les communautés idéelles. Les communautés réelles sont composées de personnes que nous pouvons retrouver dans des sources historiques telles que le *Liber memorialis*. Les communautés idéelles appartiennent plutôt à l'ordre du concept et elles ne sont pas reliées entre elles par un lieu physique, des liens de sang ou des liens d'amitié.

L'Empire carolingien appartient ainsi à ces deux catégories. En effet, il est tout à la fois une communauté réelle puisqu'il correspond à un territoire et une époque précise, visible dans les sources historiques. Toutefois, cet empire peut aussi être considéré comme une communauté idéelle puisque le concept politique global perdure au-delà de son morcellement physique dans l'esprit de plusieurs familles aristocratiques. C'est le cas notamment des grandes familles de l'Italie du Nord, établies dans des villes comme Brescia, Milan, Vérone ou encore Verceil.

Les liens qui unissaient les familles du haut Moyen Âge et les monastères étaient basés sur une logique de parenté spirituelle et réelle. Les monastères accueillait des membres de familles avec lesquelles ils nouaient des liens. Les familles étaient ainsi incluses dans la communauté plus large du monastère, c'est-à-dire aux autres communautés avec lesquelles le monastère était lui-même lié. Cette nouvelle parenté dépassait donc largement les liens du sang.

Nous pouvons également considérer les confraternités de prière comme des communautés idéelles puisque les moines et les moniales se sentaient liés entre eux par la prière et son aspect mystique. Les confraternités de prière liaient les monastères entre eux plus que d'autres formes d'échange comme le partage de reliques, les transferts de manuscrits ou l'échange de biens. La communauté idéelle regroupait, à son niveau le plus large, l'ensemble des morts et des vivants, c'est-à-dire la société des saints ou *ecclesia*. Au sein de l'*ecclesia*,

l'accent était mis sur les saints et leur pouvoir d'intercession. Ils agissaient comme intermédiaires auprès de Dieu et du Christ pour les vivants et les morts.

Nous analyserons comment ces différents niveaux de communautés sont visibles à travers les listes de noms, d'un côté, et les formulaires liturgiques du *Liber memorialis* de Brescia, de l'autre. Nous croyons que ces différents niveaux sont organisés selon le passé, le présent et le futur. L'inscription du nom d'un individu dans un *Liber memorialis* permet de relier ces trois degrés temporels puisqu'au moment de son entrée dans la source, la personne est liée aux autres qui l'ont précédée, mais également à toutes celles qui suivront.

C'est pourquoi nous débuterons notre analyse par les listes faisant référence au passé du monastère San Salvatore/Santa Giulia, celle des moniales décédées, puis celle des oblates. Ensuite, nous nous attarderons sur la liste des bienfaiteurs ou *amici* qui montre comment la communauté de Brescia s'insérait dans des ensembles plus larges comme l'Empire carolingien et la famille impériale ainsi que le nord de l'Italie et ses grandes familles aristocratiques.

Puis, nous examinerons l'évolution de ces relations au-delà de la période de création du livre jusqu'au début du X^e siècle, jusqu'au règne de Bérenger I^{er}. Par la suite, nous regarderons l'organisation de la confraternité de prière entre San Salvatore/Santa Giulia et le monastère de Reichenau qui se classe à la fois dans la communauté réelle et idéale comme susmentionné. Nous terminerons par l'analyse de la prière d'intercession dans les formulaires de messe du *Liber memorialis* de Brescia. Nous montrerons comment ils s'inscrivent dans une logique plus large, celle de la pratique du don au Moyen Âge qui liait bienfaiteurs et communauté monastique.

Nous montrerons que les moniales de San Salvatore/Santa Giulia assumaient un rôle particulier dans la création d'histoire et de mémoire et dans la synthèse des différentes logiques communautaires. Au haut Moyen Âge, les femmes préservaient la mémoire familiale et commémoraient les défunts, ce qui créait des liens durables entre les femmes, religieuses ou laïques, et leur famille. Ces femmes faisaient partie d'un réseau de parenté, par leur mariage dans le cas des laïcs. Pour ce qui est des religieuses, elles ne perdaient pas contact avec leur

famille une fois qu'elles étaient entrées au monastère. Les moniales continuaient donc de prier pour les membres de leur parenté, qu'ils soient vivants ou déjà décédés¹².

Préserver la mémoire ne veut pas simplement dire accumuler des connaissances sur les membres de la famille, morts ou vivants, mais aussi la participation dans des actes spécifiques de commémoration, de prière d'intercession et de célébration des morts et des vivants, de manière à créer une conscience de groupe. La performance associée à ces rites est créatrice de mémoire partagée. La naissance des *Libri memoriales* s'est produite à une époque où l'élite carolingienne construisait une identité commune en façonnant la mémoire d'un passé partagé. La commémoration des femmes envers les défunts, à travers la pratique liturgique, notamment par leurs prières pour les morts ou les vivants, enregistrés dans le *Liber memorialis* de Brescia, contribuait à maintenir voire à intensifier les liens entre ces femmes de l'aristocratie et leur famille. Il est plus facile de suivre ces liens de parenté dans le cas des familles aristocratiques, mais il convient de demeurer prudent vis-à-vis de telles conclusions puisque l'organisation sociale des monastères de femmes est encore mal connue des historiens¹³. Nous le verrons à travers le cas de la famille des Unrochides et des ducs de Frioul ainsi que des Étichonides, mais aussi des Carolingiens, notamment les femmes apparentées à Lothaire I^{er}, Louis II d'Italie, Charles III le Gros et Bérenger I^{er}.

3.1. Conscience du passé

La conscience du passé se reflète dans plusieurs listes du *Liber memorialis*, comme celle des moniales défuntes du folio 6r. C'est l'une des rares listes ayant un titre dès l'époque de la création du livre : « *HEC SUNT NOMINA SANCTEMONIALES DEFUNCTARUM*¹⁴ ». Le fait de lui donner un titre indique peut-être son importance pour la mémoire du monastère. Nous pouvons y voir une démarche concrète des moniales de se rattacher à leur passé en évoquant d'anciennes compagnes qui vivaient au monastère dans les années 820-830.

Pour dater cette liste, les éditeurs des MGH l'ont comparée avec celle des moniales de San Salvatore/Santa Giulia dans le *Liber memorialis* de Reichenau. Cette dernière liste est

¹² Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 69.

¹³ *Ibid.*, p. 69-70 ; Röckelein, « Founders, Donors and Saints », p. 214.

¹⁴ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 6r, p. 143-144.

datée de 829 et contient les noms de 135 moniales dont plusieurs se retrouvent dans la liste du folio 6r¹⁵. Nous ne pouvons savoir avec certitude pourquoi la période des années 820-830 revêtait une importance particulière pour les moniales de Brescia. Nous pouvons néanmoins penser que le caractère spécial de cette période est dû à la volonté de se rattacher à l'âge d'or du monastère. En effet, les années 820-830 constituent une période faste pour la communauté puisqu'elle voit son immunité reconfirmée par un décret de Lothaire I^{er} en 833¹⁶. Grâce à lui, le monastère regagne ainsi l'immunité qu'il avait perdue sous Louis le Pieux.

Cette importance du passé pour le monastère se reflète également dans la liste des enfants oblates des folios 42r à 44r. Cette liste, tout comme celle des moniales décédées, a reçu un titre dès l'époque de sa création : « *IN NOMINE DOMINI NOSTRI IHESU CHRISTI INCIPIT NOTICIA REGULARIS ORDINIS QUOMODO TRADITE SUNT SANCTEMONIALES IN MONASTERIO DOMINI SALVATORIS SECUNDUM ORDINEM SANCTE REGULE IN TEMPORE DOMNE AMELPERGI HUMILIS ABBATISSE*¹⁷ ». Elle a été composée à partir de 847/848, au moment où l'empereur Lothaire I^{er} a donné sa fille, Gisèle la grande, au monastère : « *DOMNUS IMPERATOR LOTHARIUS TRADIDIT FILIAM SUAM DOMNAM GISLAM SECUNDUM ORDINEM SANCTAE REGULE*¹⁸ ».

Selon Mayke de Jong, l'entrée de Gisèle la grande dans le monastère est la raison pour laquelle la liste a été établie. Cette liste contient 40 noms d'oblates présentes dans le monastère depuis le début de l'abbatit d'Amalberge, en 837, jusqu'à l'arrivée de Gisèle en 847/848. Ce nombre est très élevé pour une courte période de temps. L'abbesse a célébré l'honneur de recevoir la fille de l'empereur en inscrivant les noms de ses oblates dans la même liste¹⁹. On aurait regroupé les noms de la liste en fonction des donateurs plutôt que des oblates puisque lorsqu'un donateur offrait plusieurs oblates, leurs noms étaient entrés dans un même

¹⁵ Pour la datation de la liste, voir Mühlbacher, Rescension de « Andrea Valentini éd. Codice necrologico-liturgico », p. 470 ; Becher, « Das königliche Frauenkloster San Salvatore e Santa Giulia », p. 302 et Ludwig, « Otfred in den Weissenburger Mönchlisten. », p. 76.

¹⁶ *CDLang*, no. 130, p. 231-232.

¹⁷ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 42r, p. 182.

¹⁸ *Ibid.*, folio 42v, p. 182.

¹⁹ Jong, *In Samuel's image*, p. 114-115.

bloc. Radaldus offrit, par exemple, ses sept filles à San Salvatore/Santa Giulia et leurs noms ont été inscrits l'un à la suite de l'autre²⁰.

La liste des oblates de San Salvatore contient également des ajouts postérieurs à celui de Gisèle la grande. Dans les premières lignes du folio 42v, nous trouvons la notice d'oblation de Gisèle la jeune, la fille de Louis II, entrée au monastère vers 860, et celle de Cunicunda, la fille du comte Adalgis. Nous retrouvons également une autre Gisèle, la fille du comte Evrard, dont la notice d'oblation ouvre le folio 43v. La liste contient aussi les noms de membres d'autres familles aristocratiques semblables à celle d'Evrard et de Gisèle comme le comte Liutfrid I ou le comte Liutfrid II, le comte Adalgis de Parme, le beau-père de Louis le Pieux, le comte Bernard de Vérone et Adalbert I, margrave de Toscane.

Leurs familles étaient particulièrement proches des Carolingiens, voire apparentées à eux. Leurs filles faisaient partie des 21 moniales entrées dans le monastère après la création de la liste qui contient un total de 62 noms d'oblates. L'entrée de Gisèle la jeune à San Salvatore/Santa Giulia à Brescia ranime l'intérêt des Carolingiens pour le monastère, comme en témoigne une charte du 12 janvier 861. Gisèle la jeune devient *rectrix* du monastère²¹. Ainsi l'engouement de la famille impériale pour la communauté de Brescia a sans doute attiré celui de familles aristocratiques à l'échelle de l'Italie du Nord et de l'Empire, comme cela avait été le cas avec l'entrée de Gisèle la grande à San Salvatore/Santa Giulia. Puisque cette liste ne contient que les enfants oblates, les adultes entrées dans le monastère en tant que novices n'y sont pas répertoriés²².

La comparaison avec deux autres listes du *Liber memorialis* révèle que le nombre de novices entrées à l'âge adulte devait être très petit. Tout d'abord, la première liste, celle du folio 5r contient les noms de toutes les moniales de la communauté de Brescia en 850 et la seconde, celle du folio 6r, énumère les noms de 49 moniales décédées en 856, lors de la création du *Liber*. La première liste contient 34 noms, dont 14 ne peuvent être retrouvés dans les notices d'oblations. Il est possible que de ces 14 personnes, une partie ait été des oblates, en présumant que ces jeunes filles, entrées dans le monastère la décennie précédant l'abbatiate

²⁰ *Ibid.*, folio 43r, p. 183 et voir annexe 4.

²¹ *CDLang*, no. 194-212, p. 325, 348-349.

²² Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 87.

d'Amalberge, étaient toujours vivantes lors de l'établissement de la liste des moniales vivantes²³.

Ces noms ne pouvaient faire partie des notices d'oblation parce que la liste commençant par le nom de Gisèle ne contient que celles entrées au monastère après 837. Comme ces jeunes filles des années 830 étaient devenues des adultes 20 ans plus tard, leurs noms devaient être inclus dans la liste des moniales vivantes des années 850. Cependant, l'établissement de parallèles avec cette liste a des limites puisque sept noms de la liste du folio 5r ont été écrits par-dessus d'anciens noms qui ont été effacés. Ces noms auraient pu se retrouver dans les notices d'oblation, mais ils sont maintenant perdus. Cela veut dire que seul un petit nombre des 14 filles entrées dans la communauté comme oblates sont arrivées à l'âge de la professe. Parmi les oblates mentionnées dans les notices, seules six se retrouvent dans la liste du folio 6r contenant les noms des moniales décédées²⁴.

Sur les 41 noms d'oblates analysés par Jong, 27 sont ceux de jeunes filles données par leur père, sept par leur frère et sept sont appelées *nepta* donc elles ont sûrement été données par leur oncle. Selon Jong, l'absence des noms des mères suggère qu'à Brescia, il était hors de question que les mères offrent leur enfant, même lorsqu'elles étaient veuves²⁵. Son argumentation repose sur peu d'exemples et ne tient pas compte d'autres cas en Gaule où les veuves pouvaient donner leur enfant à un monastère.

En outre, si nous regardons les 21 noms restants, nous constatons que la situation est beaucoup plus complexe que celle envisagée par Jong²⁶. En effet, dix des jeunes filles ont été données par leur père, trois par un frère, quatre par leur oncle, une par deux de ses oncles, une a été donnée par son père et son frère et deux par leur père et leur mère. L'importance accordée à la parentalité masculine indique que les moniales entretenaient la mémoire de leur famille. Leur participation dans la commémoration des bienfaiteurs ou *amici* de San

²³ Jong, *In Samuel's image*, p. 115-116.

²⁴ Giselperga, Imeltruda, Cristina, Gariberga, Rotruda et Rachinilda, voir Becher, « Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia », p. 306-307 ; Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 6r, p. 143-144.

²⁵ Jong, *In Samuel's image*, p. 115-116.

²⁶ *Ibid.*

Salvatore/Santa Giulia leur rappelle de conserver cette mémoire familiale. En somme, même si les moniales étaient cloîtrées, elles continuaient de servir les intérêts de leur famille²⁷.

La liste des notices d'oblation des folios 42r à 44r²⁸ pointe potentiellement vers la conscience collective d'un moment clé dans le passé de la communauté. Elle remonte plus de 20 ans en arrière, à l'époque où ces jeunes filles sont entrées au monastère. Cette période des années 830 est associée à Lothaire I^{er}, à une époque où le monastère a joué un rôle important dans la stabilisation de son pouvoir en Italie. Il a servi de refuge pour sa femme, abbesse laïque du monastère dans les années 830 et pour sa fille, moniale à partir de 847/848. Ainsi, Valerie Garver pense que la création du *Liber memorialis* de Brescia est possiblement à relier à ces liens particuliers avec Lothaire I^{er} et sa famille²⁹. La liste des notices d'oblation témoigne également de la volonté de lier le passé documenté par la liste au présent et à l'avenir de la communauté parce qu'elle intègre le nom de Gisèle la grande, entrée au monastère en 847/848, et également ceux de moniales devenues oblates plus tardivement comme Gisèle la jeune en 860.

La donation d'un enfant à un monastère était à la fois un acte administratif et commémoratif. Les listes contenant les notices d'oblation servaient à tenir un registre des nouveaux arrivants, mais également à les enregistrer dans la mémoire de la communauté. Elle était ainsi attachée au salut de ses bienfaiteurs. Le terme de bienfaiteur doit ici être compris dans un contexte plus large puisqu'ils n'ont pas nécessairement fait un don de terres pour obtenir ce titre. Dans ce cas, les bienfaiteurs ont donné leur enfant à la communauté et donc à Dieu. Cette forme de sacrifice assurait la prière commémorative au bienfaiteur et à sa famille à travers l'enfant comme membre de cette communauté³⁰.

Dans certains cas, un donateur particulier élevait les autres, en provoquant une intensification des prières. L'arrivée de Gisèle la grande à San Salvatore/Santa Giulia constitue un bon exemple de cette pratique. Cette enfant oblate royale permettait aux autres

²⁷ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 87-88.

²⁸ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 42r-44r, p. 182-184.

²⁹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 100-101.

³⁰ Jong, *In Samuel's image*, p. 124-125.

oblates et leurs donateurs, de statut plus modeste, de bénéficier eux aussi de cette commémoration³¹.

L'oblation des enfants était pratiquée dans une société pour laquelle le don *pro remedio animae* revêtait une telle importance que Louis le Pieux s'était senti obligé d'empêcher les parents de virtuellement déshériter leurs enfants. Dans le cadre de la pratique du don au haut Moyen Âge, il était évident que la donation d'un enfant entraînait une obligation de la part de la communauté de prier pour le donateur. La connexion entre l'oblation d'un enfant et la commémoration nous apparaît uniquement lorsque nous nous débarrassons de notre habitude moderne de considérer un transfert de propriété (incluant un enfant) comme temporaire. La création de registres et de listes constituait une communauté durable qui liait les donateurs, les oblats, les communautés monastiques, mais aussi l'*ecclesia* en général³².

Presque tous les noms des moniales mentionnées dans la liste du couvent au folio 5r, ou encore dans celle des moniales décédées au folio 6r, peuvent être retrouvés ailleurs dans le manuscrit, démontrant ainsi les liens puissants entre les femmes et la communauté des donateurs. Cela veut dire que la plupart de ces femmes sont entrées au monastère comme oblates et qu'à cette occasion, les noms des membres de leurs familles ont été inscrits dans la liste des bienfaiteurs du monastère, couvrant les folios 8r à 19v. Notons, à titre d'exemple, les cas de Gisèle la jeune, fille de Louis II, d'Ota ou encore de Rotruda³³. Dans les oblations et les prononciations de vœux enregistrées à San Salvatore/Santa Giulia, il n'arrive que très rarement qu'une femme y entre sans mentionner l'implication de sa famille. Une des seules exceptions est l'entrée de la veuve Peresinda qui avait d'abord effectué une donation à la communauté et s'était ensuite retirée au monastère. Son statut de veuve l'a probablement aidée à faire ce choix de manière plus « indépendante³⁴ ».

