



HAL
open science

L'espace sensible du monastère cistercien aux origines : essai de caractérisation des ambiances architecturales

Pascal Joanne

► To cite this version:

Pascal Joanne. L'espace sensible du monastère cistercien aux origines : essai de caractérisation des ambiances architecturales : Essai de caractérisation des ambiances architecturales. Architecture, aménagement de l'espace. Université de Nantes (1962-2021); École polytechnique de l'Université de Nantes, 2003. Français. NNT : 2003NANT2064 . tel-04122279

HAL Id: tel-04122279

<https://hal.science/tel-04122279>

Submitted on 8 Jun 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

ECOLE DOCTORALE
Mécanique, Thermique et Génie Civil
DE NANTES

Année 2003

Thèse de **DOCTORAT**

Discipline : *Mécanique, thermique et génie civil*
Spécialité : *Sciences pour l'ingénieur, option architecture.*

présentée et soutenue publiquement par

JOANNE Pascal

le 22 octobre 2003

à l'Ecole d'architecture de Nantes

L'ESPACE SENSIBLE DU MONASTERE CISTERCIEN AUX ORIGINES :
ESSAI DE CARACTERISATION DES AMBIANCES ARCHITECTURALES

Jury :

M. Jean-François Augoyard, Directeur de Recherche CNRS

Mme Danièle Dubois, Directeur de Recherche CNRS

Mme Catherine Sémidor, Docteur es Sciences, Professeur des Écoles d'Architecture à l'École d'Architecture et de
Paysage de Bordeaux

M. Pierre-Yves Nizou, Professeur à l'Université de Nantes

Directeur de thèse :

M. Jean-Pierre Péneau, Professeur associé émérite de l'Université de Nantes, Professeur des Écoles d'Architecture

RÉSUMÉ

Le travail ici présenté tente d'analyser et de restituer les conditions d'ambiance du monastère cistercien à l'origine. Edifiées presque partout en Europe dès le XII^e siècle, les abbayes cisterciennes constituent un champ d'observation foisonnant et privilégié de l'architecture, leur dispersion géographique est remarquable alors qu'on observe une relative unité formelle des corps de bâtiments. Par ailleurs, depuis le Mouvement Moderne et encore aujourd'hui, l'existence (une prétendue ?) d'une manière cistercienne de traiter l'espace est reconnue et valorisée ; *l'émotion architecturale* que suscitent quelques unes des abbayes lorsqu'on les visite renforce cette idée et élève au rang de modèle ce qui semble être une conception typiquement cistercienne de l'espace.

En premier lieu, une analyse des raisons de ce statut référentiel s'impose, en considérant la dimension sacrée du monastère et les spécificités du mode de vie des moines exprimées dans la période des premières fondations : austérité, nudité des formes architecturales, simplicité et pragmatisme ; ce que nous pourrions appeler *l'empreinte de l'ascèse*. Cette analyse nous conduit à rechercher dans l'observation de deux corpus distincts, les qualités sensibles qu'ont peut être éprouvées les occupants de ces espaces. Le premier corpus est un ensemble de textes contemporains de la période étudiée, le XII^e siècle. Ces textes sont susceptibles d'énoncer une représentation des ambiances, fondée sur l'expérience sensible de l'espace. Une analyse statistique et linguistique des termes autour de la perception sensorielle est donc proposée. Cependant le style allégorique et spirituel d'une partie des textes ne donne pas un accès immédiat à l'énoncé d'une réalité sensible. Dans ce cas, nous avançons l'hypothèse que le figuré véhicule quand même une information sur le littéral, et qu'on peut tenter de l'atteindre en *rebroussant le chemin* de la construction du sens des énoncés. Ceci fait l'objet d'une démarche exploratoire prenant appui sur une analyse interprétative d'une partie du corpus.

Le deuxième corpus regroupe un petit ensemble d'une dizaine d'abbayes qui se veut représentatif des diversités typologiques et contextuelles de la période étudiée: filiations cisterciennes, formes des édifices, orientation sur le site, paramètres climatiques, etc. La constitution même de ce corpus suffit, dans le cadre de notre étude, à jeter les bases d'une analyse multi-critères des facteurs d'ambiance.

Le croisement des ressources issues des deux corpus nous autorisent à rechercher les dimensions sensibles sur un dispositif architectural du monastère; l'étude s'achève avec une application de méthodes de simulations numériques à ce dispositif, visant à objectiver ses capacités en tant qu'espace liturgique.

Mots-clés : ambiances, architecture cistercienne, éclairement, lumière, monastère, perception sensorielle,

Discipline : architecture

N° : ED 0367-094

ABSTRACT

Build up since the XIIth century, cistercian abbayes form a privileged view field in architecture. Their geographical scattering is noted in spite of a relative uniformity of the shape of monastic buildings. By another way, since the “Mouvement moderne”, a cistercian way of planning architecture is proclaimed and emphasized. The *architectural emotion* raised by some famous monasteries reinforces that idea and brings on model a design of the space typically cistercian.

First, an abstract of this reference property is necessary, thinking of the sacred feature of the monastic site and the characteristics of the monastic life, expressed by monks in the first foundations period. This analyse leads to strike two corpus and then to find the sensitive properties feeld by the monks in the monastery. The first corpus is collecting written texts of studied period, XIIth century. A linguistic analysis method tries to show in these texts, terms of environmental exhibition, in accordance with a sensitive experience of the space.

The second corpus consists in thirteen abbayes showing the typological an contextual diversities in that period: relationships, shapes of buildings, orientation, climate parameters, etc. The corpus settlement aims to lay the foundations of a pluri-disciplinary analyse of environmental factors.

Crossing both of them: corpus texts and corpus buildings, work closes with applications of digital simulations to the church choir stalls device.

à Florence, Grégoire, Antoine, Louis et Raphaël

REMERCIEMENTS

Cette page de remerciements lève discrètement un voile sur ce que serait un ouvrage parallèle au mémoire de thèse : sa propre histoire. Mais il faudrait une deuxième plume et un peu de distance pour dresser le récit de cette mobilisation – corps et esprit –, supplément laborieux mais passionnant d'un emploi du temps qui n'en demande pas tant.

Remercier, c'est en fait démontrer que le prétendu isolement du « thésard solitaire » n'existe pas. La gestation de ce travail vit surgir de multiples rencontres, professionnelles, décisives, amicales ou affectives et fut entourée d'une bienveillance tout aussi précieuse .

Que Jean-Pierre Péneau ne m'en veuille pas de le citer en premier, lui qui au titre de directeur de thèse pourrait prétendre n'avoir fait que son travail. Je sais combien sa disponibilité, sa propre exigence et son plaisir de l'architecture l'ont mené bien au-delà d'un encadrement méthodologique nécessaire. Je lui sais gré aussi de s'être pris au jeu de cette recherche, de s'en être même passionné, regrettant presque de n'être pas à ma place, humble mais enviable étudiant, plongé dans la quête respectueuse des ambiances cisterciennes !

J'ai raté quelques occasions de nommer celle qui d'une certaine façon est à l'origine de mon cursus d'enseignant-docteur. J'espère ici réparer cet oubli envers Catherine Sémidor que j'estime et dont j'admire le travail, la ténacité et l'enthousiasme. Qu'elle sache que j'ai souvent pensé, je l'avoue, que c'est à cause d'elle que je m'étais lancé dans une telle entreprise. J'apprécie de reconnaître aujourd'hui que c'est grâce à elle.

Quelques réunions avec Danièle Dubois pour donner « sens aux sens des choses » m'ont permis de goûter la saveur cachée des mots, je l'en remercie; une parole finalement, c'est comme un filet maintes fois lancé dans les eaux et retiré, des bribes sont révélées mais l'essentiel est resté au fond. Nous disions donc ce que nous disions : il reste tout à faire !

C'est un grand honneur pour moi d'avoir rencontré madame Terryl Kinder. Je lui suis reconnaissant d'avoir accepté d'établir un pont entre l'histoire cistercienne à laquelle elle consacre un incroyable dévouement professionnel et notre discipline balbutiante : la recherche architecturale. Ses remarques et ses conseils m'ont été précieux pour consolider l'approche historique de mon étude.

Je n'oublie pas l'accueil de Frère Antoine qui m'a ouvert plusieurs fois les rayonnages de la bibliothèque de l'abbaye de Melleray, occasion pour moi de véritables cures de silence et de quiétude! Grand merci à Frère Gérard de l'abbaye de Bellefontaine pour son aide efficace, ses idées « lumineuses ! », sa disponibilité et l'intérêt qu'il n'a cessé de montrer pour ma recherche.

Thomas Gantard se souvient des colloques historiques et des correspondances véloces que nous avons partagés, ils resteront pour moi des instants inoubliables. Rares sont les architectes qui comme lui savent parler justement et sérieusement d'architecture, que notre amitié nous permette encore ces moments là à l'occasion de ses futures venues sur notre planète !

Je ne peux nommer tous les électrons et les permanents du CERMA ainsi que les collègues de l'Ecole d'Architecture qui m'ont vu souffrir les âpres climats des saisons doctorales, mais je les remercie sincèrement de m'avoir supporté, encouragé, conseillé, épaulé...laissé tranquille ou changé les idées; merci à mes proches et mes lointains, à Luc pour la maintenance de la machine à écrire. J'adresse enfin mes égards respectueux à l'infante Anne d'Autriche, non pas pour ce qu'elle fut reine de France mais parce que sans elle n'aurait pas été possible ma formidable consommation de chocolat, seul excès autorisé pendant le jeûne doctoral.

Table des matières

Chapitre 1 introduction générale, espace cistercien et architecture

LE CONTEXTE DE LA RECHERCHE	11
1.1. POSITION DU QUESTIONNEMENT	15
1.1.1. UNE FONDATION ET UN PROPOS D'ARCHITECTE	15
1.1.1.1. <i>Une fondation cistercienne actuelle</i>	15
1.1.1.2. <i>Un propos actuel sur « l'esprit » cistercien</i>	16
1.1.1.3. <i>L'opacité de l'espace cistercien</i>	17
1.1.2. MODUS ARCHITECTURAL CISTERCIEN.....	18
1.1.2.1. <i>Substance sensible de l'espace cistercien</i>	18
1.1.2.2. <i>Des critères physico-perceptifs de l'ambiance cistercienne</i>	19
1.1.2.3. <i>Les mots pour exprimer, les mots pour construire</i>	19
1.2. CONSTRUCTION DE LA PROBLÉMATIQUE ET HYPOTHÈSE	21
1.2.1. POURQUOI PARLER D'AMBIANCES ?	21
1.2.1.1. <i>Tentative de définition</i>	22
1.2.1.2. <i>L'ambiance, une notion centrale</i>	23
1.2.2. HYPOTHÈSE DES AMBIANCES CISTERCIENNES	25
1.2.2.1. <i>La question de l'ascèse</i>	26
1.2.2.2. <i>Ascèse et mystique</i>	26
1.2.2.3. <i>Ascèse et sensorialité</i>	27
1.3. DÉVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE	28
1.3.1.1. <i>Les écrits comme énoncé de la sensibilité</i>	28
1.3.1.2. <i>Les espaces architecturaux</i>	28
ORGANISATION DU MÉMOIRE	30

Chapitre 2 conditions d'émergence de l'architecture cistercienne

2.1. INTRODUCTION	35
2.2. LES RACINES SPIRITUELLES DE CÎTEAUX	37
2.2.1. LE MONACHISME PRIMITIF	37
2.2.2. LE MONACHISME OCCIDENTAL.....	38
2.2.2.1. <i>Les différents courants monastiques</i>	38
2.3. BREF HISTORIQUE DE L'ORDRE CISTERCIEN	41
2.3.1. LE NOUVEAU MONASTÈRE	41
2.3.1.1. <i>Les abbés fondateurs</i>	41
2.3.1.2. <i>L'arrivée de Bernard de Fontaine</i>	42
2.3.1.3. <i>Mise en place des institutions</i>	43
2.3.2. L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ AU XII ^E SIÈCLE	44
2.3.2.1. <i>Les conditions de la vie quotidiennes</i>	44
2.3.3. L'EMPREINTE SUR LE PAYSAGE.....	47
2.3.3.1. <i>Distribution des abbayes en Europe</i>	47
2.3.3.2. <i>Distribution dans le temps</i>	49
2.3.4. CÎTEAUX AUJOURD'HUI	50
2.3.5. UNE DÉFINITION ÉLARGIE.....	53
2.3.5.1. <i>Au milieu des roseaux ?</i>	53
2.3.5.2. <i>Evolution du sens</i>	54

2.4. ARCHITECTURE CISTERCIENNE, FRUIT D'UNE PENSÉE ET D'UNE CONCEPTION ...	58
2.4.1. LE PROGRAMME ET LE PLAN	58
2.4.1.1. <i>Dans la règle bénédictine</i>	58
2.4.1.2. <i>Dans les autres documents</i>	58
2.4.1.3. <i>Les prescriptions aujourd'hui</i>	60
2.4.1.4. <i>Le plan-type</i>	61
2.4.1.5. <i>Au-delà du plan, l'élévation de l'église</i>	63
2.4.2. ORIGINES DU TISSU RÉFÉRENTIEL	64
2.4.2.1. <i>Discours sur l'esthétique cistercienne</i>	64
2.4.2.2. <i>Le Mouvement moderne face à Cîteaux</i>	66
2.4.2.3. <i>Un monastère laïc</i>	66
2.4.2.4. <i>L'exemple du couvent de la Tourette</i>	68
2.4.2.5. <i>Les critères qualitatifs reconnus</i>	69
2.4.2.6. <i>Apparition de la dimension esthétique</i>	71
2.4.3. L'ESTHÉTIQUE CISTERCIENNE	72
2.4.3.1. <i>Evolution du jugement esthétique</i>	72
2.4.3.2. <i>Construction d'une esthétique cistercienne</i>	72
2.4.4. CONCLUSION	73

Chapitre 3 le sensible et le corps dans les textes

INTRODUCTION : HYPOTHÈSE D'UNE INFORMATION SUR LE SENSIBLE DANS LES ÉCRITS CISTERCIENS	77
MÉTHODE D'INTERPRÉTATION DU SENS DANS LES ÉCRITS	78
<i>Une science de l'évolution du sens</i>	78
<i>La sémantique structurale</i>	79
<i>L'analyse componentielle</i>	80
<i>Sémantique interprétative</i>	80
ORGANISATION DU CHAPITRE	81
3.1. CHOIX DU CORPUS TEXTUEL.....	83
3.1.1. LES ÉCRITS FONDATEURS OU NORMATIFS	84
3.1.2. LES TEXTES THÉOLOGIQUES ET À CARACTÈRE SPIRITUEL	85
3.1.3. LA RÈGLE, LA SPIRITUALITÉ ET LA VIE MONASTIQUE QUOTIDIENNE	86
3.2. LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT.....	89
3.2.1. ORIGINE ET STRUCTURE PRINCIPALE DU DOCUMENT	89
3.2.2. L'ESPRIT DE LA RÈGLE	90
3.2.3. PRINCIPE D'ANALYSE DE L'OEUVRE.....	91
3.2.4. ENUMÉRATION DU SENSIBLE DANS LA RÈGLE.....	92
3.2.4.1. <i>L'obéissance</i>	96
3.2.4.2. <i>Le corps et l'ascèse</i>	97
3.2.4.3. <i>S'abandonner aux jouissances</i>	98
3.2.4.4. <i>Sens et tempérance</i>	99
3.2.4.5. <i>A propos des conditions architecturales</i>	100
3.2.5. LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT SELON LES CISTERCIENS.....	100
3.2.5.1. <i>Commentaires cisterciens sur les sens</i>	101
3.2.6. CONCLUSION POUR LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT	102
3.3. L'ŒUVRE ÉCRITE DE BERNARD DE CLAIRVAUX.....	104
3.3.1. LA THÉOLOGIE DE SAINT BERNARD	105
3.3.1.1. <i>Les fondements de la spiritualité de saint Bernard</i>	105
3.3.1.2. <i>La mystique bernardine et le rapport au monde par le corps et les sens</i>	106
3.3.1.3. <i>Saint Bernard est-il « insensible » ?</i>	107
3.3.2. CORPUS DES TEXTES DE BERNARD DE CLAIRVAUX.....	108
3.3.2.1. <i>Les lettres</i>	108
3.3.2.2. <i>Les traités</i>	109
3.3.2.3. <i>Les sermons</i>	113

3.3.2.4.	<i>Prédicateur à temps plein</i>	115
3.3.3.	MÉTHODE DE RECUEIL ET D'INTERPRÉTATION DE DONNÉES	116
3.3.3.1	<i>Description</i>	117
3.3.3.2.	<i>Sélection des mots-clé</i>	118
3.3.3.	EXTRACTION ET AFFICHAGE QUANTITATIF	119
3.3.3.1.	<i>Tableau des occurrences</i>	119
SOUS TOTAL	121
3.3.3.2.	<i>Source du vocabulaire latin</i>	121
3.3.4.	STATISTIQUE DES OCCURRENCES ENTRE ELLES.....	122
3.3.4.1.	<i>Score de chaque terme</i>	122
3.3.4.2.	<i>Répartition des termes dans les oeuvres</i>	124
3.3.4.3.	<i>Score de la catégorie « SENS »</i>	126
3.3.5.	DISTRIBUTION DES CATÉGORIES PAR OUVRAGE.....	127
3.3.6.	SÉLECTION DES MOTS ET ÉDITIONS DES RÉSULTATS.....	129
3.3.6.1.	<i>La polysémie du terme « SENS »</i>	130
3.3.7.	TRADUCTION ET SÉLECTION	131
3.3.7.1.	<i>Traduction française de l'oeuvre</i>	131
3.3.7.2.	<i>Les problèmes soulevés par la traduction</i>	132
3.3.8.	LE CORPS, LES SENS ET LA SENSUALITÉ CHEZ SAINT BERNARD, HOMME CISTERCIEN DU XII ^{ÈME} SIÈCLE..	
	133	
3.3.8.1	<i>Les cinq sens</i>	135
3.3.8.2.	<i>Le catalogue des sens</i>	137
3.3.8.3.	<i>Hiérarchie des sens</i>	138
3.3.8.4.	<i>Relations affectives comparées aux sens</i>	140
3.3.8.5.	<i>Les autres sens</i>	142
3.3.8.8.	<i>Les éléments de la construction</i>	144
3.3.8.7.	<i>Les conditions de la prédication</i>	146
3.3.9.	LA LUMIÈRE.....	148
3.3.9.1.	<i>La vision au Moyen Age</i>	148
3.3.9.2.	<i>La lumière au Moyen Age</i>	148
3.3.9.3.	<i>Métaphysique de la lumière</i>	149
3.3.9.4.	<i>La lumière dans le discours de saint Bernard</i>	150
3.3.9.5.	<i>Application proprement dite à lux et lumen</i>	151
3.3.9.6.	<i>Utilisation des déclinaisons</i>	153
3.3.9.7.	<i>Mots-pivot au nominatif</i>	154
3.3.9.8.	<i>Ontologie de la lumière</i>	156
3.3.9.9.	<i>La lumière : figure sacrée</i>	157
3.3.9.10.	<i>La prééminence sur les ténèbres</i>	158
3.3.9.11.	<i>La lumière agissante</i>	159
3.3.9.12.	<i>Les autres associations courantes</i>	160
3.3.9.13.	<i>Relation d'appartenance</i>	162
3.3.9.14.	<i>Exclusion des ténèbres</i>	166
3.3.9.15.	<i>Dans la lumière</i>	166
3.3.10.	CONCLUSION.....	169
3.4.	LES ECCLESIASTICA OFFICIA CISTERCIENS DU XIIIÈ SIÈCLE	171
3.4.1.	PRÉSENTATION DE L'OEUVRE	171
3.4.1.1.	<i>Contenu général</i>	171
3.4.1.2.	<i>Dates des premières éditions</i>	172
3.4.2.	MÉTHODE POUR ÉTUDIER LE TEXTE	173
3.4.3.	FONCTIONS ET TÂCHES EXERCÉES DANS LES ESPACES DU MONASTÈRE.....	176
3.4.3.1.	<i>Énumération des espaces du monastère</i>	176
3.4.3.2.	<i>Le cas de la salle des moines</i>	177
3.4.3.3.	<i>Autour de l'église</i>	178
3.4.3.4.	<i>L'église et le cloître</i>	179
3.4.3.5.	<i>Énumération générale des actes, pièce par pièce</i>	180
3.4.4.	LIRE.....	184
3.4.4.1.	<i>Lire au chapitre</i>	185
3.4.4.2.	<i>Lire à l'église</i>	187
3.4.4.3.	<i>Lire au réfectoire</i>	188

3.4.4.4.	<i>Lire dans le cloître</i>	190
3.4.5.	PARLER.....	192
3.4.6.	ECLAIRER, ALLUMER.....	194
3.4.6.1.	<i>Economiser la lumière</i>	194
3.4.6.2.	<i>Les mots qui désignent la lumière</i>	194
3.4.6.3.	<i>Eclairer nuit et jour</i>	196
3.4.6.4.	<i>Fonction festive de la lumière</i>	197
3.4.7.	CÉLÉBRER L'ŒUVRE DE DIEU.....	197
3.4.7.1.	<i>Un instrument de liturgie</i>	198
3.4.7.2.	<i>L'oratoire, espace primordial</i>	198
3.4.7.3.	<i>L'oratoire, espace quotidien</i>	199
3.5.	CONCLUSION	200

Chapitre 4 le sensible et le corps dans les murs

4.1.	HYPOTHÈSE D'UNE INFORMATION SUR LE SENSIBLE À L'AIDE DES DOCUMENTS GRAPHIQUES. INTRODUCTION :.....	205
4.2.	LE CHOIX D'UNE SOURCE DOCUMENTAIRE	207
4.2.1.	LES SOURCES DOCUMENTAIRES.....	207
4.2.2.	LE RECUEIL DE PLANS DE DIMIER.....	208
4.2.2.1	<i>Brève présentation de l'auteur</i>	209
4.2.3.	DESCRIPTION GÉNÉRALE DU RECUEIL DE PLANS.....	211
4.2.3.1.	<i>Présentation générale</i>	211
4.2.3.2.	<i>Les fiches « plans »</i>	211
4.2.3.3.	<i>Le volume annexe de commentaires</i>	212
4.2.4.	TRANSCRIPTION DES RECUEILS SOUS FORME DE TABLEAU.....	213
4.2.5.	TENTATIVE DE MISE À JOUR.....	215
4.2.6.	REMARQUES À PROPOS DE L'INVENTAIRE DE DIMIER.....	215
4.2.6.1.	<i>L'absence d'orientation</i>	216
4.2.6.2.	<i>L'information chronologique</i>	216
4.2.6.3.	<i>Des recueils de plans pour bâtir une typologie</i>	217
4.3.	CHOIX DU CORPUS RESTREINT	218
4.3.1.	DÉTERMINATION DES CRITÈRES DE SÉLECTION.....	218
4.3.1.1.	<i>La période étudiée</i>	219
4.3.1.2.	<i>Les abbayes rattachées et les abbayes cisterciennes d'origine</i>	220
4.3.1.3.	<i>Les abbayes d'hommes et les abbayes de moniales</i>	221
4.3.1.4.	<i>Filiations</i>	222
4.3.1.5.	<i>Dimensions et caractéristiques morphologiques de l'église</i>	222
4.3.1.6.	<i>Le rapport de dimensions caractéristiques</i>	224
4.3.1.7.	<i>La forme du chevet</i>	225
4.3.1.8.	<i>Vers une méthode d'analyse statistique</i>	227
4.3.2.	SITUATION DU CORPUS RETENU.....	228
4.3.2.1.	<i>Période concernée</i>	229
4.3.2.2.	<i>Répartition géographique</i>	229
4.3.3.	BRÈVE PRÉSENTATION DES ABBAYES.....	232
4.3.3.1.	<i>L'abbaye de Fontfroide</i>	233
4.3.3.2.	<i>L'abbaye de Heiligenkreuz</i>	234
4.3.3.3.	<i>L'abbaye de Maulbronn</i>	235
4.3.3.4.	<i>L'abbaye de Silvacane</i>	236
4.3.3.5.	<i>L'abbaye de Alcobaça</i>	237
4.3.3.6.	<i>L'abbaye de Fontenay</i>	238
4.3.3.7.	<i>L'abbaye de Chiaravalle della Colomba</i>	239
4.3.3.8.	<i>L'abbaye de Cappel</i>	240
4.3.3.9.	<i>L'abbaye de Poblet</i>	241
4.3.3.10.	<i>L'abbaye de Noirlac</i>	242
4.3.3.11.	<i>L'abbaye de Villers</i>	243

4.3.3.12.	<i>L'abbaye de Melleray</i>	244
4.3.3.13.	<i>L'abbaye de Rievaulx</i>	245
4.4.	ETUDE COMPARATIVE DES ABBAYES	248
4.4.1.	CONSTATATIONS GÉNÉRALES	248
4.4.1.1	<i>Ressemblances/diversités</i>	248
4.4.1.2.	<i>La distribution des fonctions</i>	249
4.4.2.	LA POSITION DE L'ÉGLISE PAR RAPPORT AU CLOÎTRE.....	254
4.4.2.1.	<i>Influence sur l'ensoleillement</i>	256
4.4.2.2.	<i>simulation des situations d'ensoleillement</i>	257
4.4.2.3.	<i>Influence de la position du cloître en latitude 47°Nord</i>	258
4.4.2.4.	<i>Influence de la position du cloître en latitude 39°Nord</i>	258
4.4.2.5.	<i>Influence de la position du cloître en latitude 54°Nord</i>	262
4.4.2.6.	<i>Commentaire conclusif</i>	262
4.4.3.	LA SITUATION DE L'ÉGLISE AU POINT CULMINANT DU TERRAIN.....	263
4.4.4.	DÉVIATION PAR RAPPORT À L'ORIENTATION LITURGIQUE.....	264
4.4.4.1.	<i>Influence de cette déviation sur l'ensoleillement</i>	265
4.4.5.	ETUDE DES AUTRES CRITÈRES DE CONFORT.....	266
4.4.5.1	<i>Encore à propos de l'ensoleillement</i>	266
4.4.5.2	<i>Le confort thermique</i>	270
4.4.5.3	<i>Exemple sur le cloître</i>	273
4.4.5.3	<i>Croisement de critères</i>	275
4.5.	CONCLUSION	278

Chapitre 5 Application de méthodes de simulations aux stalles de chœur

INTRODUCTION :	281
L'OBJET D'ÉTUDE.....	281
5.1. LES STALLES DE CHŒUR, ESPACE LITURGIQUE	283
5.1.1. QUE DISENT LES TEXTES ?	283
5.1.2. DESCRIPTION ET EXEMPLES DE STALLES.....	285
5.1.2.1. <i>L'exemple de Cappel</i>	285
5.1.2.2. <i>Des stalles de célébrants</i>	287
5.1.2.3. <i>L'exemple de Loccum</i>	289
5.1.2.4. <i>Autres exemples</i>	290
5.1.3. LES SOLlicitATIONS SENSORIELLES.....	291
5.1.3.1. <i>Rôle symbolique et perception sensorielle</i>	292
5.1.3.2. <i>Caractéristiques thermiques des stalles</i>	293
5.1.3.3. <i>Qualités sonores et lumineuses</i>	294
5.2. ETUDE ACOUSTIQUE DES STALLES DE CHŒUR	296
5.2.1. ETAT DES CONNAISSANCES.....	296
5.2.1. MÉTHODE DE SIMULATION APPLIQUÉE	298
5.2.1.1. <i>Critère acoustique retenu</i>	298
5.2.1.2. <i>Outil numérique de simulation</i>	300
5.2.1.3. <i>Description du modèle simulé</i>	300
5.2.1.4. <i>Les matériaux</i>	303
5.2.1.5. <i>Sources et points de réception</i>	303
5.2.1.6. <i>Ajustement du modèle</i>	305
5.2.2. LES STALLES SIMPLES OU À RETOUR EN « U ».....	306
5.2.2.1. <i>Source A0, située au milieu du chœur, stalles simples</i>	307
5.2.2.2. <i>Source A0, stalles en « U »</i>	308
5.2.2.3. <i>Source A1, située dans une rangée de stalles</i>	308
5.2.2.4. <i>Source A1, configuration en U</i>	309
5.2.2.4. <i>Résultats point par point: Configuration stalles simples</i>	310
5.2.2.5. <i>Résultats point par point: Configuration stalles en « U »</i>	312
5.2.3. LES STALLES AVEC ENCORBELLEMENT	314

5.2.3.1.	<i>Les stalles de Sénanque</i>	314
5.2.3.2.	<i>Les stalles de Melleray</i>	314
5.2.3.3.	<i>Résultats point par point : configuration stalles à encorbellement</i>	316
5.2.4.	SYNTHÈSE DES RÉSULTATS SUR L'ENSEMBLE DU SPECTRE.....	317
5.2.4.1.	<i>Comparaison entre les deux séries</i>	317
5.2.4.2.	<i>Résultats sur l'ensemble</i>	318
5.2.5.	SYNTHÈSE DES RÉSULTATS À 250 HZ	319
5.2.6.	CONCLUSION	320
5.3.	ETUDE DE L'ÉCLAIREMENT DES STALLES DE CHŒUR	322
5.3.1.	DESCRIPTION GÉNÉRALE DU PHÉNOMÈNE.....	322
5.3.1.1.	<i>Facteurs dont dépend l'éclairage</i>	322
5.3.1.2.	<i>Critère géométrique</i>	323
5.3.1.3.	<i>Importance des systèmes de fenêtres</i>	324
5.3.1.4.	<i>caractérisation de l'éclairage au niveau des stalles</i>	325
5.3.2.	D'OU VIENT LA LUMIÈRE ?.....	326
5.3.2.1.	<i>Cinq catégories de fenêtres</i>	326
5.3.2.2.	<i>Méthode adoptée</i>	326
5.3.2.3.	<i>Zones de points récepteurs dans la nef</i>	328
5.3.2.4.	<i>Conditions d'éclairage</i>	329
5.3.3.	RÉSULTATS DES PROPORTIONS D'ÉCLAIREMENT.....	329
5.3.3.1.	<i>Proportion d'éclairage église vide</i>	329
5.3.3.2.	<i>Proportion d'éclairage église avec les stalles</i>	331
5.3.4.	UN SYSTÈME CATOPTRIQUE AU-DESSUS DES STALLES	334
5.3.4.1.	<i>La prise en compte des réflexions multiples</i>	334
5.3.4.2.	<i>Evaluation du gain d'éclairage par les réflexions</i>	335
5.3.4.3.	<i>Commentaire sur les résultats obtenus</i>	336
5.3.5.	CONCLUSION SUR L'ÉCLAIREMENT	338
5.4.	CONCLUSION DU CHAPITRE	338
	CONCLUSION GÉNÉRALE	341
	ANNEXES	353

Introduction générale

Le contexte de la recherche

Faire référence à un modèle ne serait-il pas un des mécanismes cachés de la conception architecturale ? Inavoué, tu, parfois insoupçonné, souvent fabriqué, l'emprunt non littéral et explicite ne cache cependant pas la complexité de sa mise en œuvre dans le projet. Aujourd'hui, la recherche dans le domaine des ambiances architecturales et urbaines, tente de caractériser, nommer, prédire la teneur sensible des objets architecturaux ou urbains. Un des volets de cette recherche vise entre autre à constituer un corpus de modèles sélectionnés et sous-tendus par la notion d'ambiance, qui, à l'instar des modèles emblématiques des formes architecturales serait susceptible d'alimenter les mécanismes cognitifs de la conception des projets. On considère en effet qu'un objet architectural ou urbain détient une dimension référentielle qui s'ajoute ou se substitue à ses caractéristiques architectoniques ou plastiques. Cette dimension référentielle de l'architecture peut se spécifier dans le registre des ambiances pour désigner la capacité à produire des effets, toucher les sens de l'occupant et constituer d'une façon plus ou moins manifeste son environnement. On avance l'hypothèse que l'ambiance produite et identifiée dans le contexte d'un objet architectural de référence, est reproductible par le truchement d'emprunts spécifiques d'éléments porteurs de cette ambiance.

Mais ce potentiel de reproductibilité ne semble pas être l'unique fondement de l'usage de la référence dans le projet, l'appel à référence ne se résume pas à une posture de mimétisme, d'opposition ou de métaphore dans la mesure où l'on attribue à l'espace de référence une fonction de substrat interprétatif dans l'activité de création. La référence peut dans ce sens se réduire à un « mot d'ordre » conceptuel, une sorte de slogan, à partir duquel on serait souvent bien en peine de décrypter une façon rationnelle de produire l'espace architectural. On pourrait taxer les architectes de légèreté face à ce type de démarche, marquée par l'ignorance d'une partie des fondements de leur démarche créatrice.

Face à ces zones demeurant dans l'obscurité, les aboutissants du travail théorique sur la référenciation sont encore loin d'être acquis. Il s'agit d'une démarche exploratoire mise en œuvre autour d'une approche multi sensorielle de l'espace architectural.

La question des ambiances dans l'espace architecturale et dans la ville, est portée depuis une vingtaine d'années par une communauté scientifique formée de quelques équipes ou

laboratoires de recherche. Le CERMA¹ et le CRESSON² sont depuis longtemps associés autour de la problématique de la maîtrise des ambiances et de la place de celles-ci dans le projet architectural ou urbain. La mise en place d'une formation DEA et d'une filière doctorale, puis l'opportunité d'un regroupement institutionnel sous forme d'unité de recherche du C.N.R.S. permettent aujourd'hui aux deux équipes de consolider leurs objectifs de recherche dans une double inscription de la notion d'ambiance. Forte des dominantes respectives des deux laboratoires, cette recherche couvre aujourd'hui trois champs thématiques fondamentaux :

- Un thème transversal sur la **théorie des ambiances** appelé « Les ambiances et le projet : théorie et méthodes interdisciplinaires » ;
- Un tronc commun portant sur la **conception architecturale et urbaine** observée de deux points de vue différents par chacun des sites ;
- Des thèmes propres à chacune des équipes : **perception** et **expression** pour le CRESSON **instrumentation** et **caractérisation** pour le CERMA ;

Le processus de référenciation dont il est question en amorce de notre travail s'inscrit plus particulièrement dans cette dernière thématique. A travers l'entité architecturale que nous proposons d'examiner: *les abbayes cisterciennes*, nous allons essayer de contribuer à la constitution d'un corpus d'ambiances de référence en supposant que celui-ci se construit sur des dispositifs, des fragments, ou des systèmes architecturaux qui ont « fait leur preuve ». C'est pourquoi la dimension instrumentale – par le biais des simulations de phénomènes – nourrit aussi cette tentative de caractérisation avec en perspective, les possibilités grandissantes de croisement de critères observés. C'est notamment le cas avec la mise en place, à partir de l'outil SIMULA³ développé au CERMA, d'une plate-forme qui permet la modélisation couplée des phénomènes solaires, thermiques et aérauliques au sein de bâtiments de géométrie complexe.

Par ailleurs, l'analyse de l'expression verbale en tant que révélateur des sensations d'ambiance apparaît désormais incontournable lorsque coïncident corpus bâti, et production écrite de règles, de pensées ou de sensibilités. Celle que nous abordons modestement dans cette étude s'inscrit dans un vaste champs de collaborations avec le laboratoire “ Langage, Cognition, Pratique, Ergonomie ”⁴ visant à introduire la linguistique dans les méthodes de qualification des ambiances.

¹ Le CERMA : Centre de recherche méthodologique d'architecture, laboratoire d'accueil du présent travail de thèse. A dominante « sciences exactes » il met l'accent sur l'instrumentation des paramètres physiques des ambiances ; il développe des outils de modélisations et de simulation de phénomènes physiques.

² Le CRESSON : Centre de recherche sur l'espace sonore et l'environnement urbain, à moniantes sciences « humaines » met l'accent sur l'appréhension de l'expérience sensible et usagère.

³ Programme de simulation numérique de comportement thermique des bâtiments en régime variable.

⁴ Le L.C.P.E. équipe de recherche C.N.R.S. rattachée au Laboratoire d'Acoustique Musicale, dirigée par Danièle Dubois.

Cependant, confrontés à l'absence d'une vision claire de ce que peut réellement désigner l'expression générique "abbayes cisterciennes", nous alimentons aussi le débat sur la signification elle-même d'une entité ainsi nommée, de la règle de référence, et des exceptions à cette règle et qui est une des questions permanentes sur le front de la recherche architecturale. Selon Jean-Pierre Péneau⁵, une fois que les qualités ambiantales des dispositifs ou des dispositions sont attestées, l'enjeu consiste ensuite à explorer la manière dont ils peuvent être mis au jour puis, à réfléchir aux modalités de leur passage d'un statut d'exemple à celui de référence.

Pour mesurer de façon plus précise les enjeux de ce travail dans le cadre de la recherche architecturale, nous pouvons nous reporter aux contributions portant sur cette question dans les Cahiers de la Recherche architecturale dédiés aux Ambiances architecturales et urbaines⁶ ainsi qu'à la thèse de Guilherme Lassance⁷ sur l'analyse du rôle des références dans la conception.

Notre travail peut prétendre répondre à une autre préoccupation de la recherche en architecture ; tenter de qualifier une ambiance ou, les ambiances cisterciennes, appelle une démarche fondamentalement pluridisciplinaire. L'expertise, lorsqu'elle est exclusive, ne peut que rester démunie face à un des aspects qui nous intéressent, par exemple : l'objectivation de conditions propices à un état de recueillement. Ou bien, la mise en relation entre les réalités perceptives et sensibles de l'homme et la dimension sacrée de l'espace monastique. Une ambiance architecturale cistercienne comme toute ambiance, est un concept difficilement réductible et nous verrons dans ce travail comment elle procède autant d'un contenu discursif que d'un ensemble de pratiques effectives ; d'une vérité subjective que de réalités physiquement mesurables.

⁵ PENEAU Jean-Pierre, Référenciation des ambiances, contribution au projet scientifique 2002-2005 de l'UMR CNRS 1563, 2001

⁶ PENEAU, 1998

⁷ LASSANCE, 1998

1.1. Position du questionnement

1.1.1. Une fondation et un propos d'architecte

En août 2002, une communauté de moines cisterciens s'est installée au monastère de Novy Dvur, en République Tchèque, dans le diocèse de Pilzen.

Confronté à sa réalisation, l'architecte de ce projet, John Pawson avoue que "*L'établissement d'une nouvelle fondation dans l'Ordre est une excellente occasion d'examiner de nouveau ces rapports [entre la théologie et l'architecture]. Le défi consiste à établir un schéma qui ne soit pas un pastiche de solutions architecturales anciennes, qui tienne compte de l'esprit cistercien, et des besoins pratiques d'une communauté cloîtrée.*"⁸

Quelques mois auparavant, sans que ceci ait un quelconque rapport avec cela, l'architecte français, Jean-Paul Viguier, défendant dans la presse son projet de bibliothèque municipale en face de la cathédrale de Reims, décrivait sa proposition comme étant : « *l'inverse d'une lecture cistercienne de la lecture ; on voit le lecteur et le lecteur voit la ville* »⁹.

Alors que l'actualité nous livre fortuitement au même instant le projet de Novy Dvur et ce qui tient lieu d'un anecdotique propos d'architecte, nous les faisons sciemment se croiser puisque l'un et l'autre expriment très différemment une façon cistercienne de faire ou de ne pas faire l'architecture.