L'entrée des enfants oblates dans le monastère de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia était associée au rite de la bénédiction du voile, folios 87v et 88r, et à la consécration virginale,

³¹ *Ibid.*, p. 125.

³² *Ibid.*

³³ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folio 5r, p. 142 et folios 42v-43r, p. 182-183.

³⁴ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 99 ; Geunenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 99.

folios 51v et 52r. Ces deux cérémonies représentaient le moment où une jeune femme quittait définitivement le monde laïc. À la lumière des opportunités de mariages d'alliances que la famille abandonnait, cette oblation marquait un acte de réel sacrifice de la part de la famille. Celle-ci était ainsi liée à la communauté monastique non seulement à travers le don d'une nièce, d'une sœur ou d'une fille, mais aussi par le transfert de terres et d'autres biens accordés à l'abbaye comme contribution à la subsistance de la communauté voire comme base du soutien matériel de la fille oblate. Ces cérémonies servaient à souligner le sacrifice réalisé par la famille, sacrifice d'autant plus important que les garçons oblates étaient particulièrement valorisés à la même époque pour leur pureté³⁵. Ces deux rituels sont à mettre en parallèle avec la liste des oblates de San Salvatore/Santa Giulia aux folios 42r à 44r³⁶.

Malgré l'absence de mentions explicites de la présence des parents lors des cérémonies, il est fort probable qu'ils y assistaient. L'entrée d'une femme de la famille dans le monastère symbolisait un engagement à long terme pour la famille comme nous venons de l'évoquer. Elle devait approuver l'entrée de la jeune fille dans le monastère comme en témoigne la liste des notices d'oblation aux folios 42r à 44r³⁷. Ainsi, il ne serait pas surprenant que ses membres aient tenu à y prendre part. L'oblation, telle que présentée par la règle de saint Benoît, insistait sur la présence des parents qui prêtaient serment pour l'enfant mineur. Les deux cérémonies avaient toutes autant d'importance pour la jeune femme. Le changement de vêtements, son adoption du voile et sa bénédiction par l'évêque finalisaient son passage à la vie religieuse. La présence de la famille, de la communauté des moniales et de l'évêque démontre que cet événement était une occasion pour créer des liens, aussi en prospection de l'implication des filles dans la commémoration familiale³⁸.

La messe pour la bénédiction du voile se déroulait ainsi. La femme amenait tout d'abord à l'autel les vêtements à porter après la consécration. L'évêque les bénissait et insistait sur leur fonction comme symboles de la transformation du statut de la candidate. Celle-ci

³⁵ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 93 ; Arnold Angenendt et Gisela Muschiol. « Die liturgischen Texte », dans Geunenich, Dieter et Uwe Ludwig, avec la collaboration d'Arnold Angenendt, Gisela Muschiol, Karl Schmid (†) et Jean Vézin, *Der memorial und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2000, p. 28-55, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »), p. 49-51.

³⁶ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folios 42r et 44r, p. 182-184.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 93 ; Angenendt et Muschiol, « Die liturgischen Texte », p. 49-51.

prenait l'habit comme signe de sa chasteté. Les autres personnes présentes répondaient que par cet acte, Dieu bénissait la femme et les vêtements. L'adoption démontrait que par son geste la candidate embrassait publiquement la chasteté. Elle se retirait ensuite dans la sacristie (*sacrarium*) pour mettre ses vêtements à l'exception du voile qu'elle remet à l'évêque. Elle recevait deux cierges allumés qu'elle transportait jusqu'à l'autel, à l'image de la présentation de Marie au Temple, pour le début de la messe de la consécration d'une vierge. La messe commençait avec une prière pour la préservation de la virginité féminine, puis l'évêque mettait le voile au-dessus de la tête de la jeune femme. Il la bénissait ensuite avant de lui remettre le voile. Elle remettait alors les chandelles ou cierges sur l'autel et s'agenouillait³⁹.

Cette cérémonie ne pouvait plus être pratiquée par les abbesses depuis son interdiction dans l'*Admonitio generalis* de 789, réitérée dans le concile de Paris de 829. C'était désormais l'évêque qui s'en chargeait. Une messe aux folios 51v et 52r du *Liber memorialis* de Brescia fait référence au rôle de l'évêque lors de la célébration de la consécration le jour de l'Épiphanie, le lundi de Pâques ou encore à la fête des Apôtres : *SANCTIMONIALIS VIRGO, QUÆ IN EPIPHANIA VEL IN II FERIA PASCHÆ SIVE INTER APOSTOLORUM, CUM AD CONSECRANDUM SUO EPISCOPO OFFERTUR, IN TALIBUS VESTIBUS APPLICĒTUR, QUALIBUS SEMPER USURA EST PROFESSIONI ET SANCTIMONIÆ APTIS*⁴⁰.

Cependant, il n'est pas exclu que l'oblation soit également associée à un rituel interne, pris en charge par l'abbesse. Il se pourrait donc que ces deux niveaux de rituels se côtoient au sein du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia. Il faudrait toutefois plus de recherches sur le respect des règles telles que l'*Admonitio generalis*, la règle de saint Benoît, ou encore le concile de Paris dans les monastères féminins du haut Moyen Âge. Nous pourrions ainsi savoir si ces règles ont eu un impact sur le rôle de l'abbesse dans de telles cérémonies. Pour le moment, nous nous contenterons d'évoquer la possibilité de sa participation dans un rituel interne au monastère.

³⁹ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folios 87v et 88r, p. 226.

⁴⁰ *Ibid.*, folios 51v et 52r, p. 199.

3.2. Conscience du présent

Les listes ne se limitent pas uniquement au rapport avec le passé de la communauté puisque certaines listes traitent également des relations de San Salvatore/Santa Giulia avec la famille impériale ou encore les grandes familles de l'Italie au moment de la création du *Liber memorialis*. Notons, à titre d'exemple, la liste des bienfaiteurs du monastère, du folio 8r au folio 19v. Elle comprend les noms de la famille impériale, de la famille des Unrochides et des ducs du Royaume d'Italie. En haut du folio 8r⁴¹, il y a les noms de l'empereur Louis II (*DOMNUS LODUICUS IMPERATOR*) et celui de sa femme, Engelberge (*DOMNA INGELBERGA IMPERATRIX*). Ce sont les seuls en lettres capitales et en écriture de couleur rouge. Il s'agissait sans doute d'un moyen de mettre leurs noms en évidence. Rappelons que c'était lors d'un voyage de Louis II à Brescia en 856 que le *Liber memorialis* a probablement commencé à être rédigé.

Sur le folio 8r, il y a également le nom d'Unroc, de la famille des Unrochides, l'une des plus influentes dans le royaume d'Italie à cette époque. En plus du nom d'Unroc, d'autres membres de la famille des bienfaiteurs se retrouvent dans cette liste, comme Ava, Bérenger, Adelard, Liutfrid, Rotruda et Ecchiburc⁴². Il s'agit peut-être de la personne du nom de Echiburga mentionnée dans la liste du folio 5r du *Liber memorialis* de Brescia⁴³. Nous retrouvons un nom assez semblable dans la liste des membres de la famille des Unrochides au folio 8r, soit Ecchiburc⁴⁴. Les membres de la famille apparaissent dans ces entrées du *Liber memorialis*, tandis qu'une entrée de 840 dans le *Liber memorialis* de Saint-Gall ne contient que le nom d'Unroch et certains alliés de la famille. Selon Garver, la différence entre ces entrées reflète probablement les efforts constants de la famille pour maintenir un lien fort et ainsi exercer son influence sur le monastère⁴⁵. Une des filles d'Unroch était moniale à San Salvatore/Santa Giulia tandis qu'aucun membre de la famille ne faisait partie de la communauté de Saint-Gall. La présence d'une des leurs renforçait donc les liens des Unrochides avec le monastère de Brescia.

⁴¹ *Ibid.*, folio 8r, p. 148.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, folio 5r, p. 142-143.

⁴⁴ *Ibid.*, folio 8r, p. 148.

⁴⁵ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 95.

La femme d'Unroch, Ava, dont le nom est également mentionné au folio 8r, vient d'une autre famille puissante du nord de l'Italie, les Etichonides. Elle était la fille du comte Liutfrid I, dont le nom apparaît dans cette même liste. La présence d'Ava dans le monastère permettait aux Etichonides de bénéficier de la prière des moniales⁴⁶. Les *Annales Fuldenses* rapportent son rapt du couvent en 887. Un curieux passage concerne Liutward, l'évêque de Verceil (880-900). Il a kidnappé la fille d'Ava et d'Unroch et l'a donnée en mariage à l'un de ses proches⁴⁷. Les moniales de Brescia ont continué de prier Dieu pour obtenir vengeance. Avant que le proche de Liutward ait consommé le mariage, il a été tué par la main de Dieu⁴⁸. Cette anecdote révèle que les Unrochides avaient maintenu des liens étroits avec San Salvatore/Santa Giulia jusqu'à la fin du IX^e siècle. Cette histoire montre également que la famille des Unrochides était demeurée assez riche et puissante pour que le proche de Liutward pense qu'une fille provenant de cette famille, même moniale, vaille le risque d'être enlevée⁴⁹.

Le nom du duc de Frioul, Evrard, se retrouve également dans la même liste. Fils d'Unroch I^{er} de la famille des Unrochides, il était l'un des aristocrates les plus influents de l'Italie du Nord. Evrard profitait d'un réseau de contacts qui couvrait l'ensemble de l'Empire carolingien. Même s'il était loyal envers Lothaire I^{er}, il avait toutefois agi comme intermédiaire entre Louis le Pieux et ses fils, puis entre les fils durant les conflits des années 840⁵⁰.

Il comptait de nombreux clercs parmi ses amis, dont Hincmar de Reims, Raban Maur, Sedulius Scottus, l'évêque Hartger de Liège et *Anastasius Bibliothecarius*. En plus, Evrard entretenait des liens avec une série de familles aristocratiques dont une parente était moniale à Brescia. La lignée des ducs de Frioul représentée par Evrard continuait d'exercer son influence

⁴⁶ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 95.

⁴⁷ Friedrich Kurze, éd. *Annales Fuldenses*, MGH SRG, VII, Hanovre, 1891, no. 101. (Nous abrégons *AF* à partir d'ici).

⁴⁸ *AF*, no. 105-106. Il faut cependant tenir compte de l'hostilité de l'annaliste envers Liutward, probablement à cause de son lien avec Liutbert de Mayence qui a remplacé Liutward en 887. Voir Reuter, Timothy, éd. *The Annals of Fulda*, Manchester, Manchester University Press, 1992, vol. II (Coll. Manchester Medieval series, Ninth-Century Histories), no. 92, note en bas de page 8, no. 102, notes en bas de page 5-6.

⁴⁹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 95.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 94.

dans la ville de Brescia au moment des querelles de succession après le décès de Louis II d'Italie⁵¹.

Nous retrouvons, le nom Gisèle à plusieurs reprises sur le folio 8r. L'abondance des personnes portant le nom de Gisèle (en diverses formes) rend l'identification de ces entrées particulièrement difficile. Derrière ce nom se cachent néanmoins des personnes importantes pour le monastère, notamment Gisèle la grande (830-860), fille de Lothaire I^{er} et abbesse laïque du monastère. Il peut s'agir aussi de la petite-fille de Lothaire I^{er}, Gisèle la jeune (852/855-868), fille de Louis II et moniale à San Salvatore/Santa Giulia, mais c'est peu probable puisque son nom est mentionné dans une liste du folio 5r, sous le qualificatif « Gisèle la jeune (*Gisla minor*⁵²) ».

Il existe également deux autres options d'identification pour le nom de Gisèle. La fille de Louis le Pieux se nommait également Gisèle (819/822-874). Elle était mariée à Evrard, duc de Frioul, dont il a déjà été question. Elle avait elle-même une fille nommée Gisèle († après 863), moniale à San Salvatore/Santa Giulia. Il est fort possible qu'elles soient à identifier avec les deux femmes mentionnées à la fin de la liste du folio 8r parce que leurs noms sont placés proches de ceux d'Unroc et du reste de la famille des Unrochides⁵³. Mis à part ces quatre possibilités, le nom de Gisèle peut également évoquer des personnes décédées au moment de l'établissement de la liste des bienfaiteurs ou celle des oblations. Il s'agissait d'un nom assez commun au sein de la famille carolingienne. Il pourrait donc évoquer Gisèle (757-810), la sœur de Charlemagne et abbesse de Chelles. Elle était la grande tante de Gisèle, la fille de Louis le Pieux et la femme d'Evrard. Il pourrait s'agir, aussi, de la fille de Charlemagne du nom de Gisèle (781-810)⁵⁴.

Gisèle et son mari Evrard ont divisé leurs nombreuses terres entre leurs enfants, à l'image des grandes dynasties royales. Ils les ont réparties entre leurs différents fils de manière à ce que ceux-ci n'aient pas à prêter allégeance à plus d'un roi à la fois. Leurs fils devaient également réviser la division des terres si un de leurs frères perdait les siennes par la force.

⁵¹ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 57-58.

⁵² Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, 5r, p. 142-143.

⁵³ *Ibid.*, folio 8r, p. 148.

⁵⁴ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 68.

Néanmoins, ces divisions n'incluaient pas les dons faits à d'autres églises ou monastères. La seule personne exclue de la succession était leur fille Gisèle parce qu'elle était déjà entrée au monastère de Brescia. Cependant, il est fort probable que la famille ait fait une donation au monastère lors de son entrée. Gisèle et Evrard permettaient également à leurs autres filles de maintenir la mémoire de leur parenté d'origine. Les legs de terres qu'ils leur ont faits resserraient les liens entre eux, leurs fils et leurs filles. En léguant ainsi des terres à leurs filles, ils souhaitaient s'assurer qu'elles conservent une connexion avec le patrimoine familial et leurs frères. Ils espéraient également que les maris de leurs filles pourraient aider leurs fils en cas de problèmes⁵⁵.

Gisèle et Evrard ont également donné à chacune de leurs filles un phylactère en or provenant de la chapelle familiale pour qu'elles ne soient pas privées de sa bénédiction⁵⁶. Valerie Garver n'explique pas où se trouve la chapelle familiale. Cependant, nous pouvons penser qu'elle se situait possiblement dans le monastère Saint-Calixte de Cysoing, fondé par le couple en 833. Selon l'historienne, Gisèle et Evrard souhaitaient ainsi offrir à leurs filles une puissante avenue de prière potentielle, grâce au saint associé à ces reliques. Toutefois, elle ne précise pas de quel saint il s'agit. Ce cadeau servait également à rappeler aux filles de Gisèle et d'Evrard de prier pour leurs parents, comme les moniales le faisaient à San Salvatore/Santa Giulia⁵⁷.

La présence des noms de la famille des Unrochides, des ducs de Frioul et des Étichonides aux côtés de ceux de la famille impériale indique que les moniales exerçaient leur devoir de mémoire et de prière dans un contexte régional explicitement relié au cadre plus large de l'empire. À l'époque de création du *Liber memorialis*, vers 856, l'unité carolingienne n'était plus la même que sous Charlemagne ou Louis le Pieux. L'unité politique a été rompue en 843 avec le traité de Verdun lorsque l'empire de Louis le Pieux a été divisé entre ses trois fils après la guerre civile amorcée à son décès en 839. Louis le Germanique a obtenu la

⁵⁵ Coussemaker, Ignace de, éd. *Cartulaire de l'abbaye de Cysoing et de ses dépendances*, Lille, 1886 no. 1, 2. (Nous abrégons *CAC* à partir d'ici). ; Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 96-97 ; Cristina La Rocca et Luigi Provero, « The Dead and Their Gifts: The Will of Eberhard, Count of Friuli, and His wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863-864) », dans Frans Theuws et Janet L. Nelson, dir., *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, The Netherlands, 2000, p. 245-247.

⁵⁶ *CAC*, no. 1, 3.

⁵⁷ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 97-98.

Francie orientale, Charles le Chauve la Francie occidentale et Lothaire I^{er}, la bande de terre entre les deux Francie, qui s'étend jusqu'à l'Italie, et le titre impérial⁵⁸.

Cependant, l'idée de l'unité impériale a persisté au-delà de cette période. Dès 844, Lothaire I^{er} a tenté d'organiser une rencontre pour rallier ses frères à l'idée d'un « régime de confraternité ». Louis le Germanique et les évêques du royaume de Francie orientale l'ont complètement ignoré. Toutefois, Lothaire I^{er} est parvenu à réunir ses frères et une partie des évêques pour qu'ils s'engagent à maintenir entre eux un « régime de fraternité et de charité mutuelle ». Cette entente entre les frères ressemblait à une pâle copie de l'unité impériale et était surtout motivée par les difficultés qu'ils rencontraient tous, notamment vis-à-vis des Vikings⁵⁹.

Ce semblant d'unité dans la diversité a été maintenu jusqu'à la mort de Lothaire I^{er} au monastère de Prüm en 855. L'année suivante, Charles le Chauve et Louis le Germanique étaient déjà en guerre. Elle a duré jusqu'à la signature d'un traité à la conférence de Coblenche en 860. En outre, malgré son attachement à l'unité impériale, Lothaire I^{er} avait divisé son royaume entre ses trois fils avant sa mort : Louis régnait sur l'Italie avec le titre impérial, la Bourgogne et la Provence revinrent au jeune Charles et tout le nord du royaume, le berceau des ancêtres carolingiens, a été confié à Lothaire II⁶⁰.

L'unité politique était donc définitivement chose du passé lors de la création du *Liber memorialis* de Brescia en 856. C'est dans cette optique que nous pourrions le considérer comme un moyen de conserver l'unité impériale, du moins en théorie. En inscrivant leur nom dans le livre mémoriel, les familles aristocratiques s'inséraient dans la communauté monastique de Brescia, mais également dans l'Empire carolingien, qui continuait d'exister dans leur esprit. En outre, les familles de cette génération avaient connu l'unité politique de leur vivant et elles continuaient d'entretenir des liens avec d'autres familles aux quatre coins de l'empire. Ainsi, le *Liber memorialis* de Brescia permettait de créer des liens avec d'autres monastères dans l'empire, situés à l'extérieur du royaume d'Italie, comme Reichenau. Les familles aristocratiques dont les noms étaient mentionnés dans le livre possédaient aussi des

⁵⁸ Geneviève Bühner-Thierry, *L'Europe carolingienne*, p. 60-61.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 63-64.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64-65.

terres à l'extérieur du royaume d'Italie comme les Unrochides qui détenaient des territoires en Francie occidentale et orientale⁶¹.

Les noms de plusieurs Carolingiens sont présents dans le *Liber memorialis*, comme Louis II d'Italie et Lothaire I^{er}, mentionnés plus haut. On y trouve également, au folio 17r, les noms de Louis le Jeune, roi de Francie orientale de 876 à 882, et de son frère Charles III le Gros, empereur d'Occident de 881 à 888⁶². Ils étaient les fils de Louis le Germanique, roi de Francie orientale et frère de Lothaire I^{er}. Louis le Jeune se fit donner la Lotharingie par les traités de Ribemont et d'Amiens en 880 tandis que Charles III le Gros reçut l'Italie la même année. Puis il obtint le titre impérial à Rome en 881. La mort de son frère Louis le Jeune en 882 lui garantissait la totalité de l'héritage de son père. À la mort de Carloman en 884, Charles III le Gros parvint à reconstituer l'empire de Charlemagne⁶³. Il se rendit alors à Paris pour traiter avec les Vikings en 886. Il leur demanda de verser un *danegeld* en échange de leur départ. Cette décision impopulaire isola davantage Charles III le Gros qui quitta Paris peu de temps après. Il mourut en 888, atteint de maladie et sans héritier⁶⁴.

Il n'est pas étonnant de retrouver le nom de Charles le Gros dans le *Liber memorialis* de Brescia puisqu'il avait reconfirmé à l'abbesse Ermengarde l'immunité du monastère le 29 décembre 880⁶⁵. La présence de son nom montre l'importance qu'il avait pour la communauté de Brescia. Il méritait donc d'être inscrit dans la mémoire du monastère et de recevoir les prières des moniales. En outre, la présence de son nom nous indique que le monastère continue à entretenir des liens avec l'empereur.

C'est sans doute pour la raison inverse que le nom de Charles le Chauve est absent. Il aurait dépouillé le monastère de ses biens lors d'une visite à la fin de l'année 876 ou au début de l'année 877⁶⁶. Étant donné ce manque de considération pour l'institution, il n'est pas surprenant que son nom ne soit pas commémoré dans le monastère.

⁶¹ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 96.

⁶² Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, p. 19, folio 17r, p. 155-156.

⁶³ Bonnet et Descatoire. *Les Carolingiens*, p. 90-91.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁵ *DRG*, 2, III, no. 28.

⁶⁶ Andenna, « La vita e il ruolo del monastero », p. 49.

Les noms des proches de Louis le Jeune et de Charles III le Gros se retrouvent aussi dans le *Liber memorialis*, plus précisément au folio 18r⁶⁷. Il s'agit de Liutbert, archevêque de Mainz, archichapelain de Louis le Germanique de 870 à 876 et de Louis le Jeune de 876 à sa mort en 882. On trouve également le nom de Liutward de Verceil archichapelain de Charles III le Gros entre 878 et 887. Liutbert avait été écarté au profit de Liutward. Cependant, Liutward avait été forcé de quitter la cour en 887 en raison d'une accusation d'adultère. C'est Liutbert qui a pris sa place. Il est étonnant de retrouver son nom dans le *Liber memorialis* en raison de l'histoire évoquée plus haut⁶⁸.

La liste des bienfaiteurs montre le rôle des moniales dans la préservation de la mémoire familiale. Les familles tiraient avantage de cette présence au monastère en profitant de la prière de commémoration, en s'associant à une fondation royale, mais également en entretenant des liens avec d'autres familles aristocratiques de l'Italie du Nord⁶⁹. Le monastère était ainsi un lieu de focalisation et de représentation de ces structures sociales. Ces alliances, basées sur la parenté et l'*amicitia* politique, permettaient aux familles de se créer un réseau au sein de l'Empire carolingien. Ce réseau était relié à celui des confraternités de prière, perçue comme une confraternité universelle incluant tous les royaumes carolingiens. Les confraternités de prière contribuaient à faire perdurer le concept de l'unité impériale au-delà de la division politique des royaumes.

3.3. Chartes, donations de terres et le *Liber memorialis*

Mise à part la présence de ces différentes familles dans la liste des bienfaiteurs de San Salvatore/Santa Giulia, ce sont les nombreuses chartes royales déposées dans le monastère qui montrent l'intérêt royal pour maintenir le prestige de la communauté. Comme mentionné dans le premier chapitre, les souverains carolingiens ont reconfirmé et ajouté des privilèges, des droits et des terres en faveur de la communauté de Brescia durant tout le IX^e siècle. Ils s'attachaient donc à s'assurer que les moniales de San Salvatore/Santa Giulia pouvaient se consacrer en toute quiétude à la commémoration des morts et surtout à la prière pour la famille

⁶⁷ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folio 18r, p. 157.

⁶⁸ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 95.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 98.

royale⁷⁰. Pour stabiliser la commémoration perpétuelle de sa sœur Gisèle, l'empereur Louis II donna, par exemple, des terres au monastère par une charte du 12 janvier 862⁷¹.

Par leurs donations, d'autres familles reconnaissent le statut privilégié accordé à la communauté à cause de ses connexions avec la famille au pouvoir. Les aristocrates des environs souhaitaient certainement maintenir des liens avec San Salvatore/Santa Giulia, en particulier pour obtenir l'usufruit de certaines terres données au monastère⁷². Notons, à titre d'exemple, une charte du 17 novembre 878 dans laquelle l'abbesse Ermengarde garantit à un homme du nom de Rotechar et à ses héritiers le droit de poursuivre leur usage d'une *curtis* pour 20 ans en échange de paiements en argent⁷³. Les paiements en argent ou en services pour l'usufruit d'une terre ou sur une base annuelle ou régulière créaient des liens que les deux parties devaient se rappeler chaque fois qu'un paiement était effectué.

Les propriétaires terriens reconnaissent en San Salvatore/Santa Giulia une institution stable et puissante où ils peuvent laisser leurs archives en toute quiétude. Notons, à titre d'exemple, une charte d'un certain Zacano témoignant de son cadeau de mariage à Andreverda, datée du 6 février 889⁷⁴. Ainsi, les habitants de Brescia et des environs maintiennent leurs liens basés sur les donations et les échanges avec le monastère tout en y déposant des documents. Les ou le *Codex diplomaticus Langobardiae* et les *Archivio di Stato e Archivio Storico Civico* contiennent plusieurs exemples d'archives laissées dans le monastère San Salvatore/Santa Giulia⁷⁵. Certaines concernaient sans doute des terres appartenant au monastère lui-même. Ces manuscrits ne sont pas tous de l'époque carolingienne. Il s'agit pour la plupart de copies du X^e ou du XI^e siècle. Les moniales continuaient de faire des transactions avec d'autres personnes au-delà de ses murs même à la fin du IX^e siècle⁷⁶.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁷¹ *CDLang*, no. 220, p. 368-369.

⁷² Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 101.

⁷³ *CDLang*, no. 279, p. 471-472.

⁷⁴ *Archivio di Stato e Archivio Storico Civico Brescia*, Busta 3, XLVI.

⁷⁵ *CDLang*, no. 152, p. 262-264 ; *Archivio di Stato e Archivio Storico Civico Brescia*, Busta 2, XXIV, XXVI, XXIX et XLIX.

⁷⁶ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 102.

La proximité entre le monastère et les autorités impériales s'est maintenue jusqu'au début du X^e siècle. Durant l'abbatit de Berthe (915-942), certaines chartes royales mentionnent explicitement les liens institutionnels avec son père, soulignant le caractère de San Salvatore/Santa Giulia comme institution à la fois familiale et royale. Par exemple, dans une charte du 4 mars 915 Bérenger I^{er}, roi d'Italie et futur empereur, donne le droit à Berthe de contrôler une route et d'y construire un bâtiment en bordure. Le document fait référence à Berthe comme abbesse du monastère San Salvatore/Santa Giulia et comme fille bien-aimée de Bérenger⁷⁷. Le nom de l'abbesse Berthe se retrouve dans la liste des bienfaiteurs du monastère au folio 8r⁷⁸.

Cependant, compte tenu de la position politique de Bérenger I^{er} et de son lien avec San Salvatore/Santa Giulia, par l'abbatit de sa fille, nous aurions pu nous attendre à ce que son nom soit entré dans le *Liber memorialis*, mais il n'y est pas, pas plus que ceux de ses deux adversaires pour le trône d'Italie, Gui (Wido) et Lambert de Spolète⁷⁹. Wido avait réussi à s'emparer du trône d'Italie en 889, puis son fils Lambert lui avait succédé jusqu'à ce que Bérenger I^{er} reprenne le trône en 898 à la mort de Lambert⁸⁰. À la mort de Bérenger I^{er} en 924, ses enfants Evrard et Gisèle ont tout de même pu trouver refuge au monastère tout comme Lothaire I^{er} et Louis II et leurs enfants l'avaient fait avant eux⁸¹. La présence de Berthe dans le monastère et son inscription dans le *Liber memorialis* rattachait sa famille à la communauté monastique de Brescia, mais également aux autres familles qui entretenaient des relations avec le monastère.

Même si le nom de Bérenger I^{er} ne se retrouve pas directement dans le *Liber memorialis*, les noms de ses proches y sont répertoriés. Grimald et Gumbert, un proche de moindre importance, apparaissent tous deux dans une entrée d'un groupe familial au folio 37r⁸². Ces deux magnats du début du X^e siècle ont pu profiter de la présence de trois femmes de leur famille dans le monastère San Salvatore/Santa Giulia. Grimald est enregistré

⁷⁷ DB, no. 96, p. 253-254.

⁷⁸ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folio 8r, p. 148.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ Feller, « L'exercice du pouvoir par Bérenger I^{er} », p. 132.

⁸¹ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, p. 17.

⁸² *Ibid.*, folio 37r, p. 178.

dans la liste d'oblation puisqu'il avait donné ses filles Rotperga et Regimberga⁸³, tout comme Gumbert qui avait offert sa fille Rotpern⁸⁴. Ardingus, évêque de Brescia et archichancelier de Bérenger I^{er} (903-922), est aussi mentionné dans le *Liber memorialis*⁸⁵. Ardingus était le fils du comte Suppo II et le frère de Bertilla, la première épouse du roi d'Italie. Ardingus faisait partie de la famille des Supponides, proche du pouvoir en Italie du Nord dans les années entre 850 et 920⁸⁶.

Cette famille entretenait des liens avec la ville de Brescia depuis que le premier membre connu de la famille, Suppo I^{er}, avait été nommé comte de Brescia en 817⁸⁷. Ils ont joué un rôle politique de premier plan durant tout le IX^e siècle. Angilberge, la femme de Louis II appartenait à cette lignée. Le mariage entre Bertilla et Bérenger I^{er} est donc une réaffirmation de l'alliance entre les Supponides et les Carolingiens⁸⁸. La présence de Grimald, Gumpert et Ardingus dans le *Liber memorialis* montre que durant le règne de Bérenger I^{er}, le monastère continuait de cultiver des liens avec les grandes familles du nord de l'Italie, comme il le faisait à l'époque carolingienne. Pour ces familles, la présence d'une parente au sein de la communauté servait à entretenir la mémoire familiale et tisser des liens avec d'autres familles de la région.

3.4. L'idée de la confraternité de prière dans le *Liber memorialis*

Dans les années 830, les moniales de San Salvatore/Santa Giulia tissaient des liens étroits avec le monastère de Reichenau puisque le *Liber memorialis* de Reichenau contient une liste de noms des moniales datée de la même époque. Les listes de noms des moines de Reichenau dans le *Liber memorialis* de Brescia, datées des années 860-870, confirment ce lien transalpin. Elles couvrent les folios 26r à 27r et sont présentées par le titre : « *ORDO FRATRUM INSULANESIUM SANCTAE MARIAE*⁸⁹ ». Ces relations de confraternité de prière entre San Salvatore/Santa Giulia et Reichenau n'étaient pas indépendantes de la situation politique de l'empire. Lothaire I^{er} régnait sur la partie centrale de ce qui a été l'empire de Charlemagne. Le

⁸³ *Ibid.*, folio 44r, p. 184.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, folio 33r, p. 174.

⁸⁶ Feller, « L'exercice du pouvoir par Bérenger I^{er} », p. 132.

⁸⁷ Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 57.

⁸⁸ Feller, « L'exercice du pouvoir par Bérenger I^{er} », p. 132.

⁸⁹ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folios 26r-27r, p. 165-166.

nord de l'Italie et l'espace germanique tout juste au-dessus des Alpes appartenaient ainsi au même royaume, ce qui a sans doute contribué à créer des liens entre les deux monastères⁹⁰.

Les premières traces des confraternités de prière existaient déjà à l'époque de saint Boniface. Dans sa correspondance, il demandait à ses amis de prier pour ceux qui étaient décédés, mais également pour lui-même. L'idée de la commémoration par le biais des confraternités a rapidement été adoptée sur le continent. Au synode d'Attigny en 762, l'archevêque Chrodegang de Metz a organisé une confraternité de prière regroupant 27 évêques et 17 abbés. Alcuin, un des grands conseillers de Charlemagne, avait demandé, dans de nombreuses lettres, des prières pour lui, mais aussi pour son roi Charlemagne. Le roi lui-même requérait des prières pour sa famille et l'empire pour obtenir des victoires de guerre, en temps de famine et de désastres naturels ou en cas de crises domestiques⁹¹.

La prière était ainsi essentielle à la stabilité du royaume (*stabilitas regni*) et à la victoire des armées. La prière, cette « juste adoration », garantirait la faveur de Dieu. La *tuitio* carolingienne faisait des monastères une partie distincte, mais intégrante de l'espace régalien⁹². La *memoria* liturgique des individus décédés était ainsi incluse dans la commémoration collective des défunts. Le livre de confraternité de Reichenau est le meilleur exemple des échanges de listes de noms entre les monastères et de la conception d'une confraternité monastique universelle, incluant tous les royaumes carolingiens⁹³.

Le *Liber memorialis* de Brescia contient des formulaires de messe qui pointent vers une logique d'intercession pour les moines d'autres communautés, comme la *MISSA PRO FRATRIBUS NOSTRIS DEFUNCTIS* au folio 82v⁹⁴.

L'intercession pour les morts avait un grand impact sur les vivants. En effet, elle protégeait les vivants de la tentation, accompagnait le mourant ou renforçait la solidarité d'une communauté⁹⁵. Ainsi, les confraternités de prière ont été établies non seulement pour les morts, mais surtout pour le salut des vivants. Les prières pour les vivants servaient à leur

⁹⁰ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 101.

⁹¹ Butz et Zettler, « From Collective to individual Commemoration of the Dead », p. 177.

⁹² Jong, « Sacrum palatium et ecclesia. », p. 1248-1249.

⁹³ Butz et Zettler, « From Collective to individual Commemoration of the Dead », p. 178.

⁹⁴ Geunenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 82v, p. 222.

⁹⁵ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 15.

rappeler de vivre d'une manière qui leur permettrait d'atteindre le salut éternel⁹⁶. Les confraternités de prière liaient les monastères entre eux plus que d'autres formes d'échange comme le partage de reliques, les transferts de manuscrits ou l'échange de biens. Ces regroupements avaient une fonction de vigile : les moines et les moniales pouvaient compter sur le soutien des autres pour demeurer dans le droit chemin⁹⁷.

Cette communauté universelle des religieux et des religieuses à travers les confraternités est réelle, dans le sens où nous avons des traces des échanges de listes contenant les noms des moines et des moniales. Toutefois, les confraternités formaient aussi une communauté idéale puisque dans l'idée, par exemple, de Benoît d'Aniane, la vie monastique et ses prières permettaient aux moines et aux moniales de gonfler leur cœur afin de partager la surabondance d'amour provenant de leur mode de vie⁹⁸. Ainsi, à travers les confraternités de prière, un moine ou une moniale pouvait concevoir et intégrer la prolifération de monastères dans l'Empire carolingien et du réseau dont il faisait partie⁹⁹.

Comme mentionné plus haut, les moines et les moniales pratiquaient la prière d'intercession qui bénéficie à l'ensemble de la société carolingienne¹⁰⁰. Ainsi, les prières des moines et des moniales profitaient non seulement aux riches bienfaiteurs et aux puissants, mais également aux pauvres et aux gens plus modestes qui ne pouvaient rehausser le prestige d'un monastère. Au haut Moyen Âge, les pauvres étaient des paysans libres, souvent propriétaires qui, dans le cadre d'un régime économique foncier de subsistance, devenaient de plus en plus faibles et assujettis¹⁰¹. La pratique de prière pour ces groupes existait déjà depuis le IV^e siècle¹⁰².

À l'époque carolingienne, après la diffusion plus large de la règle de saint Benoît comme norme privilégiée, les prières pour les pauvres faisaient partie des prières d'intercession plus générale pour l'ensemble de la société. Ce phénomène avait déjà

⁹⁶ Choy, *Intercessory prayer*, p. 122.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁸ Renie Choy ne cite pas le texte de saint Benoît d'où elle a pris cette expression., *Ibid.*, p. 129.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰¹ Mollat, *Les pauvres aux Moyen Âge*, p. 43-45.