1.1.1.1. Une fondation cistercienne actuelle

Fille de l'abbaye de Sept-Fons en France, Novy Dvur dont le nom signifie « Cour Neuve », eu sa création décidée en 1998, soit 900 ans après que Robert de Molesme eu quitté son abbaye pour occuper un nouveau monastère et inaugurer ainsi l'ordre de Cîteaux. Le projet en question (Figure 1), confié donc à l'architecte anglais John Pawson, consiste à restaurer un ancien corps de ferme du XVIIIe siècle et à clore la cour intérieure par des constructions neuves, dont l'église.

⁸ Cité dans l'hebdomadaire France Catholique, n°2757, 6 octobre 2000

⁹ Le Figaro, 19 décembre 2000



Figure 1 Nový Dvůr, visite de chantier... (année 2001). Photo Štěpán Bartoš

En marge du 3^e millénaire, cette fondation marque la présence dans le monde d'un mouvement qui, à travers de nombreuses vicissitudes et une réalité aujourd'hui très discrète au regard de périodes beaucoup plus fastes, poursuit sa destinée de filiation monastique. Il n'est pas inutile de noter que pour la spiritualité cistercienne, l'ancrage topo géographique est un principe essentiel de son existence ; à l'instar de ce que toute communauté devenue trop grande connaît, un essaim de frères s'en détache pour aller « planter sa tente » en un autre lieu. L'émergence d'une nouvelle communauté se manifeste nécessairement par une matérialisation architecturale, l'édification d'un monastère.

1.1.1.2. Un propos actuel sur « l'esprit » cistercien

A l'heure où des moines entreprennent de bâtir effectivement un clos monastique contemporain, qui selon leur abbé sera « *fidèle à l'esprit cistercien* », le propos de J.P. Viguière, qui, notons le, parle ici d'un édifice non religieux, dresse à un niveau de généralisation la manière cistercienne de penser l'espace ou de construire. Il exprime en une simple phrase l'idée de situer le fruit de sa propre démarche par rapport à *une architecture*, extérieure à la sienne, instituée en quelque sorte en modèle à suivre ou ne pas suivre.

Mais à vrai dire, suivre ou rester à l'écart d'un modèle, n'est pas une préoccupation essentielle dans cette démarche ; il est difficile en effet de vérifier si cette position affirmée du concepteur vis à vis d'une autre architecture, a précédé et nourri vraiment la gestation du projet ou si elle prend place, à posteriori, dans l'auto-analyse de sa production. Nous opterons plutôt pour cette deuxième hypothèse en supposant que c'est bien un produit, déjà pensé et

conçu que l'architecte tente de situer et non un processus de conception en quête de repère et prêt à œuvrer.

L'emprunt d'une telle comparaison est en réalité loin d'être surprenant ; il n'est pas rare en effet que les architectes, à la recherche d'une description pertinente et séduisante de telle ou telle qualité de l'espace conçu, évitent la périphrase au profit d'un terme global à l'emporte-pièce !

« Cistercien » fait partie de ces mots qui condensent. Ces mots qu'aime à prononcer, rarement certes pour ce qui est notre exemple, les concepteurs et les critiques de l'art de bâtir et qui leur prêtent un sens architectural remarquable.

Sans nous attarder sur le bien-fondé de sa comparaison, que nous laisse entendre exactement J.P. Viguier lorsqu'il prétend concevoir « *l'inverse d'une lecture cistercienne de la lecture* » ?

1.1.1.3. L'opacité de l'espace cistercien

Tout d'abord, en face d'un tel édifice, la cathédrale de Reims, le concurrent audacieux ne peut s'empêcher de revêtir son projet d'une caution divine à connotation médiévale, peut-être nécessaire pour rassurer quelque détracteur. Par un effet de style, même si l'architecte explique qu'il fait précisément l'inverse, nous retenons que l'ouvrage en question a finalement quelque chose à voir avec l'espace monacal.

Dans cette perspective, il a par ailleurs raison de proclamer que son clôt cathédral : une école de lecture, n'est surtout pas cistercien ; cependant, le mot a été prononcé, livré au lecteur et notre attention est retenue par la clarté d'une démarche qui se montre respectueuse de la dimension sacrée.

Le contenu de cette comparaison n'est à proprement parler nullement décrit et justifié, l'auteur prend appui sur la seule force évocatrice du mot, sans développer en quoi son architecture n'est pas cistercienne.

Tout au plus, là où l'auteur évite soigneusement de parler de transparence, terme quelque peu galvaudé dans le discours architectural actuel, la vue traversante sous-entend que la construction cistercienne est opaque par définition et que la future bibliothèque de Reims ne le sera pas.

La déclaration qui se résume tout compte fait à une formule journalistique, pêche par l'ambiguïté de sa propre figure de style répétitive. Il aurait été plus simple que l'auteur nous

parle d'une *lisibilité* cistercienne de la lecture, car ce qu'il revendique c'est bien la façon dont la forme et l'enveloppe architecturales vont exprimer effectivement une pratique de la lecture.

1.1.2. Modus architectural cistercien

Ayant pris prétexte de ces deux événements sur lesquels nous reviendrons plus loin dans notre travail, deux événements que seul le mot « cistercien » rapproche, nous pouvons nous interroger sur l'épaisseur et le contenu de cette référence; celle-ci ne traduit-elle pas l'existence d'une manière d'être, dans l'espace architectural et dans ses relations environnementales, spécifique d'une ambiance dont on ne trouve pas d'autre qualificatif que « cistercienne » pour la nommer ? Que peut bien aller chercher un architecte contemporain dans un tel qualificatif ?

1.1.2.1. Substance sensible de l'espace cistercien

Citant la conclusion de l'ouvrage de Terryll Kinder : l'Europe Cistercienne¹⁰, nous constatons avec elle que *quelque chose* semble se dégager des abbayes cisterciennes, une particularité que tente d'attraper notamment les maîtres d'œuvres du XXI^e siècle ; une qualité indicible mais susceptible de provoquer un saisissement, de frapper d'émotion le visiteur; Terryll Kinder y voit la combinaison de qualités difficiles à saisir par des faits scientifiquement prouvés et laisse le lecteur s'interroger sur le *supplément d'âme et d'émotion* qui émane de l'architecture cistercienne !

Différents auteurs tels que Georges Duby¹¹, François Cali¹², ont tenté de décrire l'atmosphère de l'abbaye et situent ce *quelque chose* dans le domaine des ambiances ou de l'expérience sensible. Plus récemment, c'est bien en racontant son *Rêve Cistercien* que Léon Pressouyre¹³ tente de partager le sentiment qu'il existe une particularité cistercienne. L'allusion onirique du titre est d'ailleurs plurielle, signe que dans sa globalité l'entité cistercienne est difficile à saisir. L'expression au caractère imprécis des qualités d'ambiance d'une abbaye s'appuie évidemment sur l'horizon d'attente du visiteur et de son statut, de ses convictions et de ses a priori esthétiques et enfin, du contexte historique et géographique dans lequel prend place cette même expression.

¹⁰ KINDER Terryll N., L'Europe cistercienne, éd. Zodiaque, 1997, 400 p.

¹¹ DUBY, 1979

¹² CALI, 1956

¹³ PRESSOUYRE, 1990

1.1.2.2. Des critères physico-perceptifs de l'ambiance cistercienne

Edifiées en grand nombre à partir du XIIe siècle dans une dispersion géographique remarquable, les abbayes cisterciennes font un ensemble d'objets architecturaux qui procèdent d'une combinaison à peu près régulière d'espaces construits : une église et des bâtiments monastiques autour d'un cloître. A la fois espace sacré, domestique et productif, l'abbaye cistercienne se caractérise par son ascèse et son dépouillement architectural, reflet matérialisé des vœux de ses occupants. Une économie par la vacuité, fortement influencée dans les premières générations par les directives de saint Bernard qui en quelque sorte a formalisé et radicalisé la règle bénédictine. Tout dans son propos tend à laisser comprendre que pour lui le monastère ressemble à un « désert de silence inondé de lumière ».

Si tel est le cas, on peut alors supposer que le *quelque chose* en question est à chercher dans les incidences, aux sens réel et métaphorique, de phénomènes physiques tels que la lumière et le son dans un espace désert. Ceci étant on peut craindre de ne pouvoir *objectiver* des qualités sensibles, tout au moins dans les limites d'une instrumentation métrologique de phénomènes.

Notre interrogation revient à élargir les critères du corpus architectural cistercien au champ des ambiances. L'idée est alors d'analyser l'espace monacal cistercien non pas à travers le seul jugement de la morphologie ou de la typologie architecturale, mais de s'intéresser aux conditions physiques qui structurent l'environnement sensible de l'occupant de cet espace. Il s'agit bien d'un élargissement du champ de critères dans le sens où nous entendons que cette notion d'ambiance embrasse évidemment les questions de la forme et de l'identité architecturales ; nous prendrons donc appui sur la dimension centrale et globale que cette notion requiert pour nous demander comment des conditions « ambiantales » permettent à une abbaye cistercienne de répondre à sa vocation et de prendre place dans un corpus référentiel.

1.1.2.3. Les mots pour exprimer, les mots pour construire

Or, ce qui ne peut échapper à l'appréciation des deux exemples introductifs et qui est à nouveau souligné ici, c'est l'importance du répertoire sémantique qui semble entourer cette *ambiance cistercienne*. On peut dès lors se demander si celle-ci n'est pas construite à la fois dans l'expérience réelle de l'espace par des individus mais aussi dans la matière du langage que ceux-ci adoptent pour rendre compte de leur expérience. Cette ambiance est portée à notre connaissance et à notre jugement par un véhicule sémantique et ceci nous conduit à considérer dès à présent deux registres référentiels dans lesquels nous irions puiser les traits de l'ambiance cistercienne : un registre concret, s'appuyant sur l'observation de l'espace et de

ses phénomènes et de leurs effets conjoints sur les personnes et un registre psycholinguistique fondé sur le dire et l'écrit à propos de l'espace monastique cistercien.

Nous serions tentés de définir la vocation de l'abbaye comme un lieu dédié à la méditation et nous analyserions alors cet espace comme « réceptacle » de la méditation et du recueillement. Ceci est vrai dès l'origine de la vie monastique chrétienne où des hommes entretiennent ce commerce spécifique, issu de la tradition mystique du désert. La fonction sociale du frère consacré réside dans la prière, et le lieu hors du monde est conçu pour cela. Or, si les moines y consacrent en effet une part importante de leurs temps ce n'est pas leur occupation exclusive et notre définition occulterait le fait que c'est à l'ensemble de leurs actes, y compris les plus élémentaires qu'ils désirent donner un sens sacré. C'est ce qu'un auteur cistercien, le père Anselme Dimier, souligne en désignant les moines cénobites d' « *espèce monastérielle* », « *ceux dans la formation desquels le monastère – le monastère de pierre, et par conséquent l'architecture – ne peut manquer de laisser son empreinte* ». Et ajoute plus loin : « *Toute la vie du moine vient s'y couler comme dans un moule, selon les prescriptions de la règle ; si bien que tous ses actes, jusqu'au moindre, prennent aspect et valeur, pour ainsi dire, d'actes de culte liturgique* ». ¹⁴

C'est pourquoi nous proposons de désigner plus largement l'abbaye, ce *désert de silence inondé de lumière*, comme un instrument de la transcendance où chaque partie, chaque sous-espace détient une part utile à la convergence mystique. Ceci n'exclut pas de considérer la fonction pragmatique et raisonnablement utilitaire du monastère cistercien : « lieu de vie d'une communauté, obéissant à une règle, autour et sous l'autorité d'un abbé », et nous tenterons d'inclure et de situer cette fonction domestique dans une logique relationnelle entre les sens et la transcendance.

Cette logique est décrite par G. Penco comme le point nodal de l'expérience cistercienne ¹⁵ : à la fois immersion dans l'expérience spirituelle menée jusqu'aux confins du sensible et une distanciation extrême par rapport à la sensibilité et à ses manifestations.

L'abbaye cistercienne serait donc le lieu d'une tension, pas nécessairement conflictuelle, entre la mise en action des sens et leur renoncement ; nous tiendrons cette apparente contradiction comme fondamentale dans notre tentative de mettre à jour une ambiance cistercienne.

¹⁴ DIMIER Anselme, *Les Cisterciens et le dépouillement architectural*, in CHAUVIN Benoît (présentés par.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome I, volume 2 *Père Anselme Dimier, travaux inédits et rééditions*, , Pupillin (Arbois) : B. Chauvin 1987

¹⁵ PENCO Gregorio, 1992

1.2. Construction de la problématique et hypothèse

Comment montrer l'existence d'une qualité spécifiquement cistercienne de l'espace? Plus précisément, existe-t-il une lecture de l'espace cistercien à travers une modalité des ambiances susceptible de contribuer à la construction d'une référence architecturale ? Ceci étant, peut-on disposer d'une sorte de *clé* opératoire de ces modalités, qui donnerait ainsi corps à ce vague quelque chose en réunissant les composants de l'ambiance cistercienne?

Notre questionnement naît d'une double constatation.

D'une part la production architecturale dont il est question constitue un formidable « réservoir » d'objets, vaste dans le temps et dans l'espace géographique, vaste par le nombre et vaste par son acception même. Cependant, il semble inévitable et légitime que l'on cherche à en extraire des modalités ou des éléments significatifs pour l'architecture en général.

D'autre part, l'entité référentielle « cistercien » existe bel et bien, mais elle est difficilement saisissable, et l'on peut regretter qu'elle ne soit pas mieux exprimée. Dessinant le contour d'une *fidélité à un esprit*, ou d'une *fonctionnalité parfaite*, ou encore celui plus flou d'un *quelque chose*, cette entité reste un terrain vague qu'il faut défricher et l'on peut se demander si ces abstractions ne cachent pas en fait une difficulté à décrire des qualités réellement existantes.

Nous formulons alors l'idée que les qualités architecturales de cette entité gagneraient à être explorées au crible des ambiances, tel que l'outillage méthodologique peut le permettre aujourd'hui.

1.2.1. Pourquoi parler d'ambiances ?

Le recours à la description de son *ambiance* pour parler d'un endroit que l'on vient de visiter est un mécanisme psychologique intéressant. Nous faisons tous l'expérience qui consiste à s'exprimer ainsi d'une façon synthétique, en oblitérant une grande part du contenu descriptif, pour traduire le ressenti d'une atmosphère particulière. Ce qu'on est amené à évoquer alors, dépasse en fait de très loin la seule description objective du lieu et de ce qui s'y est passé. Il arrive même que cette description par l'évocation des sens n'apparaisse pas du tout, ou soit considérée comme secondaire, dans la tentative de restitution que fait le visiteur à son interlocuteur. Pourtant le récit du moment vécu prend source dans l'expérience sensorielle et

affective qu'a éprouvée la personne, la césure provient de l'impossibilité de rapporter de façon exhaustive cette expérience, mais aussi parce qu'il apparaît utile de forcer certains traits pour mieux convaincre, mieux expliquer, mieux résumer cette expérience.

1.2.1.1. Tentative de définition

On peut avancer donc que ce qu'on appelle ambiance est étroitement lié à une expérience sensorielle, mais que cette causalité ne suffit pas. Il y a par exemple de fortes chances que l'éloge porté sur un espace muséographique pour sa qualité lumineuse soit effectivement fondé sur sa qualité lumineuse, mais on ne peut affirmer que seule la perception de la lumière soit en cause dans ce jugement.

Pour autant que l'on puisse la réduire à quelques mots, et telle qu'elle est proposée par Jean - François Augoyard, fondateur du laboratoire CRESSON¹⁶, l'ambiance d'un lieu peut être définie comme « l'interaction de phénomènes physiques avec un environnement spatial, perçue par l'occupant de cet espace ».

On considère que le phénomène situé et senti accède au statut d'ambiance lorsque les conditions suivantes sont réunies:

- des signaux physiques, repérables et décomposables interagissent avec la perception et l'action des sujets et que ces signaux interagissent avec les représentations sociales et culturelles de ces sujets.
- Ces phénomènes composent ou décomposent une organisation spatiale construite
- Le complexe signaux / perception / représentation est exprimable.

Le CRISCO, Centre de Recherches Inter-langues sur la Signification en Contexte est un laboratoire de linguistique [CNRS FRE 2263] qui développe, en collaboration avec l'Institut des Sciences Cognitives de Lyon, des outils de traitement et d'analyse automatique des données linguistiques. Son programme de recherche de synonymes, accessible sur site Internet, repose sur la base de sept dictionnaires (*Bailly, Benac, Du Chazeaud, Guizot, Lafaye, Larousse et Robert*) dont ont été extraites les relations synonymiques.

Interrogé sur le mot *ambiance* le programme de traitement délivre dix réponses à la requête de synonymes: *atmosphère, aura, climat, compagnie, décor, entourage, environnement, influence, milieu, temps.*

¹⁶ Centre de recherche sur l'espace sonore et l'environnement urbain

1.2.1.2. L'ambiance, une notion centrale

Un traitement sémantique du mot vedette: *ambiance*, et de ses sens élémentaires: *ses dix synonymes*, reposant sur une méthode statistique d'analyse factorielle des correspondances peut être effectué. Il permet de représenter l'espace sémantique du terme et de ses composantes connexes sous forme de plans.

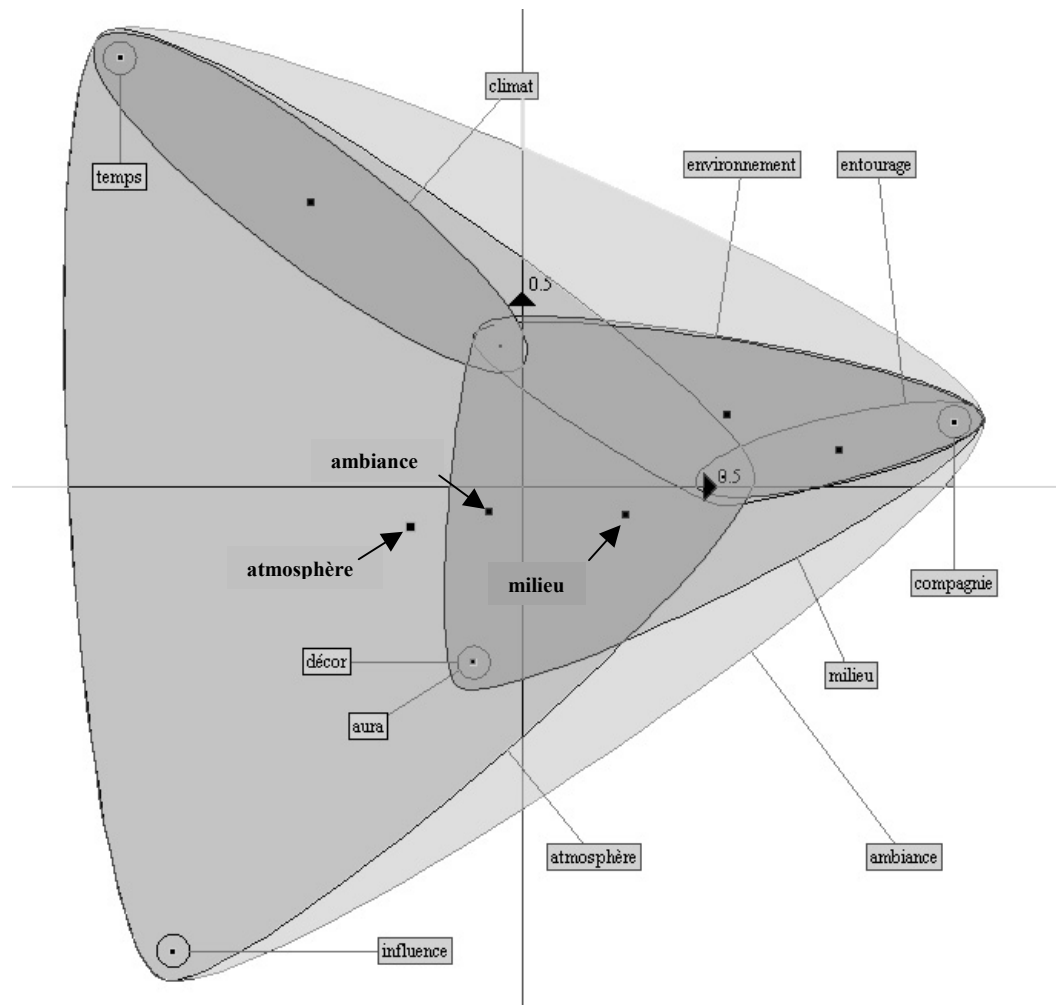


Figure 2 plan d'ordre 1 de l'espace sémantique du terme *ambiance*

La vue dans le plan d'ordre 1 de l'espace sémantique de l'entité lexicale interrogée indique les liens de proximité qu'entretiennent les termes qu'on a coutume d'utiliser dans ce registre. Ce seul plan ne suffit pas pour dresser une interprétation solide de l'espace sémantique, mais il semble distinguer des termes plutôt périphériques : *influence*, *temps*, *compagnie* ; et des termes mieux centrés sur celui d'*ambiance* : *milieu*, *atmosphère*, *environnement*. Ces derniers correspondent en effet plus aisément à une compréhension du terme dans le langage courant ; celui-ci se trouve alors dans une sorte de tissu conceptuel (figure 3), imbriquant des modalités spatiales, temporelles, anthropologiques et physiques.

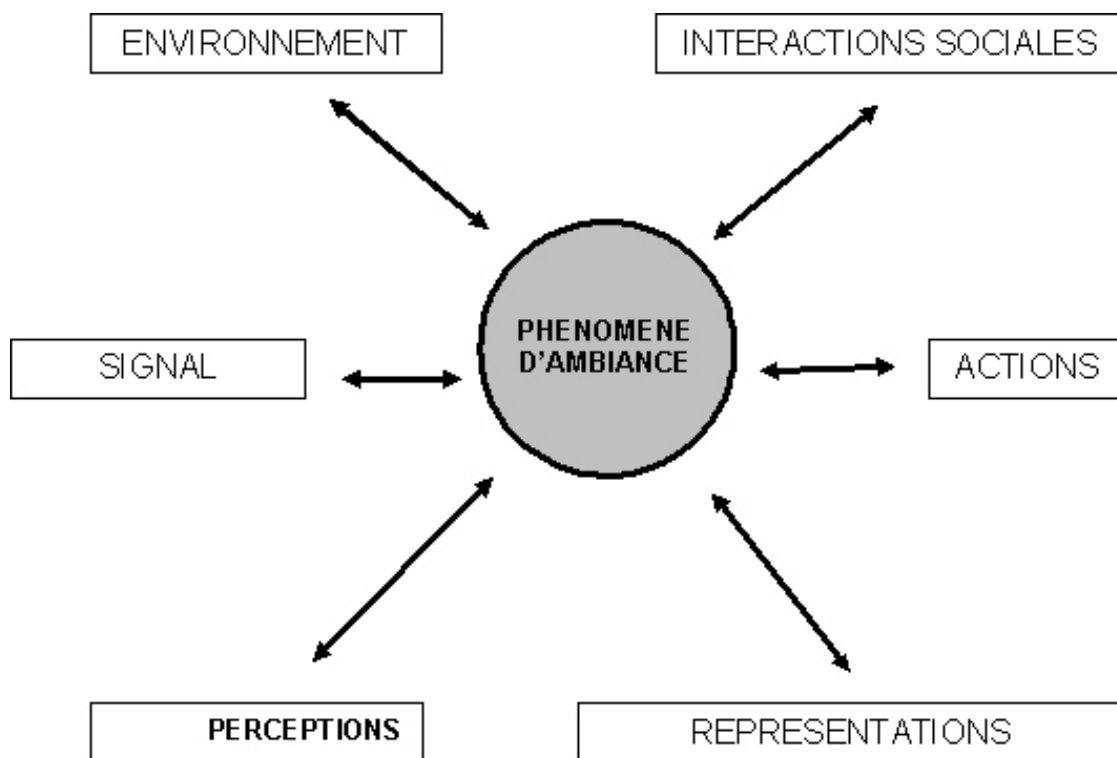


figure 3 . Modalités d'un phénomène d'ambiance in situ. Extrait de [Augoyard, cours de DEA 1999]

Le monde objectif étant donné, il livre à notre perception des signaux physiques interprétés en messages sensoriels qui alimentent ainsi notre appréhension subjective de ce monde objectif.

L'approche des ambiances dont nous parlons ici puise en grande partie ses principes dans la théorie de la *Gestalt* de Köhler, Wertheimer et Koffka sur la structuration des phénomènes psychologiques, ainsi que dans les travaux de Merleau-Ponty¹⁷ sur la phénoménologie de la perception.

Pascal Amphoux situe le concept d'ambiance dans cette problématique d'un objet qui s'avère finalement plus complexe et étendu que le laissent entrevoir ses propres combinaisons : « *Le propre de l'ambiance, c'est de mêler et d'enchevêtrer les perceptions déterminées par les différents canaux sensoriels dont dispose le sujet. Si l'ambiance n'est pas conçue comme quelque chose qui se réduit à une somme d'objets perçus, elle ne peut d'avantage être conçue comme la somme de perceptions modales dont elle est susceptible de faire l'objet : la perception sensible d'une ambiance architecturale ne se réduit pas à la somme des*

¹⁷ MERLEAU-PONTY, 1945

perceptions visuelles, sonore, kinesthésique... Elle naît plutôt de l'enchevêtrement de ces différentes modalités...¹⁸»

1.2.2. Hypothèse des ambiances cisterciennes

L'espace monacal cistercien peut donc être observé comme lieu d'interactions où se produisent des phénomènes lumineux, sonores, thermiques aérauliques, olfactifs... choisis ainsi puisqu'ils rentrent dans des catégories de phénomènes perceptibles par l'homme.

Des individus, perçoivent, reconnaissent et interprètent ces phénomènes à des degrés divers selon qu'ils sont des occupants habituels ou non de cet espace et qu'ils lui affectent une visée spirituelle ou non.

Ces phénomènes produisent autant de signes, effets ou conditions qui « travaillent » l'espace et informent ses occupants. Cette dynamique peut embrasser la question cistercienne dans l'articulation entre l'espace investi et une visée spirituelle, nourrie de certaines sources, dans un contexte particulier.

Effectivement, la question d'une adéquation se pose entre les potentialités sensorielles de l'espace et son statut monacal ; cette adéquation peut valoir aussi bien dans un cadre intentionnel – certaines dispositions architecturales ont été délibérément prises pour *produire* une ambiance – qu'à travers une démarche fortuite. Il y a certainement un peu des deux à la fois, on ne peut imaginer en effet que tout effet qui appelle la perception d'une atmosphère particulière soit le fruit d'une prédiction des maîtres d'œuvre, et pourtant, on peut bien mettre au crédit d'une sorte de programmation préalable, même si elle n'est pas explicitement énoncée, par exemple la qualité du silence dans un cloître, ou bien la luminosité matinale d'une salle capitulaire, orientée volontairement à l'est, ou encore la réverbération imposante de l'abbatiale.

On voit donc que cette adéquation établie repose sur deux problématiques, celle des caractéristiques propres de notre objet, le monastère cistercien du XII^e siècle, et celle de la représentation et de l'expression des individus qui perçoivent et ressentent.

¹⁸ AMPHOUX Pascal, 1998.

1.2.2.1. La question de l'ascèse

Quelques termes déjà énoncés précédemment permettent de dessiner le contour du statut d'espace monacal dont il est question ; ici *l'ascèse* résume assez bien cette idée que dans cet espace, l'exercice de la sensibilité diffère de ses modalités ordinaires, mais l'ascétisme monacal n'est pas une fin en soi, c'est le moteur de la *transcendance* qui en précise à la fois le contenu et la visée sacrés et qui procède de l'expérience mystique.

L'ascétisme cistercien, est une notion particulièrement intéressante et originale à étudier dans une démarche de qualification des ambiances. En effet, il semble aller à l'encontre d'une valorisation du sensuel et de la sensorialité que connaît notre société qui majoritairement ne cache pas ses tendances hédonistes. Le statut du corps aujourd'hui, dont le destin ne semble passer que par son épanouissement est à cent lieues de celui de l'homme médiéval puisqu'on peut dire que la conscience même de corporéité a considérablement évolué. Les modalités du phénomènes d'ambiance de notre schéma précédent inscrivent en fait l'activité sensorielle en face d'une réalité *consommable* qu'il convient finalement d'épuiser par gratification de nos sens. Mais nous pouvons faire l'hypothèse que ces modalités cachent une alternative grâce à laquelle l'absence de consommation sensorielle pourrait elle aussi constituer les éléments d'une ambiance. Cependant il ne s'agit pas ici d'une catégorie non identifiable qui se caractérise peut-être par défaut d'événementiel et de repérage perceptifs; toute *banalisée* qu'elle soit, l'ambiance ordinaire si l'on peut la nommer ainsi exige un tronc commun d'activités sensibles.

L'ascèse en fait se veut une privation des sens qui, prise à la lettre aurait pour effet de ne pas percevoir le monde sensible, tout en restant toutefois dans un état de conscience de ce refus. L'ascèse cherche donc bien à « briser la logique binaire de l'agréable-désagréable », plus précisément, elle exprime le refus par l'homme de sa condition incarnée et son désir nostalgique de rejoindre en cette vie même un absolu soustrait aux vicissitudes de l'existence temporelle.

1.2.2.2. Ascèse et mystique

L'ascèse monastique n'a d'autre but que de connaître ce qu'appelle si joliment un père Carme¹⁹ : « *l'attouchement divin* » pour désigner l'expérience mystique. Il situe cette expérience dans un processus d'intériorisation et de perfectionnement de la vie spirituelle. Depuis le moyen âge, la doctrine de l'ascèse distingue trois voies ou trois étapes principales de ce processus, celle des débutants, celle des progressants et celle des parfaits. Selon

¹⁹ BLOMMESTIJN, 1986, page 2384

Blommestijn, c'est chez Origène et encore plus chez Evagre le Pontique qu'on trouve l'ébauche d'une théorie systématique de ces étapes du progrès spirituel ²⁰. Pour Origène, ces étapes ne sont pas cloisonnées et procèdent d'une croissance conjointe, la *Morale* ou l'*Ethique* désigne la transformation extérieure de l'homme ; le deuxième degré : la *Physique*, transforme la dimension rationnelle de l'homme ; et la troisième étape, l'*Enoptique*, est la science des êtres intelligibles et de Dieu. C'est celle de la contemplation mystique au sens propre.

1.2.2.3. Ascèse et sensorialité

Cependant, la plus profonde élaboration de la division tripartite des étapes spirituelles se trouve chez Guillaume de Saint-Thierry. L'influence de sa « Lettre aux frères du Mont Dieu ²¹ » a été considérable dans la formation spirituelle médiévale et a eu le mérite d'orienter la tradition du progrès vers la vocation monastique. Mais encore, Guillaume de Saint-Thierry introduit plus précisément la dimension sensorielle, peu explicite jusqu'alors, dans la première étape de perfectionnement :

« le corps et le comportement extérieur de l'homme ne sont pas mauvais, mais n'ont d'autre instance directrice que l'anima, l'âme en tant que principe de vie qui a la tâche de maintenir le corps en vie. Cette anima comme telle est neutre, elle peut s'affectionner aux choses de la chair et s'assujettir au sens du corps, mais elle est aussi capable de s'accorder à la raison. »²²

La densité corporelle de l'homme n'est donc pas écartée ou effacée de la pratique de l'ascèse , la vie humaine reste donc telle qu'elle est, humaine et insérée dans le monde, mais elle est vécue désormais selon les modalités divines peu à peu intériorisées dans les structures intentionnelles de l'homme. Ainsi, Guillaume n'exhorte pas une fuite du monde ou une hostilité au corps, mais au contraire une incarnation de la dimension spirituelle dans les structures du corps – dont la sensorialité – et celles de l'activité pratique.

On peut donc retenir que la question de la sensorialité fait l'objet d'un positionnement doctrinal et spirituel dans l'établissement des communautés monastiques médiévales.

²⁰ Ibid, p. 2385

²¹ écrite par Guillaume de Saint Thierry, la « Lettre d'Or » ainsi qu'elle a été surnommée, est une apologie de la vie des Chartreux, un manuel de l'ascétisme émaillé de conseils et de directives, qui au-delà des disciples de saint Bruno avait tout pour plaire aux spirituels du XIIe siècle.

²² Ibid, p. 2391

1.3. Développement de la recherche

Nous venons de souligner qu'un élargissement aux phénomènes physiques, perçus par les occupants du monastère est possible pour affermir la validité d'un modèle architectural transposable. Nous nous sommes aidé pour ceci de la terminologie des ambiances développée dans le cadre de la recherche actuelle au sein de l'unité de recherche qui regroupe le CERMA et le CRESSON. Afin de recueillir d'un côté des données objectives de la réalité physique et de l'autre l'interprétation humaine de cette vérité, nous proposons d'aborder la problématique des ambiances cisterciennes à l'aide de deux types de corpus.

1.3.1.1. Les écrits comme énoncé de la sensibilité

La dimension subjective de l'ambiance du monastère fait appel au support du langage, pour le corpus qui nous intéresse ce langage est écrit en latin. L'auteur ou les auteurs des textes délivrent un message plus ou moins atteint par des figures du langage afin que le sens vrai soit saisi par le lecteur ou l'auditeur.

Lorsqu'il s'agira d'un contenu littéral – cette dimension subjective sera presque inopérante – le seul obstacle au recueil d'une information sera celui de la traduction du latin au français. En revanche dans la plupart des textes, l'interprétation subjective est fondée sur une construction non littérale du sens de l'énoncé, alors que l'obstacle de la traduction de la langue n'est pas mieux levé. Il faut donc faire appel à un outillage interprétatif qui permette d'atteindre un contenu littéral – étant supposé qu'il existe – en passant par l'expression allégorique et spirituelle de l'énoncé. En fonction des textes étudiés, l'extraction du sens atteindra donc différents niveaux à partir d'une énumération basique du vocabulaire de la sensorialité.

1.3.1.2. Les espaces architecturaux

Une restitution des qualités sensorielles des espaces cisterciens peut prendre appui sur une démarche de modélisation et de simulation. D'emblée donc, la délimitation du corpus en tant que *socle* de référence, apparaît une question essentielle de notre démarche. Il s'agit en effet de savoir d'une part, si l'idée que l'on se fait d'une architecture cistercienne englobe indifféremment toute architecture cistercienne quelle qu'elle soit ou s'il convient de repérer et retenir une ou des catégories plus ou moins propices à cette idée. Et d'autre part, de s'interroger sur ce qu'il en était du ressenti réel des occupants du monastère à l'époque médiévale.

Il est établi que dans la culture européenne actuelle, le registre référentiel s'appuie en fait sur quelques exemples emblématiques – nous en développerons les raisons dans un chapitre suivant – qui font partie approximativement du premier siècle de production. Le Thoronet parmi les Trois Sœurs provençales et pour une moindre part, Fontenay, issus de cette période sont devenus des modèles représentatifs, ou tout au moins évocateurs d'une typologie cistercienne. N'a-t-on pas dit de Fontenay qu' « *on la regarde à juste titre comme le type des églises de l'ordre de Cîteaux ; en particulier pour le tracé du plan* » et que "c'est sur ce modèle, à quelques détails près, que vont être édifiées, pendant plus d'un siècle, la grande majorité des églises..."²³

Ce faisant, on entrevoit la nécessité de réduire la période à observer à celle qui a vu l'émergence de l'Ordre cistercien. Pour justifier son appartenance bénédictine sans rompre²⁴, Cîteaux a dû se forger une spiritualité et surtout un *cadre d'évolution* légitime. Notre étude repose sur la coïncidence entre l'expression de cette spiritualité et de ce cadre, et le patrimoine architectural cistercien en train de s'édifier. C'est donc dans un ensemble ciblé dans le temps et localisé dans l'espace que nous irons puiser ce que nous espérons être les traits ambiants cisterciens.

Mais nous opposons à cette restriction le fait qu'on se prive ainsi d'une observation entière d'un corpus qui justement se distingue par un dépassement des frontières et des époques. Cette démarche se fonde sur un a priori que nous sommes bien obligés de reconnaître, mais qui malheureusement exclut d'autres acceptions des espaces de vie cisterciens notamment dans leurs expressions contemporaines.

La plupart des communautés actuelles vivent dans des sites dépourvus de racines architecturales médiévales et n'en sont pas moins des communautés cisterciennes. Nous pensons notamment aux fondations édifiées en Amérique du Nord ou sur le continent africain. Le contexte sociogéographique et climatique de ces abbayes n'est en rien comparable à celui des fondations du Moyen Âge.

Ce fut aussi le cas pour des monastères de l'Europe de l'est, conçus ou reconstruits dans un langage architectural baroque, ou encore pour certaines églises de Pologne du XIII^e siècle, abondamment décorées et sculptées²⁵. Ceci nous surprend par la forme en rupture avec le dénuement initial, mais ne nous autorise pas à juger de l'attachement sur le fond à l'esprit de renoncement par ses occupants.

Sans que ce soit considéré comme un rejet des idéaux de la première génération – et de nombreux historiens voient là le signe d'une maturation plutôt que d'une décadence – la spiritualité cistercienne s'est naturellement émancipée de certaines structures qui n'ont plus

²³ DIMIER Anselme, *Recueil des plans d'églises cisterciennes*, Paris, 1949, p.31

²⁴ sous entendu, ...avec une partie du courant clunisien. Cet aspect est abordé dans le résumé historique du chapitre suivant.

²⁵ BIALOSKORSKA, 1995

lieu d'être aujourd'hui. Ceci conduit donc à distinguer d'une part la représentation qu'on peut se faire de la vérité cistercienne et d'autre part, les manifestations réelles de cette vérité. Celle-ci s'avère beaucoup plus large et *mobile* dans le sens des multiples adaptations qu'a connu l'ordre cistercien dans l'histoire. Très souvent l'idée qu'on se fait des cisterciens s'est construite sur une sorte de prise de possession par la littérature et notamment la littérature romanesque des espaces vidés de leurs communautés de moines.

Sous le terme « abbaye » nous nous en tiendrons à l'espace délimité par le corps de bâtiments qui entourent le cloître appelé usuellement le clôt ou la clôture ; cet endroit où se déroule l'essentiel de la vie monastique nous a semblé suffisamment riche pour illustrer la problématique qui nous intéresse; pour autant, nous ne négligerons pas d'aborder, si cela est nécessaire, certains aspects mettant en cause l'environnement plus large et le site dans lequel s'inscrit la clôture régulière.

De même et pour des raisons pratiques, nous ne pourrions prétendre traiter de l'ensemble des phénomènes physiques qui interviennent dans la relation qu'entretient le moine entre ses facultés sensitives et sa dimension spirituelle. La présence de la lumière et du son (ou du silence) apparaît prépondérante dans la qualification de l'espace cistercien et sera de fait traitée spécifiquement, mais notre travail tentera de maintenir au niveau général de la pluri-sensorialité, la question posée d'une ambiance cistercienne.

Organisation du mémoire

L'étude que nous proposons alors et dont nous venons d'introduire et d'argumenter la problématique, se déroule en quatre étapes. En raison de la nature pluridisciplinaire et exploratoire de cette étude, le principe a été adopté de ventiler l'état des connaissances dans les différentes parties introductives.

Le mémoire est donc organisé ainsi:

Le chapitre qui suit est consacré aux conditions d'émergence de la production architecturale cistercienne. Après un bref rappel historique de l'apparition de l'ordre cistercien et de son mode de fonctionnement, nous ferons état dans un premier temps de la situation géographique de notre corpus d'étude et de son positionnement dans la tradition monastique et dans la spiritualité qui lui est attachée.

Nous exposerons ensuite de façon plus précise ce que signifie l'emprunt du terme « cistercien » et tenterons de dégager les critères qui font de l'abbaye cistercienne un référent architectural aujourd'hui.

Le troisième chapitre s'intéresse à l'expression du sensible et de la sensorialité par les contemporains des premières abbayes ; il comprendra essentiellement l'étude d'un corpus de

trois écrits. Nous argumenterons dans un premier temps sur l'idée que ceux-ci peuvent en effet renseigner sur des intentions ou des attentes dans le domaine du sensible de la part des auteurs eux-mêmes et de la part des destinataires des textes. Une extraction et un comptage statistique des termes relatifs au corps et au sensible seront effectués sur chacun des éléments du corpus. En raison de la teneur spirituelle de l'un d'entre eux, une approche simplifiée reposant sur une méthode d'analyse sémantique sera faite. Elle prendra l'exemple de la thématique de la lumière comme expression métaphorique d'un objet de la sensibilité.

Le quatrième chapitre propose d'enclencher une démarche de *typologie d'ambiance* en situant la problématique étudiée sur un corpus restreint d'abbayes. Celles-ci seront dans un premier temps répertoriées comme étant représentatives de la plus grande diversité au sein d'une fenêtre d'étude définie préalablement. Des tentatives de caractérisation, portant essentiellement sur les facteurs climatiques montreront quelles pistes de typologie peuvent être développées sur la base des sensations lumineuses, sonores et thermiques des occupants.

Enfin, la dernière partie de ce mémoire se veut démonstrative. Elle vise à croiser l'information provenant des écrits avec l'observation des comportements physiques d'un fragment de l'espace cistercien. L'étude s'achève par une application de méthodes de simulations numériques à un dispositif particulier de l'église : les stalles de chœur, visant à objectiver ses capacités en tant qu'espace liturgique.

Une conclusion viendra clore ce travail en donnant les perspectives de recherches envisagées ; elle sera suivie de la bibliographie et de quelques annexes.

Chapitre 2

conditions d'émergence de l'architecture cistercienne

2.1. Introduction

Les tentatives de restitution des ambiances dans les espaces cisterciens se heurtent à de multiples difficultés. Celles-ci mettent en cause les différents niveaux d'acceptions qu'impose une approche construite autour de la notion d'ambiance. La première de ces difficultés réside dans l'objet même que nous essayons de qualifier : qu'entendons-nous exactement par *espace cistercien* ? Celui-ci présente-t-il un contour suffisamment stable pour que nous puissions y déceler un contenu à peu près identifié ?

Le fait de réduire notre objet d'étude à celui de la première période de fondation des édifices cisterciens résout en partie cette difficulté, mais quelles limites matérielles atteint-il ? Par ailleurs, nous nous voyons confrontés à l'impossibilité de reconstituer exactement ce qu'a pu être l'environnement au sein d'une abbaye, dont il serait plus juste de dire qu'elle a connu des ambiances successives différentes.

En effet l'ambiance, en soi de nature fugace, repose en partie sur des critères – dans le corpus qui nous intéresse – tels que le nombre de moines dans la communauté, les directives propres de l'usage de l'abbaye, la superficie construite et les aménagements intérieurs. Autant de données qui n'ont cessé d'évoluer dans l'existence d'un monastère. On peut supposer aussi que les conditions climatiques ne pouvaient qu'influencer l'économie d'une communauté médiévale, fortement dépendante d'une production agricole.

De plus, les constructions que nous observons aujourd'hui sont souvent à l'état de vestiges. L'absence d'occupants, de mobilier et d'objets dans des bâtiments monastiques transformés en espace de musée, ne peut donner qu'une représentation tronquée d'un monastère en pleine activité. Lorsque saint Bernard parle d'un désert de silence, force est pour nous de tenir compte d'un contexte d'exploitation réelle de cet espace, de la présence dans ce désert de plusieurs dizaines de moines fuyant l'oisiveté.

Ceci ne fait qu'accentuer la distance entre l'ambiance cistercienne telle que nous nous la représentons à partir de *ce qui demeure* et l'ambiance cistercienne vécue quotidiennement *dans ce qui était*.

Pour tenter de répondre à ces questions, nous allons dans ce chapitre faire état du savoir jusqu'alors constitué sur l'architecture cistercienne, ceci dans la perspective d'un repérage et d'une compréhension de ce qui caractérise "l'atmosphère du lieu cistercien" comme qualité relativement pérenne.

Ce chapitre s'articulera globalement autour d'une lecture en trois parties de notre objet d'étude:

- Les racines spirituelles de Cîteaux,
- L'architecture cistercienne comme fruit d'une pensée et d'une conception,
- L'architecture cistercienne, référence esthétique.

Afin de dresser un tableau plus général de la présence des cisterciens dans le monde, nous ferons précéder cet exposé tripartite de quelques rappels introductifs et jalons nécessaires à sa compréhension.

Dans une première section nous aborderons l'étendue géographique et historique de l'architecture cistercienne, en rappelant les conditions de l'émergence de l'Ordre, considérée comme une réforme, et ses filiations au sein du monachisme occidental.

Après avoir soulevé la question d'une « programmation » architecturale cistercienne, nous nous attarderons sur la description proprement dite de l'enclos monastique, en tentant de dégager les éléments récurrents et spécifiques de son fonctionnement.

2.2. Les racines spirituelles de Cîteaux

Parfois, j'envie les moines, leur équilibre de vie. On s'agenouille devant le Saint-Sacrement, puis on prend sa bêche et on plante une patate...

Michel Serrault

2.2.1. Le monachisme primitif

La fondation de Cîteaux s'inscrit dans le vaste mouvement de retour aux sources authentiques du christianisme, qui caractérise la réforme de l'Église au XII^e siècle inaugurée par le pape Grégoire VII. L'appel du désert perçu par les Pères, comme une anticipation d'une vie dans la proximité immédiate de Dieu, va constituer un idéal que partagent avec les cisterciens la plupart des formes de vie monastiques. Considéré tantôt comme un lieu, tantôt comme un état de l'âme, le désert constitue l'espace de la révélation divine, l'aimant du consentement à la grâce qui anime la démarche du moine.

C'est en Egypte, à partir du III^e siècle que naît le premier mouvement qui mène certains chrétiens à fuir le monde. Cependant, on assiste assez vite à un jaillissement presque soudain du monachisme en plusieurs lieux géographiquement distants : la Palestine, la Syrie, L'Asie Mineure et la Gaule. Thomas Merton souligne à ce propos le renoncement à l'idée d'un « Etat chrétien » de la part des premiers moines, considérant que la « *seule société chrétienne était spirituelle et supra-terrestre* »²⁶.

Le personnage charismatique que fut Antoine, et la diffusion de la *Vie et conduite de notre père Antoine*, écrite par Athanase d'Alexandrie vers 356, suscitèrent une foule d'anachorètes dans le désert d'Egypte durant deux siècles ; la recherche des confins de solitude se traduit par des centres de spiritualité qui s'éloignent de plus en plus radicalement des activités humaines: Nitrie est à une soixantaine de kilomètres d'Alexandrie, le Désert des Cellules devient un refuge à l'ouest du Nil, alors que l'exigence ascétique conduit Macaire l'ancien à Scété, beaucoup plus loin dans le sud. Les moines suscitent cependant un tel engouement populaire qu'il devient rapidement de plus en plus difficile de respecter l'engagement initial. Attirées par les pouvoirs prêtés aux moines en raison de leur relation particulière avec Dieu, les

²⁶ MERTON, 1987, p.12

populations environnantes affluent dans l'espoir d'une guérison d'un malade ou d'un possédé. Parmi eux, certains décident de se placer sous leur direction spirituelle. C'est ainsi que se constituent les premières communautés, régies par des règles diverses mais toutes marquées par un principe fondamental que l'on retrouvera beaucoup plus tard dans le cénobitisme occidental : l'obéissance au supérieur hiérarchique.

2.2.2. Le Monachisme occidental

Étymologiquement, le moine est celui qui vit seul, mais le mot a pris un sens plus large et s'applique à tous les ascètes, qui se séparent de la société des hommes pour se vouer dans la prière au service de Dieu, qu'ils vivent isolés, « ermites » et « anachorètes », ou groupés, « cénobites ». Dans l'Église catholique, on réserve le nom de moines aux religieux qui pratiquent les plus anciennes règles, mais l'originalité de l'ordre monastique ne doit pas laisser oublier ce que les moines ont de commun avec tous les hommes, tous les chrétiens et tous les religieux. Définir les moines par des usages précis conduirait à de véritables erreurs. Par exemple, on se représente volontiers aujourd'hui le moine sous les traits du bénédictin ou du religieux passionné par l'office liturgique, mais c'est oublier que certains moines, des ermites surtout, n'ont jamais pratiqué l'office liturgique, lequel, en revanche, fut en honneur dans des cathédrales ou des basiliques non monastiques. Seule une synthèse historique permet de faire ressortir les grandes lignes du monachisme occidental dans la variété de ses réalisations ; l'évocation des autres familles religieuses révèle les influences réciproques et situe chacun à sa vraie place.

Les premiers chrétiens considéraient que le baptême conduisait naturellement à la sainteté et à la perfection. Après la conversion officielle de l'empire romain au christianisme en 391-392, beaucoup, par opportunisme, adoptent la nouvelle religion pour maintenir leur rang dans la société ou pour faire carrière. En réaction contre cette façon superficielle et peu sincère d'être chrétien, ceux qui estiment avoir véritablement la foi aspirent au retrait d'un monde corrompu, mauvais, lieu de débauche et d'immoralité qui continue à vivre comme avant.

2.2.2.1. Les différents courants monastiques

En Occident, les premiers monastères sont fondés en Gaule à la fin du IV^e siècle. Le monachisme s'impose peu à peu par le biais d'une large diffusion de récits qui seront recopiés dans les monastères jusqu'à la fin du Moyen Age. Les Collations, textes orientaux traduits en

latin par Cassien, les Dialogues du pape Grégoire Le Grand notamment, vont assurer la propagation du monachisme en Europe.

Chaque monastère développe son mode de vie propre et n'entretient que très peu de relations avec les autres communautés. Le besoin s'impose rapidement d'édicter un code de comportement afin de régir la vie en commun des moines, pour définir ce qui est communautaire et ce qui est personnel, la place à accorder au travail et celle à la prière, etc. Les règles monastiques prolifèrent. De ces règles multiples, l'une va s'imposer : celle de saint Benoît de Nurcie.

On peut distinguer l'existence de quatre ou cinq grands courants du monachisme chrétien (Figure 4, page suivante) :

- Le courant augustinien issu des monastères épiscopaux des III^e et IV^e siècles. Une lettre d'Augustin d'Hippone fixe en 424 les grandes lignes d'une règle. Celle-ci aboutit à la mise en place des communautés de chanoines réguliers, attachés aux chapitres des basiliques puis des cathédrales.
- Le monachisme oriental qui s'est développé bien avant le schisme de 1054 et qui conduira après cette date au courant du monachisme Orthodoxe dont l'ensemble des monastères du Mont Athos en est l'exemple toujours vivant.
- Le courant bénédictin, dont Benoît de Nurcie a fixé la Règle au début du VI^e siècle, est inspiré en partie des Institutions de Cassien de Marseille. Les formes de vies monastiques qui se réclament de ce courant sont aujourd'hui les plus nombreuses et les plus peuplées.

Ces trois courants partagent à l'origine la spiritualité de saint Basile, lui-même fils spirituel d'Antoine du désert. Il fut le premier à rédiger des fragments de règles monastiques.

- Le courant cartusien fondé par saint Bruno quelques années avant Cîteaux se détache des trois précédent par la lignée directe dont il provient, issue de la spiritualité de trois Pères du désert, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse et Evagre le Pontique.
- Enfin, le courant carmélite procède lui aussi d'une lignée directe et indépendante, venue de l'interprétation des prophéties d'Elie au IX^e siècle avant J.C.

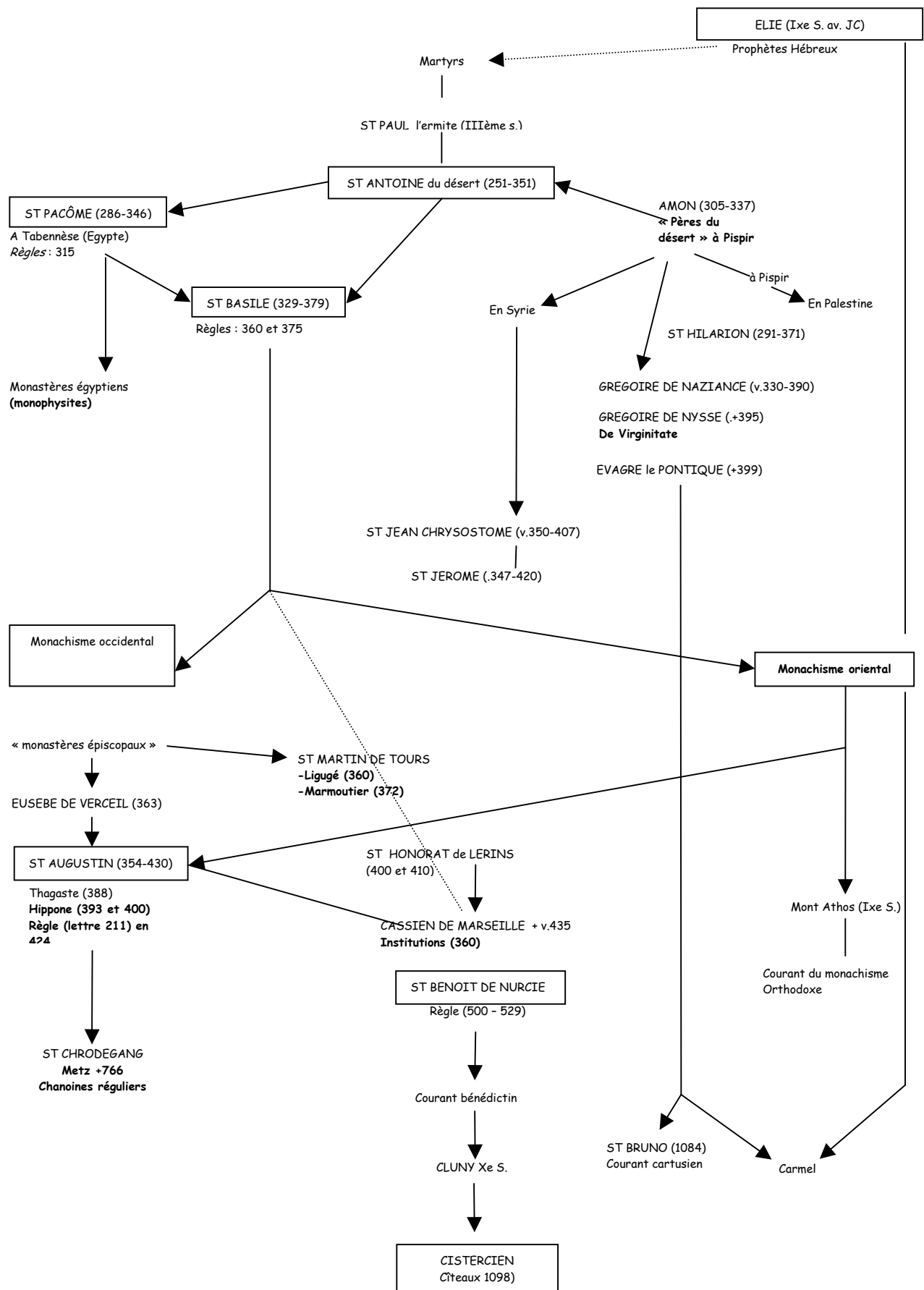


Figure 1 Les différentes influences monastiques. D'après un schéma de Vandeporta, *Construction et vie des moines dans les abbayes cisterciennes*, p. 16

2.3. Bref historique de l'Ordre cistercien

2.3.1. Le nouveau monastère

Fondamentalement, l'Ordre cistercien est avant tout bénédictin. Son émergence ne procède pas d'un renoncement ou d'une opposition à la Règle de saint Benoît, mais d'un état d'esprit réformiste qui voit le jour au XI^e siècle, y compris au sein même du courant clunisien. On peut résumer ainsi cette motivation mise en œuvre par Robert de Molesme : le but de la fondation, appelée « le nouveau monastère », fut de vivre intégralement la règle de saint Benoît, observée dans la majorité des monastères, mais souvent modifiée dans son esprit. Cluny traversait à cette époque une période florissante, et sa prospérité risquait de provoquer un certain relâchement. Les futurs cisterciens, par leur fidélité à l'observance monastique primitive, souhaitaient, en s'inspirant de Cassien et des Pères du désert, répondre à un idéal plus rigoureux, se traduisant par un retour à la simplicité dans la vie quotidienne, dans le culte et dans l'art ; par une rupture avec le monde, par la pauvreté, le silence et le travail manuel, tels seront les éléments principaux de la création cistercienne.

2.3.1.1. Les abbés fondateurs

Trois hommes, les premiers abbés de Cîteaux sont présentés par les historiens comme les fondateurs du nouveau monastère: Robert de Molesme, Albéric et Etienne Harding.

A propos de Robert de Molesme, les textes primitifs cisterciens donnent des versions différentes des circonstances réelles de la fondation ; Jean Baptiste Auberger rapporte en effet que : « *L'Exorde primitif* le présente comme étant le fondateur et premier abbé de Molesme. Ce serait lui qui aurait conduit quelques frères de ce *coenobium* auprès du légat, délégation qui fut le point de départ de la réforme cistercienne. »²⁷

Les évènements ne sont pas présentés ainsi dans *l'Exordium Cistercii* qui est plus discret sur le rôle de Robert de Molesme, le « dessein fondateur » ayant été plutôt une oeuvre collective. Enfin, le troisième texte dont fait référence Jean Baptiste Auberger, *l'Exordium Magnum* « ...ne lui attribue absolument aucun rôle dans l'instigation réformatrice. Robert n'aurait été

²⁷ AUBERGER, 1986, p. 77

mêlé à l'entreprise que parce qu'on lui en a parlé par souci de vivre l'esprit d'obéissance. C'est à cette occasion qu'il se serait déclaré prêt à prendre la tête de la troupe. »²⁸

Albéric fut prieur de l'abbaye de Molesme, puis de celle de Cîteaux avant d'y succéder comme abbé à la suite de Robert. Il fut sans doute le véritable « instigateur » de la réforme en raison d'un climat d'opposition et de crise qui régnait à Molesme²⁹.

Etienne, de nationalité anglaise, fut abbé de Cîteaux à la mort de Albéric en 1109, jusqu'en 1134. Il est décrit comme un « homme remarquable dans le sillage de son prédécesseur ». Confronté aux problèmes de l'extension en raison de nouvelles « recrues » dans le monastère, son rôle fut primordial dans la mise en œuvre de la réforme. Celui-ci a été cependant largement éclipsé au bénéfice de l'hagiographie de Bernard de Clairvaux.

2.3.1.2. L'arrivé de Bernard de Fontaine

En 1113 – donc sous l'abbatiat de Etienne Harding – arriva un jeune homme de 22 ans nommé Bernard de Fontaine avec trente compagnons³⁰ dont quatre de ses frères, qu'il avait réussi à entraîner. Leur présence doubla les effectifs de la communauté et transforma radicalement ses perspectives. Après un an de noviciat et deux passées comme simple moine, Bernard fut nommé abbé de la troisième fille de Cîteaux : Clairvaux.

Simple abbé de Clairvaux, son éloquence, son énergie et son habileté politique l'amènèrent cependant à exercer pendant quarante ans une influence capitale sur tous les grands événements de son époque : il n'hésita pas à faire part de son avis aux rois de France et d'Angleterre pour régler le schisme dans la papauté en 1130, prêcha la deuxième croisade à Vézelay en 1146 (croisade qui se solda par un échec retentissant), et envoya ses instructions – sous la forme d'un ouvrage devenu célèbre: *De la Considération* - au pape Eugène III concernant la manière dont ce dernier devait exercer son mandat.

Parallèlement à son activité politique, il donna à son ordre une fantastique impulsion en mettant en place une véritable entreprise à fondations. Dès le premier quart du XIIe siècle, cinq abbayes mères furent fondées qui donnèrent elles-mêmes naissance à toutes les communautés cisterciennes: Cîteaux, Clairvaux, Morimond, Pontigny et la Ferté. Clairvaux, sous l'autorité directe de Bernard, devint très vite la plus prolifique de l'ordre. Lorsqu'une abbaye était suffisamment prospère, le Chapitre désignait un abbé pour fonder une nouvelle

²⁸ Ibid, p. 77

²⁹ AUBERGER, 1986, p. 80

³⁰ Le caractère simultané de cette arrivée « en nombre » est remis en cause par certains auteurs pour qui les compagnons de Bernard seraient bien arrivés à sa suite mais de façon échelonnée. AUBERGER, 1986, p. 25

communauté. Celui-ci ne pouvait quitter l'abbaye mère *sans au moins douze moines et sans les livres suivants: un psautier, un hymnaire, un recueil d'oraisons, un antiphonaire, un graduel, une Règle, un missel, ni sans avoir d'abord élevé ces locaux: l'oratoire, le réfectoire, le dortoir, l'hôtellerie, la porterie, afin qu'ils puissent aussitôt y servir Dieu et vivre selon la Règle*³¹. Ils se rendaient sur les lieux désignés (la plupart du temps un terrain ingrat "aimablement" cédé par un seigneur donateur) et créaient immédiatement une organisation provisoire, le plus souvent une cité construite en bois, en attendant que les bâtiments définitifs fussent édifiés. L'endroit, aussi ingrat soit-il, devait toutefois être à proximité d'un point d'eau et pouvoir subvenir aux besoins élémentaires en matières premières : pierre, argile, bois...

2.3.1.3. Mise en place des institutions

La constitution de l'ordre fut rédigée par Etienne Harding, second abbé de Cîteaux, assisté de Bernard et des abbés de la Ferté, Pontigny et Morimond entre 1115 et 1118, et confirmée par la bulle du pape Calixte II en 1119. C'est la Charte de Charité, qui définit l'esprit du nouvel Ordre, les devoirs des moines et les rapports des différentes maisons entre elles et avec Cîteaux.

Contrairement à ce qui se passait à Cluny dont l'abbé était le supérieur de tous les monastères de l'Ordre, une abbaye cistercienne dépendait directement de celle qui l'avait fondée. La Charte de Charité prévoyait la visite annuelle de chaque abbaye-fille par l'abbé père, chargé de signaler à l'abbé visité tout ce qu'il jugeait contraire à la Règle ; cependant, l'abbé visité restait le seul chef de sa communauté. C'était lui qui désignait les moines chargés d'assurer, sous ses ordres, des fonctions diverses. En cas de vacance de l'abbatiate, l'abbé-père avait la responsabilité d'organiser l'élection du nouvel abbé. Celui-ci était élu par les membres de la communauté ainsi que les abbés-fils de l'abbaye. A Cîteaux, les quatre premiers abbés jouaient le rôle d'abbés-pères. Dans le cadre du règlement, tel que l'avait institué la Charte de Charité, chaque abbaye conservait une véritable autonomie. Cependant, le Chapitre général annuel, qui était composé de tous les abbés de l'Ordre et se tenait à Cîteaux, s'assurait de la parfaite soumission de tous aux ordonnances de la Règle.

Ceci explique l'attachement de chaque abbaye à la filiation qui la relie à l'une des abbayes mère. Ce principe de filiation abouti à une représentation généalogique des fondations, ayant à sa tête l'abbaye de Cîteaux, puis quatre autres branches : la Ferté, Pontigny Morimond et Clairvaux.

³¹ Exorde de Cîteaux, Ch. IX

Une autre nouveauté qui caractérisait l'ensemble des nouveaux mouvements monastiques du XI^e siècle mais qui figura sous sa forme la plus complète et la mieux organisée dans l'ordre cistercien, fut l'arrivée d'une nouvelle catégorie de moines provenant de classes sociales modestes, la plupart du temps illettrés et condamnés à le rester, auxquels on donna le nom de « convers ». Ce furent ces frères convers qui permirent aux premières communautés cisterciennes de vivre en autarcie comme des îles coupées du monde. Soumis à la règle, ils étaient chargés de tous les travaux manuels : agriculture, confection de vêtements, maçonnerie, etc. C'est en partie grâce à eux que le XII^e siècle connut une formidable révolution technologique : ils maîtrisèrent les cours d'eau, mirent en place un gigantesque réseau de canalisations souterraines, afin de disposer partout de l'eau aussi bien sous forme de matière première que sous forme d'énergie hydraulique ; le moulin à aube ne sert plus seulement à la meunerie, mais aussi à fouler le drap, à couper du bois, à actionner des soufflets de forge.

De cette racine commune, les monastères cisterciens partagent sans doute beaucoup plus de points communs qu'il n'y en aient qui les différencient des autres monastères bénédictins ; ceci est peut-être plus visible aujourd'hui qu'au XII^e siècle où pour exister, l'Ordre réformé dû marquer la différence avec son aînée. Pierre André Burton justifie ainsi les premiers statuts écrits cisterciens comme un « véritable manifeste tissé de déclarations d'intentions³² » où les fondateurs cisterciens chercheront à déclarer puis revendiquer un droit à la différence, en prenant appui sur le principe du précepte et de la dispense. Ceci est très important du point de vue architectural, car si l'on peut parler d'un ordre cistercien, on parle plus volontiers de courants bénédictins.

2.3.2. L'homme et la société au XII^e siècle

2.3.2.1. Les conditions de la vie quotidiennes

La question de l'évolution des conditions matérielles au sein du mouvement cistercien et les relations que l'on tente d'établir entre l'ascèse et le bien-être, dont l'acception n'a cessé de se transformer depuis le XI^e siècle, nous obligent à reconstruire le contexte de la réforme cistercienne ; quel est l'environnement social et matériel du candidat à la vie monastique ? Les conditions de vie : alimentation, hygiène, absence de biens en nom propre compensée par une relative régularité de ressources, sont elles une plus value à la promotion spirituelle et intellectuelle qu'embrasse le moine ?

³² BURTON Pierre-André, 1997, p. 225

Quoi qu'on en préjuge sur la rigueur cistercienne, un monastère de l'an mille n'était-il pas, somme toute, un lieu convoité pour son bien-être ? Et, bien que soient apparus des biens d'équipement corrects dans les monastères contemporains, les moines d'aujourd'hui ne vivent-ils pas dans des conditions de vie jugées rigoureuses ?

La place du moine au Moyen Age s'entrevoit dans le schéma du paysage social que rappelle Jacques Le Goff en introduction de son ouvrage « L'Homme Médiéval ». La société occidentale du moyen âge est structurée en trois composantes : *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, ceux qui prient, ceux qui guerrirent et ceux qui travaillent. Dans ce contexte, la prière est en effet une réelle fonction sociale, fonction qui place ses prétendants au sommet de la hiérarchie de moralité et de mérite³³.

La quête de Dieu est une activité en quelque sorte « déléguée » mais profondément ancrée dans l'esprit de l'homme du moyen âge. Il est intéressant de rappeler ici combien la règle de saint Benoît a structuré dans « *l'horarium* » l'activité du moine, d'une même logique ternaire mais de façon temporelle : un temps pour prier ; un temps pour dormir ; un temps pour travailler.

L'oisiveté n'est pas imaginable dans le temporel monastique, au même titre que le marginal lui-même, en dehors du cadre établi, n'est pas imaginable dans le monde du XIIe siècle. Point de salut en dehors du tissu social qu'organisent les moines, les guerriers et les paysans !

Cette vision unifiée du monde s'est vite transformée et complexifiée. Comme le souligne J. Le Goff, à partir du XIIIe siècle l'homme cesse d'être profondément religieux et préoccupé par son salut qui désormais passe moins par le mépris du monde que par sa transformation. En cela, Cîteaux et d'autres ordres monastiques, vont procéder d'un humaniste optimiste, ou s'affirme de plus en plus le travail créateur à la place d'un travail-châtiment, prix d'une malédiction. La seule ombre à cette vision d'une participation à la création par le travail monastique sera la dérive dans l'usage de la rente et la distinction des convers.

Dans le même ouvrage, Giovanni Miccoli ajoute aux aspirations méditatives et idéalistes, des considérations plus terre à terre. Selon lui, le moine n'est pas seulement une âme à la recherche de Dieu dans la prière et la solitude ; c'est aussi un homme qui éprouve un besoin de tranquillité et de paix dans un monde de plus en plus difficile et hostile³⁴. On peut objecter que cette remarque qui touche une période antérieure au Moyen Age (Miccoli parle des Ve et VIe siècles), ne sache concerner la fondation cistercienne. Mais le tableau n'est pas moins sombre dans le monde médiéval que décrit Georges Duby. Son ouvrage : *L'Europe au Moyen Age*, fait état d'une large majorité de la population soumise à la

³³ LE GOFF Jacques (collectif sous la direction de), *L'homme médiéval*, collection Points – Histoire, éditions du Seuil, Paris, 1989, 435 pages

³⁴ Ibid, pp. 66, 75 et 77

brutalité, la terreur et la misère ³⁵. L'objectif de l'homme à la naissance du deuxième millénaire est de survivre, passer le cap de l'hiver, il a faim. Aux dires de Duby, l'individu de cette époque connaît souvent le manque, la privation et dans ce contexte, le monastère ne fait-il pas figure de refuge, garantissant à ses hôtes, armés d'une pauvreté volontaire, que la subsistance du lendemain, si rude soit-il en période de jeûne, sera quand même garantie?

Cette situation est certainement exagérée et traduit tout au plus des périodes difficiles dans quelques régions ; dans un autre ouvrage, Duby fait une synthèse de l'économie médiévale basée à cette époque sur l'extension des cultures et l'essor des échanges³⁶. En fait les historiens nous disent que la situation a favorablement évolué entre le IX^e et le XII^e siècle, et que notamment le monde rural est en pleine effervescence lorsque s'y installent les moines blancs³⁷. Dans certaines régions l'espace rural devient parfois étriqué, d'une densité humaine trop forte au point que le mouvement semble déjà se désamorcer pour grossir les agglomérations. Selon J. Le Goff, le XIII^e siècle marque l'apogée du développement urbain dans un essor qui ne tarit pas depuis l'an mille³⁸. C'est donc à contre courant d'une mentalité médiévale pro-urbaine que les cisterciens s'investissent dans la campagne.

Comme le fait remarquer René Locatelli³⁹, Cîteaux a en quelque sorte pris le train en route du vaste mouvement de réforme qui s'est manifesté dans l'occident chrétien du XI^e siècle. Quelques ordres ont précédé Robert de Molesme dans le rétablissement d'une pureté primitive. Dès 1076, Etienne, fils du Vicomte de Thiers se retire en ermite dans la forêt de Muret, avant de fonder quelques années plus tard, avec l'affluence importante de disciples, l'ordre de Grandmont à vocation contemplative. Les grandmontains n'ont-ils pas été comme des cisterciens avant l'heure par l'extrême sévérité et la grande pauvreté que prescrivait leur ordre ?

L'ordre des chartreux, fondé par saint Bruno, précède Cîteaux d'une quinzaine d'années en s'installant dans un isolement quasi inaccessible au milieu des montagnes du Dauphiné. Très souvent dans ce siècle de renouvellement, ce qui est à l'origine un vaste élan érémitique conduit bon gré mal gré à l'institution d'une communauté, puis d'un ordre régulier. « Victime » de l'exemple qu'il donne, l'ermite se voit poussé à partager sa solitude.

Ceci est vrai pour l'ordre de Grandmont que nous venons de citer et ce fut le cas aussi au tout début du XI^e siècle pour l'ermitage de Camaldoli en Toscane qui essaima avant que le pape Alexandre II ne donne une consistance effective à la Congrégation des Camaldules.

³⁵ DUBY, 1984

³⁶ DUBY, 1977

³⁷ Surnom donné aux cisterciens qui confectionnaient leurs vêtements à partir de la laine brute des moutons, contrairement aux « moines noirs », les bénédictins qui achetaient leurs tissus déjà faits et teints en noir.

³⁸ Ibid, p. 24-26

³⁹ LOCATELLI René, Rappel des principes fondateurs de l'ordre cistercien, in PRESSOUYRE Léon (sous la direction de), *L'espace cistercien*, éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris, 1994, page 15. L'auteur emprunte en fait une phrase d'un article de Robert Fossier

Ces raisons peuvent expliquer en partie l'absence d'une pensée architecturale préalable à l'essaimage de Cîteaux et des autres formes de vie monastique équivalentes. Certes Robert de Molesme ne fut pas d'emblée ermite dans sa retraite puisqu'il était accompagné de quelques moines, mais il n'avait pas d'autre souhait que de s'extraire du monde, sinon de se faire *tout petit dans le monde* et certainement pas la prétention d'une conquête spirituelle et territoriale de l'Europe.

2.3.3. L'empreinte sur le paysage

2.3.3.1. Distribution des abbayes en Europe

A elles seules, les abbayes cisterciennes constituent à plusieurs titres une collection architecturale remarquable. Une carte de l'Europe (Figure 5), montre une distribution à peu près régulière d'abbayes fondées au Moyen Age dans un territoire dont peu de régions sont dépourvues.

Dans une zone allant du sud de la Scandinavie au sud de l'Espagne et englobant les pays d'Europe centrale, on ne trouve pratiquement pas d'abbaye cistercienne qui soit éloignée de plus de 300 kilomètres d'une autre abbaye.

Mais cette vision instantanée ne traduit cependant pas une réalité qui prend sens dans le déroulement de l'histoire. Bien que le tissu cistercien fut peut-être encore plus serré dans certaines régions et à certaines époques puisque ne sont mentionnées que les principales abbayes, l'« épaisseur » temporelle est réduite ici dans une représentation à deux dimensions. Or, au cours des décennies, des abbayes ont changé de main, ont été abandonnées ou fermées ; certaines fondations ont été tardives, des affiliations ont été momentanées, si bien que l'activité cistercienne, à un moment donné de l'histoire de Cîteaux, n'a peut-être jamais eu la densité géographique que cette carte semble nous indiquer. Il s'agit bien d'un recensement de sites qui ont été cisterciens depuis toujours ou pendant une période plus ou moins courte.

2.3.3.2. Distribution dans le temps

Une lecture plus dynamique et synthétique de l'émergence de Cîteaux nous est donnée à travers un graphique de l'évolution des fondations de 1100 à 1300 (Figure 6). Il suffirait d'informer ce tableau des dates de fermeture, d'exclusion ou d'abandon de monastères pour avoir une sorte d'état des lieux de l'activité cistercienne.

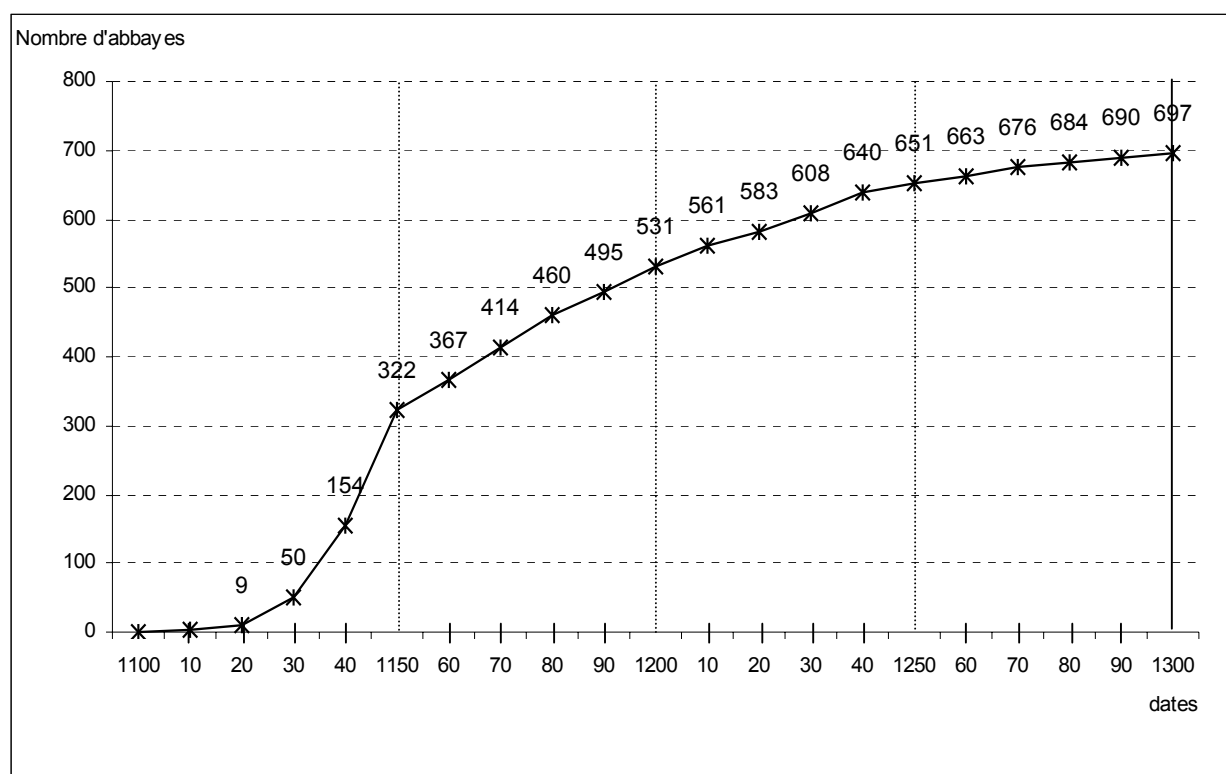


Figure 6 évolution du nombre d'abbayes d'hommes jusqu'en 1300. (Locatelli 1998)

Mais cette « courbe de naissance » nous donne la mesure du phénomène qui se déroule ici où, sur une période de 50 ans, plus de 300 abbayes voient le jour. Après 1153, date de la mort de saint Bernard, la tendance s'infléchit mais reste importante à raison d'une vingtaine de créations par décennie. René Locatelli⁴⁰ qualifie cette croissance de spectaculaire tout en relativisant la validité des études quantitatives en raison des nombreuses incertitudes qui entachent les datations et certaines localisations.

Spectaculaire, ou tout au moins remarquable, cette floraison d'abbayes l'est aussi d'un point de vue architectural ; ce qui est ici frappant, c'est la quasi - simultanéité d'édifications,

⁴⁰ LOCATELLI René, 1998, p. 21

dispersées géographiquement, selon un programme identique. Nous pourrions qualifier «d'universelle» cette identité architecturale qui trouve son essor au milieu du XII^e siècle, en prenant soin de marquer ce qui ainsi la différencie d'une architecture «internationale». G. Duby affiche quelque peu lui-même cette nuance en reconnaissant que d'une abbaye à l'autre ce n'est pas le mimétisme qui règne, mais l'unité d'esprit. Là encore, rappelons qu'à la *génération spontanée* cistercienne, s'ajoute un nombre important d'abbayes déjà existantes, qui se joignent à cette famille, montrant en quelque sorte qu'à ce moment là, l'empreinte cistercienne est presque incontournable pour la vie consacrée du Moyen Age.