¹⁰² Choy, *Intercessory prayer*, p. 170-174.

commencé plus tôt dans le haut Moyen Âge¹⁰³. À titre d'exemple, le *Liber memorialis* de Brescia contient une *MISSA PRO INFIRMO* aux folios 76v-77r, dans laquelle les moniales suppliaient Dieu d'apporter sa médecine aux infirmes¹⁰⁴.

Le soin des plus vulnérables est un thème récurrent dans le christianisme depuis ses débuts. Il n'est donc pas surprenant de retrouver un extrait de l'Épître de Jacques (Iac. 5, 13-16a) dans la *MISSA PRO INFIRMO* qui appelait à prier pour les malades : « *Fratres. Tristatur aliquis vestrum, oret equo animo et psallat. Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiae et orent super eum unguentes eum oleo in nomine domini, et oratio fidei salvabit infirmum et allevabit eum dominus, et si in peccatis sit, dimittetur ei. Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini*¹⁰⁵. » Le vocabulaire de cet extrait contient des références au terme *infirmus*, aux prières en sa faveur, l'*oratio*, ainsi qu'à la grâce divine qui peut les guérir, avec des mots comme (*salvabit*). Ce type de formulaire de messe, très commun pour l'époque, se retrouve aussi dans le *Sacramentarium Gelasianum vetus*¹⁰⁶, le *Sacramentarium Rhenaugense*¹⁰⁷, le *Sacramentarium Gellonensis*¹⁰⁸ et le *Sacramentarium Ambrosianum*¹⁰⁹.

La prière des moines et des moniales consistait à la fois en une forme publique de prière pour l'ensemble de la société carolingienne et pour la stabilité de l'empire. Mais la prière était aussi privée et contemplative, offrant aux moines un moment d'intimité spirituelle. Ce jeu entre ces deux niveaux de prières rendait la vie des moines pertinente et signifiante¹¹⁰. C'est dans cette optique que nous pouvons comprendre l'observation de Janet Nelson sur les

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Famulum tuum illum adversa valitudine corporis laborantem propitius respice et visita, in salutari tuo ac celestis gratiae concede medicinam*, dans Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 76v, p. 217.

¹⁰⁵ *Ibid.*, folios 76v-77r, p. 217.

¹⁰⁶ Leo Cunibert Mohlberg, éd., *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Rome, Herder, 1981, LXVIII, p. 221.

¹⁰⁷ Anton Hänggi et Alfons Schönherr, *Sacramentarium Rhenaugense: Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich*, Fribourg, Universitätsverlag Fribourg, 1970, CCLII, p. 258.

¹⁰⁸ A Duma et Jean Deshusses, éd., *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Turnhout, Brepols, 1981, (Coll. « Corpus Christianorum. Series latina, 159 », CCCCLXIII, p. 457.

¹⁰⁹ Jean Deshusses, éd., *Le Sacramentaire grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Fribourg, Universitätsverlag Fribourg, 1971, vol. 1, C., p. 455.

¹¹⁰ Choy, *Intercessory prayer*, p. 192.

activités d'un groupe restreint qui profitait à la vaste majorité. Ainsi, Charlemagne croyait que la vie de chasteté des moines représentait le meilleur espoir des chrétiens d'obtenir le salut¹¹¹.

Les confraternités de prière ne constituaient pas uniquement une association entre les monastères, mais aussi entre les moines et les dirigeants. Ces derniers bénéficiaient de la prière des moines dans tout l'empire, même s'ils étaient absents. L'historien Wolfgang Eric Wagner utilise le concept de la « présence liturgique » de l'empereur pour parler de ce phénomène. C'est par la mention du nom des dirigeants dans les prières que se réalisait la présence liturgique. Elle était au cœur de la création et du maintien des confraternités de prière selon Wagner¹¹². L'historien s'inscrit dans les recherches de l'historiographie allemande, particulièrement celles d'Otto Gerhard Oexle¹¹³, d'Hagen Keller¹¹⁴, d'Hartmut Hoffmann¹¹⁵ ou de Joachim Wollasch et Karl Schmid¹¹⁶, sur la *memoria*. Ces travaux concernent la commémoration liturgique des morts et des vivants, les confraternités de prière et le rôle de l'imagerie royale comme un moyen de représentation et de légitimation¹¹⁷.

Le concept de « présence liturgique » vient du fait qu'un nom n'était pas uniquement un référent externe. Il était compris comme une partie intrinsèque de la personne à laquelle il référait. Quand quelqu'un était nommé, il était emmené en présence de celui qu'il l'avait nommé. Dans ses travaux, Oexle explique qu'au haut Moyen Âge, les fidèles décédés et absents devenaient présents auprès des vivants par l'enregistrement et l'usage rituel de leurs noms. Une telle commémoration était à la fois l'expression d'une communauté religieuse,

¹¹¹ Janet L. Nelson, « Medieval Monasticism » dans Peter Linehan et Janet Nelson, dir., *Medieval World*, New York, Routledge, 2001, p. 588, citant *CAP* : Boretius, Alfredus et Viktor Krause, éd. *Capitularia Regum Francorum*, MGH, Hanovre, 1883-1897, vol. 1, 1, no. 33, vol. 2, 17, p. 94-95.

¹¹² Wolfgang Eric Wagner, *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter*, Leiden, Brill, 2010, p. 38-39.

¹¹³ Oexle, Otto Gerhard. « Memoria und Memorialbild », dans Karl Schmid et Joachim Wollasch, dir., *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 384-440

¹¹⁴ Hagen Keller, *Ottotonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

¹¹⁵ Hartmut Hoffmann, « Anmerkungen zu den *Libri memoriales* », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. 53, 1997, p. 415-419.

¹¹⁶ Karl Schmid et Joachim Wollasch, dir., '*Memoria*'. *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, Wilhelm Fink, 1984.

¹¹⁷ Wagner, *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs*, p. 13-14.

mais également sa signification. En nommant ses membres à travers les prières collectives, la communauté liturgique se constituait et se reconstituait elle-même à travers le temps¹¹⁸.

La « présence liturgique » du souverain est au cœur des *Libri memoriales* de l'époque carolingienne. En effet, la mention du nom d'une personne suffit à la rendre présente. Cette présence de l'absent valait tout autant pour les morts que pour les vivants. Ils étaient regroupés dans une communauté éternelle à dimension eschatologique, la *communitas sacntorum*. La « présence liturgique » constitue ainsi une autre raison de la présence des souverains carolingiens comme Lothaire I^{er}, Louis II d'Italie, Charles III le Gros ou encore les proches de Bérenger I^{er} dans le *Liber memorialis* de Brescia. Nous pouvons considérer le roi comme l'essence d'un système social et politique que les moniales contribuaient à stabiliser par le rituel de la prière. Cela permettait aux dirigeants d'assurer une présence symbolique dans le monastère même s'ils ne pouvaient pas y être physiquement.

Ce concept doit être compris comme partie d'une réflexion plus large sur les niveaux de communautés réelles et idéelles par le biais du *Liber memorialis* de Brescia. La « présence liturgique » ajoutait une perspective symbolique à la communauté monastique comme partie de l'*ecclesia* qui liait les moniales de San Salvatore/Santa Giulia à tout l'empire carolingien et particulièrement à ses dirigeants. Ainsi, ce n'était pas nécessaire d'être présent physiquement pour faire partie de cette communauté.

La « présence liturgique » du souverain était finalement une manière d'affirmer et de diffuser son autorité à travers l'empire parce que la liturgie permettait de relier Dieu, l'empereur et le peuple chrétien, par la célébration de messes ou la prière des moines et des moniales¹¹⁹.

3.5. Fonctions liturgiques du *Liber memorialis*

Les textes liturgiques du *Liber memorialis* nous donnent des indices sur son utilisation pour la liturgie précise, notamment lors des célébrations de messes votives. Certains formulaires nous indiquent même que le livre était directement placé sur l'autel. C'est le cas

¹¹⁸ Oexle, « Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter », plus précisément p. 79-86.

¹¹⁹ Ildar H. Garipzanov, *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*, Leiden, Brill, 2008, p. 44.

de la *MISSA PRO SALUTE VIVORUM ET MORTUORUM* des folios 74r et 74v. Les premières lignes en sont un excellent exemple : «*atque qui se in nostris orationibus commendaverunt, tam pro vivis quam et solutis debitum mortis vel quorum elemosinas erogandas suscepimus et quorum nomina super sanctum altare tuum ascripta esse videntur*¹²⁰ ». Une formulation semblable apparaît dans le secret de la messe : «*quorum nomina super sanctum altare tuum ascripta esse videntur*¹²¹ ».

C'est aussi le cas dans le formulaire de la *MISSA PRO SALUTE VIVORUM VEL AGENDA MORTUORUM* aux folios 75r et 75v comme en témoignent les derniers mots : «*quorum nomina supra sanctum altare tuum scripta adesse videntur*¹²² ». Cette mention renvoie au *Liber vitae* évoqué dans la Bible, donc une des racines idéologiques des *Libri memoriales*. Selon la croyance, les noms écrits dans le *Livre de la vie* terrestre posé sur l'autel étaient aussi enregistrés dans le *Livre de la vie* céleste grâce aux prières¹²³. Nous retrouvons des traces de cette messe dans le Missel de Bobbio¹²⁴, dans le Sacramentaire ambrosien¹²⁵, dans le Sacramentaire ambrosien de Biasca¹²⁶ et dans le *Sacramentarium Rhenaugiense*¹²⁷.

Selon Valerie Garver, le dépôt du *Liber memorialis* sur l'autel rappelait aux moniales de prier pour leurs parents vivants et décédés, pendant la messe et à d'autres moments. Les célébrations liturgiques contenues dans le livre ponctuaient probablement leur vie quotidienne, suivant ainsi le rythme d'offices plus fréquents comme les offices quotidiens, la prière des heures ainsi que la messe dominicale¹²⁸.

Les moniales ont également contribué activement à l'aspect de commémoration des morts et d'intercession de l'offrande eucharistique. Elles étaient généralement impliquées par le chant des antiennes et des hymnes, le sacrifice, le salut de paix, ainsi que la réception de la

¹²⁰ Geunenich et Ludwig, *Der memorial und Liturgiecodex*, folios 74r-74v, p. 215.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, folios 75r-75v, p. 216.

¹²³ Butz et Zettler, « The Making of the Carolingian Libri memoriales », p. 80-81.

¹²⁴ Elias Avery Lowe, éd., *The Bobbio missal, a Gallican Mass-Book (ms. Paris. Lat. 13 246)*, Londres, Henry Bradshaw Society, 1917-1924, 438-440, p. 130.

¹²⁵ Odilo Heiming et Judith Frei. *Corpus Ambrosiano Liturgicum*, Munster, Aschendorff, 1968, vol. 1, CCXXII, p. 389.

¹²⁶ *Ibid.*, vol. 2, CLVII, p. 173-174.

¹²⁷ Hänggi et Schönherr, *Sacramentarium Rhenaugiense*, CCLXII, p. 267.

¹²⁸ Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 89.

communion dans les deux formes de la célébration eucharistique. Les implications liturgiques des femmes, comme l'offrande sacrificielle ou l'organisation de la célébration eucharistique sans prêtre, avaient peut-être besoin d'être légitimées par la consécration officielle, mais ce n'était pas toujours le cas. Des traces des implications liturgiques des femmes remonteraient peut-être au IX^e siècle. Ce qui est significatif, c'est l'exercice d'une fonction ecclésiastique. Reste à savoir si cela pouvait inclure la participation des femmes à la consécration¹²⁹.

Le lien entre la célébration de la messe et la mémoire dans les communautés féminines était manifeste dans un certain nombre d'autres contextes. Les sources hagiographiques et normatives du VII^e siècle, par exemple, se référaient à la célébration de la messe comme forme de mémoire des sœurs ou abbesses décédées, bien qu'il ne soit pas toujours facile de déterminer si la messe avait été pensée comme un acte d'intercession ou simplement comme une célébration commémorative¹³⁰. Donat de Besançon, contrairement à d'autres témoins, donnait un point de vue assez simple. Dans le prologue de sa *Regula ad virgines*, il demandait aux moniales de prier pour lui en tant qu'ami de la communauté et de faire des offrandes en sa faveur auprès de Dieu quand il serait mort. Une distinction claire était faite entre la prière des moniales comme forme d'intercession et le lien de *caritas* envers les vivants et l'offrande eucharistique comme forme de pénitence et de mémoire pour les morts. Cependant, même l'offrande eucharistique était exclusivement liée aux moniales. Aucune mention spécifique d'un prêtre n'était faite¹³¹.

Les moniales tenaient un rôle important dans la prière au service de Dieu, mais aussi pour leur famille. Le placement de la liste d'oblations avant la section liturgique semblait ainsi tout à fait approprié. Le don d'un enfant soulignait le désir des familles d'intégrer des membres féminins de la famille à la communauté monastique pour remplir la tâche de la commémoration familiale. Cette organisation de la liturgie montre comment les pratiques

¹²⁹ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 18.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 19

¹³¹ Donat de Besançon, *Regula ad virgines* dans Adalbert de Vogüé, « La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude », *Benedicta*, vol. 25, 1978, p. 239–240, voir Diem, Albrecht. « New Ideas expressed in old words: the *Regula Donati* on female monastic life and monastic spirituality », dans *Viator*, vol. 43, no. 1, 2012, p. 1-38.

religieuses dans le monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia répondaient aux besoins des laïcs¹³².

3.6. La prière d'intercession et le don dans les formulaires de messe du *Liber memorialis*

Dans l'optique d'analyser le *Liber memorialis* de San Salvatore/Santa Giulia comme outil de représentation et de pérennisation de différents niveaux de communautés, l'*imperium*, l'*ecclesia*, l'aristocratie locale et impériale, nous avons fait le choix de nous concentrer ici sur les formulaires liturgiques directement liés à la prière d'intercession et la pratique du don offert au monastère. Les membres de l'aristocratie locale et impériale ainsi que les autres communautés monastiques faisant partie de la confraternité de prière autour des moniales de Brescia, étaient bien représentés dans le *Liber memorialis*. Notons, à titre d'exemple, la présence des membres de la famille des Unrochides et ceux de la famille impériale dans la liste des bienfaiteurs du folio 8r au folio 19v, mais également les moines de Reichenau aux folios 26r à 27r.

La création de communautés à travers l'intercession des monastères s'est développée de façon connexe avec l'idée d'une communauté rassemblant les morts et les vivants. Il n'est donc pas étonnant de retrouver plusieurs formes de commémoration servant à rappeler à la mémoire des vivants ces liens entre l'ici-bas et l'au-delà. La *memoria* au haut Moyen Âge pouvait prendre la forme de dons matériels *pro anima*, pour le salut des patrons et pour leurs parents vivants et décédés, faisant ainsi des monastères des lieux de mémoire privilégiés¹³³.

L'inscription des bienfaiteurs du monastère de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia doit être comprise dans le contexte plus large de la fonction des monastères comme lieux de mémoire, mais également à travers la pratique du don de manière plus générale. Marcel Mauss avait établi les bases d'une compréhension anthropologique du don par son *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*¹³⁴. Plusieurs historiens médiévistes ont récemment étudié plus en détail les motivations religieuses et eschatologiques du don.

¹³² Garver, *Women and Aristocratic Culture*, p. 93.

¹³³ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 3-4.

¹³⁴ Mauss, « Essai sur le don ».

Leurs travaux ont amené une redéfinition des modèles anthropologiques du don¹³⁵. Deux aspects ont émergé de ces discussions : la connexion particulière avec les défunts et le fait que, de manière générale, les contemporains médiévaux n'attendaient pas un contre-don spécifique en échange de leurs dons à une communauté religieuse.

Pour les laïcs, l'appartenance à la communauté spirituelle du monastère était d'autant plus significative qu'elle apportait du prestige et la participation aux *spiritualita*. Un don d'un séculier envers un monastère était interprété comme un don pour les saints, particulièrement le saint patron du monastère, qui agissaient comme médiateurs auprès de Dieu et du Christ. Il y avait ainsi une optique de sacrifice dans ce don que nous pouvons relier à celui de l'eucharistie, optique renforcée par la pratique d'inscription des noms sur l'autel ou dans les *Libri memoriales*. Cependant, le degré d'importance de la connexion entre les dimensions terrestres et eschatologiques du don demeure une question ouverte¹³⁶.

Outre des formulaires de messes votives et de messes contractuelles, le *Liber memorialis* de Brescia contient aussi des formulaires de messe pour des fêtes de saints. Elles couvrent les folios 66r à 67v. Différents types de saints sont célébrés à travers ces messes tels que les apôtres, (*IN NATALE UNIUS APOSTOLI*¹³⁷ et *IN NATALE PLURIMORUM APOSTOLORUM*¹³⁸), les martyrs, (*IN NATALE UNIUS MARTYRIS*¹³⁹ et *IN NATALE PLURIMORUM MARTYRUM*¹⁴⁰), les confesseurs, (*IN NATALE UNIUS CONFESSORIS*¹⁴¹ et

¹³⁵ Georg Schreiber, « Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchen aus Anlass von Ordalien », dans *ibid.*, dir., *Gemeinschaften des Mittelalters*, Munster, Regensburg, 1948, p. 151-212 ; McLaughlin, *Consorting with Saints* ; Lauwers, « Memoria. », p. 105-126 ; Michel Lauwers, « Sépulture, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval », dans Michel Lauwers et Aurélie Zémour, dir., *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours ; Actes des rencontres 13-15 octobre 2015*, Antibes, Éditions APDCA, 2016, p. 95-112 ; Arnoud-Jan Bijsterveld, « The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power: A Comparative Approach », dans Esther Cohen et Mayke de Jong, dir., *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, Leiden/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 123-156 ; Eliana Magnani, « Le don au Moyen Âge : Pratique sociale et représentations, perspectives de recherches », *Revue du Mauss*, vol. 1, no 19, 2002, p. 309-322 ; Eliana Magnani, « Transforming Things and Persons. The Gift pro anima in the Eleventh and Twelfth Centuries », dans Gadi Algazi, Valentin Groebner et Bernhard Jussen, dir., *Negotiating the Gift: Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2003, p. 269-284.