2.3.4. Cîteaux aujourd'hui

La carte issue de l'ouvrage de Georges Duby et les différents commentaires apportés dans les précédents paragraphes tendent à montrer l'aventure cistercienne comme un phénomène révolu et passent sous silence la répartition que connaissent les abbayes aujourd'hui dans le monde. Or l'événement de la naissance de Novy Dvur, cité à dessein dans l'introduction de notre étude, rappelle que dans un contexte fort différent, le processus de filiation se poursuit.

En l'occurrence, à l'impression de profusion et d'abondance des fondations des premiers temps font suite des caractéristiques que nous jugeons intéressantes de souligner. Bien que nous ayons limité notre étude à son premier siècle d'existence, voyons rapidement ce qui caractérise le monde cistercien aujourd'hui.

Il existe à l'heure actuelle deux principaux ordres cisterciens : l'Ordre de Cîteaux, quelques fois appelé « de la commune observance », afin de le distinguer de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance aussi appelé Ordre des Trappistes.

Celui-ci est né au XVII^e siècle où des forces latentes de réformes au sein de l'ordre se faisaient sentir depuis déjà plusieurs décennies.

Celle qu'entreprit l'abbé commendataire Armand-Jean le Bouthillier de Rancé à partir de 1664 à l'abbaye de la Grande-Trappe, en Normandie, s'imposa à la suite de la période trouble de la *guerre des observances* et fut adoptée par quelques autres abbayes cisterciennes. A l'origine, l'abbé de la Trappe n'avait d'autre souhait que son abbaye reste cistercienne, comme elle l'était depuis 1147, mais en y appliquant une plus étroite observance.

La Révolution Française, celles des autres régimes en Europe, puis l'anticléricalisme du XIX^e siècle n'épargnèrent pas les deux observances qui furent pratiquement anéanties et dont quelques communautés purent s'exiler pour trouver refuge.

Aujourd'hui, la Commune Observance (C.O.) fonctionne sous forme d'une fédération dont la maison générale se trouve à Rome. La Stricte Observance (O.C.S.O.), dont fait partie l'abbaye de Cîteaux réoccupée depuis 1898, dispose pour sa part aussi d'une curie administrative à Rome, mais a gardé le régime du Chapitre Général et reste donc très attachée au principe de filiation.

A ces deux branches principales sont rattachées quelques fédérations de moniales qui partagent le même charisme cistercien telles que les moniales bernardines d'Esquermes ou encore les Congrégations cisterciennes de san Bernardo .

Les annuaires de l'année 2000 des ordres cisterciens de la Commune Observance, de la Stricte Observances et des quelques communautés qui leurs sont affiliées, indiquent l'existence, au total, de 370 monastères dans le monde - soit à peu près autant qu'à la mort de saint Bernard - 169 monastères de la branche OCSO et 201 monastères de la branche C.O. Ce nombre totalise les abbayes d'hommes ou de femmes, les quelques abbayes qui sont à l'état de projet de fondation en l'an 2000, et pour la Commune Observance qui est désormais organisée en congrégations, des établissements qui sont appelés abbayes et d'autres, prieurés : *prioratus simplex*. C'est le cas notamment de l'abbaye de Sénanque - *Prioratus simplex B.M.V. de Senanqua* - , dans la Congrégation cistercienne de l'Immaculée Conception, dont nous voyons bien que ce statut de prieuré ne correspond pas obligatoirement à un ensemble bâti moins important que celui d'une abbaye.

Alors que les abbayes médiévales couvraient le monde connu de la grande Europe, ce que nous constatons aujourd'hui, c'est une répartition dans environ 55 pays différents et sur les cinq continents. Si l'on peut dire que les abbayes du XIIe siècle faisaient le paysage au point d'en organiser quelques fois les structures foncières, celles du XXIe siècle, en revanche, beaucoup moins nombreuses, prennent place dans des paysages très différents et n'ont plus la prétention de dominer une production agricole ou industrielle locale.

Il est vrai que la majorité des abbayes reste européenne, dans la « banlieue » de Cîteaux en quelque sorte. Parmi les 169 maisons de moines ou de moniales de la Stricte Observance, 90 se trouvent en Europe dont 44 en France ou en Belgique. La Commune Observance pour sa part compte 99 maisons de moines ou moniales sur les seuls territoires de l' Espagne et de l'Italie. Un nombre assez élevé d'établissements existent aussi en Allemagne, en Autriche et en Hongrie.

En pointant les situations les plus éloignées de la Bourgogne, on trouve une fondation en Australie : Tarrawarra Abbey dans l'état de Victoria, ainsi qu'une fondation en Nouvelle Zélande : Southern Star Abbey. Le Japon connaît près d'une dizaine de monastères, une fondation existe à Taiwan : Holy Mother of God Monastery et une autre en Indonésie. La

Commune Observance montre une implantation importante au Viet-Nam avec 10 abbayes ou simples prieurés.

Les implantations en Afrique restent relativement faibles par rapport à l'étendue de ce continent, quelques fondations existent au Cameroun, au Nigéria, au Congo, en Ethiopie avec quatre établissements et en Erythrée. Mais elles ne sont plus que des exemplaires uniques dans d'autres pays comme le Bénin, le Kenya, l'Angola et l'Ouganda. Le Prieuré Notre-Dame de l'Atlas au Maroc reste le seul témoin cistercien dans les pays du Magreb après la fermeture définitive décidée en 2001, du monastère de Thibirine en Algérie.

Le continent américain est une terre relativement fertile, notamment aux Etats Unis et au Canada où l'on compte 29 établissements ; on en dénombre quelques uns au Brésil et au Chili (Figure 7) puis quelques exemples isolés au Vénézuéla, au Mexique, au Pérou, en Bolivie...

Ceci s'explique en partie pour des raisons que nous ne développerons pas ici, liées notamment aux péripéties de Cîteaux au sein de la société européenne depuis la Révolution française jusqu'à aujourd'hui.

Pour clore ce rapide tour d'horizon planétaire, notons que le site actuel le plus septentrional doit être celui de Tautra Mariakloster à Frosta en Norvège dans le fjord de Trondheim (Figure 8); que le tropique du Cancer frôle le monastère de Lantao Island à Hong Kong ; que Santa Maria de la Esperanza se trouve exactement sous l'équateur en Equateur, que Monastera Masina Maria à Madagascar n'est pas très éloigné du tropique du Capricorne, et qu'enfin Curico au Chili, Nuestra Senora de los Angeles à Azul en Argentine et Southern Star Abbey doivent se partager la position la plus australe.

Les plus boréales de ces abbayes sont quand même loin d'être des situations extrêmes en défi à la rigueur du climat, et ce n'est en tout cas pas un fait nouveau puisqu'on note des fondations en Norvège et en Suède dès le milieu du XIIe siècle. Du point de vue de la dispersion en latitude, les conquêtes du XXe siècle sont finalement celles de régions subéquatoriales, qui n'étaient évidemment pas encore évangélisées au Moyen Age.

En résumé ce qui apparaît de nouveau depuis un peu plus d'un siècle est l'éloignement aux antipodes de l'Europe tempérée et l'installation dans des régions climatiques très différentes.



Figure 7 monastère Santa Maria dei Miraflores Chili [photos : <http://www.monasteriosdechile.cl/frameset.html>, 2003]



Figure 8 à gauche, le monastère de Tautra " Mariakloster" en Norvège. A droite, les ruines de l'église de l'ancien monastère *Sancta Maria in Tuta Insula* situé à 2 km de Tautra. [photo: sr. Sheryl Chen, ocs, juillet 2001; www.citeaux.org/fr]

2.3.5. Une Définition élargie

2.3.5.1. Au milieu des roseaux ?

Le terme *cistercien* est apparu au XII^e siècle pour désigner les moines du nouveau monastère (*Novum monasterium*) partis s'installer à Cîteaux. Ce terme proviendrait de la présence de roseaux (*cistelles* en ancien français) sur le site du monastère mais en fait l'origine de ce nom n'est pas vraiment connue. En effet, deux autres hypothèses sont avancées pour l'expliquer: le rattachement au latin *cisterna* qui signifie terrain marécageux, ou encore « la situation de

celui-ci « *de ce côté de la troisième borne* » (*cis tertium lapidem miliarium*) de l'ancienne voie romaine reliant Langres à Chalon-sur-Saône »⁴¹.

Depuis le XIIe siècle et encore aujourd'hui, un cistercien est donc avant tout un homme profès qui embrasse la spiritualité de l'ordre de Cîteaux. Le moine cistercien, suivant rigoureusement la règle est conduit à se détacher du monde et mener une vie austère, simple et laborieuse, en pratiquant l'ascétisme, si bien qu'en dehors de sa fonction nominative, le vocable "cistercien" a acquis une dimension qualifiante pour exprimer une attitude ou un caractère d'austérité, de rigueur et de simplicité.

Cette conduite n'est pas une fin en soi, c'est le moyen de répondre à l'aspiration mystique qu'éveillent chez le moine le sens profond de l'Absolu qui est Dieu et le désir de communier à lui de façon la plus intime.

2.3.5.2. Evolution du sens

Emprunté au monde monacal au bénéfice de la société laïque, et sa signification mystique étant quelque peu éludée, le mot est désormais synonyme d'humble, ascétique et discipliné. Considérer qu'une personne "*mène une vie de cistercien*" ne soulève aucun malentendu, son comportement est effectivement censé trancher avec une conduite hédoniste.

L'apparition du mot puis l'évolution de son sens dans le langage nous semblent une indication intéressante ; nous avons scruté le mot dans plusieurs dictionnaires de langue allant du début du XVIIIe siècle à aujourd'hui. Voici les résultats de cette consultation sous forme de tableau dans l'ordre chronologique des éditions d'ouvrages :

Tableau 1 Définitions du mot "cistercien" issues de différents dictionnaires de langue française

Titre et Auteur	Edition & Remarques	Définition donnée
1721		
Dictionnaire Universel François et Latin	2 ^{ème} édition Tome V	CISTERCIUM , Cistercium, i. n. Cîteaux, <i>village de Bourgogne en France ; Abbaye en ce village, chef d'un Ordre qui porte ce nom</i>
1732		
Dictionnaire Universel François et Latin	Nouvelle Edition corrigée	CISTERCIEN , s.m. Qui est de l'Ordre de Cîteaux, Religieux, Moine de Cîteaux. <i>Cisterciensis</i> . Ce mot, <i>Cistercien</i> , ne se dit pas communément ; mais on dit

⁴¹ KINDER Terryl, page 30

		Religieux de Cîteaux dans l'usage ordinaire. On trouve cependant <i>Cistercien</i> en quelques Auteurs. ...
--	--	--

1771

Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux	Nouvelle Edition corrigée et considérablement augmentée Apparition du féminin	CISTERCIEN , s.m. Qui est de l'Ordre de Cîteaux, Religieux, Moine de Cîteaux. <i>Cisterciensis</i> . Ce mot, <i>Cistercien</i> , ne se dit pas communément ; mais on dit Religieux de Cîteaux dans l'usage ordinaire. On trouve cependant <i>Cistercien</i> en quelques Auteurs. CISTERCIENNE , s.f. religieuse de l'Ordre de Cîteaux. <i>Cisterciensis Monacha</i> ou <i>Monialis</i> , Quelques Auteurs disent que S. Bernard lui-même a été le Fondateur des Religieuses de l' Ordre de Cîteaux ; d'autres prétendent que c'est sainte Humbeline, sœur de saint Bernard, qui en fut l'institutrice. ...
--	--	---

1859

Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française Bescherelle, Louis-Nicolas	Tome I	CISTERCIEN, ENNE , adj. et s. Hist. Relig. Se disait des moines et des religieuses de l'ordre de Cîteaux. Les cisterciens eurent dès l'origine la même politique religieuse que les clunistes, en invoquant la protection immédiate du saint-siège pour leur établissement.(Encycl. Cathol.)
---	--------	---

1961

Dictionnaire de la langue française Littré Emile	Gallimard Hachette	CISTERCIEN, ienne , adj. Qui appartient à l'Ordre de Cîteaux. S.m. Religieux de l'Ordre de Cîteaux fondé en 1098 par l'abbé Robert. Un cistercien.
--	--------------------	---

1970

Dictionnaire Alphabétique et analogique de la Langue Française Paul Robert	Société du Nouveau Littré, Secrétaire Général de Rédaction A. REY Dictionnaire Le Robert, Paris	CISTERCIEN, IENNE adj. (Cistercien, 1403 ; lat. cistercium). Qui appartient à l'ordre religieux de Cîteaux (Xie ; réformé au XIIe). Moine cistercien. Architecture cistercienne. – Subst. Un cistercien : religieux de cet ordre. V. Trappiste.
--	--	---

1976

Dictionnaire de la langue française Girodet Jean	Bordas	CISTERCIEN, IENNE adj. ou n. (du latin Cistercium « Cîteaux »). <i>Les cisterciens</i> : les religieux de l'ordre fondé à Cîteaux par Robert de Molesmes en 1098. Adj. Relatif à cet ordre : <i>l'austérité cistercienne</i> . – Spécialement <i>Art cistercien</i> , illustré en France par l'abbaye de Fontenay (côte d'Or) et caractérisée par l'emploi des porches, des tribunes, des chapelles rectangulaires, des chevets plats et surtout du système ogivale.
--	--------	---

1992

Dictionnaire de l'Académie Française	neuvième édition, Imprimerie Nationale	CISTERCIEN, IENNE adj. Xvième siècle. Relig. Cathol. Qui relève de l'Ordre religieux de Cîteaux. <i>Les abbayes cisterciennes. Un moine cistercien</i> et, subst. <i>Un cistercien. L'art des cisterciens.</i>
---	--	--

1995

Dictionnaire historique de la langue française Rey Alain (sous la direction de)	Dictionnaire le Robert, Paris.	CISTERCIEN , adjectif et nom est emprunté (1447) au latin médiéval <i>cisterciensis</i> (av.1134, <i>Usus antiquiores ordinis cisterciensis</i>), dérivé de <i>Cistercium</i> « Cîteaux », nom d'un hameau situé non loin de Beaune, en Côte d'Or. Saint Robert de Molesme y fonda en 1098 une abbaye appelé « le nouveau monastère » pour vivre intégralement la règle de saint Benoît, ... L'adjectif, aussi substantivé, qualifie ce qui concerne l'ordre de Cîteaux, et notamment l'art roman très simple préconisé par son fondateur.
---	--------------------------------	--

2002

Le Trésor de la Langue Française Informatisé Institut National de la Langue Française	Version de mars 2002	CISTERCIEN, IENNE , adj. et subst. A. Adj. Qui appartient, qui se rapporte à l'ordre de Cîteaux. <i>Moines cisterciens; abbaye cistercienne; le mysticisme, la mystique cistercien(ne) :</i> 1. J'avoue, devant le très beau roman cistercien du XI ^e siècle, Bourgogne ou Normandie, des joies aussi grandes que celles du gothique, aussi chargées de sens divin. MALÈGUE, <i>Augustin</i> , t. 2, 1933, p. 136. SYNT. <i>L'extase cistercienne</i> (GILSON, <i>L'Esprit de la philos. médiév.</i> , t. 2, 1932, p. 95); <i>le jeûne cistercien</i> (HUYSMANS, <i>En route</i> , t. 2, 1895, p. 102). B. Subst. Religieux, religieuse de cet ordre : 2. Des saints illustres sortirent en même temps des anciens ordres, de la hiérarchie, et de tous les rangs des fidèles. Nous avons déjà nommé saint Edmond, archevêque de Cantorbéry, et sainte Hedwige de Pologne, qui se fit cistercienne . MONTALEMBERT, <i>Hist. de Ste Élisabeth de Hongrie</i> , 1836, p. LXI. 3. Ce monastère avait été fondé en 1127 par saint Bernard qui y avait installé, comme abbé, le bienheureux Humbert, un cistercien épiléptique qu'il avait, par miracle, guéri. HUYSMANS, <i>En route</i> , t. 2, 1895, p. 139.
---	----------------------	--

Comme en témoigne le dictionnaire de 1721, le terme est donc issu d'une toponymie et vraisemblablement substantivé avant de devenir adjectif⁴². Mais le tournant important se situe au début des années 1970 où la définition se généralise au-delà d'une désignation des personnes, l'adjectif précède le substantif dans les plans de la définition, et surtout, apparaît *architecture cistercienne* comme exemple d'usage forgé du mot. Dans les dictionnaires qui suivent, il est toujours fait mention d'une façon ou d'une autre de cette architecture qui semble donc se distinguer d'une autre parce qu'elle est cistercienne. Jean Girodet en 1976 emploie même une description sur l'église qui n'a pas d'égale dans le reste de son article. Citons de plus le Petit Larousse dans son édition 1976 qui ne fait pas partie de la liste précédente ; il va un peu plus loin dans ce qui semble être l'usage sémantique, en donnant comme affirmation que: "*l'architecture cistercienne est d'aspect simple et sévère*".

Le dictionnaire de l'Académie Française mentionne quant à lui *les abbayes cisterciennes*, ce qui désigne plutôt une collection d'édifices qu'un mode architectural. A l'instar du dictionnaire de l'INALF, la plus récente version à ce jour (édition 2001) du Petit Robert parle "*d'abbaye cistercienne*".

Entre-temps, le dictionnaire historique de la langue française en 1995 évoque pour sa part *l'art roman très simple*⁴³ et semble confirmer que l'acception contemporaine dont nous faisons usage est enfermée dans une seule typologie architecturale.

Ces exemples qui atteignent presque la valeur de syntagmes sont assez surprenants, ils tendent à montrer que plutôt que qualifier l'attitude des individus, l'adjectif cistercien se porte plus naturellement et spontanément sur l'espace architectural lui-même.

L'architecture cistercienne ou parmi celle-ci, une certaine architecture, serait-elle alors jugée plus facilement cistercienne que ses occupants?

D'un point de vue descriptif, ce que l'on peut appeler architecture cistercienne est l'ensemble des édifices construits ou occupés à un moment donné par les moines de l'ordre cistercien et destinés aux activités qui rythment leur vie régulière: la prière et le travail.

Lieux d'exercices d'une communauté de moines ou de moniales, des bâtiments sont regroupés avec une proximité plus ou moins grande, autour d'un cloître pour former le monastère: l'église, la salle du chapitre, le dortoir, le réfectoire, puis des bâtiments non contigus qui peuvent être des espaces de production (forge, brasserie) ou d'accueil (hôtellerie).

⁴² On notera qu'en 1859, Louis Nicolas Bescherelle range l'existence des cisterciens au passé : « *Se disait des moines et des religieuses de l'ordre de Cîteaux* », « *Les cisterciens eurent dès l'origine...* », rappelons que ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle que l'Ordre réapparait en France.

⁴³ Il ajoute « *préconisé par son fondateur* », ce qui n'est pas tout à fait vrai. Ce sont plutôt les successeurs de Robert qui ont fixé des règles de simplicité architecturale.

Il s'agit là d'une collection d'objets construits regroupés géographiquement sous forme d'entités collectives appelées "monastères" mais que l'on peut appréhender sous forme d'entités fonctionnelles ou typologiques que l'on appellerait catégories. Dans cette perspective, l'abbaye de Léoncel, par exemple, est une architecture cistercienne répondant à l'entité monastère; son église fait partie de la catégorie des abbatiales cisterciennes édifiées au XIIe siècle, mais ne peut pas en revanche être rangée dans la catégorie des églises qu'on a appelées encore récemment à plan bernardin, c'est à dire dont le chevet est plat.

2.4. Architecture cistercienne, fruit d'une pensée et d'une conception

2.4.1. Le programme et le plan

2.4.1.1. Dans la règle bénédictine

Nulle part dans la règle de saint Benoît ne sont mentionnées des directives quant à l'architecture et l'organisation spatiale du monastère. Une seule phrase stipule que "*l'oratoire sera ce que son nom veut dire : un « lieu de prière ». Dans cet endroit, on ne fera pas autre chose que prier, on mettra seulement ce qui est utile pour la prière.*" On y lit par ailleurs que le monastère est l'atelier où le moine s'exerce à l'art spirituel.

Dans ce "programme", dominé par l'esprit de simplicité et de fonctionnalité, Benoît ne s'attarde pas sur la forme de l'église et l'on ne trouvera guère plus de précisions dans les futurs chapitres généraux de Cîteaux sinon quelques prescriptions visant à interdire les clochers de pierre, l'emploi de vitraux colorés, la présence de statues et de décoration ainsi qu'un mobilier liturgique trop ostentatoire.

2.4.1.2. Dans les autres documents

Dans l'Exorde de Cîteaux, l'unique paragraphe qui parle de l'édification des lieux réguliers se contente de mentionner ce qu'il ne faut pas faire: "*On ne doit construire aucun monastère dans les villes, les bourgs et les domaines ruraux*" et nous sommes loin de voir là une

quelconque prise de position architecturale ou constructive. Mais il est intéressant de constater comment la conception du monastère, transporté dans des régions tempérées, est traversée par ce rejet de l'agglomération humaine.

Beaucoup plus tard, une énumération relativement précise des espaces réguliers est donnée dans plusieurs chapitres des Us de l'Ordre Cistercien Réformé⁴⁴. Il est dit à propos des églises que "*elles doivent être construites à peu près en forme de croix, comme l'était celle de Cîteaux, notre Mère. Elles sont divisées dans leur longueur en quatre parties.*

La partie supérieure où se trouve le maître autel se nomme le presbytère ; elle est élevée au moins d'un degré au-dessus du niveau du reste de l'église. Le maître autel est assez éloigné du mur de l'abside pour qu'on puisse commodément en faire le tour ; par derrière, il est dominé par une statue de la Sainte Vierge. Il est orné d'un grand crucifix, de six chandeliers et, de chaque côté, d'un grand candélabre placé au bas des marches. [...]

Dans la seconde partie de l'église qu'on appelle le chœur sont les stalles des religieux devant lesquelles s'étend un pupitre prolongé qui a le nom de formes. Aux sièges des stalles s'ajoute un autre petit siège que l'on nomme miséricorde [...] Les stalles des novices sont adossées aux formes des hautes chaires..."

Le chapitre sur l'église se termine par quelques indications sur les équipements nécessaires dans la sacristie puis sur la situation et l'entretien du cimetière.

Vient par la suite un chapitre sur "les cloîtres", curieusement désignés au pluriel où "un cloître" semble être une seule des galeries périphériques et non pas l'ensemble de cet espace comme nous le comprenons habituellement.

Les paragraphes suivants sont consacrés aux autres bâtiments qui forment les lieux réguliers avec l'auditorium, la salle capitulaire, le *scriptorium*, le dortoir dont on sait que: "les lits sont séparés par des cloisons, et l'entrée de chaque cellule est fermée par un rideau seulement;" le réfectoire, les cuisines, l'ouvroir et le chauffoir. Le bâtiment des frères convers - réfectoire et dortoir - n'est pas mentionné dans cette liste, mais on peut supposer que les prescriptions dictées en la matière pour les frères de chœur s'appliquent aussi aux convers.

⁴⁴ US de l'Ordre des Cisterciens réformés de Notre-Dame de la Trappe ; livre septième des lieux réguliers, 1895

2.4.1.3. Les prescriptions aujourd'hui

Les dernières mises à jour et rédaction des Us datent de 1964⁴⁵. Peu de temps après, la distinction entre moine de chœur et convers fut supprimée par le décret d'unification du 27 décembre 1965.

Après cette date, la réforme contemporaine a institué le principe d'une Constitution des moines, approuvée en 1990 et dont les statuts insistent sur la dimension spirituelle de l'Ordre cistercien et ne font pas allusion à quelques programmes et dispositions constructives. Rappelons à ce propos qu'il ne s'agit ici que de la stricte observance qui n'offre bien sûr qu'un éclairage particulier sur la vie cistercienne.

Le Statut des Fondations de l'O. C. S. O. adopté dans la Constitution de l'Ordre révisée par les Chapitres Généraux de 1996 est très laconique sur les questions matérielles : « *le lieu de la fondation sera suffisamment bien installé et l'on y trouvera tout ce qui est nécessaire à l'existence afin que le groupe de fondateurs puisse mener la vie régulière. Tout en tenant compte des besoins d'adaptation progressive au nouveau pays, la clôture régulière sera établie dès que possible* », mais on y voit encore le souci de se plier, avec mesure, aux contingences locales afin de ne pas freiner les implantations.

Dans les textes de 1964, quatre pages sont dédiées aux lieux réguliers où l'énumération des Us du XIXe siècle est reprise presque mot à mot. Il est ajouté cependant à propos des cloîtres – toujours au pluriels - que :

"Disposés traditionnellement en carré, les corps de bâtiment du monastère forment une cour intérieure entourée des quatre côtés d'une galerie sur laquelle ouvrent les lieux réguliers: ce sont les cloîtres." Il n'y est par ailleurs plus question d'un ouvroir et d'un chauffoir alors qu'apparaît un paragraphe sur le noviciat que l'on souhaite autant que possible : « *établi dans une partie du monastère autre que celle habitée par les profès* ». Celui-ci « *comporte un scriptorium, ainsi que d'autres locaux pour les conférences et les classes de chant* ».

On est en droit de se demander comment interpréter la description qui concerne par exemple la forme des cloîtres. Est-ce vraiment une information ? Les auteurs n'ont-ils pas voulu orienter d'une certaine façon les futures initiatives de fondations, en incitant à concevoir de cette façon ?

Aucun caractère obligatoire ou même simplement normatif ne traverse ce texte, et l'on comprend que si l'on peut être fidèle à une disposition traditionnelle du cloître, rien vraiment n'oblige à le faire. Comparativement, les Us de 1895 affichent un style un peu plus incisif ou

⁴⁵ CHAPITRE GENERAL de 1963, 1964

il est plus question d'obéir à des prescriptions visant plus particulièrement le comportement et la posture corporelle des profès.

Que ce soit la Constitution des moines et antérieurement les Us rédigés au XIX^e siècle et en 1964, ces textes ne concernent pas du tout notre période d'étude; mais ils semblent confirmer globalement l'absence de *cadre décisif* à travers les écrits permettant d'organiser l'espace du monastère. Les prescriptions semblent ne faire qu'entériner une situation préexistante ou la forme architecturale semble aller de soi; dans les grands principes, les abbayes furent conçues jusqu'à cette période suivant une *tradition* qu'on ne remet pas en cause tant qu'elle a pu répondre concrètement et efficacement à l'installation d'une communauté.

A défaut de textes prescriptifs, on peut faire l'hypothèse d'une exemplarité des premières réalisations, et d'une filiation par un mimétisme plus ou moins important.

2.4.1.4. Le plan-type

Ce principe de plan-type relativement récent est le fruit de l'observation élargie du corpus des abbayes cisterciennes. L'auteur dessine ce qu'il juge être représentatif de l'organisation en plan de ces abbayes ; nous en avons retenu quatre ci-dessous (figures 9 à 12) mais il en existe d'autres, finalement tous à peu près similaires.

On notera que celui de la figure 10 ne représente pas exactement (ou exclusivement) une abbaye cistercienne puisqu'il est désigné par son auteur comme « plan d'une abbaye médiévale ».

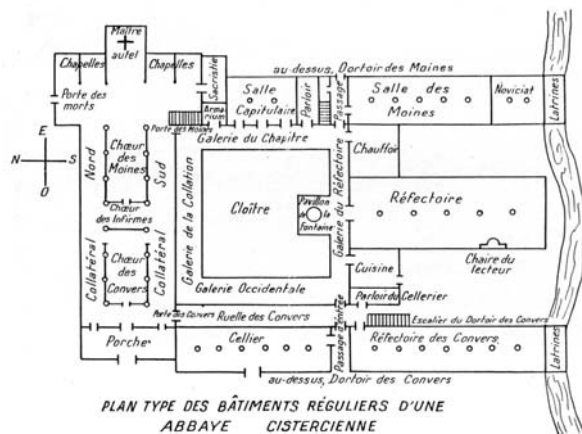


Figure 9 plan-type Aubert⁴⁶

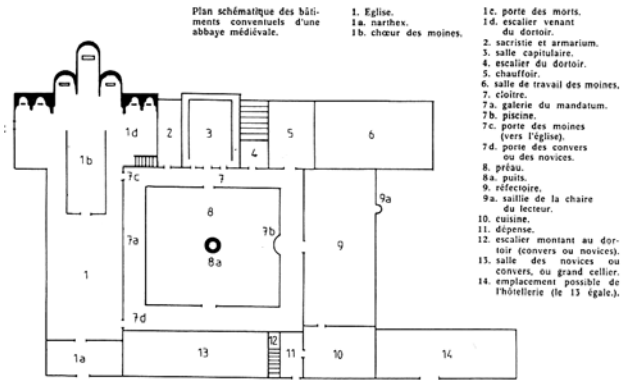


Figure 10 plan-type d'une abbaye médiévale⁴⁷

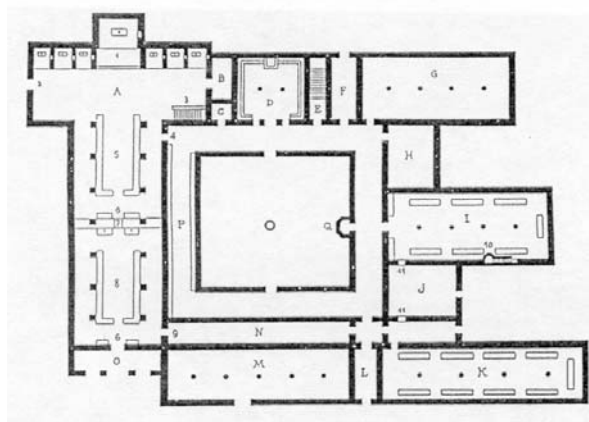


Figure 11 plan-type Dimier⁴⁸

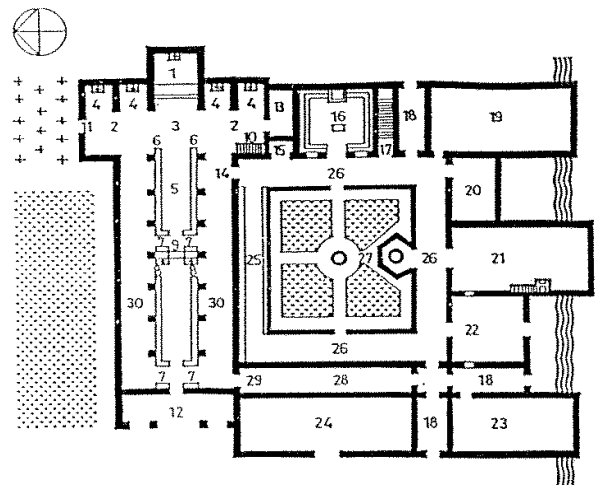


Figure 12 plan-type Hervay⁴⁹

Il se distingue d'ailleurs des autres par quelques détails mineurs mais toutefois significatifs. Tout d'abord l'église, de silhouette extérieure à peu près semblable montre un chevet composé de trois chapelles cintrées alors que les chevets des autres figures sont plats. Il semble avéré que deux au moins de ces plans, celui d'Aubert et celui de Dimier s'inspirent de l'exemple de l'abbatiale de Fontenay dont le chevet est plat. Un autre détail intéressant est l'absence dans la nef (figure 10) d'un deuxième chœur qui existe dans les trois autres plans ; ce chœur destiné aux moines convers est effectivement typique de l'organisation matérielle de l'abbaye cistercienne reposant sur deux communautés; l'absence de la ruelle des convers dans le plan de la figure n°10 confirme cette différence de disposition. Enfin le troisième trait distinctif est l'orientation générale du réfectoire, qui se trouve perpendiculaire au cloître dans les trois plans cisterciens alors qu'il longe le cloître dans le plan de l'abbaye médiévale.

⁴⁶ AUBERT, 1943

⁴⁷ ANDREJEWSKI, p.35

⁴⁸ DIMIER, 1949, vol.1 p.19

⁴⁹ INCERTI, 1999, p.19

Le cloître de forme carrée, déploie quatre galeries (le plan d'Aubert distingue chacune d'elles en les nommant) autour d'une cour ; galeries qui permettent de déambuler et de relier les bâtiments qui entourent le cloître. Cette organisation spatiale est lisible sur n'importe lequel des quatre documents, chacun apportant par la suite des indications particulières. Ainsi, à leur extrémité sud, les bâtiments surplombent un **cour d'eau** (plan de Aubert et plan de Hervay) qui sert d'égout pour les latrines. La **dimension constructive** des édifices est prise en compte dans les plans de Aubert et Dimier ; le franchissement des largeurs de bâtiments, souvent de portée moyenne est résolu par la présence de points d'appui intermédiaires. Ceux-ci sont visibles dans l'axe du réfectoire, dans l'axe de la salle capitulaire et de la salle des moines, dans l'axe du cellier et du réfectoire des convers et enfin, dans le découpage de la nef de l'église en trois vaisseaux de sept ou huit travées.

Cette contrainte structurelle est importante car elle coïncide avec la façon dont ces salles sont **meublées et occupées**. Le plan de Dimier est le plus précis à ce sujet et montre notamment la disposition des tables pour les repas sur le pourtour des deux réfectoires. Dans la salle du chapitre, le rejet des banquettes en périphérie, semble s'arranger naturellement avec l'existence des deux piliers centraux que seul le plan de la figure 9 et celui de la figure 11 indiquent. La galerie de la collation, celle qui longe l'église, est meublée de deux rangées de bancs dans les plans de Dimier et de Hervay. Ces assises sont destinées à la lecture individuelle qui a lieu essentiellement le matin.

2.4.1.5. Au-delà du plan, l'élévation de l'église

Grâce à la simplicité des formes de l'architecture cistercienne, il est facile de déduire le plan d'un bâtiment en l'observant de l'extérieur. En revanche, cela s'avère plus difficile dans l'autre sens, essentiellement pour les abbayes qui peuvent avoir de nombreux types d'élévations. Il n'y avait à vrai dire que le plan qui répondait à une typologie particulière. Ainsi, les dimensions, les matériaux, les voûtes et types de façades n'obéissaient à aucune règle. En effet, si le plan cistercien reste globalement d'inspiration romane, l'élévation, elle, évolue en fonction de son site, de sa région d'édification ou des techniques utilisées.

Les élévations des abbayes n'étaient définies que par la tradition constructive et les quelques interdits dictés par les Chapitre Généraux : absence de clochers en pierre, absence de couleur sur les portes et aux vitraux. Les archéologues ont classifié en quatre catégories les principales typologies d'élévations :

L'élévation à un niveau est par essence l'église cistercienne primitive (roman dépouillé), de forme simple, elle donne au monastère un gabarit et une enveloppe uniformes. Dans ce type

de volume, la nef ne reçoit de lumière que par les collatéraux, la façade occidentale et le sanctuaire.

Les églises halles comme les précédentes ont une seule élévation, mais leurs bas-côtés s'élèvent à une hauteur proche de celle de la nef, ce qui leur donne une apparence de halle puisqu'il n'y a plus de division.

Les églises à deux niveaux sont les plus courantes, elles possèdent une élévation supplémentaire qui amène un éclairage direct dans la nef, et marque l'intérêt naissant des cisterciens pour le gothique.

L'élévation à trois niveaux qui était utilisée à Cluny et sur d'autres édifices romans, n'atteint la construction cistercienne que lorsque ces trois rangées de fenêtres superposées devinrent un attribut du gothique, c'est-à-dire accompagnées systématiquement de l'usage de l'ogive comme voûtement.

2.4.2. Origines du tissu référentiel

L'architecture cistercienne n'en reste pas à un simple objet d'énumération et, se distingue – notamment des autres ordres monastiques – en dehors du seul critère d'appartenance à une famille particulière.

Forte d'une dimension qualifiante spécifique, elle est la plupart du temps érigée en modèle d'architecture "*simple, dépouillée et pure*" (Cali), "*minimaliste*" (Pawson), "*décharnée*" (Duby). A ces qualificatifs nous préférons la notion plus architectonique « *d'abstraction des formes* » à l'origine de cette sobriété décorative des édifices. Cette abstraction des formes s'inspire principalement des éléments végétaux, des feuillages, des roses, formant tout un jeu d'intrications de lignes et de motifs, eux-mêmes élaborés sur les géométries fondamentales comme le cercle, le carré et leurs dérivés⁵⁰.

2.4.2.1. Discours sur l'esthétique cistercienne

Dans un article sur l'austérité de l'architecture cistercienne, Marie Alamir-Paillard⁵¹ nous invite à situer la dimension référentielle de l'architecture cistercienne dans le courant

⁵⁰ GAVAZZOLI TOMEA, 1993, p. 233

⁵¹ ALAMIR-PAILLARD Marie "*Amor vacui: de Saint Bernard à Le Corbusier. Notes sur la réception de l'austérité cistercienne*". Etudes de lettres: Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne et de la société des études de lettres, 1991 n°1 p. 73-101

artistique et architectural qui se déroule depuis environ 150 ans. Nous ferons souvent appel à sa contribution dans les paragraphes suivants, car elle nous semble mettre en lumière judicieusement la façon dont le concept cistercien d'austérité, traverse la pensée et la production architecturale contemporaine.

Elle appuie son introduction sur le propos suivant de Frédéric Van Der Meer, extrait de son Atlas de l'ordre cistercien :

"Les savants nombreux qui se sont occupés de l'architecture cistercienne ne se sont point restreints à la décrire, à en fixer les dates, à y démêler des influences, afin de la situer, à en définir le rayonnement. Ils l'ont jugée et presque toujours admirée. D'emblée il l'ont trouvée exceptionnelle, tant parce que ses créations offrent une merveilleuse unité que parce qu'elles étaient en avance sur leur temps et que leur supériorité était frappante. [...] La supériorité de cette architecture a été consacrée par une espèce de consensus général tant parmi les connaisseurs que parmi les curieux qui descendaient de voiture pour en admirer les vestiges. Cette architecture a été vantée à cause de sa grandeur simple, de sa construction logique, de ses proportions savantes, de ses fortes harmonies : on peut dire qu'elle est en vogue."⁵²

Pour l'auteur, cet extrait manifeste l'existence d'un discours sur l'esthétique cistercienne, né au XIXe siècle, mis en œuvre avec vigueur et engouement au milieu du XXe siècle et dont elle propose dans son article d'en examiner les motivations.

L'extrait ci-dessus, publié en 1965, nous rappelle que Van Der Meer est contemporain du mouvement moderne et dresse en quelque sorte l'état d'une prise de position largement répandue chez les historiens de l'art et dans le milieu architectural.

Quarante ans après, la « vogue » et la séduction se sont probablement émoussées, mais force est de constater que nous héritons d'une espèce de valorisation du factus cistercien, tributaire, comme le souligne M. Alamir-Paillard de l'esthétique puriste et rationaliste issue du mouvement moderne de la première moitié du XXe siècle.

Or l'on sait combien la culture architecturale contemporaine conçoit le projet, par adhésion ou par opposition, d'emprunts, d'empreintes et de « fantômes » du modernisme.

⁵² VAN DER MEER Frederic Atlas de l'Ordre Cistercien, Paris-Bruxelles, Sequoia, 1965, cité dans: ALAMIR-PAILLARD Marie "Amor vacui: de Saint Bernard à Le Corbusier. Notes sur la réception de l'austérité cistercienne". Etudes de lettres: Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne et de la société des études de lettres, 1991 n°1. p. 82

Terryl Kinder explique ainsi l'attrance et le charme qu'exercent les abbayes cisterciennes sur nous par « cette esthétique du dénuement [...] en accord avec nos sensibilités, façonnées depuis un demi-siècle par les épigones de Gropius et de Mies van de Rohe ⁵³».