¹³⁶ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 4-5.

¹³⁷ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 66r, p. 208.

¹³⁸ *Ibid.*, folios 66r-66v, p. 208.

¹³⁹ *Ibid.*, folio 66v, p. 209.

¹⁴⁰ *Ibid.*, folios 66v-67r, p. 209.

¹⁴¹ *Ibid.*, folio 67r, p. 209.

*IN NATALE PLURIMORUM CONFESSORUM*¹⁴²) et les vierges, *IN NATALE VIRGINUM*¹⁴³. Nous retrouvons aussi une messe pour les saints dans la section des messes de confraternité, la *MISSA PRO CONGREGATIONE CUIUSLIBET SANCTI* aux folios 72r et 73r¹⁴⁴. Ces formulaires montrent l'importance de la vénération des saints dans le *Liber memorialis* de Brescia. Les saints agissaient comme intermédiaires entre les bienfaiteurs, Dieu et le Christ, comme mentionné précédemment. Il n'est ainsi pas surprenant de retrouver de nombreux formulaires pour des fêtes de saints dans le livre de mémoire de San Salvatore/Santa Giulia.

Ces formulaires de messes pour les fêtes des saints auraient mérité en eux-mêmes une recherche plus détaillée. Cependant, dans le cadre de ce mémoire, nous laisserons de côté ces formulaires. Nous jugeons qu'une analyse des messes contractuelles servira mieux notre propos puisque leur étude nous permettra d'observer les mécanismes du don et de le relier au contexte plus large de la *caritas*.

Le don, principale forme d'échange entre les familles aristocratiques et les institutions ecclésiastiques, jouait un rôle structurant au sein de la société médiévale. Il constituait alors un système de fonctionnement de la société, c'est-à-dire qu'il créait et révélait des hiérarchies, fixait des identités familiales et établissait des liens entre les personnes qu'elles soient vivantes ou qu'elles soient décédées. Le don concrétisait ainsi les rapports entre l'ici-bas et l'au-delà¹⁴⁵.

Si nous considérons la pratique du don au Moyen Âge dans sa globalité, il faut souligner une forte association entre le don et le salut des morts et des vivants. Le don permettait aux laïcs de rejoindre la communauté monastique et de bénéficier de la prière d'intercession. Ce lien faisait appel à l'idéal chrétien de la *caritas*, une composante de l'intercession¹⁴⁶. La signification de la *caritas* prenait tout son sens dans la liturgie, spécialement dans l'émergence de l'interprétation de l'eucharistie comme l'acte central de commémoration de l'expiation du Christ sur la croix, la figure la plus significative de la

¹⁴² *Ibid.*, folio 67r, p. 210.

¹⁴³ *Ibid.*, folio 67v, p. 210.

¹⁴⁴ *Ibid.*, folios 72r-73r, p. 213-214.

¹⁴⁵ Magnani, « Le don au Moyen Âge », p. 310.

¹⁴⁶ Michel Lauwers, « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècles) », dans Jean-François Cottier, dir., *La prière en latin de l'Antiquité au XVI^e siècle : formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 209-227.

*caritas*¹⁴⁷. Elle se comprenait comme l'amour chrétien, celui de Dieu envers les hommes et celui des hommes envers Dieu et les autres hommes¹⁴⁸. Cette association entre le don et l'eucharistie permet de jeter un regard nouveau sur la messe. Il convient toutefois de rappeler que la messe ne devient la forme prépondérante de la liturgie d'intercession qu'à la toute fin de la période carolingienne, voire même après¹⁴⁹.

Pour l'appréciation de la prière ascétique, mais plus particulièrement monastique, il fallait que la commémoration des défunts soit intrinsèquement liée à l'expiation des vivants¹⁵⁰. C'est tout d'abord Augustin, sur la base de penseurs chrétiens antérieurs, qui interpréta les prières, les dons, les offrandes à l'autel et l'aumône pour les membres de la famille toujours vivants comme signes de la *caritas*. Par ces gestes, les vivants pouvaient aider les morts à être acceptés dans l'au-delà malgré leurs péchés¹⁵¹. Il a également été le premier à mentionner une forme de rituel d'intercession pour les morts et les vivants comprenant l'appellation des noms durant la prière eucharistique¹⁵².

Puisque les vivants devaient chercher l'expiation dans la prière et les dons matériels, il est possible de relier la commémoration des morts et la célébration de la messe. Nous en retrouvons des traces dans différentes traditions liturgiques. Tout d'abord, dans la tradition gallicane de la messe qui connaît les prières post-nomina ou de diptyques après l'offrande eucharistique et dans laquelle les noms des donateurs sont mentionnés¹⁵³. La tradition issue du contexte irlandais et anglo-saxon reflétait aussi l'idée de l'appellation des noms des morts et des vivants, plus particulièrement ceux des bienfaiteurs. Des passages concernant la tradition irlandaise de la pénitence étaient également contenus dans la messe ce qui soulignait l'aspect de la réparation liturgique des vivants envers les morts. Arnold Angenendt a nommé cette forme de liturgie une messe contractuelle (*Vertragsmesse*). Un accord y était établi pour

¹⁴⁷ Arnold Angenendt, *Offertorium: Das Mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff Verlag, 2013, p. 114-121.

¹⁴⁸ Magnani, « Le don au Moyen Âge », p. 312.

¹⁴⁹ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 5-6.

¹⁵⁰ Angenendt, *Offertorium*, p. 114-121.

¹⁵¹ Augustin. *Enchiridion: on Faith, Hope, and Love*, Albert C. Outler, éd., Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, 29, 110 ; Peter Brown, *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2015, p.54-56 ; Angenendt, *Offertorium*, p. 246-249.

¹⁵² Stefan Klöckner et Andreas Heinz. « Das eucharistische Hochgebet », dans Walter Kasper, dir., *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, no. 5, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1996, p. 94-101.

¹⁵³ Angenendt, *Offertorium*, p. 250-252.

remplacer la pénitence pour les vivants et les bienfaiteurs décédés par les prières et les dons¹⁵⁴. La première occurrence de cette idée remonte au Missel de Bobbio, daté de la fin du VII^e siècle¹⁵⁵.

Dans le *Liber memorialis* de Brescia, nous retrouvons un formulaire de messe contractuelle présentant l'intercession comme une récompense au don fait à un monastère. Il a la particularité de garantir l'intercession à tous les bienfaiteurs, incluant ceux qui n'avaient pas fait de donation à proprement parlé, mais qui avaient rendu des services à San Salvatore/Santa Giulia à Brescia : « *Hęc sunt nomina virorum qui sunt congregati in nomine Domini ad honorem Sancte Iulij virginis et martyris. Ad hoc ut omni anno di lunis ante caput ieiunii pro remedio suarum animarum et pro suorum remissione peccatorum debent laborare in pomerio dominico*¹⁵⁶. »

Ces quelques phrases montrent que les bienfaiteurs qui rendaient des services ou faisaient des dons à un monastère voyaient leur nom associé à celui d'une sainte, sainte Julie, qui agissait comme intermédiaire en leur faveur auprès de Dieu. Ce formulaire de messe se retrouve au folio 37v et contient les noms de ces bienfaiteurs. Bien que ce folio soit daté du milieu du XI^e siècle, il reprend une forme beaucoup plus ancienne, probablement contemporaine à la période de création du *Liber memorialis*.

À partir du IX^e siècle, il était commun de lire un chapitre de la règle de la communauté durant l'office de Prime dans la salle capitulaire, mais également de réciter les noms des saints provenant du martyrologe¹⁵⁷. Les confraternités de prière étaient elles aussi conclues au moment de l'office du Chapitre, conférant ainsi une forme légale à l'inclusion des laïcs dans la confraternité de prière du monastère et aux bénéfices associés au don et à la prière¹⁵⁸. Comme l'office de Prime réunissait tous les membres de la communauté, la lecture quotidienne des

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 252–256.

¹⁵⁵ Avery Lowe, *The Bobbio missal*, 438, p. 130.

¹⁵⁶ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 37v, p. 178 ; Angenendt, *Offertorium*, p. 255.

¹⁵⁷ Jean-Loup Lemaître, « *Liber Capituli* : Le livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L'exemple français », dans Karl Schmid et Joachmi Wollasch, dir., 'Memoria'. *Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, Wilhelm Fink, 1984, p. 635-648.

¹⁵⁸ Arnold Angenendt, « Cartam offere super altare. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen », dans *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 36, 2002, p. 133-158.

noms des morts était ainsi plus efficace que la messe mémorielle pour rendre présente la communauté des morts, intégrée dans la communauté des saints. Ainsi, il devenait évident que la fonction de la messe mémorielle faisait partie d'un ensemble de différentes formes de réalisation de la *memoria*¹⁵⁹.

La création d'une communauté idéale rassemblant les bienfaiteurs laïcs et les moniales pouvait se comprendre en termes d'*amicitia*. L'*amicitia* au Moyen Âge était conçue comme un lien personnel et spirituel unissant deux personnes. Ce concept était fondamental dans les réseaux de patronage et dans le monde politique, comme base, par exemple d'alliances¹⁶⁰.

Le terme d'*amici* était utilisé dans les *Libri memoriales* comme référence aux bienfaiteurs. L'usage de cette expression dans les *Libri memoriales* a été interprété par Gerd Althoff comme conséquence directe de liens d'*amicitia* entre des membres de l'élite politique¹⁶¹. Il l'a surtout associé à des entrées regroupant un grand nombre de noms : des hommes et des femmes, des laïcs et des clercs, des membres de différentes familles et provenant de lieux différents sein d'un *Liber memorialis*. Pour Althoff, ce type d'entrées (appelé *Grosgruppe* en allemand), était lié surtout au contexte du règne d'Henri I^{er}. Althoff a aussi démontré, en s'appuyant sur des sources narratives, que le souverain accordait une grande importance aux *amicitiae* et aux *pacta*, reliées pour maintenir la stabilité dans son royaume¹⁶².

Uwe Ludwig a montré l'existence de telles entrées dans le *Liber memorialis* de Brescia avant le règne d'Henri I^{er}¹⁶³. La liste des bienfaiteurs couvrant les folios 8r à 19v, représente bien ce phénomène puisque nous trouvons par exemple les noms des membres de la famille des Unrochides, regroupés dans une même colonne¹⁶⁴. Le concept d'*amicitia* peut aussi expliquer l'absence de certaines personnes dans le *Liber memorialis* de Brescia, comme l'absence de Charles le Chauve, dont il a déjà été question.

¹⁵⁹ Blennemann, « Ascetic Prayer for the Dead », p. 14.

¹⁶⁰ Eva-Maria Butz, « Eternal *amicitia*? Social and Political relationships in the early medieval *libri memoriales* », dans Katariina Mustakallio et Christian Krötzel, dir., *De Amicitia. Friendship and Social Networks in Antiquity and the Middle Ages*, Rome, Institut Romanum Finlandiae, 2010, p. 155.

¹⁶¹ Gerd. *Amicitiae und Pacta*.

¹⁶² *Ibid.*, p. 9-14.

¹⁶³ Ludwig, « Krise des Karolingerreichs und Gebetsgedenken », p. 451.

¹⁶⁴ Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 8r, p. 148.

Le don des bienfaiteurs au monastère, qu'il s'agisse d'une donation de biens ou de services, permettait aux donateurs de devenir des *amici* du monastère. La donation, semblable à l'offrande eucharistique, créait un lien entre le bienfaiteur et ceux qui étaient chargés de reproduire les mécanismes de son salut, les moines ou les moniales. C'étaient eux qui rendaient possible la conversion de l'homme et de ses biens, comme celle du pain et du vin en corps et en sang du Christ, à travers le service de l'autel. Cependant, les dons effectués du vivant du donateur n'étaient pas suffisants pour conduire l'âme au paradis. Il fallait pour cela les prières des vivants pour les morts et l'instauration d'aumônes destinées aux pauvres qui continuaient à être distribuées après la mort du donateur, associées souvent à sa commémoration. De nouveau, l'intercession des moines ou des moniales y était indispensable¹⁶⁵.

Un autre exemple de messe contractuelle dans le *Liber memorialis* de Brescia est la *MISSA VOTIVA PRO AMICO* aux folios 75v à 76v. Dans les premières lignes, il est question d'invoquer la miséricorde divine pour les bienfaiteurs du monastère : « *Omnipotens sempiternę Deus, miserere famulo tuo illi et dirige eum secundum tuam clementiam in viam salutis eterne, ut te donante tibi placita cupiat et tota virtute perficiat. Per dominum*¹⁶⁶ ». Les bienfaiteurs et *amici* de la communauté de Brescia bénéficiaient ainsi de la clémence divine sur la voie du salut éternel (*tuam clementiam in viam salutis eterne*). Les membres du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia agissaient comme intermédiaires entre les donateurs, Dieu et le Christ, à l'image des saints. La référence au don des bienfaiteurs est également présente par la forme verbale *donante*. Ce formulaire de messe témoigne donc une fois de plus de l'importance de la prière d'intercession pour les vivants.

La messe comprend également deux citations bibliques. La première tirée de l'Épître aux Galates (Gal. 6, 1-2) rappelle aux croyants de venir en aide aux frères qui se sont égarés dans le mal : « *Fratres. Si preocupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spiritalis estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans te ipsum, ne et tu tempteris. Alter alterius honera portate, et sic adimplebitis legem Christi*¹⁶⁷ ». C'est là le rôle des moniales,

¹⁶⁵ Magnani, « Le don au Moyen Âge », p. 318.

¹⁶⁶ Geunenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, folio 76r, p. 216.

¹⁶⁷ *Ibid.*, folio 76r, p. 217.

possiblement aussi d'un prêtre, de prier pour leurs bienfaiteurs et de les maintenir dans le droit chemin. Elles doivent cependant prendre garde à ne pas s'égarer elles non plus.

Ce type de formulaire de messe ne semblait pas très commun au haut Moyen Âge, malgré la place centrale qu'occupaient les bienfaiteurs dans les monastères, parce qu'elle se retrouve seulement dans le *Sacramentarium Gellonense*¹⁶⁸. Il faut toutefois demeurer prudent devant la diffusion de ce formulaire de messe vu le faible nombre de manuscrits. Il est donc difficile de trancher cette question. Il n'est cependant pas étonnant de trouver la *Missa votiva pro amico* dans le *Liber memorialis* de Brescia puisque le monastère devait beaucoup à la générosité de ses bienfaiteurs. Dès l'époque des Lombards puis sous Charlemagne et ses successeurs, San Salvatore/Santa Giulia avait reçu de nombreuses terres dans la ville de Brescia et les environs¹⁶⁹. Rappelons, en plus, que le monastère bénéficiait de l'immunité et de nombreux autres privilèges royaux¹⁷⁰.

L'association des bienfaiteurs laïcs à un monastère se comprenait aussi dans l'optique de la création d'une parenté spirituelle. Les familles créaient de nouveaux liens au sein de la communauté monastique. Cette nouvelle parenté dépassait les liens du sang. Le cas du baptême représente ce phénomène de dissimilation voulue. Dans ce rite fondamental du christianisme, le chrétien s'inscrivait non pas dans la descendance de ses parents réels, mais dans la descendance spirituelle de Dieu et de l'Église. Dans cette optique, la parenté spirituelle était considérée comme supérieure à la parenté biologique parce qu'elle était liée rituellement et idéellement au domaine du sacré¹⁷¹.

Ainsi, les réseaux fondés sur l'articulation et l'imbrication des deux formes de parenté avaient plus de poids que ceux basés uniquement sur la parenté biologique¹⁷². Dans le cas de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia, cette articulation entre la parenté biologique et spirituelle est représentée par les listes de noms dans le *Liber memorialis*. Ces listes comprenaient les noms de familles comme les Carolingiens, les Unrochides ou les Étichonides

¹⁶⁸ Duma et Deshusses, *Liber Sacramentorum Gellonensis*, LXX, p. 432.

¹⁶⁹ Voir chapitre 1.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Anita Guerreau-Jalabert, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, vol. 29, no. 110, 1989, p. 79.

¹⁷² *Ibid.*, p. 80.

qui étaient parfois associées entre elles par les liens du mariage, mais qui faisaient également partie d'une communauté spirituelle.

Ces associations entre les bienfaiteurs du monastère et la communauté des moniales peuvent être reliées à des recherches récentes menées par certains historiens¹⁷³. Ils ont affirmé que les monastères de femmes avaient des implications plus locales que ceux des hommes. Les listes de noms du *Liber memorialis* montraient bien ses attaches locales puisque des familles comme les Unrochides ou les Étichonides possédaient des terres à Brescia même et dans le nord de l'Italie. Mais, il ne faut pas oublier non plus que beaucoup de familles aristocratiques présentes dans le *Liber memorialis* étaient elles aussi des acteurs politiques à l'échelle du cadre spatial de l'Empire carolingien.

3.7. Conclusion

À la suite de l'analyse effectuée dans ce chapitre, nous pouvons affirmer que le *Liber memorialis* de Brescia permet d'étudier la création de logiques communautaires. L'historicisation de ces différentes communautés se fait à la fois les listes de noms contenues dans le *Liber memorialis*, mais aussi dans les différents textes de la pratique liturgique qu'il contient. Notre étude a révélé que le *Liber memorialis* était organisé selon la commémoration des morts et des vivants. L'intégration et la commémoration de différents niveaux de communautés se faisaient avec la prière d'intercession.

La fonction d'historicisation du *Liber memorialis* tient de son rôle dans la matérialisation et la concrétisation de ces logiques communautaires. Nous pouvons classer les communautés selon deux axes principaux et interreliés : les communautés réelles et les communautés idéelles. Nous avons pu voir que l'Empire carolingien appartenait aux deux catégories puisqu'il a continué à perdurer comme concept au-delà de son existence comme entité politique. L'Empire carolingien comprend lui-même plusieurs ensembles se déployant à des échelles variables. Ces divers ensembles sont tous représentés dans le *Liber memorialis* de Brescia. Les confraternités de prière appartenaient elles aussi aux deux catégories puisque les

¹⁷³ C'est notamment le cas des travaux de Michèle Gaillard, *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, de Wemple, « Salvatore/S. Giulia » et de Garver, *Women and Aristocratic Culture*.

moines et les moniales se sentaient liés entre eux par la prière et son aspect mystique et qu'il existe également des traces matérielles des liens entretenus par les moines et les moniales.

Les listes de noms sont organisées selon le passé, avec la liste des moniales décédées du folio 6v et celle des notices d'oblation, aux folios 42r à 44r, mais également selon le présent au moment de la constitution du *Liber memorialis* en 856. Cette source montre les relations entretenues par les moniales à cette époque. La liste des bienfaiteurs, des folios 8r à 19v, en est le meilleur exemple. Les listes de noms ont été réarrangées au fur et à mesure de l'évolution de la communauté de San Salvatore/Santa Giulia à Brescia. Pour ces familles, avoir une femme au sein de la communauté pour entretenir la mémoire familiale et tisser des liens avec d'autres familles de la région revêtait toujours la même importance.

La prière d'intercession des moniales bénéficiait également aux autres monastères avec lesquelles les moniales de Brescia étaient en confraternité de prière. La prière d'intercession ne s'adressait pas uniquement aux moines et aux moniales, mais bien à toute la société dans une perspective locale et globale.

L'inscription des bienfaiteurs du monastère dans le *Liber memorialis* de Brescia se comprenait dans la perspective plus large de la pratique du don au Moyen Âge. Pour les laïcs, l'appartenance à la communauté spirituelle du monastère était d'autant plus significative qu'elle apportait du prestige et la participation aux *spiritualita*.

CONCLUSION

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons proposé d'analyser le *Liber memorialis* du monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia dans une nouvelle perspective en y intégrant et associant les concepts de genre, de mémoire et d'histoire. Créé et complété à partir de 856, ce manuscrit transmet, entre autres, les pratiques rituelles reliées à l'intercession pour les morts et les vivants ainsi que les noms des moines et des moniales avec lesquels San Salvatore/Santa Giulia était en confraternité de prière.

Il contient aussi les noms des bienfaiteurs du monastère ou plus largement les laïcs intégrés à la communauté de prière des moniales. Nous avons expliqué l'utilisation liturgique du manuscrit au sein de la communauté de Brescia, mais également son rôle dans le processus de structuration et de conservation du passé du monastère, une fonction renforcée par la place prépondérante occupée par les monastères dans la gestion de la mémoire et son historicisation au sein de l'Empire carolingien. Nous avons également tenté de comprendre comment le *Liber memorialis* servait d'outil de représentation et de pérennisation de différents niveaux et logiques de communautés réelles et idéelles : l'aristocratie locale et impériale, l'*imperium* et l'*ecclesia*.

Dans un premier temps, nous avons retracé l'histoire du monastère San Salvatore/Santa Giulia en relation avec le contexte géopolitique de l'Italie du Nord, tant à l'époque lombarde que carolingienne. Nous avons également resitué l'histoire du monastère dans l'évolution globale du monachisme occidental, surtout entre le VII^e et le IX^e siècle. Le monastère San Salvatore/Santa Giulia à Brescia a été un grand centre intellectuel et artistique ainsi qu'un point d'appui important des pouvoirs politiques qui se sont succédés en Italie du Nord, de sa fondation en 753 au tout début du X^e siècle.

Le monastère jouait un rôle de premier plan dans la prière d'intercession, de par ses liens privilégiés avec le pouvoir politique et ce, conformément aux réformes monastiques adoptées par les conciles d'Aix-la-Chapelle. Cette place a peu à peu diminué dans les dernières décennies du IX^e siècle et au tout début du X^e siècle, à cause de l'instabilité politique en Italie du Nord.

Ensuite, nous avons analysé la codicologie du *Liber memorialis*, sa datation et le rôle que les moniales ont pu tenir dans sa création. L'étude du manuscrit nous a permis de mieux comprendre son utilisation au sein du monastère. Compte tenu de la fonction des monastères comme point de réseaux de prières pour l'Empire carolingien, nous abondons dans le même sens que les éditeurs des MGH Karl Schmid, Uwe Ludwig et Dieter Geuenich concernant la datation du *Liber memorialis*.

Nous croyons qu'il a été conçu en 856 lors d'un voyage de Louis II à Brescia puisqu'il servait à commémorer non seulement les moniales, leurs familles et les moines en confraternité de prière avec San Salvatore/Santa Giulia, mais par-dessus tout, l'empereur comme bienfaiteur du monastère. Nous pensons que les moniales de Brescia ont pu tenir un rôle important dans la confection et dans la création du manuscrit compte tenu de l'existence très probable d'un scriptorium dans le monastère, montrant ainsi un contexte de littérature forte. Cet argument est renforcé par la présence de *scriptoria* dans d'autres monastères de femmes à la même époque. Notons, à titre d'exemple, les communautés de Chelles, d'Essen et de Remiremont.

Dans la partie principale du mémoire, nous avons étudié la place de la mémoire et de son historicisation au sein du monastère San Salvatore/Santa Giulia en utilisant à la fois les listes de noms contenues dans le *Liber memorialis*, mais aussi les différents textes de la pratique liturgique qu'il contient. Notre étude a révélé que le *Liber memorialis* était organisé selon la commémoration des morts et des vivants. L'intégration et la commémoration de différents niveaux de communautés se faisaient avec la prière d'intercession.

La fonction d'historicisation du *Liber memorialis* tient de son rôle dans la matérialisation et la concrétisation de ces logiques communautaires. Nous avons classé les communautés selon deux axes principaux et interreliés : les communautés réelles et les communautés idéelles. Les communautés réelles sont composées de personnes que nous pouvons retracer dans des sources historiques telles que le *Liber memorialis*. Les communautés idéelles appartiennent plutôt à l'ordre du concept et elles ne sont pas reliées entre elles par un lieu physique, des liens de sang ou des liens d'amitié.

Nous pouvons ainsi considérer l'Empire carolingien comme une communauté réelle puisqu'il correspond à un territoire particulier et qu'il a une existence définie dans le temps. Cependant, l'Empire carolingien appartient aussi à l'ensemble des communautés idéelles puisque le concept politique global perdure dans l'esprit de plusieurs familles aristocratiques, mais à un niveau régional, voire local. L'Empire carolingien comprend lui-même plusieurs ensembles se déployant à des échelles variables. Ces divers ensembles sont tous représentés dans le *Liber memorialis* de Brescia.

Tout d'abord, à plus grande échelle, nous retrouvons l'empereur et sa famille, mais également les autres monastères faisant partie de la confraternité de prière avec la communauté de Brescia. Ensuite, à un niveau plus régional, il y a les grandes familles d'Italie du Nord, établies dans des villes comme Brescia, Milan, Vérone ou encore Verceil ainsi que les moniales de San Salvatore/Santa Giulia. Cette dernière communauté était la base de notre analyse puisque les autres étaient reliées au monastère de Brescia d'une manière ou d'une autre.

Les liens qui unissaient les familles du haut Moyen Âge et les monastères étaient basés sur une logique de parenté spirituelle et réelle. Les monastères accueillaient des membres de familles avec lesquelles ils nouaient des liens. Les familles étaient ainsi incluses dans la communauté plus large du monastère, c'est-à-dire aux autres communautés avec lesquelles le monastère était lui-même lié. Cette nouvelle parenté dépassait donc largement les liens du sang. À titre d'exemple, une moniale à San Salvatore/Santa Giulia conservait des liens avec sa famille et elle en créait de nouveaux avec les autres familles de l'Italie du Nord dont l'une des membres était moniale à Brescia. Elles étaient également reliées à la famille impériale puisque plusieurs impératrices ont été *rectrix* du monastère, mais aussi aux autres monastères avec lesquels San Salvatore/Santa Giulia était en confraternité de prière.

Nous pouvons également considérer les confraternités de prières comme des communautés idéelles puisque les moines et les moniales se sentaient liés entre eux par la prière et son aspect mystique. Les confraternités de prières liaient les monastères entre eux plus que d'autres formes d'échange comme le partage de reliques, les transferts de manuscrits ou l'échange de biens. La communauté idéale regroupait, à son niveau le plus large,

l'ensemble des morts et des vivants, c'est-à-dire la société des saints ou *ecclesia*. Au sein de l'*ecclesia*, l'accent était mis sur les saints et leur pouvoir d'intercession. Ils agissaient comme intermédiaires auprès de Dieu et le Christ pour les vivants et les morts.

Nous avons par la suite étudié les liens entre les bienfaiteurs ou *amici* et le monastère San Salvatore/Santa Giulia. En s'associant au monastère, les familles créaient une parenté spirituelle qui transcendait les liens de sang qui existaient entre elles et les membres de communautés apparentés. Dans cette optique, la parenté spirituelle était considérée comme supérieure à la parenté biologique parce qu'elle était liée rituellement et idéellement au domaine du sacré. Ainsi, les réseaux fondés sur l'articulation et l'imbrication des deux formes de parenté avaient plus de poids que ceux basés uniquement sur la parenté biologique.

Les bienfaiteurs occupaient une place centrale dans le *Liber memorialis* de Brescia. La liste regroupant leurs noms, la plus longue, couvrait les folios 8r à 19v. Cette liste a changé au cours du temps. Lors de la création de cette liste, au même moment que le *Liber memorialis*, elle regroupait des membres de la famille carolingienne autour de l'empereur Louis II et sa femme Engelberge. La liste des bienfaiteurs comprenait également les noms de familles du nord de l'Italie comme les Unrochides et les Étichonides. Ils avaient, tout comme le couple impérial et sa famille, fait don d'un enfant au monastère de Brescia.

Vers la fin du IX^e siècle, d'autres noms ont été ajoutés. Il s'agissait de ceux de Louis le Jeune, roi de Francie orientale de 876 à 882, et de son frère Charles III le Gros, empereur d'Occident de 881 à 888. Puis, au début du X^e siècle, les noms de Berthe, la fille de Bérenger I^{er}, roi d'Italie (888 à 915) et futur empereur (915 à 924) et ceux de certains de ses proches comme Grimald et Gumbert y ont également été inscrits. Les noms de ces bienfaiteurs ont été enregistrés dans le *Liber memorialis* de Brescia et donc dans la mémoire de la communauté en reconnaissance des dons de terres ou des octrois de privilèges qu'ils avaient fait à San Salvatore/Santa Giulia. Les transformations des listes de noms étaient donc étroitement liées aux évolutions politiques de l'Italie septentrionale en lien avec le cadre global de l'ancien Empire carolingien.

La prière d'intercession des moniales bénéficiait également aux autres monastères avec lesquels les moniales de Brescia étaient en confraternité de prière. Le *Liber memorialis* de

Reichenau contient une liste de noms des moniales datée des années 830. Les listes de noms des moines de Reichenau dans le *Liber memorialis* de Brescia, datées des années 860-870, confirmaient ce lien transalpin. Elles couvraient les folios 26r à 27r. La prière d'intercession ne s'adressait pas uniquement aux moines et aux moniales, mais bien à toute la société dans une perspective locale et globale. Ainsi, les prières des moines et des moniales apportaient du bénéfice non seulement aux riches bienfaiteurs et aux puissants, mais également aux pauvres et aux gens plus modestes qui ne pouvaient donner des terres au monastère. L'intercession pour les plus vulnérables se reflétait aussi dans le *Liber memorialis* puisqu'il contenait une *MISSA PRO INFIRMO* aux folios 76v-77r.

L'inscription des bienfaiteurs du monastère dans le *Liber memorialis* de Brescia se comprenait dans la perspective plus large de la pratique du don au Moyen Âge. Pour les laïcs, l'appartenance à la communauté spirituelle du monastère était d'autant plus significative qu'elle apportait du prestige et la participation aux *spiritualita*. Un don d'un séculier envers un monastère était interprété comme un don aux saints, particulièrement au saint patron du monastère, qui agissaient comme médiateurs auprès de Dieu et du Christ. Cette perspective trouve son écho dans les formulaires de messe contractuelle du *Liber memorialis*.

Un accord y était établi pour relier la pénitence pour les vivants et les bienfaiteurs décédés par les prières et les dons, dans le sens d'offrandes eucharistiques. Nous en retrouvons un exemple particulier au folio 37v où l'intercession était garantie à tous les bienfaiteurs, incluant ceux qui n'ont pas fait de donation à proprement parler, mais qui avaient rendu des services à San Salvatore/Santa Giulia. Le livre mémoriel contenait également une autre messe contractuelle, la *MISSA VOTIVA PRO AMICO* aux folios 75v à 76v. Le texte faisait référence aux dons des bienfaiteurs et à l'intercession de la communauté de Brescia en échange.

Tout au long de cette étude, nous avons tenté de montrer la place particulière des femmes dans la commémoration des vivants et des défunts. Pour le moment, nous en sommes cependant réduits à des observations et des hypothèses puisque de nombreuses parts d'ombre demeurent dans l'étude de l'implication liturgique des monastères de femmes au haut Moyen

Âge. Nous avons exposé le possible rôle les moniales de San Salvatore/Santa Giulia dans la création d’histoire et de mémoire et dans la synthèse des différentes logiques communautaires.

Au haut Moyen Âge, les femmes préservaient la mémoire familiale et commémoraient les défunts, ce qui créait des liens durables entre les femmes, religieuses ou laïques, et leur famille. Préserver la mémoire ne voulait pas simplement dire accumuler des connaissances sur les membres de la famille, morts ou vivants, mais aussi la participation dans des actes spécifiques de commémoration, de prière d’intercession et de célébration des morts et des vivants, de manière à créer une conscience de groupe.

La performance associée à ces rites était créatrice de mémoire partagée. La commémoration des défunts par la pratique liturgique des femmes, notamment par leurs prières pour les morts ou les vivants, enregistrés dans le *Liber memorialis* de Brescia, contribuait à maintenir, voire à intensifier les liens entre ces femmes et leurs familles. Il est plus facile de suivre ces liens de parenté dans le cas des familles aristocratiques, mais il convient de demeurer prudent vis-à-vis de telles conclusions puisque l’organisation sociale des monastères de femmes au haut Moyen Âge est encore mal connue des historiens.

Nous pensons avoir dressé un portrait des possibilités qu’offrait une analyse combinant les concepts de genre, de mémoire et d’histoire à travers un document liturgique issu d’un monastère de femmes, le *Liber memorialis* de Brescia. Cependant, cette étude a également révélé l’ampleur du travail à faire sur les liens entre la mémoire liturgique et la mise en histoire au haut Moyen Âge. Si nous comprenons désormais la portée de la *memoria* comme « phénomène social total » au Moyen Âge, nous ne saisissons que partiellement les liens entre la mémoire liturgique et la création d’histoire.

Or, nous avons exposé, dans le cadre de ce mémoire, les possibilités d’une telle analyse des *Libri memoriales*. Cette perspective de recherche permettrait aussi d’appréhender la place grandissante de la célébration des morts à travers la messe vers la fin du IX^e siècle et au tout début du X^e siècle et l’impact potentiel sur la place des femmes comme créatrices de mémoire et d’histoire. Il est certain que les monastères de femmes occupaient une place privilégiée dans la commémoration des morts et des vivants dont ils faisaient bénéficier l’ensemble de la

société médiévale. Dans le cas de San Salvatore/Santa Giulia, l'importance grandissante des messes votives semble avoir intensifié ce rôle social particulier des femmes.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Archivio di Stato e Archivio Storico Civico Brescia, Busta 2, XXIV, XXVI, XXIX, XLIX et Busta 3, XLVI

AF : Kurze, Friedrich, éd. *Annales Fuldenses*, MGH SRG, VII, Hanovre, 1891

AIMA : Muratori, Lodovico Antonio, éd. *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, II, Milan, 1738-1742

Avery Lowe, Elias, éd. *The Bobbio missal, a Gallican Mass-Book (ms. Paris. Lat. 13 246)*, Londres, Henry Bradshaw Society, 1917-1924

Augustin. *Enchiridion: on Faith, Hope, and Love*, Albert C. Outler, éd., Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids

Autenrieth, Johanne, Dieter Gueunich et Karl Schmid, éd. *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1979, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »)

Baitelli, Angelica. *Annali Historici dell'Edificazione, Erretione, e Dotatione del Serenissimo Monasterio di S. Salvatore, e Santa Giulia di Brescia*, Brescia 1657, réimpression, Brescia, 1978

Brescia, Bibliotheca Queriniana, H. VI. 11

Bruckner, Albert, Hans Rudolf Sennhauser et Franz Perret, éd. *Liber Viventium Fabariensis (Stiftsarchiv St. Gallen, Fond Pfafers, Codex 1, I: Faksimile-Edition)*, Bâle, Alkuin, 1973

CAC : Coussemaker, Ignace de, éd. *Cartulaire de l'abbaye de Cysoing et de ses dépendances*, Lille, 1886

CAP : Boretius, Alfredus et Viktor Krause, éd. *Capitularia Regum Francorum*, MGH, Hanovre, 1883-1897, 2 vols.

CC : Gundlach, Wilhelm, éd. *Codex Carolinus, Epistolae Merovingici et Karolini Aevi*, MGH, *Epistolae*, III, 45, 1892

CD^{Cajet} : Morcaldi, Michelli, Mauro Schiani, Sylvano de Stephano, éd. *Codex diplomaticus Cavensis*, I-VIII, Naples-Milan, 1873-1893, réimpr. Anast. Badia di Cava s. d. (1981)

CD^{Lang} : Lambertenghi. Porro, éd. *Codice Diplomaticus Langobardiae, Historiae Patriae Monumenta*, 13, Turin, 1873

CD^{Long} : Brühl, Carlrichard, éd. *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, Rome, 1973, (Fonti per la storia d'Italia, no. 64)

CSS : *Chronicon S. Sophiae, cod. Vat. Lat. 4939*, éd. I.S., X—2, c. 415-560

Cunibert Mohlberg, Leo, éd. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Rome, Herder, 1981

CV : Federici, Vincenzo, éd. *Chronicon Vulturense del monaco Giovanni*, Rome 1925-1938, 3 vol. (FSI, 58-60)

DB : Schiaparelli, Luigi, éd. *I Diplomi di Berengario I*, Rome, 1903, (Fonti per la storia d'Italia, no. 35)

Deshusses, Jean, éd. *Le Sacramentaire grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Fribourg, Universitätsverlag Fribourg, 1971, 3 vol.