2.4.2.2. Le Mouvement moderne face à Cîteaux

Le discours passablement élogieux visant les édifices cisterciens est le fruit d'une transformation radicale au tournant du siècle dernier. De nature plutôt défavorable au XIXe siècle, dont le contexte historiciste ne pouvait que conduire des auteurs comme Vacandard, Viollet-Le-Duc ou encore Montalembert à condamner cette « architecture médiocre », les critères de jugement ont pris une tournure plus positive, indice d'un changement de sensibilité et d'une modification des habitudes visuelles. Marie Alamir-Paillard va puiser les premiers signes de cette évolution à travers les écrits de Henri Focillon qui dit en 1938 à propos de saint Bernard qu'il « devance, exprime une certaine fatigue du siècle à l'égard des ces formes [i.e. le roman « baroque »] et fait table rase ». Et plus loin, que cette architecture est « l'expression d'un changement de front » et qu'elle « montre l'exemple d'un art qui, de la règle, de l'équerre, d'une clarté froide et non déguisée, tire tout le secret de sa beauté »⁵⁴.

Les mêmes termes : orthogonalité, froideur, clarté et nudité qui servaient quelques décennies auparavant à décrier l'ignorance artistique de saint Bernard et son influence néfaste sur l'architecture romane, sont désormais soulignés, mis en valeurs et dotés d'une vertu jusque là inconcevable. C'est donc à travers des prismes formés par les paradigmes de la modernité que nous jugeons depuis les années 1950 et aujourd'hui encore cette architecture qui rétrospectivement apparaît belle, pure et authentique.

2.4.2.3. Un monastère laïc

Les acteurs de l'architecture moderne n'en restent pas au mot en tentant de mettre à l'épreuve de la mise en œuvre construite un principe de vacuité dont la visée n'est plus d'ordre théologal, mais architectural. Deux réalisations illustrent cette évocation quasiment explicite du modèle de rigueur et de dénuement qu'ont revendiqué certains artisans du mouvement moderne.

⁵³ KINDER, *L'abbaye cistercienne*, in *Saint Bernard et le Monde cistercien*, sous la direction de Léon Pressouyre et de Terryl N. Kinder, éditions CNMHS/SAND, Paris 1990, p.93

⁵⁴ Ibid, p. 75

La première - l'hôtel Latitude 43 à Saint Tropez – élevé au rang de "monastère laïque"⁵⁵, fut conçue entre 1931 et 1932 selon son maître d'œuvre dans l'esprit de son temps, c'est à dire: "efficacité et rendement de l'outil, pas de luxe mais une rigoureuse propreté, construction simple, économique mais de grand confort, respect de la liberté individuelle des habitants"⁵⁶, et l'on notera toutefois que dans ce programme, le grand confort et le respect de la liberté individuelle dérogent fondamentalement à la règle de vie cénobitique.

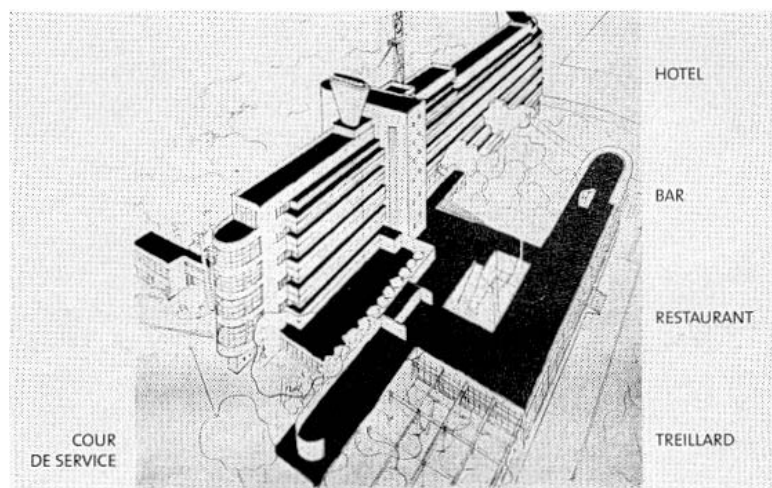


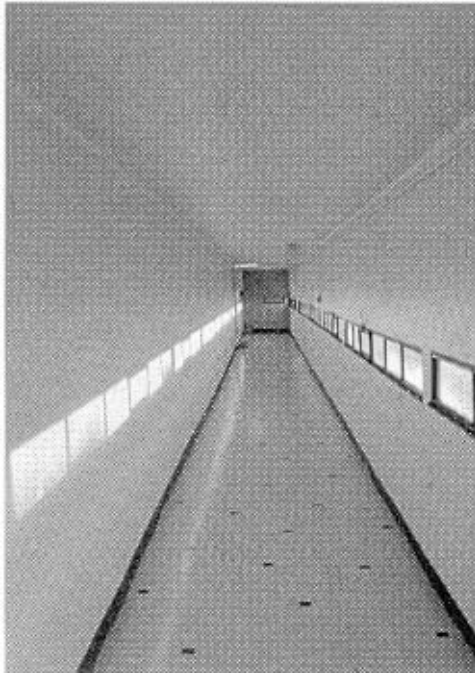
Figure 13 vue perspective "promotionnelle" de l'hôtel Latitude 43 (source : TEXIER, 2001)

On pourrait résumer le principe fondateur de ce projet en terme de libre autarcie, le locataire de Latitude 43 dispose de tout sous la main pour mener à bien sa retraite oisive ou intellectuelle dans un environnement privilégié. A tout bien mesurer, cette idée d'autonomie, de coupure du monde, ainsi que quelques rares mots puisés dans la description: absence de luxe, construction simple, économique, sont vraiment les seuls rapprochement possibles avec l'état d'esprit monastique occidental.

Dans la présentation de son projet, Pingusson ne fait d'ailleurs nulle part allusion au monastère proprement dit et encore moins à un modèle cistercien dont il se serait inspiré mais il est intéressant qu'un historien contemporain ait choisi de résumer ainsi cet édifice à partir d'une analyse de l'édifice lui-même et du discours de son auteur.

⁵⁵ TEXIER Simon, *Georges-Henri Pingusson – Latitude 43, un monastère laïque*, Jean-Michel Place Editions, 2001, 61 pages.

⁵⁶ PINGUSSON Georges-Henri, texte publié dans *l'Architecture d'Aujourd'hui*, décembre 1932.



Figures 14 a et 14 b, vues intérieures des coursives (source TEXIER, 2001)

2.4.2.4. L'exemple du couvent de la Tourette

La deuxième réalisation – le couvent dominicain de la Tourette à Evieux – est en partie le fruit d'une correspondance abondante entre le Père Marie-Alain Couturier et Le Corbusier chargé du projet. La relation entre les deux hommes ne fut d'ailleurs pas simplement épistolaire mais celle d'une vraie complicité et d'une amitié entre Le Corbusier et son maître d'ouvrage, passionné d'architecture, promoteur à son époque d'une mécénat artistique au service du sacré.

Contrairement à notre exemple précédent, il s'agissait ici de concevoir et construire effectivement un édifice à destination monacale (figure 15). Conçu entre 1953 et 1955 puis achevé en 1960, ce couvent devait selon les vœux du maître d'ouvrage susciter un élan de vocations en réconciliant l'ordre des prêcheurs avec la culture de son temps.

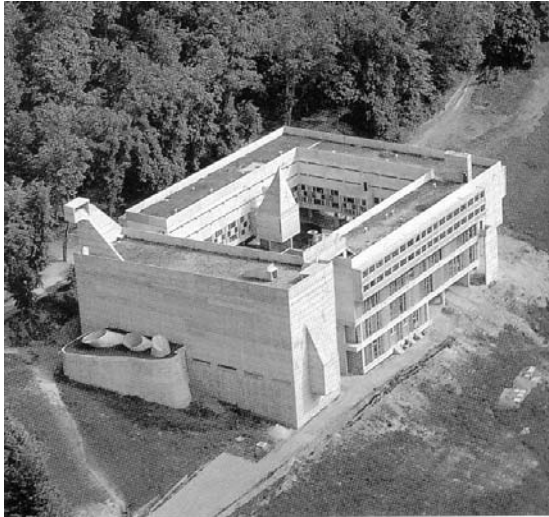


Figure 15 Vue aérienne du couvent de la Tourette, (FERRO et al. 1987, p. 76)

Parmi ses multiples recommandations, il semble que le Supérieur des Dominicains y soit pour beaucoup pour avoir "sensibilisé" Le Corbusier au modèle cistercien. Sa recommandation à s'inspirer du monastère du Thoronet reste célèbre: " *J'espère que vous avez pu aller au Thoronet et que vous avez aimé ce lieu. Il me semble qu'il y a là l'essence même de ce que doit être un monastère à quelque époque qu'on le bâtit, étant donné que les hommes voués au silence, au recueillement et à la méditation dans une vie commune ne changent beaucoup avec les temps*"⁵⁷, et l'architecte reconnu avoir été frappé par la qualité de la lumière dans le monastère varois. Cependant le principe référentiel est ici un peu ambigu dans la mesure où Marie-Alain Couturier semble rester au niveau de l'objet emblématique: le Thoronet qu'en l'occurrence il importe peu qu'il soit cistercien ou non.

2.4.2.5. Les critères qualitatifs reconnus

Toujours dans ce même article, M. Alamir-Paillard retient cinq critères, récurrents dans la littérature consacrée à l'architecture cistercienne, qui selon elle forgent le contenu de ses qualités esthétiques: la simplicité, la vacuité, l'authenticité, la technicité, la fonctionnalité. Cinq qualités auxquelles nous pourrions ajouter "l'ordre" et qui résonnent comme des slogans dignes d'un tenant du mouvement moderne artistique. L'auteur ne manque pas d'ailleurs pas de rapprocher délibérément l'évocation du nouveau monastère, tel que fut défendu Cîteaux par son fondateur, Robert de Molesme et celle d'une nouvelle architecture, prônée quelques siècles plus tard par le Corbusier.

Dans une littérature plus récente, ces aptitudes continuent de paraître, toujours teintées d'une dimension émotionnelle; voici ce qu'on nous dit aujourd'hui de cette architecture simple : « *un*

⁵⁷ Père COUTURIER, lettre du 28 juillet 1953 à Le Corbusier. Cité dans FERRO et al. 1987

message intemporel qui nous touche encore par le truchement d'architectures parfaites dont les volumes purs et les surfaces nettes semblent élever une prière dans la solitude des forêts⁵⁸»,

dépouillée : « *Cîteaux a consumé au feu de l'ascétisme tous les colifichets des anciennes sauvageries, ramené au roc nu, à la pierre dure, aux articulations strictes, préparé les matériaux éprouvés de la construction la plus claire⁵⁹»,*

Qui fait preuve de technicité: "*L'emploi de ces culots pourrait avoir un rapport avec le souci d'atténuer la nature binaire des élévations cisterciennes, quel qu'en soit le nombre d'étages. Au niveau du sol on est face à face avec la muraille verticale: surface lisse des murs et des dossierets. [...] La colonnette (et dans certains cas le dossieret) constitue, pour l'œil, le prolongement de la voûte vers le sol, bien qu'il ne soit jamais permis de l'atteindre⁶⁰»,*

Fonctionnelle: « *Le cloître est la plaque tournante du monastère. On ne peut aller d'une pièce à l'autre sans passer par lui. L'esthétique de ce lieu tient donc pour une part à sa parfaite fonctionnalité⁶¹».* La perfection esthétique cistercienne consistait donc à faire coïncider les lieux dans toutes leurs dimensions aussi bien visibles (proportions) qu'invisibles (acoustique) avec l'usage qu'on en fait⁶²,

Authentique: "*...l'Absolu suscite quelque chose qui devient visible si on peut effectuer le détachement qu'il exige pour se manifester. Là est le secret des plus belles architectures du XIIIe siècle, de ces œuvres porteuses de spiritualité⁶³»*

et ordonnée: « *... ces règlements concernant la pauvreté et la simplicité des églises ont donné naissance à une architecture nouvelle, dont la beauté, dépouillée de toute ornementation et décoration (venustas), réside uniquement dans l'équilibre et l'harmonieuse disposition de toutes les parties (compositio)⁶⁴».*

De façon à peine perceptible, le registre de la fonctionnalité semble marquer le pas sur d'autres critères qui étaient peut-être plus porteurs au début du siècle ; nous venons de voir

⁵⁸ PRESSOUYRE *Saint Bernard et le Monde cistercien*, sous la direction de Léon Pressouyre et de Terryl N. Kinder, éditions CNMHS/SAND, Paris 1990, p. 21

⁵⁹ DUBY, *Saint Bernard, l'art cistercien*, Flammarion, Paris, 1979, p. 177

⁶⁰ KINDER T. L'abbaye cistercienne, in *Saint Bernard et le Monde cistercien*, sous la direction de Léon Pressouyre et de Terryl N. Kinder, éditions CNMHS/SAND, Paris 1990, p. 77

⁶¹ AUBERGER Jean-Baptiste, *Esthétique et spiritualité cistercienne*, in *Saint Bernard et le Monde cistercien*, sous la direction de Léon Pressouyre et de Terryl N. Kinder, éditions CNMHS/SAND, Paris 1990, p. 122

⁶² Ibid, p. 125

⁶³ HOLTHOF Jean-François, *Cîteaux, XIIIe – XXe siècle, continuité et actualité*, in *Saint Bernard et le Monde cistercien*, sous la direction de Léon Pressouyre et de Terryl N. Kinder, éditions CNMHS/SAND, Paris 1990, p. 197

⁶⁴ DIMIER Anselme, *Saint Bernard et l'Art*, in *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, tome I, volume 2, p. 683

que selon Auberger, une étroite adéquation entre l'usage et l'espace est le fondement de cette perfection esthétique ; Kinder pour sa part n'a de cesse de défendre le « pragmatisme » cistercien comme une donnée primordiale précédant toute autre volonté chez les moines blancs y compris celle d'édifier une architecture austère. Par un effet de balancier de la critique, celui-ci équilibrant les excès d'une première reconnaissance plus sensible à la beauté formelle pure, on juge plus facilement aujourd'hui cette recherche d'un fonctionnalisme précis et suffisant comme le principe essentiel de la beauté de la « machine à prier » cistercienne.

2.4.2.6. Apparition de la dimension esthétique

Depuis Focillon, on assiste donc à la construction d'un paradigme de l'architecture cistercienne fondé sur plusieurs approches qui ont conduit à la réhabiliter ou même à l'établir comme « système ». Le fait de pouvoir désigner, donc observer, un état de l'art cistercien est significatif⁶⁵ et permet de dépasser le clivage subjectif entretenu jusqu'au milieu du XX^e siècle à propos de *l'avant* et de *l'après* gothique. La reconnaissance d'une production architecturale cistercienne *en soi* réunit en quelque sorte la question des styles, le jugement de valeur porté sur le roman ne se fait plus comparativement au gothique mais semble se bâtir sur ses propres critères.

Loin d'être vraiment théorisée cette valorisation de l'art roman a pris une dimension iconographique surprenante – les images parlent d'elles-mêmes - et on assiste aujourd'hui à une véritable invention d'une esthétique visuelle des sites cisterciens, bénéficiant du « *romanesque survival* ». Parallèlement à quelques rares ouvrages « incontournables » de la culture littéraire architecturale comme les *Pierres sauvages* de Fernand Pouillon, la profusion et la pression des supports visuels est forte. Aujourd'hui le regard photographique posé sur l'architecture cistercienne a supplanté l'ambiance cryptique que donnaient les gravures et les peintures jusqu'au début du XX^e siècle. Quel n'est pas l'ouvrage d'art⁶⁶ richement illustré qui ne montre une « *belle lumière sur les pierres nues* » véritable poncif de l'iconographie du patrimoine cistercien.

⁶⁵ On pense notamment à l'ouvrage de Aubert sur l'Architecture cistercienne en France : AUBERT Marcel & MAILLÉ A.(de Marquise), 1943

⁶⁶ on peut reconnaître toutefois le travail réel de valorisation de l'architecture romane par l'image avec les publications des éditions Zodiaque de l'abbaye de la Pierre qui Vire.

2.4.3. L'esthétique cistercienne

Il apparaît donc qu'au cœur de ce statut référentiel se pose nettement la question esthétique, à la mesure de laquelle, par exemple le cas de la bibliothèque de Reims que nous citons en introduction, affranchi apparemment de tout jugement de valeur, repose plutôt sur des critères de qualité formelle et de pratique de l'espace: à l'intimisme cistercien traduit par l'opacité de l'enveloppe, s'oppose la transparence, garante d'une lecture accessible à tous et visible dans la cité.

La question du beau comme élément constitutif de l'ambiance cistercienne est à poser dans une double perspective; d'une part celle de l'évolution du jugement esthétique entre l'époque médiévale et la nôtre ⁶⁷, et d'autre part celle du positionnement même des cisterciens vis à vis du beau.

2.4.3.1. Evolution du jugement esthétique

La conception contemporaine de l'attitude esthétique que l'on sait désormais distinguer de la démarche artistique place celle-là au croisement d'une consistance objective et de conditions subjectives qui sont le fondement de l'« expérience de la beauté ». La philosophie contemporaine explore les deux voies que sont l'esthétique subjectiviste et l'esthétique objectiviste en montrant ainsi combien l'objet du plaisir esthétique est solidaire d'une expérience particulière et qu'il n'est reconnu que par la manifestation de la sensibilité humaine après une perception efficiente.

2.4.3.2. Construction d'une esthétique cistercienne

Cependant au cœur de cette question esthétique se tient l'influence d'un homme, saint Bernard qui a résolument marqué son époque. Son influence, les historiens la reconnaissent de façon lisible à travers les dispositions architecturales et artisanales qu'il a su imposer aux premières heures de l'expansion de Cîteaux, mais aussi, plus fondamentalement comme source de la dynamique chrétienne du XIIe siècle. L'abbé de Clairvaux a maintes fois dans ses écrits, affiché une prise de position claire et autoritaire quant au rôle de l'art et de l'ornementation ; il fut à peu près le seul, ralliant bien sûr à sa position d'autres voix, et c'est

⁶⁷ En soit, l'appréciation du visiteur du XXIe siècle qui s'exclame devant la beauté d'une abbatale n'a aucune signification pour l'objet en question puisqu'il ne détient pas ce qu'on pourrait appeler *l'itinéraire esthétique* de cet objet.

pourquoi l'idée d'une sensibilité esthétique cistercienne établie et proclamée a tendance à ne reposer que sur les épaules du champion de la cause de Cîteaux.

Or saint Bernard ne s'est jamais situé sur le terrain d'un jugement de valeurs esthétique en tant que tel, même dans ses refus les plus forcenés que l'on peut lire dans son Apologie. La position qu'il défend et ses propos sont strictement théologiques et il faut comprendre l'esthétique bernardine dans le cadre plus général de sa synthèse anthropologique, spirituelle et monastique. En un sens, saint Bernard apprécie la beauté qui n'est pas mauvaise en soi mais en mesure sa capacité de séduction, il craint la distraction qu'elle peut susciter et la juge inopportune dans un lieu où l'homme est occupé à rétablir en lui l'image divine et l'unité intérieure⁶⁸.

On peut résumer la doctrine de saint Bernard, sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant, comme cadre restrictif de la perception sensible, incitant à traduire dans les édifices du monastère cette nécessaire austérité. L'architecture devient avec l'abbé de Clairvaux l'image visible de la rectitude morale et acquiert un statut que ces prédécesseurs n'avaient pas su ou osé établir.

2.4.4. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons dans un premier temps, rappelé les conditions dans lesquelles l'ordre cistercien a vu le jour et s'est développé. Un bref historique et une présentation simplifiée des espaces du monastère nous ont ensuite conduit à examiner la construction d'un jugement de valeur sur l'architecture cistercienne, issu d'une évolution des critères esthétiques dans le courant du XX^e siècle. Le fait que la production des édifices monastiques semble traduire fidèlement dans la matière la doctrine de l'ascèse médiévale, consolide l'identification subjective d'une architecture cistercienne. C'est curieusement autour d'un nombre limité d'abbayes de style roman, finalement peu représentatives de l'ensemble des abbayes construites, qu'a été décelée une cohérence entre le propos spirituel et l'acte de construire. Cette cohérence met en relation la demande explicite d'une sensibilité intériorisée et la réponse architecturale proprement dite.

Le fait que la production d'édifices cisterciens se poursuivent sur plusieurs siècles alors qu'on assiste à une évolution radicale des propositions architecturales, pose la question d'un

⁶⁸ Citons à ce sujet le fameux couplet de *l'Apologie de saint Bernard adressée à Guillaume*, où l'auteur s'en prend aux oratoires somptueux des clunisiens et à leurs ornements luxueux et superflus : « *sans parler de l'immense élévation de vos oratoires, de leur longueur démesurée, de leur largeur excessive, de leur somptueuse décoration et de leurs curieuses peintures, dont l'effet est de détourner sur elles l'attention des fidèles et de diminuer le recueillement* » BERNARD SAINT, *Apologie*, chap. XII, 28, page 379

décalage possible avec la spiritualité première. Deux positions alors s'affrontent : les transformations architecturales que l'on observe traduisent une rupture de sens indéniable avec la spiritualité d'origine. Ceci a du effectivement se produire et explique en partie le phénomène de renouvellement de réforme engagé par l'abbé de Rancé au XVII^e siècle. L'autre point de vue consiste à séparer d'une spiritualité qui globalement ne trahit pas ses origines, des transformations nécessaires apportées aux espaces construits. Ici on admet alors qu'une interprétation contemporaine de la conception et de l'édification des bâtiments ne remet pas en cause la doctrine cistercienne initiale ni même l'usage des espaces. Ces deux points de vue traduisent probablement une vérité qui reste floue ; on pourrait plus facilement trancher si l'on était sûr que la construction des monastères collait spontanément à l'intention spirituelle et à une sensibilité cadrée dans une règle monastique.

Pour établir que cette cohérence entre le *dire* et le *faire* a existé chez les responsables et les occupants des espaces cisterciens aux origines, il s'agit désormais d'interroger les deux trames respectives que sont les énoncés et les espaces construits. Ceci fait l'objet des deux chapitres qui suivent.

Chapitre 3 Tentative de reconstitution du sensible à travers les écrits

Introduction :

Hypothèse d'une information sur le sensible dans les écrits cisterciens

Pour reconstituer les éléments du vécu sensible des ambiances de l'espace du monastère cistercien des origines, nous n'avons que la possibilité de recourir aux textes d'époque.

En cherchant à restituer le sensible dans les premiers monastères, nous nous trouvons confrontés à la difficulté de réactiver des fragments d'ambiances dans des espaces qui ne sont plus utilisés du tout, ou – s'ils le sont – qui sont vécus d'une manière différente de celle des périodes de fondations.

C'est à dire que nous ne pouvons que prendre acte de la distance qui s'est creusée entre l'héritage architectural des édifices – pour le peu qui en reste – y compris les éventuelles restitutions qui peuvent en être faites, et le contexte sensible, moral et religieux qui conduisait à concevoir et occuper ces espaces d'une certaine manière. Que peut-on en effet réellement savoir du sens qu'accordaient des moines médiévaux à l'espace de leur travail, de leur vie spirituelle, de leurs pratiques quotidiennes ?

Si l'on se fait une idée relativement vague de ce qu'était une atmosphère cistercienne, à partir d'une restitution souvent incomplète des espaces architecturaux ou de conjectures souvent aléatoires de leurs modes d'occupation, l'observation de ce qui se dit, se transmet et se révèle dans le texte, peut constituer un complément significatif à une lecture strictement objective des paramètres d'ambiances.

Nous faisons donc cette hypothèse que le langage écrit est un moyen d'interprétation sensible du vécu du monastère ; il s'agit bien d'aller puiser dans les textes, toujours les seuls témoignages conservés, cette lecture subjective de l'espace monacal que ne saurait dire l'examen exclusif des objets architecturaux.

La seule interprétation des résultats des reconstitutions des phénomènes physiques ne saurait de toute façon prétendre rendre compte de la manière dont l'espace d'une abbaye pouvait être effectivement ressenti. Ce que les formes et les simulations ne peuvent suggérer sur le sensible, nous supposons pouvoir en déceler une partie dans ce qui a été écrit. Mais nous insistons ici sur cette idée de complémentarité entre une réalité objective mais lacunaire et certaines traces présentes dans les textes ; occulter cette complémentarité consisterait à

trouver dans ce qui est écrit dans telle ou telle somme d'ouvrages, le seul levier déplaçant tout obstacle à une connaissance de l'existence cistercienne de cette époque.

Or nous le verrons, la tâche est plus complexe que cela pour au moins trois raisons. Premièrement nous serions bien en peine de montrer la réelle représentativité du texte pour saisir le ressenti commun. Les écrits sont à cette période le fruit d'une élite intellectuelle et spirituelle qui ne partage peut-être pas les conditions du *moine ordinaire*. Ne risque-t-on pas de recueillir alors une information sur la sensibilité du seul auteur, sans avoir de garantie sur les généralisations de celle-ci à l'ensemble de la communauté monastique ? De plus, les textes d'époque ne traitent pas directement de la question des ambiances. Ce sont pour l'essentiel des écrits sur la spiritualité, des courriers, des sermons, des commentaires exégétiques, des règles et autres guides normatifs de la vie monacale.

D'autre part, en admettant que l'on puisse en effet accorder tout crédit à un corpus scripturaire, celui-ci ne peut être que partiel, une instance de choix ayant obligatoirement déterminé et fermé le champ d'investigation.

Méthode d'interprétation du sens dans les écrits

On cherche à travers l'examen d'un corpus de texte à savoir comment, ayant à se prononcer, des auteurs font appel au registre de la sensorialité et du corps, et comment cette expression informe sur le ressenti des individus de cette époque. La dimension subjective de l'ambiance du monastère fait donc appel au support du langage comme véhicule d'un sens.

Une science de l'évolution du sens

La sémantique, mot inventé par le linguiste Michel Bréal au XIX^e désigne la science des significations et observe plus particulièrement les lois qui président à la transformation des sens. A cette approche historique, Bréal ajoute à la sémantique une dimension psychosociologique : les changements de signification sont le résultat de processus psychologiques, en même temps qu'ils sont soumis à des causes sociales. Dès les années 1960, la sémantique structurale s'oppose à la conception de Bréal en décrivant non pas une évolution, mais des états de langues et en concevant le sens comme une instance autonome, susceptible d'être envisagé de façon immanente.

La sémantique structurale

L'explicitation la plus claire des fondements théoriques de la sémantique structurale est fournie par Saussure dès 1916. Dans ses principes, il donne priorité à la perspective synchronique, en vertu du fait que la langue se constitue diachroniquement, mais qu'elle fonctionne synchroniquement ; le choix d'utiliser un mot se fait en fonction du sens qu'il possède à ce moment là et ce quelques soient son étymologie et les distorsions subies. Dans son deuxième principe, Saussure met en avant la notion de *signifiant* et *signifié* comme constituants inséparables du sens d'un mot.

Le mot a pour fonction de représenter une « chose » (ou plutôt un ensemble de choses regroupées sous un même concept), et que tout signe vaut pour un segment particulier, que l'on appelle son *réfèrent*. Les trois termes que sont le signifiant, le signifié et le réfèrent donnent ordinairement lieu à une représentation que l'on appelle le « triangle sémiotique » proposée par Ullman en 1969 :

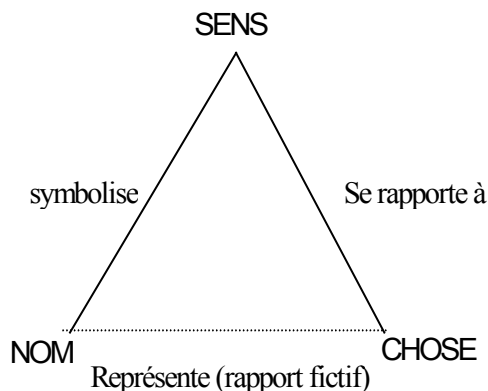


Figure 16 triangle sémiotique de Ullman

Celui-ci explique que le nom (signifiant) évoque non pas la chose (réfèrent) mais l'idée de la chose, c'est-à-dire le sens ; que le sens se rapporte à la chose mais par contre qu'entre le nom et la chose, il n'y a aucune connexion directe et immédiate.

La sémantique structurale tente de montrer qu'en fait les langues construisent le monde en même temps qu'elles le décrivent et que le sens d'un mot est une *valeur* différentielle, entièrement déterminée par la place que ce mot occupe au sein d'un réseau de relations mutuelles.

L'analyse componentielle

Afin de procéder à une description structurelle du texte, il faut le décomposer par « factorisation » de chaque signifié lexical en « partie de sens », que l'on appelle selon les terminologies « sèmes » ou « *components* », « traits » ou « marqueurs sémiques ». Pottier définit ainsi le sème en tant qu'unité minimale du sens : « le sème est le trait distinctif sémantique minimum ⁶⁹ » ou encore « le trait distinctif de la substance du signifié d'un signe (au niveau du morphème), et relativement à un ensemble donné de signes ⁷⁰ ».

En résumé, le sens de l'énoncé se construit à partir de la signification des unités significatives minimales qui le constituent, de l'organisation syntaxique dans laquelle elles entrent, et de l'intonation qui affecte cette organisation syntaxique. Il faut bien reconnaître cependant que le sens de l'énoncé est souvent au-delà de tous ces éléments linguistiques. Touratier⁷¹ cite en exemple ce que les linguistes nomment la pratique de « l'illocutoire dérivée » d'une question telle que :

« as-tu l'heure ? »

qui ne porte pas en fait sur une capacité mais qui donne un ordre.

Sémantique interprétative

Durant les années 1970, on assiste à la reconnaissance de l'unité-texte comme unité linguistique à part entière et à l'éclosion de nombreuses grammaires textuelles plus ou moins calquées sur les grammaires de phrases existantes. Dans ces grammaires, la cohérence sémantique d'un texte peut être envisagée au niveau local de l'enchaînement des phrases ou bien global. Cette forme de structuralisme gestaltiste où la classe détermine l'élément et où le global détermine le local, est mise en avant notamment dans les travaux de François Rastier en sémantique interprétative⁷². Celui-ci défend ainsi une nouvelle méthodologie interprétative des énoncés.

En somme, tout texte publié, produit pour être connu, délivre son information ou son message à partir d'unités linguistiques *les mots*, eux-mêmes combinés dans des unités plus vastes *les propositions* puis *les phrases* qui forment elles-mêmes *un énoncé*. Cependant le sens, ce qui au fond nous intéresse, est par nature dissimulé dans une enveloppe énonciative, si bien que *comprendre un mot* revient à considérer : soit l'ensemble des représentations susceptibles d'être suggérées par l'énoncé de ce mot, soit l'ensemble des représentations suggérées en fait

⁶⁹ POTTIER, Vers une sémantique moderne, 1964, cité dans TOURATIER, 2000, p. 29

⁷⁰ POTTIER, Linguistique générale, Théorie et description, 1974, cité dans TOURATIER, 2000, p. 29

⁷¹ TOURATIER, 2000.

⁷² RASTIER, 1987

par le mot dans un cas donné. C'est bien sûr le cas de la figure métaphorique qui occupe une place importante dans les écrits de nature théologique ou spirituelle. Dans son ouvrage : *La métaphore vive*, Paul Ricoeur parle de *collision sémantique*⁷³ pour désigner la confrontation de sens qu'introduit la métaphore. S'appuyant sur le traité de Pierre Fontanier, *les Figures du discours*, qui affirme la prééminence du mot dans l'énoncé, il avance que « tout ce qui peut être dit des mots résulte de leur correspondance avec les idées »⁷⁴. Les tropes, et particulièrement la figure métaphorique, sont « certains sens plus ou moins différents du sens primitif qu'offrent dans l'expression de la pensée, les mots appliqués à de nouvelles idées »⁷⁵.

En bref, le sens d'un terme du langage prend forme dans un texte et une pluralité d'échelles contextuelles ; la signification est bien quelque chose de global et non pas simplement la somme des signifiés successifs des morphèmes qui la portent.

Organisation du chapitre

Nous tenterons bien sûr de dénouer autant que possible et dans les limites de notre étude ces articulations sémantiques quelques fois fort complexes. Complexité que l'exemple suivant peut laisser entrevoir : comme tant d'autres le *Sermon 26 sur le Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux fut certainement prononcé oralement et donc capté auditivement par ses destinataires, or :

- notre seule manière de connaître ce document est de le lire.
- Nous n'en sommes pas les destinataires privilégiés et l'on peut imaginer une certaine connivence spirituelle entre l'orateur et ses auditeurs, connivence que le lecteur du XXI^e siècle ne peut partager totalement.
- Il fut prononcé en latin médiéval, en dépit d'une très bonne traduction qui n'en reste pas moins une traduction, cet idiome est aujourd'hui une langue morte.
- Rien ne prouve que le rédacteur de l'homélie ait été entièrement fidèle au discours et inversement.
- Notre propre compréhension du sens s'accompagne d'une « expertise linguistique » incompatible avec la spontanéité d'une écoute, non naïve mais immédiate.

⁷³ RICOEUR, 1975, p. 38

⁷⁴ Ibid, p. 69

⁷⁵ Ibid, p. 68

En reprenant ce que les linguistes appellent une approche pragmatique de l'étude du sens, il convient donc de distinguer la *phrase* à laquelle est associée une *signification*, de l'*énoncé* auquel est associé non pas une signification, mais un *sens*. Il faut comprendre ici la signification de la phrase comme le produit d'indications linguistiques qui la composent; elle est calculable par le composant linguistique. En revanche, le sens de l'énoncé, c'est la signification de la phrase plus les indications contextuelles ou situationnelles calculables à partir du composant rhétorique. Sur ce point là, notre méthode d'investigation ne peut aboutir qu'à des hypothèses ou au mieux à la collecte d'éléments dispersés de contenu sémantique.

Ce chapitre nous conduit à explorer trois exemples puisés dans les écrits monacaux en vigueur au XII^e siècle. Une première partie explique les raisons qui nous conduisent à retenir ces textes et expose les éléments que nous espérons y trouver en terme de description du sensible et du perceptible. Les trois parties suivantes sont consacrées à l'étude respective proprement dite des trois corpus, chacune précédée d'une présentation de l'œuvre et de la méthode d'exploration et d'interprétation adoptée. Celle qui consiste à étudier notre deuxième corpus – les textes de Bernard de Clairvaux – s'apparente aux méthodes d'analyse en sémantique interprétative en raison de la teneur spirituelle de cette œuvre.

En conclusion du chapitre nous résumerons les résultats de nos investigations sur les trois corpus en montrant comment l'ensemble textuel ou scripturaire est susceptible d'informer sur l'expérience sensible des ambiances monastiques cisterciennes.

3.1. Choix du corpus textuel

Pour la famille monastique qui nous intéresse, les ouvrages ne manquent pas; le seul fait d'une institutionnalisation de l'Ordre dans les premières décennies de son existence s'est traduit par un nécessaire travail de codification des pratiques monacales et de formulation doctrinale.

Au sein de l'Ordre cistercien, alors que la production intellectuelle et littéraire n'était pas un objectif annoncé, se sont manifestées des pensées théologiques, objets de nombreux ouvrages. Par ailleurs, l'aventure cistercienne a suffisamment marqué le XII^e siècle, pour ne pas aussi influencer les esprits et les lettres de cette période.

Divers auteurs ou collectifs s'expriment avec des objectifs bien spécifiques suivant qu'ils sont initiateurs, ou spirituellement attachés à Cîteaux, ou encore observateurs totalement extérieurs à ce courant monastique. Nous retiendrons donc ce qui s'est écrit d'une part pendant la période qui nous intéresse par les protagonistes de la réforme cistercienne, et, d'autre part ce qui s'est écrit ou s'écrit encore à propos de cette période de la fondation de Cîteaux et de ses premières filles.

Ces traces écrites relèvent de quatre catégories principales qui forment la sphère scripturaire cistercienne:

- Des écrits fondateurs et à caractère normatif ; ce qui va plus ou moins fixer l'usage et les structures.
- Des écrits théologiques et philosophiques ; qui permettent de distinguer l'émergence d'une pensée et d'une spiritualité cisterciennes dans le courant religieux médiéval.
- Les fictions romanesques, qui laissent libre cours à l'imaginaire et proposent par exemple une reconstitution fictive de l'espace et des actions.
- Les écrits à caractère scientifique, qui visent à produire et organiser la connaissance sur le monde cistercien.

Ces derniers sont essentiellement des œuvres historiographiques ; ici, les *choses et les faits cisterciens* sont appréhendés comme objet d'étude à travers autant de biographies, d'essais, de monographies architecturales et de tentatives de recensement.

Les fictions romanesques quant à elles, ont le mérite d'interpréter de façon subjective l'expérience de l'espace et des événements temporels.

Le roman mystique *En Route* de J.K. Huismans, serait en soi un document exemplaire pour notre étude puisqu'il se situe dans le registre du symbolisme médiéval du XIX^e siècle, et qu'il se propose de restituer l'atmosphère monacale. L'idée génératrice de ce type d'œuvre est de conduire le lecteur à se situer de manière fictive dans un environnement monacal en l'occurrence cistercien, ou bien à l'entraîner dans un parcours le conduisant à un moment ou à un autre à s'en approcher; l'auteur reconstitue par l'écriture un « décor » matériel et un contexte humain fidèles à ce qu'a pu être ou est actuellement le lieu de son action⁷⁶.

Dans notre étude nous allons délaissier les deux derniers types de sources évoquées pour orienter notre sélection vers des textes correspondant à des sources « authentiques », celles produites ou mises en pratiques pendant la période que nous observons. Ce choix délibéré ne doit pas nous faire oublier tout d'abord l'importance des travaux historiques comme strates de connaissances, mais aussi le fait que tout ouvrage à caractère historique n'est *qu'une manière* d'écrire l'histoire. La vision que donne Georges Duby à travers son livre : « Saint Bernard, l'Art Cistercien »⁷⁷, d'une sorte d'épopée héroïque de nature chevaleresque, mériterait un réel travail de recherche sur le processus d'affinité de l'historien et de son objet d'étude et sur les paradigmes en cause dans l'analyse historique.

3.1.1. Les écrits fondateurs ou normatifs

Ceux-ci désignent les textes qui d'une part ont été à l'origine de l'Ordre en tant qu'institution et d'autre part, ceux qui tout au long de son histoire ont servi à réglementer, organiser et définir le fonctionnement des communautés cisterciennes. Qualifiés de normatifs, ces textes traduisent la nécessité d'édicter à un moment donné – souvent parce que l'expérience et des situations le réclament – des dispositions générales, librement consenties par l'ensemble des frères, qui vont régler des fonctions et des fonctionnements. Font partie de cette littérature, par exemple, les actes administratifs, les chartes, les procès verbaux de chapitres visant à formuler des dispositions générales et impersonnelles.

Nous pouvons retenir parmi ceux-ci, les écrits qui ont précédé ou accompagné la fondation de Cîteaux. Ils ne sauraient donc exprimer ce qui serait le résultat d'une expérience de terrain

⁷⁶ On peut aussi mentionner l'évocation de l'abbaye cistercienne de Maulbronn dans l'œuvre de Hermann Hesse. Dans le roman *Unterm Rad*, l'auteur décrit le développement d'un jeune homme qui, poussé par ses parents et surtout par ses enseignants, passe l'examen pour entrer dans un collège protestant situé dans l'ancien cloître de Maulbronn. H. Hesse a parcouru lui-même ce trajet. La description du cloître au moment où le personnage du roman y entre, correspond donc à une expérience personnelle de l'auteur. La description est dirigée vers un objet complexe, individuel, le cloître de Maulbronn.

Ces récits, ont fait l'objet d'une recherche récente s'inscrivant dans un programme de sémantique réaliste par un universitaire allemand: Wolfgang Wildgen, *Les métamorphoses de l'abbaye de Maulbronn dans les textes de Hermann Hesse*, [online : www.fb10.uni-bremen.de/homepages/wildgen/pdf/hessemau.pdf], 2003

⁷⁷ DUBY, 1979

dans un environnement architectural cistercien qui n'existe encore pas ou qui au mieux est en train de se fabriquer, mais ils apportent un éclairage précieux sur l'état d'esprit cistercien à cet instant. En revanche, il apparaît plus contestable de considérer les extraits de chapitres généraux et certaines lettres comme étant vraiment fondateurs. Ils expriment déjà dans une certaine mesure des commentaires, des décisions d'adaptation ou de restriction par rapport à une situation connue au sein des abbayes en activité. La question de savoir comment classer certains textes : fondateurs ou commentaires, montre que très tôt, peu de temps après la naissance de l'Ordre, le souci du matériel va se confronter à la spiritualité de la Règle bénédictine.

3.1.2. Les textes théologiques et à caractère spirituel

Il s'agit du travail intellectuel produit au sein même des communautés cisterciennes. Notre choix prend appui ici sur le bénéfice d'une sorte de dualité entre *l'homme* vivant dans cette communauté, y faisant l'expérience du labeur quotidien, et son statut de *porte parole* d'une pensée *et auteur* de textes pour la divulguer.

Or parmi ces textes, les œuvres de Bernard de Clairvaux occupent une place majeure, par l'importance même du rôle historique du réformateur, également par le volume et la qualité de ses prêches et de ses écrits qui nous ont été pour la plupart transmis. Ils ont été conservés, traduits, édités et font même aujourd'hui l'objet d'une numérisation qui permet des traitements linguistiques systématiques.

De façon générale la terminologie de la spiritualité fait largement appel aux images et aux figures rhétoriques. Le vocabulaire spécifique est peu important et sans doute peu intelligible pour les non-spécialistes. La pastorale doit être facilement compréhensible par la communauté monacale. Des considérations philosophico - théologiques trop abstraites, outre ce risque d'incompréhension, élimineraient des dimensions émotives et effusives très présentes dans la spiritualité bernardine. Le discours correspondant déploie une terminologie métaphorique et symbolique qui prend appui sur les mots de l'expérience ordinaire, inscrits dans les pratiques et la culture du temps. Le transfert de sens qui permet d'atteindre l'évocation transcendante relève d'un passage au « méta ordinaire ». On peut alors s'interroger sur la réversibilité de ce processus et sur l'intérêt de cette inversion pour notre propos.

On est ainsi conduit à formuler l'hypothèse qui sous-tend cette recherche et qui relève de la possibilité d'informer un tant soit peu sur l'usage ordinaire de l'espace conventuel, par l'intermédiaire de l'interprétation des recours aux termes et aux images du sensible, présents dans les textes de la spiritualité médiévale. De manière plus condensée, on résumerait cet a priori hypothétique en avançant : que le figuré va nous informer sur le littéral.

En effet, dans cette perspective, le fonctionnement de l'image, l'efficacité de son pouvoir évocateur est conditionné par la familiarité avec le sens premier, par la connaissance que détient le destinataire de la parole de cette acception ordinaire. Elle est également dépendante d'une parenté sémantique qui établit une certaine vérité métaphorique. Comme le dit Nelson Goodman les nefs des cathédrales ne rampent pas ni ne murmurent. En conséquence, l'image établit certes un décalage, mais un décalage relatif.⁷⁸

Dans le langage de la foi chrétienne, le travail de persuasion consiste à annoncer une vérité subjective par les arguments d'une vérité objective. Ce type de correspondance poussé à l'excès a pu conduire à quelques sophismes, mais il révèle aussi le fonctionnement de l'image comme support des deux vérités.

3.1.3. La règle, la spiritualité et la vie monastique quotidienne

La recherche d'éléments sur le vécu sensible va porter sur trois œuvres ; plus exactement deux ouvrages distincts : la Règle de saint Benoît, les *Ecclesiastica Officia* Cisterciens du XIIème siècle et par ailleurs, l'opus écrit complet de Bernard de Clairvaux.

Ces trois sources sont d'un genre et d'une portée évidemment différents ; la première, la Règle de saint Benoît, fut rédigée plusieurs siècles avant l'apparition de Cîteaux et n'a donc rien de spécifiquement cistercien. Nous pouvons cependant la considérer comme source primitive parmi les écrits fondateurs dans la mesure où les premiers frères cisterciens réclamaient la stricte application de cette règle. Selon le résumé de la Charte de Charité, elle fait partie des objets indispensables à toute communauté en quête d'une fondation de monastère.

Mais le point essentiel qui motive le choix de ce document est qu'il présente un caractère de validité permanente. En effet, aujourd'hui encore et malgré des adaptations au langage contemporain et aux diverses langues, la règle de saint Benoît est un texte « appliqué », une référence qui traverse le temps et que revendique tout monastère cistercien.

Enfin nous verrons qu'entre réglementation et spiritualité, la situation de l'ouvrage de saint Benoît n'est pas aussi tranchée, l'énoncé de la règle elle-même emprunte quelques formes allégoriques et surprend par une sorte de douceur qui serait inappropriée dans un texte strictement réglementaire.

⁷⁸ Goodman, 1994. p.40

Etienne Gilson reconnaît l'influence considérable de la Règle de saint Benoît sur la pensée de Bernard de Clairvaux. Il souligne notamment comment le soixante-treizième et dernier chapitre de la Règle est un appel à la vie mystique que saint Bernard a entendu et à partir duquel il a semble-t-il forgé sa spiritualité.⁷⁹

Pour les raisons évoquées plus haut, l'œuvre de Bernard nous conduira à mener une analyse en deux temps. Ces écrits présentent en effet un volume et une diversité littéraire que n'ont pas les deux autres supports de notre analyse. Celle-ci cherche à relever des acceptions perceptives dans des textes à vocation théologique en y faisant émerger les représentations cognitives, souvent complexes, associées aux phénomènes d'ambiance. Une première partie consistera à mesurer le sensible dans l'œuvre de cet auteur d'un point de vue statistique puis, dans une deuxième partie, à proposer une interprétation sémantique du recours aux termes liés au sensible et notamment à la lumière. Dans notre quête d'un sens *littéral* caché sous le sens *figuré*, un début d'exploration sera proposé et s'appliquera à l'évocation de la lumière dans l'œuvre écrite de Bernard de Clairvaux et plus particulièrement dans ses *Sermons sur le Cantiques des Cantiques*. Le commentaire sur ce poème biblique, connu pour la tonalité sensuelle de ses évocations, constitue une source d'information privilégiée sur le fondement de la mystique cistercienne de saint Bernard.

Les *Ecclesiastica Officia* Cisterciens délivrent quant à eux une information immédiate sur l'usage monastique ne laissant aucune place à l'opinion ou au sentiment que suscite la pratique de la louange ou de la prière; ils sont un texte réglementaire par excellence dans lequel la description des usages liturgiques est toutefois précieuse. Nous procéderons ici par déduction des faits et situations à la suite du travail minutieux entrepris par Placide Vernet et Danièle Choisselet, traducteurs du document. (*Les Ecclesiastica Officia* Cisterciens du XIIème siècle, 1989)

L'analyse de cet ouvrage terminera ce chapitre en interrogeant cette fois ci plus concrètement les rapports entre les phénomènes, la perception sensible et la désignation des espaces.

En résumé nous pouvons dire qu'avec l'étude de la Règle de saint Benoît, nous nous intéressons aux lignes de force de la tradition du monachisme du haut Moyen Age ; à travers l'œuvre de Bernard de Clairvaux, c'est l'expression de la spiritualité chrétienne du XIIè siècle qui permet de saisir la place faite aux sens et au sensible ; enfin, le manuscrit des *Ecclesiastica Officia* nous fait entrer de plain pied dans la maison des moines avec ses usages ses évocations concrètes du froid, de la lumière et de l'obscurité, du silence et des mouvements.

⁷⁹ GILSON, 1969, p. 34

Garante d'après les statuts primitifs cisterciens d'une *indissoluble unité* , la Règle de saint Benoît s'impose comme un cadre que les moines blancs se promettent de suivre à la lettre ; c'est ce texte d'une importance primordiale que nous allons maintenant étudier.

3.2. La Règle de saint Benoît

Dès les abords du cloître souvent se dresse une injonction : Silence. Saint Benoît, à la vérité, est plus civil : il n'enjoint pas d'emblée de se taire, mais d'écouter. Et il y a là beaucoup plus qu'une civilité.

(Thèmes monastiques par le frère Jean-Marie osb; site Internet de l'abbaye Notre Dame de Belloc)

Puisque tout réside dans la règle, instrument pour réaliser l'œuvre de Dieu, que nous dit-elle effectivement de l'expérience sensible du moine ? Comment la réalité du corps et de ses sensations s'inscrit-elle dans la pratique proposée par saint Benoît ? Nous allons voir que le propos situe l'expérience sensible dans l'ambiguïté que réclame la posture de l'ascèse dont nous venons de parler, elle est à la fois le moyen d'accès et un obstacle à l'expérience mystique.

3.2.1. Origine et structure principale du document

Saint Benoît rédigea la règle qui porte son nom durant une période comprise entre son installation au Mont-Cassin vers 525 et sa mort survenue aux alentours de 547. Rédacteur mais non inventeur, car de nombreux fragments de règles monastiques existaient auparavant sous formes éparses sinon comme préfiguration de celle de saint Benoît comme on pense que le fut la *Règle du Maître*⁸⁰. Trois siècles de vie monastique avaient précédé le fondateur du Mont-Cassin et celui-ci eut le mérite de rassembler, adapter et améliorer des textes antérieurs dont il s'est inspiré au bénéfice de son abbaye. On sait par exemple qu'il emprunte une centaine de citations chez Cassien, quarante-sept chez saint Augustin et vingt-huit chez Pacôme ; il fait également référence à Basile et Jérôme. Tous furent précurseurs à des degrés divers d'une formulation de règle monastique⁸¹; dans le cas de saint Benoît, revenant à plusieurs reprises sur son ouvrage, l'écriture définitive lui prit plusieurs années, s'appuyant de fait sur la mise à l'épreuve et l'application de la règle au sein même de son monastère.

⁸⁰ Sur les sources de la Règle de saint Benoît : DUMAS Antoine, *La règle de saint Benoît*, coll. Foi Vivante, Edit. Cerf, Paris, 1989, p.20

⁸¹ Adalbert de Vogüé résume cette question en une excellente *Genèse de la Règle bénédictine*. VOGÜÉ, 1997.

L'ouvrage est découpé en soixante treize petits chapitres qui fixent la teneur de la vocation monastique. Le corps du texte est précédé d'un prologue, longue et insistante invitation à écouter et obéir adressée tant au jeune novice qu'aux anciens. Il est en effet prescrit dans la Règle elle-même qu'elle doit être lue souvent collectivement afin que nul ne soit sensé l'ignorer. (R.S.B. 66,6) Elle n'a pas d'autre prétention que d'énoncer la façon de vivre en communauté en dehors de toute visée apostolique, prédicative ou éducative.

Les chapitres sont regroupés de façon à traiter trois grandes parties : *la constitution monastique* qui dresse la structure de la communauté et notamment le directoire spirituel remis entre les mains de l'abbé ; *la législation monastique* quant à elle, couvre la majeure partie des chapitres (ch. 8 à ch. 67) et règle l'organisation liturgique, le code pénitentiel et l'administration proprement dite du monastère ; enfin, les chapitres 68 à 73 sont conçus comme un *supplément* destiné à rappeler certains principes de spiritualité et donner quelques consignes de perfectionnement.

Une des caractéristiques de cette règle est de situer l'espace de sa propre application dans un monastère ; Benoît semble insister avec douceur sur ce point et nomme dès le prologue le lieu où réside la communauté : *chaque jour, dans le monastère, jusqu'à la mort, nous continuerons à faire ce qu'il nous enseigne*⁸² avant de prendre le fait de vivre dans un monastère comme principal critère de distinction entre les différentes sortes de moines : « 2 *La première* [sorte de moines] *est celle des cénobites. Ils vivent ensemble dans un monastère* »⁸³.

Le mot apparaît environ quatre vingt fois dans le texte de la Règle, soulignant dans la plupart des articles que l'œuvre de Dieu se réalise dans les limites de cet espace, qualifié d'ailleurs d'*atelier du moine*.

3.2.2. L'esprit de la Règle

Saint Benoît a donc conçu sa règle pour un microcosme, c'est à dire une communauté d'hommes se réalisant dans un lieu défini, clôt et en l'occurrence hors du monde.

On n'est alors guère surpris de trouver dans la description de ce microcosme des termes de l'espace domestique ; la maison décline ainsi ses fonctions à travers les mots simples de la vie quotidienne : le réfectoire, la cuisine, le dortoir, le cellier, le jardin, auxquels s'ajoute l'oratoire, destiné aux offices divins.

⁸² R. S. B. Prologue, 50

⁸³ Ibid

Par ailleurs, rédigée dans une perspective du *salut* de la communauté d'hommes prête à lui obéir, la règle de saint Benoît adopte un style dont les figures de langage décrivent une vérité métaphysique, celle de la révélation chrétienne. Lorsqu'il écrit par exemple: *Puis les yeux grands ouverts sur la lumière qui vient de Dieu*, saint Benoît propose une relation homme/Dieu à partir d'une fonction sensible : la vision. Ce type de description issue des références métaphoriques et allégoriques des Ecritures, n'échappe quand même pas à la question sur l'origine forgée du sens accordé aux mots. Quelle connaissance des organes physiologiques que sont les *yeux* et de l'objet physique qu'est la *lumière*, permet à l'initiateur de l'énoncé, puis au lecteur lui-même d'adopter un tel glissement de sens? La dimension métaphorique est bien présente dans la règle, mais c'est à la lecture de la deuxième source littéraire que constituent les écrits de saint Bernard que nous aborderons cette question.

3.2.3. Principe d'analyse de l'oeuvre

Nous avons tenté de recueillir dans la règle bénédictine toutes les évocations des sens, du sensible et des phénomènes physiques, ainsi que de la corporéité. Ce sont donc des termes qui apparaissent, dans des contextes parfois très pragmatiques comme nous venons de le souligner, ou qui parfois sont destinés à alimenter un sens symbolique ou métaphorique de la spiritualité chrétienne. Notre propos n'est pas d'analyser point par point les critères auxquels répond chacune des sentences, mais d'en tirer des indicateurs remarquables à propos des sens et du corps. Les citations retenues sont issues de la traduction française à notre disposition au moment de notre étude ⁸⁴. Elle a été entreprise par Antoine DUMAS en 1967 et rééditée en 1989.

Les citations intéressantes sont collectées sous forme de tableau indiquant pour chacune d'elles les critères qui relèvent des dimensions :

- Sensorielle : le goût, l'odorat, l'ouïe, le toucher, la vision
- Physique : pour la description des phénomènes lumineux, sonores, thermiques

Parallèlement à ces deux critères, quatre autres ont été aussi relevés qui caractérisent dans les énoncés les dimensions

- Spatiale: notamment pour distinguer les occurrences de situations statiques de celles qui expriment un mouvement ou un déplacement

⁸⁴ DUMAS, 1989

- Subjective et modale: qui permettent de relever l'état d'esprit dans lequel est énoncé la sentence, nous voyons notamment comment sont exprimées d'une part les obligations ou les contraintes et d'autre part les jugements de qualité et de moralité.
- Temporelle: celles-ci sont assez complexes à relever dans la mesure où plusieurs modalités temporelles sont possibles ; le texte de la Règle en effet permet de *situer* des actions dans le temps en référence à un calendrier horaire, de les situer par rapport à une autre action en cours, passée ou à venir, cas de figure que nous appelons *simultanéité*. Par ailleurs les notions de *durée* et de *rapidité* sont aussi soulignées.
- Métaphorique : qui permet de montrer l'origine matérielle de la construction métaphorique. Chez saint Benoît les analogies reposent en fait sur des relations préconstruites visant à emprunter le vocabulaire de la perception sensible pour parler de Dieu.

3.2.4. Enumération du sensible dans la Règle

Quatre vingt quatre sentences ont été relevées (Tableau 2) affichant un nombre d'unités lexicales pratiquement deux fois plus élevé. Il y est question surtout de l'*ouïe* – dix-neuf fois – soit sous forme verbalisée : *entendre* ou *écouter*, soit par l'évocation de l'organe de perception: *oreille*. Les phénomènes sonores sont pour leur part présents une vingtaine de fois avec une forte prépondérance de *voix*. L'évocation du corps dépasse l'audition avec vingt-trois occurrences, ceci sans faire distinction du corps en général et de ses parties : *langue*, *reins*, *joue*, *chair*... Comparativement, le visuel n'apparaît que cinq fois et le goût une seule fois.

Tableau 2 catégories du sensible dans la Règle de saint Benoît

CITATIONS	INDICATEURS		espace	jugement	Temporel	dimension métaphorique
	sens	phénomène				
Ecoute bien mon fils, les leçons du maître	ouïe			invitation		
Incline l'oreille de ton cœur	Ouïe corps			invitation.		oui
L'écriture nous réveille	ouïe					
C'est maintenant l'heure de sortir du sommeil					simultanéité	
Puis les yeux grands ouverts sur la lumière qui vient de Dieu	visuel	lum.				oui

CITATIONS	INDICATEURS		espace	jugement	Temporel	dimension métaphorique
	sens	phénomène				
écoutons – il tonne à nos oreilles - l'avertissement que,	ouïe	bruit		invitation.		oui
chaque jour, nous clame la voix de Dieu		voix			répétitivité	
Courez tant que vous avez la lumière de la vie,		lum.	mouv.	impératif	simultanéité	oui
de peur que les ténèbres de la mort vous saisissent				crainte		
Et quand vous aurez fait cela, mes yeux seront sur vous	visuel			condition		
et mes oreilles vers vos prières	ouïe					
Ayant donc ceint nos reins de la foi et de la pratique des bonnes Actions, sous la direction de l'Evangile avançons sur ses routes	corps		mouv.	Invitation.		
(les gyrovagues): Toujours en route, jamais tranquilles,			mouv.			
ils sont asservis à leurs volontés propres et aux plaisirs de la bouche: enfin à tous égards, pires que les sarabaites.	goût					
Écoutons le Seigneur nous répondre	ouïe	voix		impératif		
Institution ou rien n'est accablant, rien n'est rigoureux				qualitatif		
Le cœur dilaté, dans l'ineffable douceur de l'amour				affectif		
Persévérant dans sa doctrine				qualitatif	durée?	
mais les mauvais, les durs, les orgueilleux, les indociles, qu'il les contraigne par le châtement des verges ou une peine corporelle	corps			moral		
Qu'il sache combien est difficile et laborieuse la tâche qu'il assume: diriger les âmes, et se plier aux dispositions d'un grand nombre: caresses pour l'un, réprimandes pour l'autre, persuasion pour un troisième	toucher			qualitatif		
Des moyens de subsistances qui peuvent être médiocres	corps			qualitatif		
Châtier son corps	corps			contrainte		
ne pas s'abandonner aux jouissances	corps			impératif		
Aimer le jeûne	corps			impératif		
ne point être orgueilleux				moral		
ni adonné au vin	goût			impératif		
ni gros mangeur	corps			impératif		
ne point accomplir les désirs de la chair	corps			impératif		
aimer la chasteté	corps			Invitation		
l'obéissance sans délai				impératif	simultanéité	
C'est d'eux que le Seigneur dit: " Dès que son oreille m'a entendu, il m'a obéi"	ouïe	voix			simultanéité	
Et il dit aussi à ceux qui enseignent: " Qui vous écoute, m'écoute"	ouïe	voix				
Obéissance sans trouble, sans lenteur, sans tiédeur,				qualitatif		
sans murmure, sans réplique ni refus		voix				
On doit parfois se taire en matière de bons discours, par amour du silence	ouïe	voix		impératif		
à cause de la valeur du silence	ouïe					
En effet, il appartient au maître de parler et d'enseigner,		voix				
il convient au disciple de se taire et d'écouter	ouïe	voix		moral		
Les montants de cette échelle (l'échelle de Jacob),						oui
nous disons que ce sont notre corps et notre âme;	corps					
entre ces montants, l'appel divin venu d'en haut a introduit les divers échelons d'humilité et de manière de vivre que nous devons gravir			mouv.			oui

CITATIONS	INDICATEURS		espace	jugement	Temporel	dimension métaphorique
	sens	phénomène				
atteindre la cime de la plus haute humilité			mouv.	moral		oui
...en sorte qu'on repasse toujours dans son esprit comment l'enfer brûle, par suite de leurs péchés, ceux qui méprisent Dieu.	corps					oui
Se gardant à toute heure des péchés et des vices qu'ils viennent, des pensées, de la langue , des main s, des pi eds ou de la volonté propre,	corps					
et aussi des désirs de la chair .	corps					
Ils se sont corrompus et rendus abominables en leurs voluptés	corps			moral		
Pour ce qui est des désirs de la chair croyons que Dieu nous est toujours présent, puisque le prophète dit au Seigneur:"Devant toi est tout mon désir"	corps					
Il faut donc nous garder du désir mauvais , parce que la mort est postée près de l'entrée du plaisir. Aussi l'Ecriture nous donne-t-elle ce commandement:"Ne suis pas tes convoitises" (Si. 18,30)				moral		
Corps et âme doivent être accordés en une symbiose parfaite	corps			qualitatif		
Le deuxième degré d'humilité consiste en ce que, n'aimant pas sa volonté propre, on ne se plaise pas à accomplir ses désirs.	corps			moral		
accomplissant ... le commandement du Seigneur, par la patience dans l'adversité et l'injustice, s'ils sont frappés sur une joue , ils tendent l'autre; à qui leur prend la tunique, ils laissent le manteau;	corps					
Le 9ème degré d'humilité est que le moine interdise à sa langue de parler , et gardant le silence, ne parle pas jusqu'à ce qu'on l'interroge.	ouïe	voix				
Et qu'il ne soit pas bruyant en parlant , selon qu'il est écrit:	ouïe	voix				
Le sage se reconnaît, à son peu de paroles		voix				
Le douzième degré d'humilité est que le moine, non seulement dans son cœur ,	corps					
mais aussi dans son corps lui-même, montre toujours de l'humilité à ceux qui le voient. C'est à dire : à l'œuvre de Dieu, à l' oratoire , au monastère ,	corps visuel		local.			
au jardin, en chemin, dans les champs et où qu'il soit assis , en marche			local.			
ou debout , il ait toujours la tête inclinée, les regards fixés à terre. ...on se lèvera à la 8e heure de la nuit exactement calculée, qu'on se repose un	corps				situation	
peu plus de la moitié de la nuit et qu'on se lève ayant alors digéré					durée situation	
...depuis Pâques jusqu'aux ... calendes de novembre, l' horaire sera réglé de ... sorte que la célébration des vigiles, après un très bref intervalle					situation	
où les frères sortiront pour les besoins naturels, soit immédiatement					simultanéité	
suivie des matines, qui doivent être célébrées au point du jour	corps	lumi.	mouv.		situation	
Tenons-nous à la psalmodie de façon que notre esprit soit accordé à notre voix .		voix				
Ils dormiront chacun dans un lit			local.			
Si possible ils dormiront tous en un seul local			local.			
Une lampe brûlera constamment dans cette pièce jusqu'au matin .		lumi.	local.		durée	
Et, dès que le supérieur donnera le signal, les frères se lèveront tous ensemble.		son			simultanéité	
6 Ainsi, les moines sont toujours prêts (Luc 12, 35-40), et quand on donne le signal, ils se lèvent sans retard.		son			simultanéité	

CITATIONS	INDICATEURS		espace	jugement	Temporel	dimension métaphorique
	sens	phénomène				
Se levant sans retard au signal donné, ils s'empressent de se devancer mutuellement à l'œuvre de Dieu, en toute gravité et modestie cependant.			mouv.	qualitatif	simultanéité rapidité	
Ils s'encourageront mutuellement, avec douceur, pour ôter tout prétexte aux somnolents.				qualitatif		
L'organisation... doit assurer à la société monastique... la « tranquillité de l'ordre »				qualitatif		
Que le mal du murmure n'apparaisse pour quelque cause que ce soit		voix		qualitatif		
On fera le plus parfait silence , de ...sorte que l'on n'y entende le chuchotement ni la voix de personne, sinon celle du ...lecteur	ouïe	voix				
les vêpres ...seront célébrées de façon que ceux qui mangent n'aient pas besoin de lumière d'une lampe, mais que tout soit fini quand le jour luit encore.	visuel		oui		situation	
...en toute saison , le repas comme l'heure du souper sera réglé					simultanéité durée	
de manière que tout se fasse à la lumière du jour .	visuel	lum.			situation	
En tout temps les moines doivent s'appliquer au silence ,	ouïe			Impératif	durée	
mais surtout aux heures de la nuit .					situation	
A l'heure de l'office divin, dès qu'on aura entendu le signal , on lâchera tout...	ouïe	son		impératif	situation	
Pour ce motif, nous voulons qu'on le dise en traînant beaucoup et lentement				impératif	vitesse	
C'est l'abbé qui doit annoncer l'heure du Service de Dieu, le jour et la nuit. Ou bien il donne lui-même le signal, ou bien il en charge un autre frère.		son				
Après la 6ème heure , ils se lèveront de table et se reposeront ... dans un complet silence	ouïe		mouv.	impératif	situation	
Au premier signal de None , tous les frères laissent leur travail pour être prêts au deuxième signal.	ouïe	son				
Recueillement, discrétion , liberté : l'oraison du moine n'est pas un « exercice ». Spontanée, elle jaillit du cœur, elle imprègne la vie entière.				qualitatif		
L'œuvre de Dieu achevée, tous sortiront dans le plus grand silence	ouïe		mouv.		simultanéité	

Ce recueil montre en premier lieu la pluralité des niveaux d'énoncés parmi lesquels les détails de la vie quotidienne viennent se mêler à des considérations plus fondamentales ou spirituelles. La règle est loin d'être un texte abstrait et ne prétend à aucun exposé théologique, ses sentences sont claires, pragmatiques et sont souvent empreintes d'un souci de prévoyance et de prudence.

En dehors de l'énumération des différents lieux du monastère, saint Benoît parle très peu de l'espace en général ou des espaces spécifiquement architecturaux ; lorsqu'il le fait c'est pour localiser des actions ou préciser des conditions d'usage : « *Si possible ils dormiront tous en un seul local* » et ceci d'un façon parfois très indirecte : « *les vêpres ...seront célébrées de façon que ceux qui mangent n'aient pas besoin de lumière d'une lampe, mais que tout soit fini quand le jour luit encore.* ». Le lecteur doit ici comprendre qu'il s'agit de l'endroit où sont

pris les repas et l'on peut se demander dans quelle mesure cette recommandation a pu facilement inciter à concevoir cet endroit - le réfectoire - abondamment éclairé par la lumière naturelle. Nous verrons dans notre troisième corpus littéraire, les *Ecclesiastica Officia* cisterciens, que cette gestion temporelle du besoin de lumière est souvent judicieusement prise en compte dans les statuts liturgiques.

3.2.4.1. L'obéissance

Ce que nous pourrions appeler la posture d'obéissance, c'est à dire une soumission consentie, traverse l'ensemble de l'œuvre au bénéfice de la transmission d'une parole « *Écoutons le Seigneur nous répondre* », « *il convient au disciple de se taire et d'écouter* ». Le moine est avant tout là pour entendre et la règle l'invite à prendre toutes les dispositions favorables pour se conformer à cette attitude. Et de fait, il se passe dans un monastère manifestement plus de choses de l'ordre de l'auditif que du visuel – deux sens qu'il est coutume de rapprocher et comparer –. Le nombre d'occurrences qui portent une acception relative à l'ouïe sont environ quatre fois plus nombreuses que les évocations de la vision, et laissent une grande part à une valorisation du silence « *On fera le plus parfait silence* », « *à cause de la valeur du silence* », « *En tout temps les moines doivent s'appliquer au silence* ». Le terme lui-même est employé sept fois.

Sur cette question, il ne semble pas que saint Benoît veuille désigner un silence acquis, environnemental, comme étant l'absence de bruit. Il s'agit bien évidemment d'un silence des mots, *celui que l'on fait quand on ne parle pas*, que les frères sont invités à réaliser. Le silence s'impose car il faut écouter et il est surprenant de voir que celui du monastère embrasse plusieurs dimensions de structure de communication⁸⁵; il est à la fois institutionnel, silence de groupe et silence individuel. Il est avant tout institutionnel, avec une dimension spatiale – par exemple le silence dans l'église, une dimension rituelle, celle des offices, et enfin contractuelle puisque les individus en ont fait le vœu⁸⁶. Ce faisant il est aussi hiérarchique dans la relation qu'entretient le moine avec l'abbé mais aussi personnel comme condition de la méditation. La qualité du silence au sein du monastère, celui dont parle Benoît, dépend donc plus d'un ensemble d'attitudes personnelles et communautaires que d'un ensemble de données extérieures ou même, de la mise à l'écart d'activités bruyantes.

⁸⁵ SMEDT (de), 1998, pp. 59, 60. Dans son ouvrage, Marc de Smedt emprunte cette caractérisation du silence à Marie Saville Troika, de l'Université de l'Illinois.

⁸⁶ La conjugaison des dimensions spatiale et rituelle du silence dans l'oratoire est une donnée majeure de la spiritualité monastique ; nous reviendrons sur cet aspect dans le dernier chapitre consacré aux stalles de chœurs.

3.2.4.2. Le corps et l'ascèse

Les évocations directes ou indirectes de la *corporalité* sont très nombreuses, manifestant une attention particulière de saint Benoît sur ce sujet et que résume assez bien la sentence : « *Corps et âme doivent être accordés en une symbiose parfaite* ».

Pour y parvenir La Règle propose au candidat à la vie monastique des mesures visant à maîtriser le corps notamment dans ses dimensions libidinales et hédonistes. Arrêtons-nous pour cela aux instruments des bonnes œuvres parmi lesquels le moine est invité à « *châtier son corps* » et à « *ne pas s'abandonner aux jouissances* »⁸⁷, deux traductions, provenant de la version étudiée, des deux sentences: 11 *Corpus castigare* et 12 *delicias non amplecti* .

Châtier, du latin *castus* : pur, recouvre dans notre langage deux définitions. Par la première, il signifie punir sévèrement, infliger une peine pour corriger. Dans un autre sens, dépourvu de dimension coercitive, il signifie rendre chaste une attitude, épurer, perfectionner. Deux facettes quelque peu éloignées, mais non contradictoires, expriment ainsi le terme : la contrainte d'une part qui va s'opposer au corps et d'autre part, le bénéfice de vertu vers lequel le corps est conduit.

Le dictionnaire Petit Robert ajoute qu'au XIIe siècle, le mot s'enrichit d'une autre définition qui n'est qu'une nuance de la première : imposer à son corps des privations, des souffrances. L'action prend ici une tournure pronominale, il s'agit d'assurer soi-même la correction corporelle nécessaire.

La traduction contemporaine en français de ce précepte, donnée dans la version actuelle de la règle est: « *mener durement son corps* ». Celle-ci s'écarte ainsi de l'acception probablement trop doloriste qui entache aujourd'hui le mot *châtier* tout en renouant avec une conception certainement plus fidèle à l'esprit de saint Benoît. Qu'avait voulu dire exactement celui-ci par *corpus castigare*, qu'en « père raisonnable » de ses moines on imagine mal leur imposer qu'ils souffrent pour leur bien ?

Ainsi, les traducteurs de la règle ont semble-t-il voulu remédier à la perte sémantique qui touche le mot *châtier* aujourd'hui, hormis dans quelques expressions toutefois devenues rares qui désignent une tournure linguistique et littéraire : le langage châtié.

Quoi qu'il en soit, l'instrument qui constitue ici l'ascèse du moine apparaît comme un combat offensif, il s'agit de dompter le corps, comme si le moine, prenant un peu de recul par rapport à son enveloppe corporelle se devait d'afficher une certaine réserve vis à vis d'elle.

⁸⁷ *La Règle de Saint Benoît*. Traduction de Antoine DUMAS, , coll. Foi Vivante, Edit. Cerf, Paris, 1989, p. 47

3.2.4.3. S'abandonner aux jouissances

Alors que *châtier son corps*, ou *mener durement son corps*, exprime une action de la part du disciple, une démarche volontariste, le précepte qui lui fait suite immédiatement : *ne pas s'abandonner aux jouissances* désigne sous une forme plus passive un comportement dans lequel le moine peut sombrer.

Ne pas s'abandonner aux jouissances, rappelons-le, est une traduction du milieu du XX^e siècle. Littéralement, *delicias* sont *les délices*. Encyclopaedia Universalis⁸⁸ définit ceux-ci par : *les plaisirs extrêmes*. Ce superlatif n'est plus présent de la même façon lorsqu'il s'agit de la *jouissance* qui est le *plaisir intense des sens* dans une définition du XVI^e siècle, mais les deux qualificatifs nous semblent toutefois assez semblables pour que l'on traduise volontiers *delicias* par *jouissances* dans son acception précédente.

Cependant, les traducteurs de la version contemporaine, post-conciliaire, de la règle ont délibérément abandonné ce mot. Le XX^e siècle n'a en effet retenu que deux acceptions de la jouissance, relativement éloignées l'une de l'autre : *la satisfaction d'un désir sexuel* et *l'usage en propre d'un bien*, jugées sans doute trop réductrices pour que la lecture reste fidèle à l'esprit de saint Benoît.

Ceci nous montre combien le texte de la règle est victime des glissements sémantiques dont les mots font l'objet; l'auteur de la règle était certainement loin d'omettre les plaisirs érotiques en parlant des délices ou des jouissances qui, en terme collectif, recouvraient l'ensemble des plaisirs du corps. Là où le lecteur médiéval verrait dans les jouissances, les satisfactions du corps, y compris les plaisirs sexuels, le lecteur contemporain n'y voit lui qu'une connotation érotique.

Sans doute afin de ne pas tomber dans cette restriction, mais à quel prix, la sentence n°12 des Instruments des Bonnes Œuvres est traduite aujourd'hui par *Ne pas être gourmand* ! Ceci résume l'écart considérable qui a été franchi pour réduire ainsi les jouissances au seul plaisir de la bonne nourriture. Nous sommes loin en tout cas de la pluralité sensuelle qu'évoquent les délices ou les jouissances.

Littéralement, *delicias non amplecti*, signifie : *ne pas embrasser les délices, ne pas s'entourer de délices* ou encore *ne pas enlacer les délices*. Ce corps à corps du moine avec l'objet de ses désirs, vision d'épousailles sensuelles mais non célestes, était relativement bien suggéré dans la traduction déjà citée : *ne pas s'abandonner aux jouissances*. Nous voulons ici insister sur la force de cette sentence, pour le moine, s'abandonner ailleurs que dans les bras d'une relation

⁸⁸ il ne s'agit pas d'un article de l'encyclopédie, mais de la définition issue du dictionnaire de la version numérisée (année 2000) de l' E.U.

sacrée, comme l'être aimé s'abandonne dans les bras de l'amant, c'est se perdre. Pour y échapper, le moine doit engager un combat personnel une sorte de « conversion » active. Cette évocation de la solitude face au monde des plaisirs trouve ses racines dans la spiritualité du désert .

Avant d'être porté au siège pontifical, Eugène III fut moine cistercien, probablement même à l'abbaye de Clairvaux dont Bernard était alors abbé. Elevé sous la règle, il ne pouvait que trop connaître cette douzième sentence et donc comprendre l'allusion que l'abbé de Clairvaux lui adressait dans le livre premier « De la considération » en écrivant: "*je sais de quelles délices tu jouissais, il n'y a pas si longtemps encore, dans une solitude qui t'était chère*"⁸⁹. La liberté de langage de Bernard de Clairvaux et son éloquence réputée incitent à déceler derrière la nostalgie affichée, un astucieux sous-entendu quelque peu teinté d'amertume.

Si le chapitre des instruments des bonnes œuvres fait ainsi référence complice auprès de saint Bernard et d'Eugène III, il fournit au demeurant une abondante déclinaison de la conduite à observer par le corps. La mise en situation des sens y est presque omniprésente puisqu'à côté des deux préceptes précédemment cités, nous pouvons lire : « *Aimer le jeûne* » ; « *Ne pas aimer le vin* » ; « *Ne pas aimer manger beaucoup* » qui avec beaucoup d'autres commandement reposent sur l'idée de modération, ou encore : « *Écouter volontiers les lectures saintes* » ; « *Te prosterner souvent pour prier* » qui rappellent qu'avant tout, la destination de l'appareil perceptif et de la posture corporelle est d'ordre religieux. Le moine est tout entier, corps et sens, tourné vers Dieu.

3.2.4.4. Sens et tempérance

Il serait superflu dans ce travail de passer ainsi au crible le texte de la Règle pour nous rendre compte par ailleurs qu'elle ne déroge pas à la qualité de tout enseignement réputé efficace, qui n'hésite pas à répéter !

Cependant les extraits retenus dans notre tableau précédent suffisent pour en arriver aux remarques suivantes :

Premièrement, la règle parle abondamment et d'une façon plus ou moins explicite de *voir*, *sentir*, *écouter*, *goûter*. Le vocabulaire des sensations s'impose même fréquemment pour définir l'attitude du moine, l'inscrivant parfois dans un contour franchement affectif.

Alors que les frères de Cîteaux se sont très tôt targués de les appliquer à la lettre, ces commandements somme toute, ne paraissent pas aussi insupportables ou empreints de la

⁸⁹ Bernard de Clairvaux, *De la considération*, traduction de Pierre Dalloz, Les éditions du Cerf, Paris, 1986, p.23

dureté dont on a coutume de qualifier la vie cistercienne. Tout compte fait, « *ne pas aimer manger beaucoup* » peut être compris comme une simple mesure de bon sens, qui laisse même sous-entendre que la possibilité de manger beaucoup n'est pas totalement écartée ! La règle bénédictine semble essentiellement et primitivement destinée à limiter les excès et la plupart des préceptes imposés au corps prennent la tournure de ce que l'on appellerait aujourd'hui une hygiène de vie, nécessaire au bon épanouissement de la personne.

Cette constatation peut être résumée en considérant qu'à travers la règle, les sens sont avant tout soumis à l'exigence de tempérance.