Donat de Besançon, *Regula ad virgines* dans Adalbert de Vogüé, « La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude », *Benedicta*, vol. 25, 1978, p. 219-313

DK : Scheffer, T., éd. *Diplomata Karolinorum*, III, *Lotharii I*, MGH, Berlin-Zürich, 1966

DK : Wanner, K., éd. *Diplomata Karolinorum*, IV, *Ludovici II*, MGH, München, 1994

DRG : Kehr, Paul Fridolin, éd. *Diplomata regnum Germaniae ex stirpe Karolinorum*, 2, *Karoli III diplomata*, MGH, Berlin, 1937

Duma, A. et Jean Deshusses, éd. *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Turnhout, Brepols, 1981, (Coll. « Corpus Christianorum. Series latina, 159 »)

Euw, Anton von, éd. *Liber Fabariensis: Das karolingische Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- und kunstgeschichtlichen Bedeutung*, Berne, Franckle, 1989

Forstner, Karl, éd. *Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1974

Geuenich, Dieter et Uwe Ludwig, avec la collaboration d'Arnold Angenendt, Gisela Muschiol, Karl Schmid (†) et Jean Vezin, *Der memorial und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2000, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »)

Hänggi, Anton et Alfons Schönherr, éd. *Sacramentarium Rhenaugiense: Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich*, Fribourg, Universitätsverlag Fribourg, 1970

Heiming, Odilo et Judith Frei, éd. *Corpus Ambrosiano Liturgicum*, Munster, Aschendorff, 1968, 3 vol.

Hlawitschka, Eduard, Karl Schmid et Joachim Wollasch, éd. *Liber memorialis von Remiremont*, Zurich, Apud Weidmannos, 1970, 2 vols., (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »)

Iohannis VIII : E. Caspar, éd. *Iohannis VIII papae Registrum*, MGH, *Epistolae*, VII, Berlin, 1928

IP : Kehr, Paul Fridolin, éd. *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia.*, IX. *Samnium – Apulia – Lucania*, par Walther Holtzmann, éd. Berlin, Apud Weidmannos, 1962

Piper, Paulus, éd. *Libri confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, Berlin, Apud Weidmannos, 1884, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »)

Reuter, Timothy, éd. *The Annals of Fulda*, Manchester, Manchester University Press, 1992, vol. II (Coll. Manchester Medieval series, Ninth-Century Histories)

Savio, Fideli, éd. *Gli antichi vescovi d'Italia, dalle origini al 1300, descritti per regioni. 1: Il Piemonte* (Turin, 1898); 2, 1: *La Lombardia 1. Milano* (Florence, 1913); 2, 2, 1: *La Lombardia 2, 1. Bergamo, Brescia, Como* (Bergame, 1929); 2, 2, 2: *La Lomabardia 2, 2. Cremona, Lodi, Mantova, Pavia* (Bergame, 1932)

Schmid, Karl, éd. *Die Kloostergemeinschaft von Fulda in Früheren Mittelalters*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1978

SRG : *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, Hanovre, 1871-2002, 75 vols.

Vita sanctae Bathildis ad auctore anonymo ejus aequali scripta, dans *Patrologia Latina*, vol. 87, col. 665-676

Weidemann, Margarete, éd. *Das Testament des Bischofs Berthramm von Le Mans vom 27. März 616. Untersuchungen zur Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert*, Mayence, 1986

UB : Wurtzbourg, Universitatbibliothek, M.p.th.q. 25, folios 26r à 34r

Monographies, articles de périodiques et chapitres de livres

Althoff, Gerd. *Amiticiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, Hanovre, 1992, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) Schriften 37 »)

Andenna, Giancarlo. « La vita e il ruolo del monastero » dans Renata Stradiotti, dir., *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001, p. 41-53

Andenna, Giancarlo. « Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo », dans Giancarlo Andenna, dir., *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, Brescia, Grafo Edizioni, 2004, p. 17-34

Angenendt, Arnold. « Cartam offere super altare. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen », dans *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 36, 2002, p. 133-158

Angenendt, Arnold et Gisela Muschiol. « Die liturgischen Texte », dans Geuenich, Dieter et Uwe Ludwig, avec la collaboration d'Arnold Angenendt, Gisela Muschiol, Karl Schmid (†) et Jean Vézin, *Der memorial und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2000, p. 28-55, (Coll. « Monumenta Germaniae Historica (MGH) »)

Angenendt, Arnold. *Offertorium: Das Mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff Verlag, 2013

Ary, Mikel Vincent. « The Politics of the Frankish-Lombard Marriage Alliance », *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 19, 1981, p. 7-26

Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992

Assmann, Jan. *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2002

Bonnet, Christian et Christine Descatoire. *Les Carolingiens (741-987)*, Paris, Armand Collin, 2001

Becher, Harmut. « Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in Brescia im Spiegel seiner Memorialüberlieferung », dans Karl Hauck et al., dir., *Frühmittelalterliche Studien Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1983, p. 299-392

Bertelli, Carlo. « Testimonianze epigrafiche e pittoriche del culto delle sante di Brescia », dans Giancarlo Andenna, dir., *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, Brescia, Grafo Edizioni, 2004, p. 45-55

Bijsterveld, Arnoud-Jan. « The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power: A Comparative Approach », dans Esther Cohen et Mayke de Jong, dir., *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, Leiden/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 123-156

Bischoff, Bernhard. « Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles » dans *Mittelalterliche Studien*, vol. 1, p. 17-35

Bischoff, Edmund. *Liturgica Historica; papers on the liturgy and religious life of the Western church*, Oxford, Clarendon Press, 1962 [1918]

Blennemann, Gordon. « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West » dans Alison I. Beach et Isabelle Cochelin, dir., *The Cambridge History of Medieval Western Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître en 2018

Bonnet, Christian et Christine Descatoire. *Les Carolingiens (741-987)*, Paris, Armand Colin, 2001

Bognetti, Gian Piero. « Santa Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi », dans Gian Piero Bognetti, Gino Chierici et Alberto De Capitani d'Arzago, dir., *Santa Maria foris portas di Castelseprio*, Milan, Fondazione Treccani degli Alferi per la storia di Milano, 1948, p. 11-511

Borgolte, Michael. « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », dans Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle, dir., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne : actes des colloques de Sèvres 1997 et Göttingen 1998, organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 53-69

Brogiolo, Gian Pietro. « Desiderio e Ansa a Brescia : dalla Fondazione del monastero al mito », dans Bertelli, Carlo et Gian Pietro Brogiolo, dir., *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Milan, Skira, 2000, p. 143-156

Brogiolo, Gian Pietro. « Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali », dans Renata Stradiotti, dir., *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001, p. 61-70

Brown, Peter. *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2015

Brubaker, Leslie et Julia Smith. *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300–900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

Bührer-Thierry, Geneviève. *L'Europe carolingienne : 714-888*, Paris, Armand-Collin, 2015

Butz, Eva-Maria. « Eternal *amicitia*? Social and Political relationships in the early medieval *libri memoriales* », dans Katariina Mustakallio et Christian Krötzel, dir., *De Amicitia. Friendship and Social Networks in Antiquity and the Middle Ages*, Rome, Institut Romanum Finlandiae, 2010, p. 155-172

Butz, Eva-Maria et Alfons Zettler. « From Collective to individual Commemoration of the Dead: Case Studies in Early Medieval Religious Practice », dans Sari Katajala-Peltomaa et Ville Vuolanto, dir., *Religious participation in ancient and medieval societies: rituals, interaction and identity*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2013, p. 173-186

Butz, Eva-Maria et Alfons Zettler. « The Making of the Carolingian Libri memoriales: Exploring or Constructing the Past? », dans Elma Brenner, Meredith Cohen et Mary Franklin-Brown, dir., *Memory and Commemoration in Medieval Culture*, New York, Routledge, 2013, p. 79-92

Carruthers, Mary. *The book of memory: a study of memory in medieval culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008

Choy, Renie. *Intercessory prayer and the monastic ideal in the time of Carolingian reforms*, Oxford, Oxford University Press, 2017

Clanchy, Michael. *From Memory to written record: England 1066-1307*, Cambridge, Harvard University Press, 1979

D'Acunto, Nicolas. « Il codice memorial e liturgico di Santa Giulia », dans Renata Stradiotti, dir., *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001, p. 55-59

David, Raymond. *Lives of the Eighth-Century Popes (Liber pontificalis): the Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817*, Liverpool, Liverpool University Press, 1992

Depreux, Philippe. *Charlemagne et les Carolingiens (687-987)*, Paris, Tallendier, 2002

Diem, Albrecht. «New Ideas expressed in old words: the *Regula Donati* on female monastic life and monastic spirituality », dans *Viator*, vol. 43, no. 1, 2012, p. 1-38

Diers, Michael. « Mnemosyne oder das Gedächtnis der Bilder. Über Aby Warburg », dans Otto Gerhard Oexle, dir., *Memoria als Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p.79-94

Everett, Nicholas. *Literacy in Lombard Italy, c. 568-774*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

Favier, Jean. *Charlemagne*, Paris, Fayard, 1999

Feller, Laurent. « L'exercice du pouvoir par Bérenger I^{er}, roi d'Italie (888-915) et empereur (915-924) », *Médiévales : Langues, Textes, Histoire*, no. 58, 2010, p. 129-149

Felten, Franz J. *Äbte und Laienäbte im Frankenreich: Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalters*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1980

Fentress, James et Chris Wickham, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992

Gaillard, Michèle. *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006

Ganshof, François Louis. « Charlemagne et l'usage de l'écrit en matière administrative », dans *Le Moyen Âge*, janvier 1951, vol. 6, no. 1, p. 1-25

Garipzanov, Ildar H. *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*, Leiden, Brill, 2008

Garver, Valérie. *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca, Cornell University Press, 2009

Gasparri, Stefano. « The fall of the Lombard kingdom: facts, memory and propaganda », dans Stefano Gasparri, dir., *774: Ipotesi su una transizione: Atti del Seminario di Poggibonsi, 16-18 février 2006*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p. 41-65

Gavinelli, Simona. « La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il *Liber ordinarius* », dans Giancarlo Andenna, dir., *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (20 ottobre), Brescia, Grafo Edizioni, 2001, p. 121-48

Geary, Patrick J. *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton, Princeton University Press, 1994

Gerchow, Jan. *Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien*, Berlin, New York, Gruyter, 1988

Gerchow, Jan et Thomas Schilp, dir. *Essen und die sächsischen Frauenstifte im frühen Mittelalter*, Essen, Ruhr, Klartext, 2003

Geuenich, Dieter, dir. *Libri vitae: Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters*, Köln, Böhlau Verlag, 2015

Guerreau-Jalabert, Anita. « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, vol. 29, no. 110, 1989, p. 69-93

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, texte éd. par John Bagnell Bury, New York, Modern Library, 1995, 2 vols.

Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1950

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1925

Hallenbeck, Jan T. « Instance of Peace in Eighth-Century Lombard-Papal Relations », *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 18, 1980, p. 41-56

Helvétius, Anne-Marie. « L'abbatiai laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume : le cas du Nord de la Neustrie au IX^e siècle », dans Régine Le Jan, dir., *La royauté et*

les élites dans l'Europe carolingienne : début du IX^e siècle aux environs de 920, Villeneuve d'Ascq, Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998, p. 285-299

Helvétius, Anne-Marie. « L'abbaye, de la fondation de Sigismond au règne de Charlemagne », dans Bernard Andenmatten, Laurent Ripart et Pierre Alain Mariaux, dir., *L'abbaye de Saint-Maurice 515-2015*, tome 1 : *Histoire et archéologie*, Gollion, Infolio éditions, 2015, p. 111-133

Helvétius, Anne-Marie. « Le sexe des anges au Moyen Âge », dans Michèle Riot-Sarcey, dir., *De la différence des sexes : le genre en histoire*, Paris, Larousse, 2010, p. 101-130

Heinzelmann, Martin. « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leur contexte ecclésiologique et social (Antiquité tardive et haut Moyen Âge) », *Lalies*, vol. 24, 2004, p. 37-62

Hendrix, Julian. « The confraternity books of St. Gall and their early liturgical context », *Revue bénédictine*, 120, 2010, p. 295-320

Hoffmann, Hartmut. « Anmerkungen zu den *Libri memoriales* », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. 53, 1997, p. 415-419

Jarnut, Jörg. « *Gens, Rex and Regnum* of the Lombards » dans Hans-Werner Goetz *et al.*, dir., *The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden e.a., Brill, 2003, p. 409-427

Jong, Mayke de. « Carolingian Monasticism: the Power of Prayer », dans Rosammond McKitterick, dir., *The New Cambridge Medieval History, II. C. 700-c.900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 622-653

Jong, Mayke de. *In Samuel's image: child oblation in the early medieval West*, Brill, Leiden, 1996

Jong, Mayke de. « Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, no. 6, 2003, p. 1243-1269

Keller, Hagen. *Ottonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002

Klößner, Stefan et Andreas Heinz. «Das eucharistische Hochgebet», dans Walter Kasper, dir., *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, no. 5, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1996, p. 94-101

Koep, Leo. *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu altchristliche Bildersprache*, Bonn, Hanstein, 1952

La Rocca, Cristina et Luigi Provero. «The Dead and Their Gifts: The Will of Eberhard, Count of Friuli, and His wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863-864)», dans Frans Theuws et Janet L. Nelson, dir., *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, The Netherlands, 2000, p. 225-280

Lauwers, Michel. «La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècles)», dans Jean-François Cottier, dir., *La prière en latin de l'Antiquité au XVI^e siècle : formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 209-227

Lauwers, Michel. «*Memoria*. À propos d'un objet d'étude en Allemagne», dans Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle, dir., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne : actes des colloques de Sèvres 1997 et Göttingen 1998, organisés par le Centre national de la recherche scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 105-126

Lauwers, Michel. «Sépulcre, sépulture, cimetière. Lexique, idéologie et pratiques sociales dans l'Occident médiéval», dans Michel Lauwers et Aurélie Zémour, dir., *Qu'est-ce qu'une sépulture? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours; Actes des rencontres 13-15 octobre 2015*, Antibes, Éditions APDCA, 2016, p. 95-112

Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988

Lemaître, Jean-Loup. «*Liber Capituli* : Le livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L'exemple français», dans Karl Schmid et Joachmi Wollasch, dir., '*Memoria*'. *Der*

geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, Munich, Wilhelm Fink, 1984, p. 635-648

Lifshitz, Felice. *Religious Women in Early Carolingian Francia. A Study of Manuscript Transmission and Monastic Culture*, New York, Fordham University Press, 2014

Ludwig, Uwe. « Krise des Karolingerreichs und Gebetsgedenken. Anmerkungen zum Problem der « großen Personengruppen », in den frühmittelalterlichen Libri vitae », dans François Bougard, Laurent Feller et Régine Le Jan, dir., *Les Élités au haut Moyen Âge : crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 439-456

Ludwig, Uwe. « Otfrid in den Weissenburger Mönchlisten. Das Zeugnis der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau », *Zeitschrift für die Geschichte Oberrheins*, vol. 135, 1987, p. 65-86

Magnani, Eliana. « Le don au Moyen Âge : Pratique sociale et représentations, perspectives de recherches », *Revue du Mauss*, vol. 1, no 19, 2002, p. 309-322

Magnani, Eliana. « Transforming Things and Persons. The Gift pro anima in the Eleventh and Twelfth Centuries », dans Gadi Algazi, Valentin Groebner et Bernhard Jussen, dir., *Negotiating the Gift: Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2003, p. 269-284

Martin, Jean-Marie. « Le culte de Saint-Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI^e-XII^e siècles) », dans Carlo Carletti et Giorgio Otranto, dir., *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo: Atti del Convegno internazionale, Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992*, Edipuglia, Santo Spirito, p. 375-403

Mauss, Marcel. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, 1923-1924

McKitterick, Rosamond. *The Carolingians and the Written World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989

McKitterick, Rosamond. *Histoire et mémoire dans le monde carolingien*, Turnhout, Brepols, 2009

McKitterick, Rosamond. *Perceptions of the Past in the Early Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006

McKitterick, Rosamond. « Women and Literacy in the Early Middle Ages », dans *ibid.*, dir., *Books Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Aldershot, Variorum, p. 1-43

McLaughlin, Megan. *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1994

Miller, David Harry. « Papal-Lombard Relations during the Pontificate of Pope Paul I », *Catholic Historical Review*, vol. 55, no. 3, octobre 1969, p. 358-76

Mollat, Michel. *Les pauvres aux Moyen Âge : étude sociale*, Paris, Hachette, 1978

Mühlbacher, Engelbert. Rescension de « Andrea Valentini éd. Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore e S. Giulia in Brescia », *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (MIÖG)*, vol. 10, 1889, p. 469-479

Neff, Karl, éd. *Die Gedichte des Paulus Diaconus: Kritische und erklärende Ausgabe*, Munich, 1908, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1908, no. 9, (Coll. « Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters, éd. Ludwig Traube »)

Nelson, Janet L. « Kingship and empire in the Carolingian World », dans Rosamond McKitterick, dir., *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 52-87

Nelson, Janet L. « Making a Difference in Eighth-Century Politics: The Daughters of Desiderius », dans Alexander Callander Murray, dir., *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 171-190

Nelson, Janet L. « Medieval Monasticism » dans Peter Linehan et Janet Nelson, dir., *Medieval World*, New York, Routledge, 2001, p. 576-604

Noble, Thomas F. X. *The Republic of St Peter: the Birth of the Papal State, 680-825*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1984

Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 3 vol.