3.2.4.5. A propos des conditions architecturales

La recherche d'une relation circonstancielle entre des qualités de l'espace construit et la transcendance n'est pas ici couronnée de succès. Saint Benoît s'en tient finalement à la stricte attitude de la personne. Il ne met pas en évidence une quelconque influence de l'environnement sur la perception d'une dimension sacrée comme si pour lui n'existait qu'un espace digne de précautions, celui de l'intériorité de l'homme. Mais dans ces conditions, les dispositions architecturales, en tant que productrices de conditions sensibles ont en quelque sorte le champ libre, en effet rien ne s'oppose a priori à ce que conjointement à des objectifs fonctionnalistes et organiques soient envisagées des dimensions outrepassant la seule réponse aux exigences fonctionnelles de l'usage courant.

3.2.5. La Règle de saint Benoît selon les cisterciens

Fondamentalement, rien ne distingue un frère cistercien d'un disciple de saint Benoît. La « préoccupation » cistercienne est née d'un désir ardent d'appliquer cette règle voulue pour édifier l'âme. Nous avons dans un premier temps rapidement exploré ce qu'il convient d'appeler un texte fondateur à côté duquel des commentaires de la règle de saint Benoît et plus particulièrement de la spiritualité cistercienne sont nombreux.

L'inclination à l'austérité sensuelle alimente souvent la littérature qui s'intéresse au monde cistercien ; il n'y sera pour ainsi dire jamais question de citer littéralement le mot *jouissance* au prix de paraphrases ou plus souvent d'un abandon flagrant de l'acception première.

3.2.5.1. Commentaires cisterciens sur les sens

Les auteurs ont semble-t-il le souci de généraliser le propos en mettant l'accent sur l'intérêt d'un usage modéré du sensible, plutôt que d'afficher cette question du sensible au plan de la perversion.

Anselme Dimier par exemple parle à plusieurs reprises des sens: « *ils s'interdirent absolument tout ce qui ne pouvait servir qu'à flatter les sens* »⁹⁰, « *ils s'efforcèrent de tendre à une spiritualité [...] qui fût autant que possible dégagée de tout le sensible* »⁹¹.

Mais il commente ici une phrase de Bernard de Clairvaux lui-même, qui annonce la teneur vraiment radicale de son appel à la vie cistercienne: « *laissez à la porte vos corps que vous avez amenés du siècle. Ici, seuls les esprits entrent : la chair ne sert de rien* »⁹².

Pour Frédéric Van der Meer aussi, qui caractérise en ces termes les cisterciens: « *ces moines n'ont rien concédé aux sens* »⁹³.

Prises à la lettre, ces diverses appréciations nous disent que la règle de saint Benoît, appliquée par les moines de Cîteaux, se voudrait contraire à la loi de la perception humaine qui apporte la connaissance du monde par l'exercice des sens. Mais on y voit aussi un léger déplacement d'interprétation par lequel la dimension charnelle de la jouissance est remplacée par une dimension plus corporelle, attachée au monde des sens.

En fait, lorsqu'il parle de « flatter les sens », Dimier éclaire d'une façon nouvelle le propos de la règle. Nous pouvons comprendre que les moines sont appelés à refuser ce qui peut aller dans le sens des sens, c'est à dire satisfaire les sens. Pourvus de sens comme tout homme, ceux-ci choisissent délibérément de les maintenir inassouvis, en attente ; les sens sont en éveil et jamais totalement comblés.

Dans l'exclusivité qu'il exprime : « ...ne pouvait servir qu'à... », Dimier avance prudemment que l'accès à la spiritualité ne peut sans doute pas échapper à l'emprise des sens et rétablit ainsi par son propos un pragmatisme raisonnable digne de saint Benoît : l'interdit ne touche que ce qui exclusivement ne sert qu'à flatter les sens. Peu importe que le sensible soit éprouvé

⁹⁰ DIMIER Anselme, *Recueil des plans d'églises cisterciennes*, Paris, 1949 ; supplément, Paris, 1967, p. 18. Anselme DIMIER, père trappiste a produit une littérature abondante sur l'histoire de l'ordre, en raison de la teneur du chapitre consacré au corpus architectural, l'auteur sera brièvement présenté à ce moment là.

⁹¹ Ibid. p. 19

⁹² Ibid. p. 19. L'auteur cite saint Bernard : Vita Prima, cap. IV ; dans Pat. Lat., t. 185, col. 238 B.

⁹³ VAN DER MEER Frederic Atlas de l'Ordre Cistercien, Paris-Bruxelles, Sequoia, 1965, cité dans: ALAMIR-PAILLARD Marie "Amor vacui: de Saint Bernard à Le Corbusier. Notes sur la réception de l'austérité cistercienne". Etudes de lettres: Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne et de la société des études de lettres, 1991 n°1. p. 82

et même satisfait par l'environnement du moine, pourvu qu'il soit avant tout favorable à l'œuvre de Dieu !

3.2.6. Conclusion pour la Règle de saint Benoît

Nous venons de voir dans cette première partie ce que dit la Règle à propos de la sensualité et de l'usage des sens. Nous avons noté en premier lieu que précisément saint Benoît n'évade pas cette question et qu'elle est même plutôt traitée abondamment. Le texte est souvent autoritaire et péremptoire et situe le propos sur la sensualité dans le registre de l'interdit. Lorsqu'il ne le fait pas c'est pour proposer au moine une relation de résistance et de modération face au monde sensible.

Cette « voie monastique » valorise chez les bénédictins la démarche d'ascèse et d'obéissance, pour le moine, « ...*Le contrôle sur les sens intérieurs permet non seulement de développer les sens intérieurs, et de mieux percevoir l'Invisible et le Silencieux, mais encore donne aux sens extérieurs une acuité plus vive, plus fraîche, plus virginale.* »⁹⁴

Cinq siècles plus tard les cisterciens font leur cette règle d'obéissance et c'est sous la plume de l'abbé de Clairvaux qu'est exprimée l'humilité des sens humains face à Dieu.

Pour Bernard de Clairvaux, si les moyens à adopter ne semblent plus faire de doute, en revanche la connaissance de ce Dieu reste une véritable aventure. Voici ce qu'il écrit : "*Il n'est pas entré par les yeux, puisqu'il n'a pas de couleur ; ni par les oreilles, puisqu'il ne fait pas de bruit ; ni par les narines, puisqu'il ne se mêle pas à l'air... ni non plus par la gorge, car il ne se mange ni ne se boit. Et je ne l'ai pas non plus décelé par le toucher, puisqu'il n'est pas palpable... Je suis monté au-dessus de moi-même et j'ai trouvé que le Verbe était encore plus haut. Explorateur curieux, je suis descendu au plus profond de moi-même et j'ai trouvé pareillement qu'il était encore plus bas. J'ai regardé hors de moi et j'ai vu qu'il était à l'extérieur de tout ce qui m'est extérieur. J'ai regardé au-dedans de moi et j'ai vu qu'il m'était plus intérieur que moi-même. Et alors j'ai reconnu comme vrai ce que j'avais lu : qu'en Lui nous avons la Vie, le Mouvement et l'Etre.*"⁹⁵

Cette profession révèle un peu plus les convictions de saint Bernard sur l'importance du sensoriel dans la quête spirituelle. En bref, ce qu'il énonce ici, c'est que la connaissance de Dieu est inaccessible par les moyens du corps. L'auteur dresse un tableau d'une naïveté sans

⁹⁴ MIQUEL Pierre, 1986, p. 40

⁹⁵ saint Bernard cité par: CALI François, *La Plus Grande Aventure du monde, l'architecture mystique de Cîteaux*, Arthaud, Paris, 1956

doute un peu feinte de sa quête ; au cours de celle-ci, il montre que le répertoire sensitif est incapable de capter et saisir celui qui pourtant est présent. En revanche, nous dit-il c'est par le dépassement de limites, en « explorateur curieux » qu'il peut soulever le voile de la démesure divine.

Force est donc de s'appuyer sur les écrits de l'abbé de Clairvaux pour qui la corporéité fut au cœur de son interprétation de la règle et qui par ailleurs fut un des rares théologiens cisterciens à se prononcer abondamment par écrit. C'est sur ce « matériau » scripturaire que nous allons maintenant opérer.

3.3. L'œuvre écrite de Bernard de Clairvaux

La production écrite de saint Bernard est l'œuvre d'une vie. A la tête de l'abbaye de Clairvaux, l'abbé s'adresse avant tout à des moines, ceux de sa communauté, et à sa famille spirituelle, les cisterciens. Mais, son influence dans le clergé et la vie politique, les nombreuses sollicitations dont il est l'objet, le conduisent à étendre très largement au-delà de Clairvaux, la destination de ses écrits. Mode d'expression abondamment utilisé par l'auteur, l'écrit sous les trois formes qu'il a empruntées – les lettres, les traités et les sermons – recèle nous l'espérons quelques bribes de ce que nous pourrions appeler une posture cistercienne médiévale sur les ambiances.

La formation intellectuelle et spirituelle de Bernard de Fontaine, à l'initiative de sa mère Aleth, est typique de la petite et moyenne noblesse bourguignonne de la fin du XI^e siècle. Instruit chez les chanoines de Châtillon sur Seine, il acquiert brillamment ses lettres et une solide maîtrise du latin. Bernard n'a peut-être pas eu accès aux auteurs Grecs durant sa formation qui, comme le laisse entendre Jean Leclercq le conduisit à la littérature et non pas à la dialectique.⁹⁶ Mais rappelons qu'à son époque les auteurs antiques tels que Platon et Aristote sont traduits en latin, et leur savoir, avec celui d'autres classiques comme Virgile, Sénèque et Cicéron, sont résumés depuis longtemps, dès le VI^e siècle, dans des ouvrages tels que les *Etymologies* de Isidore de Séville. Grâce à Calcidius (IV^e siècle), on dispose d'une traduction partielle du *Timée* et durant les premiers siècles du Moyen Age, d'autres traducteurs poursuivent ce travail de diffusion de la philosophie et de la spiritualité chrétienne de l'antiquité.

Deux cents ans avant Bernard de Clairvaux, la tradition plotinienne est relayée par Hilduin et Jean Scot Erigène, qui tous les deux traduisent les œuvre de Denys l'Aréopagite.

Dès son entrée au monastère, Bernard va y connaître l'immersion coutumière de cette époque dans la littérature patristique, dans celle des bestiaires et lapidaires médiévaux et bien sûr celles des textes saints. En effet, les œuvres de saint Augustin, de saint Bède le Vénérable, de saint Grégoire le Grand, de saint Jérôme et d'Origène sont mentionnées parmi les lectures en usage dans l'homélaire cistercien⁹⁷.

Il n'est donc guère étonnant de deviner chez saint Bernard l'influence d'une pensée classique, mais également les traces des rapprochements effectués par les néo-platoniciens entre cette

⁹⁶ LECLERCQ, 1966, page 11

⁹⁷ *Ecclesiastica Officia*, table V des lectures patristiques, p. 604

pensée et le message de l'évangile. Le platonisme chrétien d'Origène, par exemple, écarte le contenu discursif originel de Platon et s'inscrit dans une conception philosophique de la chrétienté, celle-ci est une *forme de vie* valorisant les exercices de l'ascétisme et issue d'une exégèse des Ecritures.⁹⁸

Bernard de Clairvaux fait partie de ces athlètes spirituels tels que nomme ainsi Etienne Gilson ceux qui, non contents d'épouser la règle bénédictine, se sentent appelés à suivre les Pères du Désert. « *On peut donc affirmer avec grande vraisemblance que l'invitation première à la vie mystique est venue à saint Bernard par la méditation de la Règle de saint Benoît et des exemples qu'elle conseillait de suivre : Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum....* »⁹⁹

3.3.1. La théologie de saint Bernard

C'est encore Gilson qui souligne le caractère particulier de la spiritualité du docteur de l'Eglise : « *La théologie mystique de saint Bernard est une création indéniablement originale, dont tous les éléments sont néanmoins traditionnels, et qui semble née de la combinaison de plusieurs blocs doctrinaux, dont chacun garde, même dans la synthèse, sa structure propre et la marque évidente de son origine.* »¹⁰⁰ en mettant en évidence ce qui selon lui constitue les trois sources essentielles de la théologie bernardine.

3.3.1.1. Les fondements de la spiritualité de saint Bernard

Le premier de ces blocs doctrinaux est d'inspiration johannique par les nombreux commentaires sur la première Epître de saint Jean, chap. IV qui traite de l'union de l'âme à Dieu par l'amour.

Sur ce fondement doctrinal principal, Bernard de Clairvaux a renforcé son argumentaire théologique en s'inspirant de Maxime le Confesseur : ...pour expliquer comment l'amour peut faire que Dieu demeure en nous, et nous en Dieu, saint Bernard a fait appel sur ce point à une deuxième source qui, étant donnée la nature spéculative de la question posée, ne pouvait plus être scripturaire, mais devait être théologique. C'est à Maxime le Confesseur, traduit par Scot Erigène, qu'il a demandé une doctrine de l'extase et de la divinisation de l'âme par l'amour.

⁹⁸ Leclercq insiste sur les ressemblances identifiées par de nombreux chercheurs, entre saint Bernard et les Pères de l'églises : Origène, Augustin, Ambroise, Grégoire de Nysse ; LECLERCQ, Ibid, p.30

⁹⁹ GILSON, 1969. p. 34

¹⁰⁰ Ibid, p. 35

En attendant la perfection éternelle, l'*excessus* selon Maxime le Confesseur permet d'atteindre une participation analogique de la béatitude.

Enfin, le troisième bloc doctrinal dont fait état Gilson est celui de l'ascèse bénédictine dont plusieurs vertus et préceptes majeurs ont attiré l'attention de l'abbé de Clairvaux : le renoncement de sa propre volonté, l'humilité, la charité...

Après quoi Gilson résume ainsi le rapprochement des ces trois sources doctrinales : ...nous obtiendrons ainsi comme une sorte de squelette de la théologie mystique de saint Bernard. Dieu est charité ; par le don de la charité il demeure en nous et nous en lui ; cette union s'effectue dès ici bas par l'extase, couronnement en nous de la vie de charité et qui nous unit à Dieu en nous rendant semblables à lui ; mais pour atteindre à cette union béatifiante, il faut partir de la crainte, se dépouiller par l'humilité de tout vouloir propre, jusqu'à ce que, la charité se substituant à la crainte, nous accomplissions désormais par amour la volonté de Dieu....

...mais observons d'abord que nous n'aurons là qu'une sorte de cadre qu'il restait à remplir pour faire de cet ensemble de préceptes une véritable théologie.¹⁰¹

Il ne faut pas en effet restreindre à ce cadre les dimensions de la spiritualité de saint Bernard, que les éléments précédents empruntés à Etienne Gilson nous permettent simplement de situer. Ils nous servent à introduire l'objet même de cette partie de notre étude, intéressant – rappelons-le – les rapports qu'entretenait l'abbé de Clairvaux avec le domaine du sensible.

3.3.1.2. La mystique bernardine et le rapport au monde par le corps et les sens

Les écrits de Bernard de Clairvaux traitent d'un cheminement mystique et ont pour objet central la quête d'une union avec Dieu. Cette participation à la vie divine se traduit par la perte des attributs de la condition humaine caractérisée par la dualité de l'âme et du corps. La vie de saint Bernard semble bien inscrite dans un scénario de souffrances et de macérations, à tout le moins de mépris pour les satisfactions du corps, cependant cette réalité de la présence du corps n'est pas totalement niée par la spiritualité bernardine.

En effet malgré les apparences, la vie monacale n'est pas le fait de purs esprits, et, l'image que l'on plaque sur le Docteur de l'Eglise, zélateur d'une vie où le corps serait systématiquement châtié et comme aboli, est à reconsidérer.

¹⁰¹ Ibid, p. 45

3.3.1.3. Saint Bernard est-il « insensible » ?

L'ouvrage d'Irénée Valéry-Radot¹⁰² appelle l'attention sur les altérations et inflexions édifiantes qui caractérisent les récits et témoignages des premiers auteurs des biographies de Bernard. Compagnons de la première heure de l'abbé de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry et Geoffroy d'Auxerre se doivent de donner une image la plus édifiante possible de la figure de ce dernier. Ils sacrifient aux codes des récits de l'hagiographie en vigueur à l'époque et construisent l'image d'un ascète totalement détaché des choses terrestres ; non seulement dénué de tout intérêt pour leurs attraits, mais insensible à leurs attributs les plus objectifs, quasiment sous le coup d'une atrophie des fonctions sensorielles.

Comme exemple de cette insensibilité, les auteurs des premières biographies mettent en exergue le fait qu'après un an à Clairvaux, il ignorait si le plafond du local réservé aux novices était plat ou voûté, ou était incapable de dire si le chevet de la chapelle comportait une ou trois fenêtres (*Vita prima*, cap. IV, n° 20). Ce trait a été complaisamment repris comme preuve d'un détachement des choses de l'espace par tous les auteurs. E. Panofsky, opposant la figure de Bernard de Clairvaux à celle de l'abbé Suger y voit la preuve de l'indifférence -sinon de l'hostilité du premier- à toute manifestation plastique. D'autres anecdotes le présentent comme buvant de l'huile à la place d'eau et prenant sans sourciller du saindoux pour du beurre. C'est le mérite d'I. Valéry-Radot, lui-même religieux cistercien, de faire la part des rhétoriques et stéréotypes de la sainteté relevant de la construction d'une image et de revenir aux écrits de Bernard de Clairvaux. Il trouve des preuves indubitables de l'extrême sensibilité de leur auteur, et notamment de la manière tout à fait précise dont il évoque les phénomènes olfactifs ou tactiles, témoignant de sa réceptivité dans ces registres et de son aptitude à en restituer les variations subtiles. Dans les Sermons sur le « Cantique » spécialement, les parfums seront prodigués presque à toutes les pages. Bernard littéralement s'en grisera. Lorsqu'il commentera le verset : « Mon bien Aimé se repaît parmi les lys », il s'en délectera au point qu'il terminera en avouant : « Mais j'ai discoursu plus que d'habitude et déjà le jour décline. Malgré nous, il faut quitter ces lys. Pourtant je ne me sens pas las d'en avoir parlé si longtemps, parce que l'odeur des fleurs écartait de moi toute fatigue »¹⁰³

L'existence d'une sensibilité morale et spirituelle chez saint Bernard s'apparente là encore à l'herméneutique de certains néo-platoniciens. C'est selon Pierre Hadot¹⁰⁴ l'approfondissement du sens de l'Écriture qu'exerce Origène : *Il présente assez souvent sa méthode exégétique en faisant appel à la distinction entre trois sens de l'Écriture correspondant aux trois parties de l'homme: le corps, l'âme, l'esprit. Le «sens littéral» est celui auquel restent attachés les simples ou les littéralistes: les charnels. Le «sens moral» recherche, derrière la lettre, une*

¹⁰² VALLERY-RADOT, 1990

¹⁰³ Cant.Sermo LXXI, n° 14 cité par I. Vallery-Radot p. 50.

¹⁰⁴ HADOT Pierre, Origène et l'origénisme, E.U. Universalis Multimédia version 6, 2000

allégorie capable d'édifier la vie morale. Le «sens spirituel» se rapporte aux «biens spirituels», c'est-à-dire «à la sagesse cachée dans le mystère». En fait, il s'agit là d'un schéma théorique, dont les applications sont très complexes. Le sens moral peut, il est vrai, utiliser l'exégèse allégorique dans une perspective purement morale et anthropologique, qui est tout à fait conforme à la tradition de Philon d'Alexandrie. Mais il peut aussi se rapporter à la vie intérieure du Verbe divin dans l'âme, donc à l'aspect intime du mystère du salut.

La perception sensible est sollicitée – comme tout ce qui constitue la vie du moine – pour atteindre l'union mystique avec la divinité. Elle peut-être appelée comme support de transposition permettant de passer du registre de l'expérience ordinaire, à celui du domaine de la transcendance. Elle opère par des analogies qui visent à illustrer, à faire comprendre, au moyen d'images, renvoyant à des connaissances plus ou moins prosaïques et à des modes perceptifs communs aux membres de la communauté monacale, en une période et en un lieu donnés.

3.3.2. Corpus des textes de Bernard de Clairvaux

Les écrits de Bernard de Clairvaux sont divisés en trois grandes catégories : les lettres d'une part qui font l'objet d'une numérotation par ordre chronologique et qui sont intitulées au nom du ou des destinataires. D'autre part, les traités qui pour la plupart sont des lettres un peu plus étoffées, et enfin, les sermons qui ont nourri la prédication de Bernard pendant son ministère à Clairvaux.

3.3.2.1. Les lettres

Une grande partie de son héritage intellectuel et spirituel est en fait constituée de lettres, environ 450, qui montrent la diversité des échanges qu'il entretient principalement à l'échelle européenne. Sa renommée est en effet de cet ordre là, Bernard écrit à des Papes, au Patriarche d'Antioche, à des évêques, des communautés religieuses, au Roi de France ; il est le répondant spirituel et théologique du monde ecclésial de son temps et ses lettres en font une sorte de porte-voix.

Le fait qu'il s'agisse d'une correspondance quelques fois constituée de plusieurs lettres successives avec un même destinataire, nous incite à reconnaître un rôle majeur chez l'abbé de Clairvaux, qu'il eût à l'origine lui-même l'initiative de cette correspondance, ou bien comme il le dit souvent, qu'il eût à répondre à un premier courrier qui lui était adressé. Dans

ce cas son interlocuteur formule auprès de lui une demande parfois insistante de prise de position et par conséquent saint Bernard répond véritablement à une attente. Il est celui vers qui on se tourne pour demander conseil, pour infléchir, orienter une décision. Mainte fois, Bernard de Clairvaux a du endosser la coule de l'arbitre moral et politique dans une époque où l'Eglise était étroitement liée au pouvoir.

Dans le premier cas, lorsque l'initiative lui revient, il prend librement la parole pour exposer, proposer et la plupart du temps, imposer son point de vue. Ce n'est certes pas contre toute attente que ses contemporains le voient brandir la plume, comme on peut comprendre aujourd'hui la verve d'un éditorial ou d'une lettre ouverte face aux événements majeurs de la société. Forcé par d'autres raisons que la nécessité de répondre, Bernard s'engage alors peut-être plus spontanément dans l'exposé de ses convictions et tente de hisser son message à un niveau de généralisation plus élevé. Ce n'est pourtant pas toujours le cas, puisque l'on voit en effet des lettres « réponses » prendre la forme, la teneur et la longueur de véritables traités; la Lettre à Hugues de Saint Victor sur le Baptême en est un exemple

L'autre aspect qu'il convient de souligner à travers ces *epistulae*, est le caractère personnel même de ces documents. L'abbé de Clairvaux s'adresse la plupart du temps, nous le voyons, de façon particulière et intime à un individu. Cette relation personnelle semble d'ailleurs s'épancher dans le sens d'une confiance de Bernard envers son interlocuteur plutôt que l'inverse quoiqu'il nous faudrait avoir lu les répondants pour vraiment l'affirmer. Ce que nous voulons dire, c'est qu'au problème soulevé par son interlocuteur, au cas particulier qui se présente à lui, Bernard répond inlassablement le message de sa spiritualité forgée dans ses références patristiques et néo – platoniciennes.

Quantitativement, les lettres représentent sa production écrite la plus importante ; dans la version française complète de l'œuvre de Bernard de Clairvaux, que nous avons eu à disposition pour notre étude, les lettres occupent environ 720 pages sur une totalité de 2655.

3.3.2.2. Les traités

Parmi ses autres ouvrages majeurs se trouvent donc quelques lettres considérées du fait de leur importance comme des petits traités théologiques ou des essais, mais aussi, des traités conçus à l'origine comme tels, sans destinataire nommé. La forme plus étoffée et élaborée de ces textes par rapport aux lettres permet de supposer que leur auteur y a exposé de façon plus rigoureuse sa spiritualité, considérée par l'Eglise comme vecteur de la théologie médiévale.

En suivant l'ordre croissant de leur date de composition on peut ainsi énumérer : le traité *des Degrés de l'Humilité, et de l'Orgueil*, datant probablement d'avant 1125, où très tôt Bernard

de Clairvaux s'efforce de montrer une rigueur théologique exemplaire en fidélité aux Pères de l'Eglise. Dans ce livre qui comprend deux parties, l'auteur s'est fortement inspiré de saint Benoît puisque celui-ci parle dans sa règle des *échelons de l'humilité*. Ici, saint Bernard invite en neuf chapitres à gravir les trois degrés de la vérité en abandonnant successivement les douze degrés de l'orgueil et en commençant par le plus grave de ceux-ci.

Le traité *de l'Amour de Dieu* fut écrit en 1126 à la demande du Cardinal Aymery. Il décrit la mesure, les motifs, l'origine, les degrés et l'obligation de suivre le premier des commandements chrétiens. On n'hésite pas à qualifier cet ouvrage de pur chef d'œuvre de spiritualité, « *qui égale son auteur aux plus grands mystiques* »¹⁰⁵ et l'on peut souligner d'autre part la forte influence de la théologie de saint Augustin dans cette lettre. On peut y voir bien sûr l'émergence de ce qui a été désigné comme bloc doctrinal d'inspiration à partir de l'épître de saint Jean.

Le traité *Sur les Mœurs et les Devoirs des évêques* fut rédigé vers 1126 pour l'évêque de Sens, Henri de Boisrogues dans le but de l'inciter à une plus grande conscience de ses devoirs. C'est en fait l'évêque lui-même qui en appela à Bernard de Clairvaux pour un opuscule susceptible de l'aider à assumer sa charge. Saint Bernard en profite pour s'en prendre avec véhémence à l'ambition ecclésiastique, mais il aborde aussi les questions de l'apparence et du luxe vestimentaire, de la couleur, de la brillance, autant de points qui touchent indirectement notre sujet.

Dans *l'Apologie à Guillaume, abbé de Saint-Thierry*, Bernard de Clairvaux vise tout particulièrement les désordres et les relâchements de discipline que connaissait alors l'ordre de Cluny et que condamne avec vigueur l'abbé Guillaume. C'est semble-t-il avec insistance que celui-ci demande à Bernard d'intervenir. Avant de parler des religieux de Cluny, il s'adresse d'abord avec véhémence aux cisterciens pour leur reprocher le discrédit dont ils frappent Cluny. Avec sincérité et discernement, exposant tout ce qu'il trouve de répréhensible chez les uns et chez les autres, l'abbé de Clairvaux veille à blâmer les vices des hommes et non l'ordre où ils sont entrés. L'apologie est une rare occasion pour son auteur de s'exprimer sur l'architecture et l'ornementation architecturale. Nous y trouvons quelques extraits devenus célèbres pour illustrer le combat de saint Bernard contre l'exubérance et le décor jugés inutiles dans un monastère.

De cette sévère critique, Pierre le Vénérable, supérieur de Cluny prit acte avec humilité et fermeté envers son ordre et mit ainsi fin à la querelle qui l'opposait à l'abbé de Clairvaux.

¹⁰⁵ GOBRY Ivan, 1999, page 109

Saint Augustin avait lui-même envisagé le problème de la prescience divine en assurant que si Dieu dirige toutes choses, il respecte le libre arbitre de l'homme¹⁰⁶. Cette question n'échappe évidemment pas aux préoccupations de Bernard de Clairvaux qui, dans le traité *de la Grâce et du Libre Arbitre*, s'adresse encore une fois à son ami Guillaume de Saint-Thierry dans un exercice que de nombreux théologiens ont composé sur ce sujet. Cette courte lettre écrite en 1127 est jugée comme exemplaire de vision et de rigueur théologique. Ivan Gobry écrit à ce propos que : « *l'auteur (Bernard de Clairvaux) pose comme condition d'un acte méritoire le double concours de la grâce et de la liberté. Car la grâce, nécessaire pour toute action méritoire, nous est donnée avant tout acte libre ; et le libre arbitre, qui nous est permis à son tour de consentir à la grâce, permet à celle-ci de s'exercer de façon responsable.* »¹⁰⁷

Le livre *Aux Chevaliers du Temple*, intervient alors que l'ordre des Templiers, conçu pour protéger les routes et chemins de pèlerinage en Terre Sainte, existe déjà depuis une cinquantaine d'années. En treize petits chapitres l'auteur fait la *Louange de leur Nouvelle Milice* et encourage les soldats du Christ dans leur tâche de sentinelles fidèles et vigilantes du Saint-Sépulcre. Après un prologue expliquant à Hugues, le destinataire de ce traité, les raisons qui ont conduit Bernard à rédiger cet ouvrage, quatre chapitres exposent les vertus requises pour être soldat du Christ. Selon Bernard de Clairvaux, ces vertus sont comparables à celles d'un moine qui doit craindre de tuer son âme propre en donnant la mort.

Le cinquième chapitre intitulé *Le temple*, dresse une comparaison entre l'ancien et le nouveau temple de Jérusalem par laquelle saint Bernard met en parallèle une beauté de magnificence, formelle et concrétisée dans la pierre, et une beauté morale et vertueuse, accomplie dans les actes de sainteté. L'auteur avoue ne pas être insensible à la beauté architecturale de l'un qui *charmait les regards par ses peintures*, mais semble accorder sa préférence à la beauté des *cœurs purs*.¹⁰⁸

A partir de ce chapitre, nous sommes conduits dans une sorte de pèlerinage en quelques endroits de l'histoire de Jésus, *Bethléem* pour le chapitre VI, *Nazareth* au chapitre VII, *le mont des Oliviers et la vallée de Josaphat* au chapitre suivant ; le très court chapitre IX est dédié au Jourdain. Bernard abandonne donc les recommandations et les louanges pour donner libre cours à une catéchèse allégorique des lieux de la terre sainte ; les derniers chapitres sont consacrés au Calvaire, au Sépulcre, à Betphagé et à Béthanie.

Conçu en 1128, ce traité ne fut publié que quatre ou cinq plus tard.

¹⁰⁶ « *Car nos volontés elles-mêmes sont dans l'ordre des causes, certain en Dieu, embrassé dans sa prescience, parce que les volontés humaines sont les causes des actes humains.* » Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre IV, chap. 8.

¹⁰⁷ GOBRY, *ibid*, page 115

¹⁰⁸ *Louange de la Nouvelle Milice des Templiers*, V, 9

Dans sa conclusion du traité *du Précepte et de la Dispense*, l'auteur hésite lui-même à appeler livre ou lettre cet opuscule d'une cinquantaine de pages. Destiné aux frères du monastère Saint-Pierre de Chartres, il y est question de l'attitude à observer pour répondre aux prescriptions de la règle monastique ainsi que des degrés de gravité de leur transgression, enfin, de leurs dispenses possibles. Gobry¹⁰⁹ juge ce traité sur l'obéissance d'une lecture difficile et s'en remet aux commentaires de Mabillon à ce propos.

Celui-ci souligne ce qui selon la doctrine de Bernard de Clairvaux permet de considérer la gravité de la transgression lorsqu'elle est animée par le mépris : « L'omission des observances corporelles, non pas les plus importantes, comme l'abstinence de la viande et le silence nocturne, tout en étant une faute, n'est pourtant pas un crime, pourvu qu'on ne désobéisse que par surprise ou par oubli et non par mépris de la loi ». Il s'agit clairement de distinguer l'acte de transgression, de l'intention de transgression qui peut aggraver celle-ci.

Le livre de *la Vie de Saint Malachie*, évêque d'Irlande mort et inhumé à Clairvaux en 1148 dont saint Bernard, exalte le ministère par une image qui lui est chère en disant qu'il fut *une lampe qui brûle et qui éclaire*. Le traité ne cache pas l'amitié et l'admiration qu'avait Bernard envers l'évêque Malachie ; il s'agit d'une biographique – le premier chapitre parle de l'enfance et de l'adolescence de Malachie et le dernier de sa mort – dans lequel l'auteur emprunte l'allégorie de la lumière pour faire part du rayonnement spirituel et des bienfaits de l'évêque.

Enfin, les cinq livres *de la Considération*, adressés à Eugène III à l'occasion de son accession au siège pontifical, ouvrage que nous avons déjà cité.

Saint Bernard a souvent souhaité ou espéré que ces lettres plus consistantes, s'adressent par delà leur destinataire direct à un lectorat plus étendu et tout autant concerné par le fond du propos théologique et moral; ces opuscules au caractère souvent didactique constituent en quelque sorte le corps principal de la spiritualité du docteur de l'Eglise.

Evidemment, pris comme des lettres un peu plus étoffées, tout en étant considéré chacun comme ouvrage particulier, les traités affichent une épaisseur en nombre de pages sans commune mesure avec la totalité des Lettres. Dans la même édition française, un traité occupe en moyenne une trentaine de pages. Les cinq livres *de la Considération* font exception avec 102 pages, mais *l'Apologie à Guillaume de saint Thierry* présente 27 pages, la *Lettre sur Pierre Abélard* et le traité *Sur les Mœurs et les Devoirs des évêques* en présentent 30 chacun ; le livre *Aux Chevaliers du Temple* et le *Livre de l'amour de Dieu*, respectivement 27 et 33 pages.

¹⁰⁹ GOBRY, *ibid*, page 131

3.3.2.3. Les sermons

Parallèlement à ces ouvrages qui d'une certaine façon s'adressent au monde, sont rédigés une très grande quantité de sermons. Ils constituent autant de commentaires liturgiques que l'abbé de Clairvaux en tant que guide spirituel d'une communauté était conduit à prononcer régulièrement. E. Vacandard, dans le chapitre VIII de sa biographie de Saint Bernard de 1904 communique une nomenclature de cette production importante. Il distingue quatre séries : les *Sermones de Tempore* ; les *Sermones de Sanctis*, les *Sermones de diversis*, les *Sermones in Cantica*.

Les premiers jalonnent les principales séquences de l'année liturgique . Ils sont au nombre de quatre-vingt-six (nombre auquel un fragment de sermon authentifié peut-être ajouté) . Le second groupe comporte trente-huit sermons sur les saints et la Vierge et cinq sur la dédicace de l'église. Le troisième rassemble cent dix-sept sermons attestés (les travaux des spécialistes tendent à prouver que huit associés à ce corpus ne sont pas de Bernard) ; ils sont généralement plus courts que les précédents. Ces *sermons divers* sont la plupart du temps des conférences ayant pour sujet les vertus chrétiennes et monastiques, ou bien des passages particuliers des Ecritures.

Les sermons ressemblent donc à des petites leçons spirituelles et théologiques adressées régulièrement par l'abbé à ses moines. Certains d'entre eux cependant étaient destinés à sortir de l'enceinte du monastère de Clairvaux à l'occasion des nombreux déplacements de son abbé pendant les quarante ans de son ministère. Comme le fait remarquer Duby: " c'est au monde entier que ces exhortations s'adressent"¹¹⁰; c'est le cas en particulier du *Sermon sur la Conversion, aux Clercs*, adressé vraisemblablement aux prêtres du clergé de Paris. Le texte dont nous disposons est en fait la transcription de ce discours dont Geoffrois D'Auxerre rapporte dans la *Vita S. Bernardi* que le nombre d'auditeurs fut considérable.

Enfin parmi les plus célèbres figurent une série de 17 Sermons sur le Psaume " *Qui Habitat*" et surtout, les *Sermons sur le Cantique des Cantiques*.

Ces derniers représentent selon Mabillon l'excellence spirituelle de saint Bernard ; comparables dans leur solidité théologique aux cinq livres de la Considération, ils résument mieux que toute autre œuvre la pensée du Docteur de l'Eglise. Par ses sermons, Bernard de Clairvaux « dégage les sens mystiques et allégoriques des textes sacrés de leurs voiles et de leurs ombres »¹¹¹. Leur rédaction commencée en 1135, fait suite à une demande du prieur chartreux de Portes ; ils ont été composés en deux séries : l'une de vingt-quatre sermons de 1135 à 1137. L'autre, après une longue interruption, de soixante-deux sermons ce qui porte le

¹¹⁰ DUBY, page 11

¹¹¹ MABILLON, Préface pour le tome IV de saint Bernard des Œuvres de saint Bernard,

total à quatre-vingt-six. Bernard de Clairvaux n'ayant pas terminé l'ouvrage à sa mort, Gilbert de Hoyland fut pressé de le poursuivre, sans toutefois pouvoir lui non plus l'achever.

Dans la Bible, le *Cantique des Cantiques* est une suite de poèmes d'amour entre un Bien-aimé et une Bien-aimée qui tour à tour se joignent, s'éloignent et se retrouvent. Selon R. de Vaux¹¹², rien n'indique qu'il faille voir dans le Cantique un sens second et y lire autre chose que celui qui sort naturellement du texte : c'est un recueil de chants, cinq poèmes, qui célèbrent l'amour mutuel et fidèle que scelle le mariage. Cependant dès le deuxième siècle, une interprétation allégorique voit le jour et représente l'amour de Dieu pour Israël et la réponse du peuple élu à son Dieu dans ce rapport amoureux. Parallèlement, les auteurs chrétiens comme Origène, puis Grégoire de Nysse apportent l'explication allégorique des noces du Christ avec l'Eglise ou de l'union mystique de l'âme avec Dieu. C'est plutôt ce deuxième thème que reprend à son compte et développe l'abbé de Clairvaux. Nous dirions aujourd'hui que saint Bernard « surfe » sur les poèmes du Cantique avec une grande aisance pour en extraire, grâce à son imagination et sa maîtrise du latin un très beau commentaire de ce livre, souvent considéré comme un des plus atypiques de la Bible.

Marie Madeleine Davy porte le même point de vue que celui de Mabillon à propos de ces sermons qui selon elle résument toute la doctrine de Bernard : « *Fidèle à l'enseignement patristique, il décrit la joie et l'angoisse de l'âme savourant la divine présence de l'aimé ou s'affectant douloureusement de son absence. Dans la mesure où la trinité humaine (mémoire, raison, volonté) est rénovée par la grâce, l'âme, ayant donné son consentement à l'action divine qui la transforme, détourne son regard du monde extérieur ; en s'intériorisant, elle acquiert une suprême liberté qui l'affranchit de ses vains désirs, de ses appétits et de ses curiosités. Orientée vers Dieu, elle le rencontre et possède une suave expérience de son union à lui. Cette union entre le divin et l'humain devient rarement un état mais des éclairs laissent une trace de lumière suffisante pour que l'âme puisse attendre avec patience le retour de l'aimé.* »¹¹³

La suite de son analyse justifie à elle seule la partie démonstrative de notre étude où nous nous emploierons à scruter les significations de la lumière dans les sermons en question : « *Ce thème de la lumière, sur lequel Bernard insiste à la suite d'Origène, apparaît fondamental. L'Époux est pour l'Épouse comparable à la clarté et à la chaleur de midi. Cette illumination ne subira plus d'alternance lors de la vision face à face. C'est pourquoi l'Épouse attend joyeusement le jour de l'éternité, non pas le jour qui commence le matin et se termine le soir, mais celui du plein midi qui réunit à la fois la chaleur et la lumière : « Ô éternel solstice où le*

¹¹² de VAUX, O.P. Introduction au Cantique des Cantiques, La Bible de Jérusalem, 1978, page 946

¹¹³ DAVY Marie Madeleine, Bernard de Clairvaux, Encyclopaedia Universalis, 2000

jour n'a plus de déclin ! Ô lumière de midi, ô douceur printanière, ô beauté estivale, ô fécondité ! »¹¹⁴

Rassemblés dans leur catégories respectives, les sermons constituent là encore des volumes importants. Le *Sermon sur la Conversion, au Clercs*, en singleton, se rapproche d'un traité avec 34 pages, mais les *Sermons divers* en atteignent 267, enfin, les *Sermons pour les fêtes liturgiques et les saints*, puis les *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, ceux-ci étant les seuls susceptibles de former vraiment un ensemble, respectivement 499 et 490 pages.