Oexle, Otto Gerhard. « Memoria und Memorialbild », dans Karl Schmid et Joachim Wollasch, dir., *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 384-440

Oexle, Otto Gerhard. « Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter », *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 10, 1976, p. 70-95

Oexle, Otto Gerhard. « Memoria als Kultur », dans *ibid.*, dir., *Memoria als Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 9-78

Petrucci, Armando et Carlo Romeo. *Scriptores in urbibus : alfabetismo e cultura scritta nell'Italia altomedievale*, Bologne, Mulino, 1992

Pohl, Walter. « Memory, Identity and Power in Lombard Italy » dans Hen Yitzhak et Matthew J. Innes, dir., *The Uses of the Past in the early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 9-28

Raaijmakers, Janneke. *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744 - c. 900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012

Reimitz, Helmut. *History of Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550-850*, Cambridge e. a., Cambridge University Press, 2015

Röckelein, Hedwig. « Founders, Donors and Saints: Patrons of Nun's Convents », dans Jeffrey F. Hamburger et Susan Mati, dir., *Crown and Veil: Female Monasticism From the fifth to the fifteenth centuries*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 207-224

Schmid, Karl et Joachim Wollasch. « Die Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 1, 1967, p. 365-405

Schmid, Karl et Joachim Wollasch, dir., *'Memoria'. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, Wilhelm Fink, 1984

Schreiber, Georg. « Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchen aus Anlass von Ordalien », dans *ibid.*, dir, *Gemeinschaften des Mittelalters*, Munster, Regensberg, 1948, p. 151-212

Scott, Joan W. « Gender: A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, no. 5, Dec. 1986, p.1053-1075

Sennhauser, Hans Rudolf. *Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet: von Spätantike bis ottonische Zeit*, Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2003

Smith, Julia. « Did Women Have a Transformation of the Roman World? », *Gender and History*, vol. 12, no. 13, novembre 2000, p. 552-571

Smith, Julia. « Gender and Ideology in the Early Middle Ages », dans Robert N. Swanson, dir., *Gender and Christian Religion*, Studies in Church History 34, Woodbridge, 1998, p. 51-73

Smith, Julia. « The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c.780–920 », *Past and Present* vol. 146, no 1, 1995, 3–37

Stock, Brian. *The implication of literacy: written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983

Stock, Brian. *Listening for the text: on the uses of the past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990

Stradiotti, Renata, dir. *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, Skira, Milan, 2001

Tomea, Paolo « Le translazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno langobardo (Nesutria e Austrasia) » dans Giancarlo Andenna, dir., *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (20 ottobre), Brescia, Grafo Edizioni, 2001, p. 29-102

Treccani degli Alfieri, Giovanni. *Storia di Brescia*, Marcellina, 1963, vol. 1, Dalle origini alle signorie

Wagner, Wolfgang Eric. *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter*, Leiden, Brill, 2010

Ward-Perkins, Bryan. *From Classical Antiquity to the Middle Ages: Urban Public Building in Northern and Central Italy, AD 300-850*, Oxford, 1984

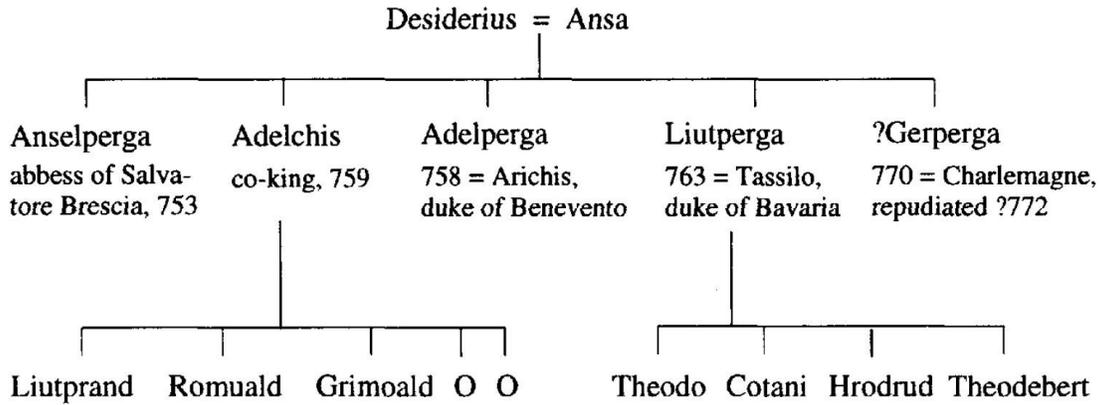
Wemple, Suzanne F. S. « Salvatore / S. Giulia: A case study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy », dans Julius Kirchner et Suzanne F. S. Wemple, dir., *Women of Medieval World. Studies in Honor of John H. Mundy*, New York, B. Blockwell, 1985, p. 85-102

Wickham, Chris. *Early medieval Italy: central power and local society, 400-1000*, Londres, Macmillan, 1981

Yates, Frances Amelia. *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan, 1966

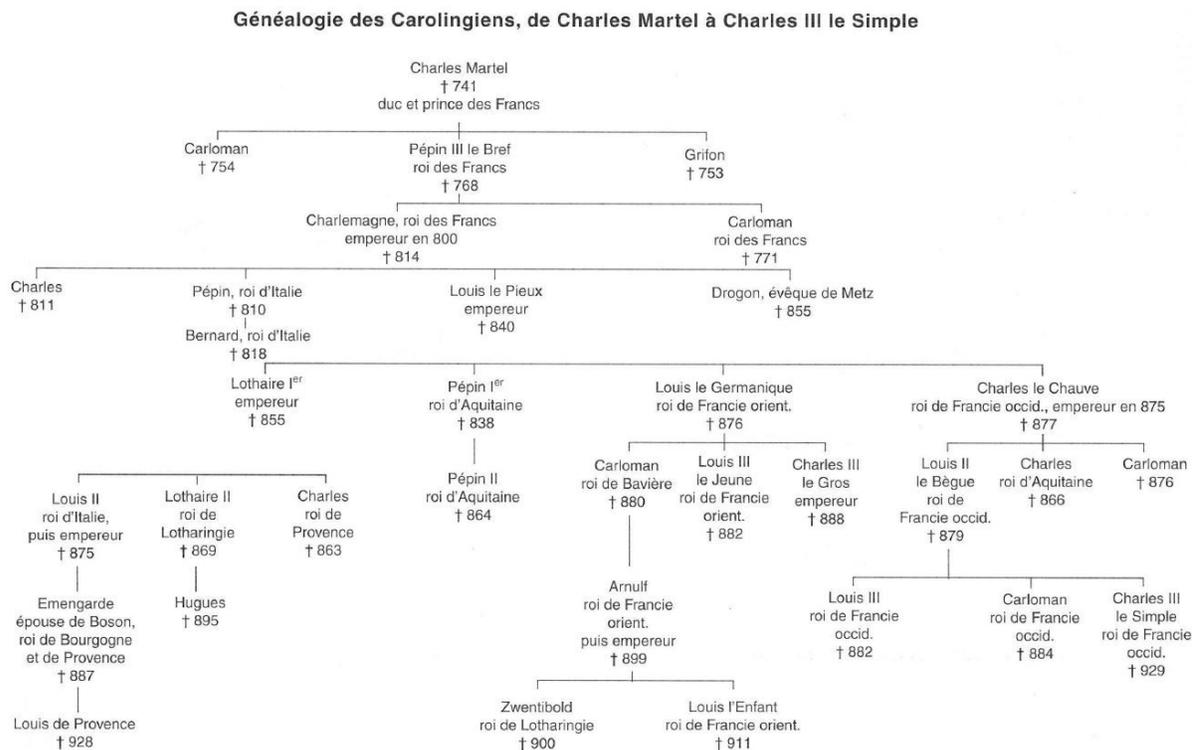
**ANNEXE 1 – ARBRE GÉNÉALOGIQUE DES DESCENDANTS DU ROI DIDIER ET
DE LA REINE ANSA**

Descendants of Desiderius, King of the Lombards (757–774), and Ansa



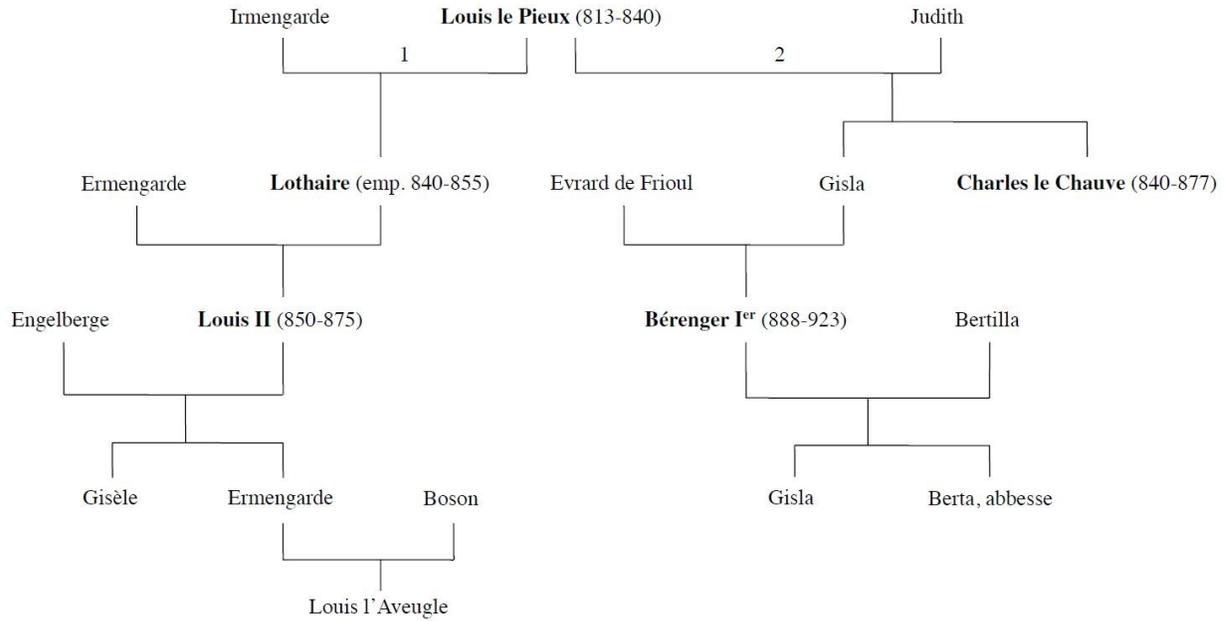
Source : Nelson, « Making a Difference », p. 173

ANNEXE 2 – ARBRE GÉNÉALOGIQUE DES CAROLINGIENS, DE CHARLES MARTEL À CHARLES III LE SIMPLE



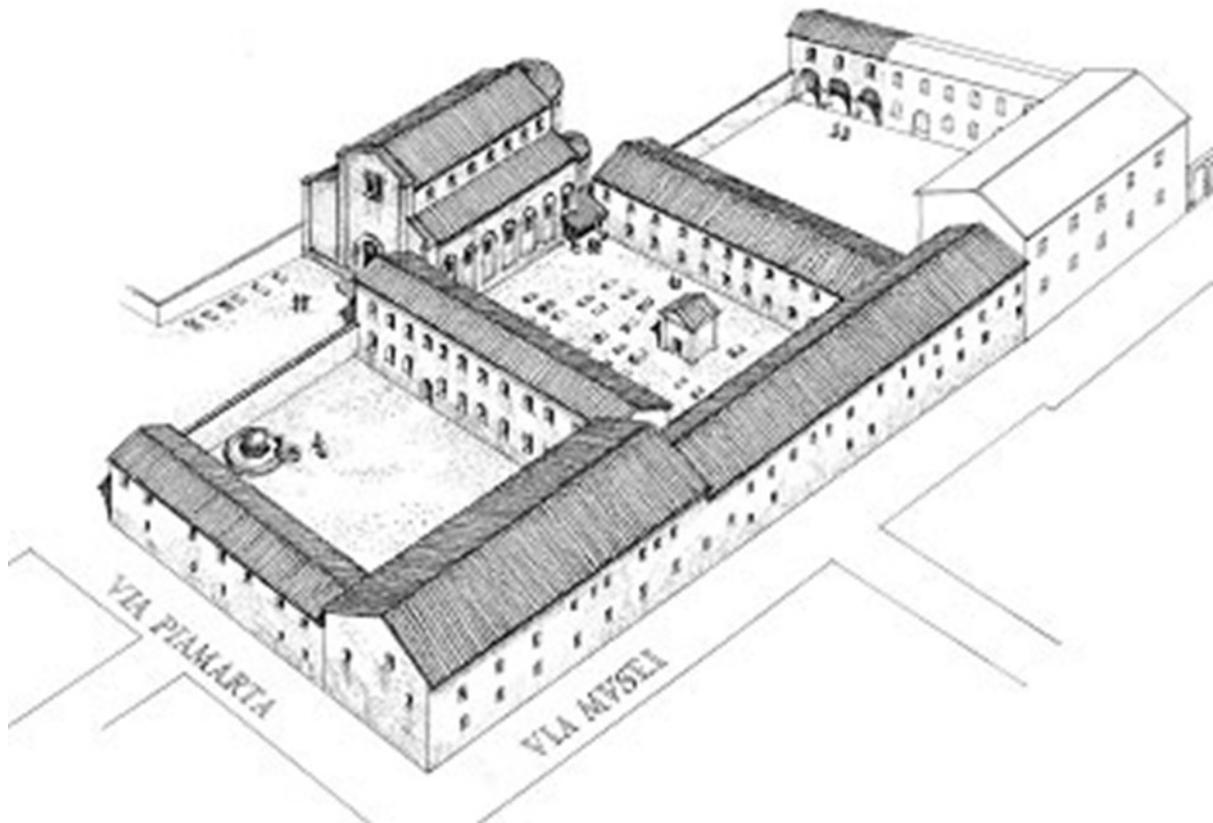
Source : Bonnet et Descatoire. *Les Carolingiens*, p. 225

ANNEXE 3 – BÉRANGER I^{ER} DANS LA LIGNÉE CAROLINGIENNE



Source : Feller, « L'exercice du pouvoir par Bérenger I^{er} », p. 131

ANNEXE 4 – RECONSTITUTION DU MONASTÈRE SAN SALVATORE/SANTA GIULIA AU HAUT MOYEN ÂGE



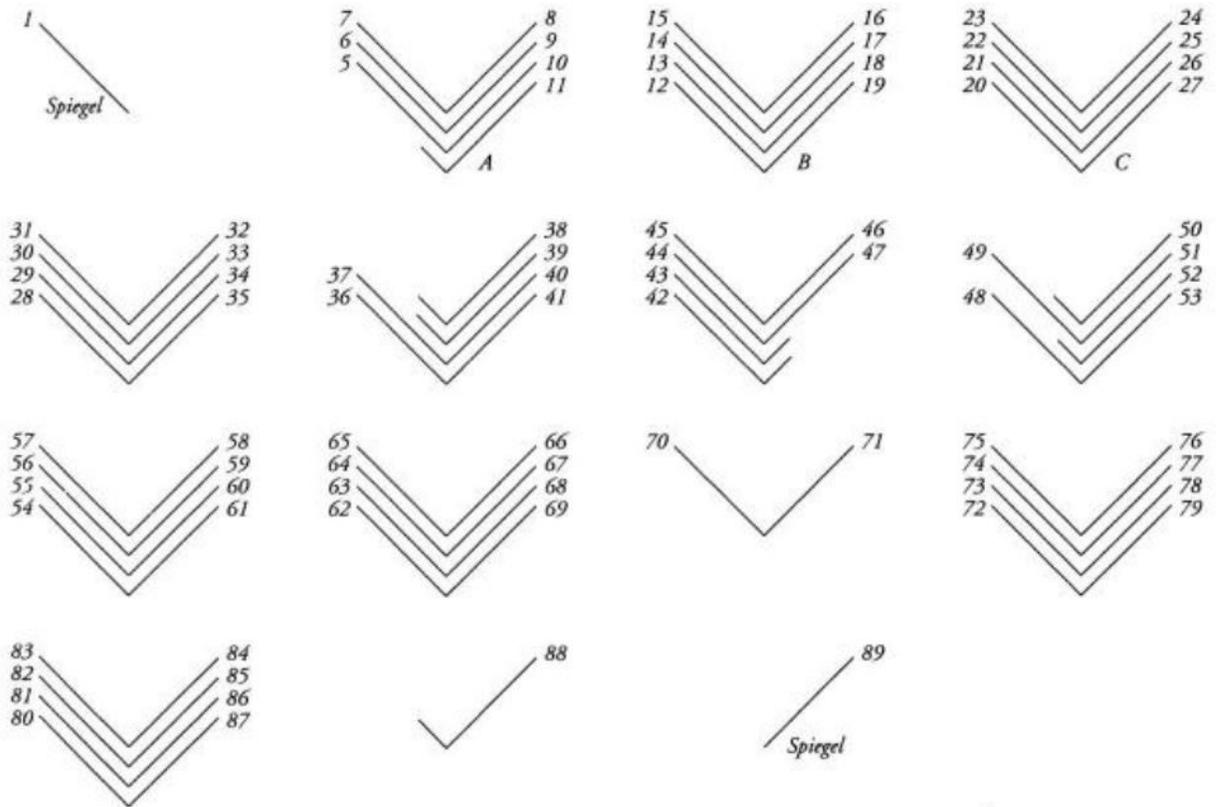
Source : Stradiotti, dir. *San Salvatore – Santa Giulia a Brescia*, p. 38-39

ANNEXE 5 – PHOTO DE LA COUVERTURE DU *LIBER MEMORIALIS*



Source : Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. IIa

ANNEXE 6 – SCHÉMA DES FOLIOS



Source : Geuenich et Ludwig, *Der Memorial und Liturgiecodex*, p. 21