3.3.2.4. Prédicateur à temps plein

Les biographes de Bernard de Clairvaux nous rapportent que cette activité de prédicateur relevait d'une dérogation qui lui avait été accordée par les instances de l'ordre cistercien. La règle prévoyait en effet que l'abbé du monastère n'était autorisé à ne prononcer que seize sermons dans l'année. Le mauvais état de santé de Bernard ne lui permettant pas de se livrer aux travaux manuels imposés à l'ensemble des religieux, il avait été invité à remplacer les tâches physiques par ce travail de prédication. La préparation de ses sermons devait occuper un temps important. Doté d'une connaissance approfondie des textes bibliques et des écrits des Pères de l'Eglise, également muni d'une grande maîtrise de la rhétorique latine, il devait pouvoir – à partir d'une trame écrite – improviser la teneur de son homélie. Mais, selon les témoignages, il le faisait « en tremblant » selon le temps qu'il avait pu consacrer à la préparation. Il signale lui-même qu'il lui fallait « cuire son pain avant de le rompre à ses auditeurs » en craignant de se révéler « mauvais cuisinier et de faire de la mauvaise cuisine »¹¹⁵. La préparation des sermons est explicitement signalée dans le passage suivant :

« S'il arrive que quelques uns d'entre vous me paraissent faire des progrès à la suite de mes avertissements, je ne regrette pas, je l'avoue, d'avoir préféré à ma tranquillité personnelle les travaux qu'exige la préparation d'un sermon. » (*Sermon 51 sur le C. des C.*, 3, pp.540-541, traduction A. Béguin)

Enfin, il faut noter l'implication forte de saint Bernard, véritable « maître de la parole »¹¹⁶ dans l'esthétique langagière. On perçoit bien chez lui un véritable plaisir d'écriture et une recherche de la beauté expressive du discours : rythme, musicalité, résonance ; tous les effets sonores prévus ou spontanément trouvés, lorsque le texte est destiné à être lu à haute voix. Leclercq n'hésite pas à parler d'un grand art littéraire.

¹¹⁴ Ibid

¹¹⁵ cité par E. Vacandard, Saint Bernard, op. cit. p.189

¹¹⁶ LECLERCQ, 1966, p. 40. Du même auteur, on trouvera dans son *Recueil d'études sur saint Bernard* un essai sur la conscience esthétique de l'abbé de Clairvaux ; celui fait preuve d'une *praxis* mais ne développe pas de théorie ; alors que son œuvre écrite distille une réelle beauté littéraire, faisant appel à la musicalité des sons et à la poésie des images, lui-même n'a jamais exprimé d'opinions sur l'art, l'architecture la musique et même la littérature. LECLERCQ, 1987, pp. 76-77

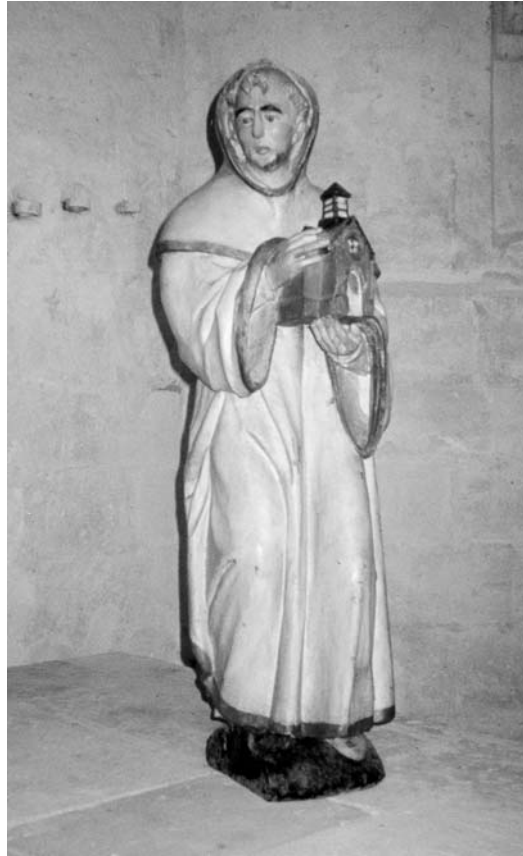


Figure 17 Bernard de Clairvaux consacrant une église.
Statue en bois peint, église de Gilocourt (Oise) 1999

3.3.3. Méthode de recueil et d'interprétation de données

L'abbé de Clairvaux sollicite ses lecteurs et les auditeurs de ses sermons, par l'intermédiaire d'un discours constamment émaillé d'éléments relevant de la perception sensible. Les expériences sensorielles sont appelées au premier chef pour aborder – sur le mode allégorique – les catégories du spirituel. Devant une telle profusion, une telle diversité d'œuvres, la question est de savoir que chercher exactement et où le chercher. Ici, rappelons-le, notre objet est de substance scripturaire, il s'agit de tenter d'élucider le sens donné par le cistercien à des termes du registre du sensible, de repérer la présence et la nature de ces termes et d'en évaluer la fréquence d'apparition. Ces termes sont en l'occurrence des données, jugées significatives dans la terminologie des ambiances architecturales. Ceci étant défini, la difficulté réside plutôt dans la localisation des réponses au sein d'une œuvre relativement abondante. Afin d'embrasser l'ensemble de l'œuvre écrite, il nous a été heureusement possible de procéder à un traitement informatisé d'extraction de données. Ceci a été fait à partir de la *Base de Données*

Numérique pour la tradition Occidentale Latine de l'Université Catholique de Louvain¹¹⁷. L'abbaye cistercienne de Bellefontaine dans le Maine et Loire dispose d'une version que nous avons pu consulter pour notre étude.

3.3.3.1 Description

Cette base de donnée est munie d'un outil de recherche textuelle; celle-ci peut s'effectuer sur un mot-clé seul ou bien sur des combinaisons à l'aide des opérateurs logiques conventionnels ou spécifiques de ce programme. La recherche est relativement simple à effectuer, un résultat intermédiaire de requête affiche le nombre d'occurrences des termes – mots-clé – ou des combinaisons préalablement sélectionnés. Enfin, l'édition des résultats permet d'afficher la liste des citations elles-mêmes dont l'unité contextuelle par défaut est la phrase. La comptabilisation réelles des occurrences donnée dans la première étape, est en fait celle des unités contextuelles, si bien qu'un mot-clé, apparaissant plusieurs fois dans une même phrase ne sera compté qu'une fois, en revanche chaque apparition effective du mot est mise en évidence dans l'édition des phrases.

L'enchaînement des étapes suivies, dans lesquelles s'inscrit l'interrogation de la base de donnée peut ainsi se résumer:

- Sélection et traduction des mots-clé à rechercher
- Extraction proprement dite des échantillons
- Affichage du nombre de réponses mot par mot
- Sélection des mots jugés exploitables, choix délibéré d'un nombre d'occurrences raisonnablement exploitable
- Edition des résultats, l'unité contextuelle par défaut a été retenue
- Traduction et sélection des phrases
- Vérification de la traduction

¹¹⁷ TOMBEUR Paul, *CETEDOC, Library of Christian Latin Texts*, version 3, Université Catholique de Louvain, Brepols, 1996.

3.3.3.2. Sélection des mots-clé

Quels sont les mots, dans la langue de l'auteur, qui traduisent ses impressions, son savoir, son jugement sur le sensible? Pour tenter d'y répondre, nous avons choisi d'explorer un registre relativement étendu de termes issus du vocabulaire simple de la perception sensible et de la description des phénomènes physiques.

Nous avons procédé à une première étude sur 28 mots-clé issus d'une sélection de 33 mots en partant du principe qu'au delà d'un trop grand nombre d'occurrences il devenait préférable de ne plus éditer les unités contextuelles. C'est par exemple le cas du mot *corpus* qui obtient 1237 occurrences, soit environ 120 pages imprimées d'unités contextuelles.

Or, cette sélection s'est vite avérée insuffisante et source d'erreur: d'une part certains mots, non pris en compte se sont de fait imposés en cours d'analyse et il nous a paru important de les intégrer dans la liste ; d'autre part, le fait d'écarter certains mots sous prétexte d'un nombre d'occurrences difficile à gérer, nous priverait d'une évaluation statistique exhaustive. Une des erreurs à laquelle nous conduisait notamment cette exploitation limitée de mots sélectionnés a été de considérer la catégorie des mots relatifs à la lumière et à la vision comme largement dominante quantitativement, alors que ce n'est en fait pas tout à fait le cas.

Nous avons élargi et ordonné différemment cette première liste pour atteindre une sélection de 40 termes linguistiques, dont une partie provient de l'étude réalisée préalablement sur le texte de la Règle de saint Benoît. Cette étude a montré en effet que la Règle, alors qu'elle s'exprime explicitement très peu sur des conditions architecturales de sa bonne application, évoque en revanche à maintes reprises le corps dans ses états de posture et de perception sensible. Nous l'avons vu, il y est question de regarder, écouter, faire silence, incliner la tête, ne pas dormir partout, presser le pas... ces verbes font bien appel à des catégories répondant aux sens affectés: la vue, l'ouïe, le toucher. Ce sont donc des mots du langage courant, ou prétendus tels, que nous proposons de repérer dans l'œuvre de Bernard de Clairvaux. En complément de ces descripteurs, substantifs ou verbes, nous essaierons de saisir quelques notions qualitatives associées à ce vocabulaire ainsi que des notions plus collectives ou globales d'interpellation des sens.

En considérant des catégories sensorielles – l'ouïe, la vue, le goût, etc. – et par ailleurs des catégories d'ordre plus général – les sens, le corps, le désert – nous parlons bien d'une sélection dans la mesure où la requête de termes, bien qu'elle ait été élargie, ne peut pas être exhaustive. Nous ne pouvons donc prétendre que Bernard de Clairvaux n'ai fait appel qu'à ce vocabulaire répertorié pour exprimer ses idées dans le domaine du sensible. Des mots tels que « austérité », « dépouillement », « solitude », ou encore : « monastère », auraient pu faire partie d'une requête plus élargie. Il en est de même pour des termes du vocabulaire de

l'architecture et de la construction que l'on s'attendrait à rencontrer dans notre étude et qui mériteraient à eux seuls une véritable exploration : cloître, oratoire, mur, fenêtre, charpente, etc.

3.3.3. Extraction et affichage quantitatif

3.3.3.1. Tableau des occurrences

Le tableau ci-après donne la liste des mots – clé ou familles de mots interrogés, ainsi que leur nombre d'occurrences. Les mots – clé, numérotés de 1 à 40, sont ordonnés en sept catégories : les sens, la lumière et la vue, le son et l'ouïe, le goût et l'odorat, le toucher, le corps, le désert.

- La première regroupe 4 mots – clé retenus pour désigner *le* ou *les sens* d'une manière générale, termes sur lesquels nous reviendrons ultérieurement.
- Les quatre catégories suivantes sont présentées d'une façon à peu près identique et désignent successivement chaque organe sensoriel et les phénomènes qui lui sont associés. Pour chacune d'entre elles le premier mot-clé désigne le phénomène sensoriel proprement dit. Les suivants s'attachent à désigner le corps humain et ses actions, puis les phénomènes physiques et leurs actions sur le corps humain ; enfin, apparaissent des mots qualifiants, proche de la catégorie sensible concernée.
- Ainsi 15 mots clés sont relatifs à la lumière ou à la vision ; les mots – clés du numéro 20 au numéro 29 évoquent le son et la perception auditive ; le goût et l'odorat sont regroupés dans une même catégorie avec 5 mots – clé du numéro 30 au numéro 34 et enfin, 4 mots – clés décrivent le contact de la peau et les sensations liées à la température.
- La sixième catégorie concerne plus particulièrement le mot *corps* et le qualificatif *corporel*.
- Enfin, un seul mot constitue la septième catégorie, *désert*, pour lequel nous avons effectué une requête en tant que mot – clé subsidiaire ¹¹⁸.

¹¹⁸ Le terme désert s'avère être non exploité par la suite dans ce chapitre; mais en le retenant nous avons voulu insister sur l'enracinement dans la tradition des monastères du désert égyptien, auquel est attaché le monachisme médiéval. L'apparition du mot dans le discours bernardin suscite une interprétation d'un lieu primitif et authentique dépourvu de tout attrait, auquel se substitue l'espace du monastère. La métaphore est encore plus explicite chez les Chartreux que chez les cisterciens.

Tableau 3 occurrences des termes liés à la perception sensible dans les écrits de Bernard de Clairvaux

Traduction		Mot en latin	Nombre d'unités contextuelles
1	Sens (singulier)	<i>Sensus, sensui, sensu, sensum</i>	301
2	Sens (pluriel - sensus)	<i>Sensibus, sensuum</i>	82 =54+28
3	Les organes des sens	<i>Sensus corporis (sens* corp*)</i>	72 =93-21
4	Sensualité	<i>Sensualita (sensualit*)</i>	17
SOUS TOTAL			472
5	Vue, le sens de la vue	<i>Sensus oculorum (sens* ocul*)</i> <i>Sensus videndi (sens* videndi)</i>	10 0
6	Œil	<i>Oculus (ocul*)</i>	734
7	voir	<i>Videre (vide*)</i>	1640
8	Observer, examiner	<i>Spectare (spect*)</i>	84
9	Regarder	<i>Inspicere, aspicere, respicere</i> <i>(*spic*)</i>	166 =20+22+124
10	Lumière	<i>Lux, lumen, lumin*, luce*,</i> <i>lucis, luci</i>	516 = 86+105+107+184+34+15
11	Soleil, solaire	<i>Sol, solis, sole, solem, solari*</i>	218 =41+177
12	Rayon	<i>Radius</i>	14
13	Clarté	<i>Clare, Clarita (clarita*)</i>	108 =3 + 105
14	Eclat, étinceler, briller	<i>Fulge (fulge*)</i>	70
15	Eclairer	<i>lucere</i>	45
16	Couleur	<i>Color (color*)</i>	90
17	Aurore	<i>Aurora</i>	11
18	Midi	<i>Meridiana (meridian*)</i>	40
19	ténèbres	<i>Tenebrae (tenebr*)</i>	318
SOUS TOTAL			4064
20	Ouïe	<i>Sensus audiendi (sens*/6</i> <i>audi*)</i>	13
21	Oreille	<i>Aures, auris, auribus</i>	202 =71+131
22	Entendre	<i>Audire (audi*)</i>	1533
23	Ecouter	<i>Auscultare (auscult*)</i>	8
24	Bruit, tumulte	<i>Sonitus (sonitu*), tumultus</i> <i>(tumult*)</i>	42 =5+37
25	Son	<i>Sonus (son*)</i>	108
26	voix	<i>Vox, vocis, voci, voce, vocem,</i> <i>vocum, vocibus</i>	587
27	parler	<i>Loqui (loqu*) (locut*)</i>	1088
28	Chanter, chant	<i>Cantus (cant*), decant*,</i> <i>percant*</i>	222 =195+27
29	Silence	<i>Silentium (silent*)silere,</i>	164 =112+52
SOUS TOTAL			3967
30	Sens gustatif	<i>Sensus linguae (sens* linguae)</i>	0
31	Goût	<i>Gustus (gust*)</i>	151
32	Odorant	<i>(sens*/10 odor*)</i>	16
33	Sentir, odeur	<i>Odoratus (odorat*)</i>	17

34	Odeur, odorant	<i>Odoriferum (odorif*)</i>	9	
SOUS TOTAL			193	
35	Chaleur	<i>Calidus, calor</i>	45	
36	Frais, froid	<i>Frigidus, frigus (frig*)</i>	66	
37	Toucher, tactile	<i>Tactus (tact*)</i>	35	
SOUS TOTAL			146	
38	Corps	<i>Corpus (corp*)</i>	1237	
39	Corporel	<i>Corporale (corporal*)</i>	129	
SOUS TOTAL			1495	
40	Désert, désertique	<i>Desertum(desert*), eremum (erem*)</i>	119	=96+23
SOUS TOTAL			119	
TOTAL GENERAL			10284	

3.3.3.2. Source du vocabulaire latin

Les racines latines des mots, pour la plupart affectées d'un opérateur neutre de terminaison, proviennent des lexiques de vocabulaire et du lexique thématique joints aux *Ecclesiastica Officia Cisterciens du XIIème siècle* par les traducteurs de cet ouvrage. Le manuscrit qui a servi de base à cette édition date vraisemblablement des années 1184-1186¹¹⁹ et se trouve ainsi postérieur d'une cinquantaine d'années aux écrits de saint Bernard. Mais il fut lui-même précédé de deux autres manuscrits recensés dont un fut rédigé au début des années 1120 et l'autre juste après 1150¹²⁰. L'ensemble de l'œuvre de Bernard se trouve ainsi écrite alors qu'au même moment se met en forme un texte primordial dans la constitution monastique cistercienne. Cette proximité temporelle nous porte à penser qu'une certaine cohésion sémantique existe dans le vocabulaire utilisé d'une part chez Bernard de Clairvaux et par ailleurs par les rédacteurs des *Ecclesiastica Officia*. Dans la préface des E.O., Jacques DUBOIS laisse entendre que le manuscrit le plus récent fut le fruit de multiples améliorations des écrits précédents et que l'abbé de Clairvaux ne fut certainement pas étranger à quelques unes des nombreuses inflexions¹²¹ que l'on remarque d'une version à l'autre.

L'opérateur neutre en fin de radical a été utilisé pour la plupart des mots ; pour exemple, le radical « *silent** », ligne 29, permet d'extraire *silentium, silentii, silentio*, traduction courante

¹¹⁹ Les *ECCLESIASTICA OFFICIA CISTERCIEN* du XIIème siècle, traduction de CHOISSELET Danièle O.C.S.O. et VERNET Placide O.C.S.O., Introduction, page 50.

¹²⁰ Ibid, page 51 et DUBOIS Jacques O.S.B. Préface, page 16.

¹²¹ Ibid, page 16.

du mot *silence* au singulier dans le latin littéraire du XII^e siècle. Lorsque par cette opération un risque de faux ami se présente, il suffit de l'éliminer dès l'origine par exclusion de la requête ou bien de le soustraire de la liste d'occurrences si elle est éditée.

3.3.4. Statistique des occurrences entre elles

La somme de toutes les occurrences obtenues, c'est à dire de phrases contenant au moins un mot – clé parmi les catégories toutes confondues, atteint un total de 10284 ; ce nombre très élevé pour mener une lecture systématique nous a conduit à procéder par la suite à l'abandon de certaines requêtes dont la prise en compte se serait avérée trop longue à traiter. Il s'agit des mots *videre* (*voir*), *audire* (*entendre*), *loqui* (*parler*) et *corpus* (*corps*) ; tous ces mots sont affectés d'un nombre qui dépasse 1000 occurrences.

3.3. 4.1. Score de chaque terme

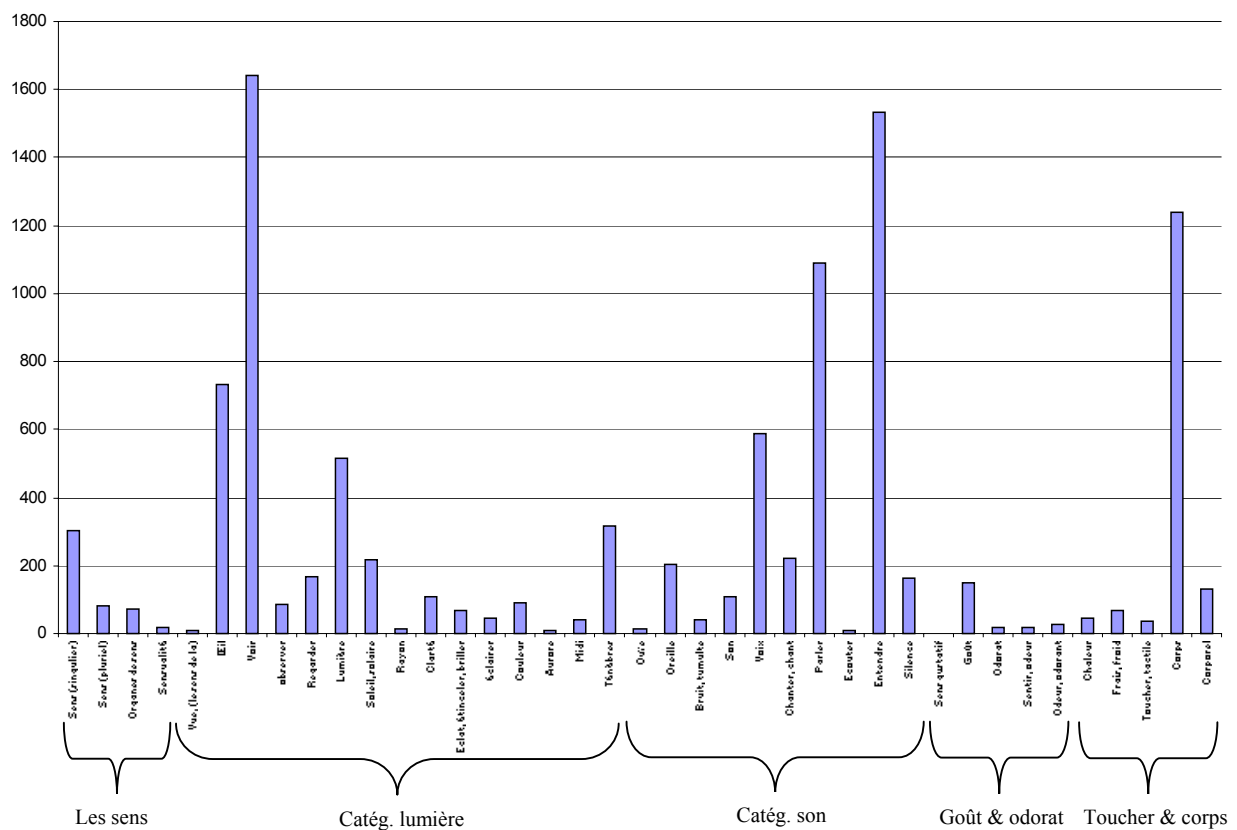


Figure 18 score de chaque terme par catégories principales

Les différences de nombres d'occurrences entre les termes sont très importantes. « *Ecouter* » sous toutes ses conjugaisons n'apparaît que dans 8 phrases alors que « *entendre* » figure plus de 1500 fois. Une des raisons probables est d'avoir limité l'extraction au mot latin *auscultare*, or d'autres préfixes peuvent être utilisés pour exprimer des nuances pour ce verbe comme « *ob-* » qui donne *obscultare*. La rareté du mot *écouter* semble quand même surprenante. En effet les citations directes des Ecritures sont fréquentes chez Bernard, et l'on pourrait s'attendre, dès lors, à rencontrer plus souvent l'invitation à écouter, si ce n'est l'impératif « *écoute* ». L'écart est du même ordre entre « *aurora* » et « *voir* » qui se trouvent dans la même catégorie sensorielle.

Dans un même champ catégoriel, Bernard de Clairvaux mentionne vingt fois plus souvent la voix (*vox / voc**), 804 occurrences, que le bruit et le tumulte réunis (*sonitu* / tumult**) 42 occurrences.

Le tableau précédent montre par ailleurs que les catégories nominatives ou qualificatives de la lumière – de 5 à 19 – atteignent à elles seules 4064 occurrences avec une forte prépondérance des mots « voir », « œil » et « lumière ». Parallèlement, la catégorie sensorielle relative à l'audition et au son atteint un nombre pratiquement identique soit : 3967. Il est intéressant de remarquer que selon l'énumération de ce premier tableau un « palmarès » des cinq sens mettrait donc en tête *lumière/vision* et *son/audition* qui rassemblent à eux deux 8031 réponses, ensuite viendraient le *corps* et le(s) *sens* avec respectivement 1495 et 472 occurrences, suivit du *goût* – 151 occurrences, puis du toucher – 146 occurrences et se terminerait avec *l'olfactif* qui ne recueille que 25 occurrences.

Cependant, une lecture attentive des sermons donne l'impression d'une plus grande prégnance des notations olfactives et gustatives. Ceci est sans doute lié au choix des verbes comme mots-clé. Si l'on ajoute : parfum, saveur, douceur, miel, le score de ces catégories sensorielles augmenteraient probablement.

Ce classement appelle donc quelques précautions puisque l'exhaustivité des termes décrivant tel ou tel sens n'est pas garantie et l'on ne doit surtout pas y voir une sorte de hiérarchie ainsi dévoilée sous la plume de Bernard de Clairvaux. Nous le verrons plus loin, une hiérarchie existe bien pour lui. Elle s'appuie sur des fondements philosophiques, mais en proposant alors un arrangement différent.

Le graphique page précédente synthétise ces premiers résultats et aligne le nombre d'occurrences de chacun des mots clé. Il illustre clairement la prépondérance du *corps* et de deux modes d'action perceptives passives : *voir* et *entendre*. Le *corps* intervient ensuite en mode actif avec le verbe *parler*. Chaque catégorie présente des mots clé émergents nettement

parmi des occurrences de faible valeur, c'est à dire en dessous de 25 apparitions. En dehors des occurrences fortes dont nous venons de parler :

- Il en est ainsi de *lumière* avec 516 occurrences et de *soleil, solaire* avec 218 occurrences dans la catégorie LUMIERE
- *Chant, chanter* et *oreille* avec respectivement 222 occurrences et 202 dans la catégorie SON
- Enfin, *Goût* se démarque nettement de *odeur, odorant*, avec lesquels nous considérons qu'ils forment une même catégorie.
- Dans la catégorie SENS, *sens* au singulier vient largement en tête avec 301 occurrences.

En bref, sur la totalité des mots clé, seize d'entre eux dépassent une centaine d'occurrences si bien qu'on peut y voir des termes faisant partie du langage courant chez Bernard de Clairvaux; pour autant on ne peut dire, avant de les avoir traduits dans leur contexte, si leur présence signifie une réelle prise de position de l'auteur sur l'atmosphère et les sens. En effet, l'auteur peut avoir cité plus de 1600 fois le verbe *voir* sans pour autant préciser et développer telle ou telle circonstance de cet acte visuel.

3.3.4.2. Répartition des termes dans les oeuvres

Intéressons-nous maintenant plus précisément au fait que saint Bernard semble parler du sensible, d'une façon générale, à travers son œuvre. Pour cela, et afin d'illustrer l'importance relative de chaque œuvre nous utilisons le rapport du nombre de mots clés contenus dans chaque œuvre au nombre de pages de celle-ci. Les nombres de pages pris comme référence viennent de l'édition française, utilisée par ailleurs pour traduire les sentences retenues. Nous avons jugé pratique d'utiliser cette unité de mesure – la page – étant donné l'uniformité d'impression de l'édition que nous avons consultée.

Nous avons fait remarquer en début de chapitre les différences importantes de quantité de pages d'un ouvrage à l'autre. Le tableau ci-après (figure 19) vise ainsi à indiquer la fréquence d'apparition des mots clés, toutes catégories confondues, et donne une certaine idée de la densité de présence des phénomènes d'ambiance d'une part et du sens et du sensible d'autre part, dans chaque ouvrage.

La dernière abscisse, intitulée ENSEMBLE, correspond à la fréquence moyenne sur l'ensemble des œuvres que nous avons recensées. Parmi celles-ci, les *Phrases*, dont nous n'avons pas pu connaître avec certitude le nombre de pages, n'affichent pas de valeurs de

fréquence ; cette œuvre, bien qu'apparaissant dans le tableau n'a évidemment pas été comptée pour la moyenne.

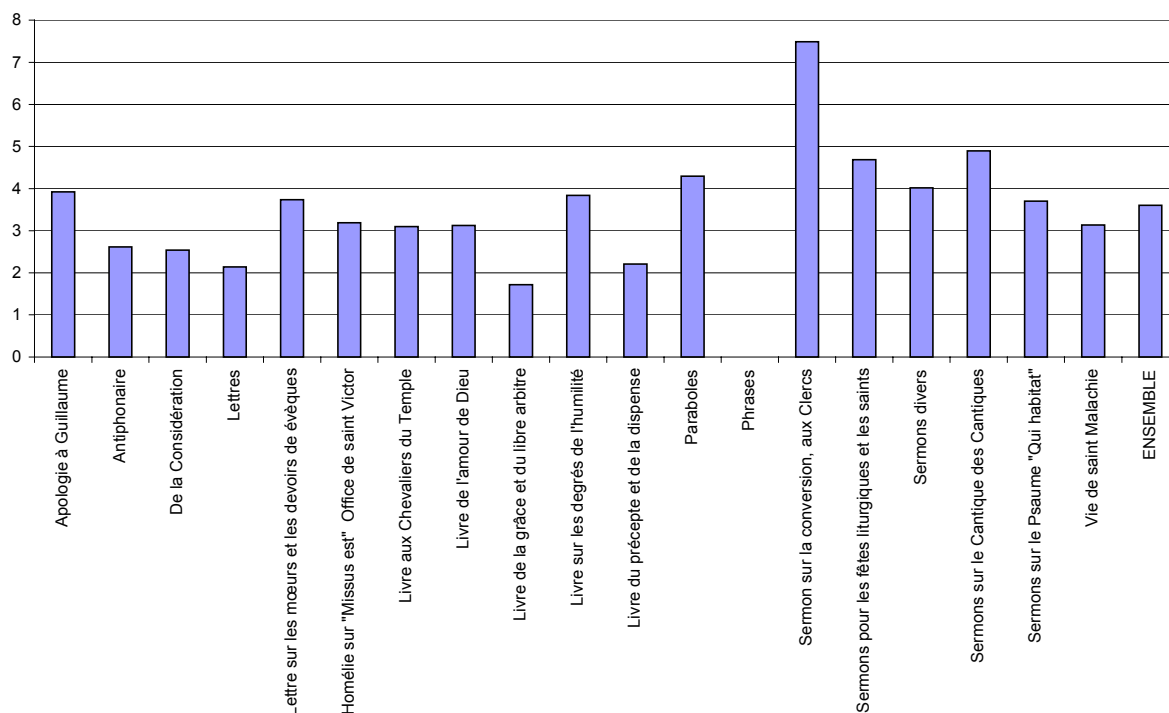


Figure 19 fréquence d'apparition des termes par œuvre (nombre de mots par page)

Dans l'ensemble, l'auteur cite donc l'un de nos mots clé presque quatre fois par page, la fréquence est égale à 3,6 mots/page. Sans autre élément de comparaison il serait audacieux de commenter cette valeur, on peut toutefois reconnaître une présence relativement courante d'une évocation des phénomènes sensibles ou bien des sens du corps dans ces écrits. L'ouvrage le moins prolixe dans le domaine qui nous intéresse – le traité *De la Grâce et du Libre Arbitre* – présente quand même plus d'un mot clé par pages environ.

Sur dix-huit œuvres, huit d'entre elles présentent une densité au-dessus de cette moyenne et l'une se démarque nettement. Il s'agit du *Sermon sur la Conversion aux clercs*, avec une fréquence d'apparition des mots clé de 7,5 mot/page ; c'est à dire une fréquence double de celle de la moyenne.

Les *sermons sur le Cantique des Cantiques* viennent en deuxième place avec 4,89 mot/page, mais dépassent de très peu les ouvrages suivants : les *Sermons pour les fêtes liturgiques*, les *Paraboles*, les *Sermons Divers* et l'*Apologie à Guillaume*.

On est en droit d'imaginer qu'un lecteur de Bernard de Clairvaux voit dans quelque écrit de sa part une certaine attention portée au corps et à ses organes de la perception, aux phénomènes qui les éveillent et enfin aux actions du corps vis à vis de ces phénomènes : voir, entendre,

parler... Il est rare par exemple qu'il lise une page ou qu'il entende prêcher sans que l'abbé de Clairvaux n'y parle de la lumière au moins une fois. Nous le verrons en effet plus loin, à en lire la teneur même de certains extraits, le sensible et la chair sont une réelle préoccupation pour saint Bernard. Cependant un examen sémantique approfondi nous conduirait à minimiser l'importance d'un discours empreint de sensible basé sur la seule grandeur fréquentielle des mots-clé. C'est le cas par exemple des deux verbes *voir* et *entendre*, qui à force d'apparaître voient leur substance significative être banalisée.

A la vue de ces résultats, on serait tenté d'attribuer un statut d' « ouvrage phare » sur notre sujet, au *Sermon sur la Conversion aux clercs*. Serait-il alors pertinent de porter notre analyse sur ce seul ouvrage pour économiser une extraction dans les autres ouvrages, en faisant état de sa sur-densité de mots-clé comme étant garante d'une représentativité satisfaisante ?

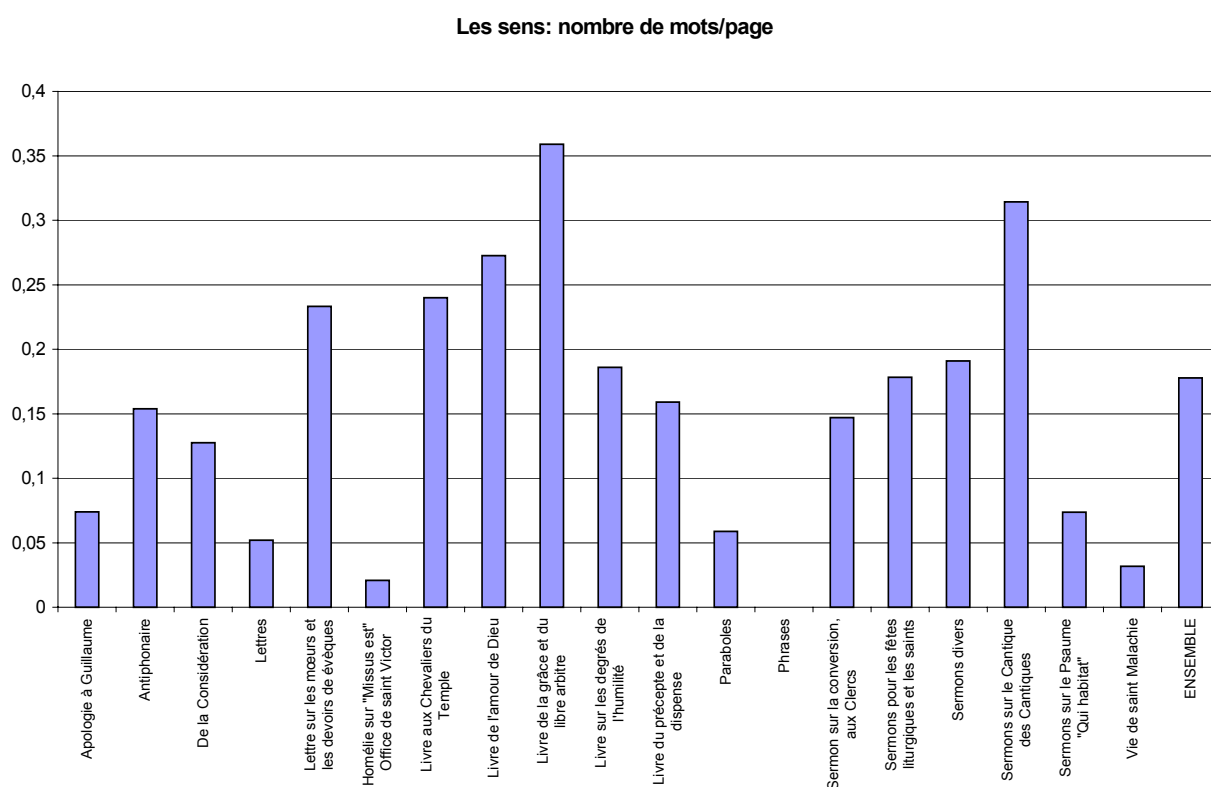


Figure 20 fréquence d'apparition des termes par œuvre de la catégorie « sens » (nombre de mots par page)

3.3. 4.3. Score de la catégorie « SENS »

Si l'on s'intéresse plus précisément aux fréquences de la catégorie SENS (figure 20), on se rend compte que sur cette catégorie le *Sermon sur la Conversion aux clercs* n'est plus en tête, étant devancé ici par dix autres ouvrages et se trouve même en dessous de la moyenne. Il en

est de même pour la catégorie LUMIERE pour laquelle l'ouvrage qui présente la plus forte densité de mots – clé est les *Sermons Divers* ; le *Sermon sur la Conversion aux clercs* n'étant qu'en deuxième position. La densité globale que présente donc cet ouvrage n'est pas représentative de chacune des catégories. Un tel choix serait d'une part une restriction temporelle dans la production écrite de Bernard de Clairvaux et ne tiendrait donc pas compte d'une éventuelle évolution de son discours dans l'exercice de son ministère. D'autre part, il est difficile de prétendre que l'état d'esprit dans lequel l'abbé de Clairvaux a rédigé ce sermon est représentatif de son œuvre entière.

En quête d'un ouvrage efficace, notre choix se porterait plus volontiers sur les *Sermons sur le Cantique des Cantiques* qui, comparés à d'autres oeuvres sont un travail de longue haleine. Mais surtout, l'œuvre cumule une densité de mots élevée et une quantité importante d'occurrences ; avec 2399, soit environ un quart de l'ensemble des occurrences éditées, cette œuvre est la plus abondante parmi les 21 titres identifiés. Pour autant, ces sermons constituent une œuvre forcément typée en fonction du sujet auquel se consacre saint Bernard. Nous ne sommes pas non plus certains que ce long discours sur le célèbre poème de la bible englobe tout ce que peut dire son auteur sur le sensible et le corps.

C'est la raison pour laquelle, dans notre étude qui se veut exploratoire, nous avons jugé préférable d'extraire des occurrences sur l'ensemble des titres, y compris dans les ouvrages à faible densité tels que le *livre du Précepte et de la Dispense* ou le *Livre de la Grâce et du libre Arbitre*. Notre démarche d'interprétation reste donc ici d'ordre généraliste, quitte à susciter dans des travaux futurs qu'il serait nécessaire de mener, un examen plus approfondi du *sens du sensible* dans tel ou tel autre morceau choisi de saint Bernard. C'est dans cette perspective et avec les réserves que nous venons de formuler, que les sermons sur le Cantique des Cantiques servent d'illustration à la fin de ce chapitre.

3.3.5. Distribution des catégories par ouvrage

Nous avons cherché à détailler la figure précédente pour comprendre la distribution des mots clé dans les différents ouvrages de l'auteur, suivant les catégories de sens qui classifient notre tableau d'occurrences (tableau 3, page 119). Nous retrouvons dans le graphique suivant les catégories :

- « LUMIERE » pour les mots clé numérotés 5 à 18 ;
- « SON » pour les mots clé numérotés 19 à 28 ;

- « ODEUR et GOÛT » 29 à 33 ;
- « TOUCHER » 34 à 36 ;
- « CORPS » 36 et 37.
- La catégorie « LES SENS » regroupe quant à elle les mots clé 1 à 4.

Les remarques que l'on peut formuler sont les suivantes, la prédominance de la lumière et de la vision se confirme ici, conformément au premier graphe (figure 18) ; mais cette prédominance se trouve être vérifiée sur chacune des vingt œuvres étudiées. Lorsque la catégorie LUMIERE n'a pas la plus grande fréquence – dans *l'Antiphonaire*, où Bernard de Clairvaux ne parle exclusivement que de musique et de chant, ainsi que dans sept autres œuvres – c'est alors toujours la catégorie « SON » qui la devance. Ces deux catégories se suivent d'ailleurs à peu près régulièrement de la même façon sur toutes les œuvres.

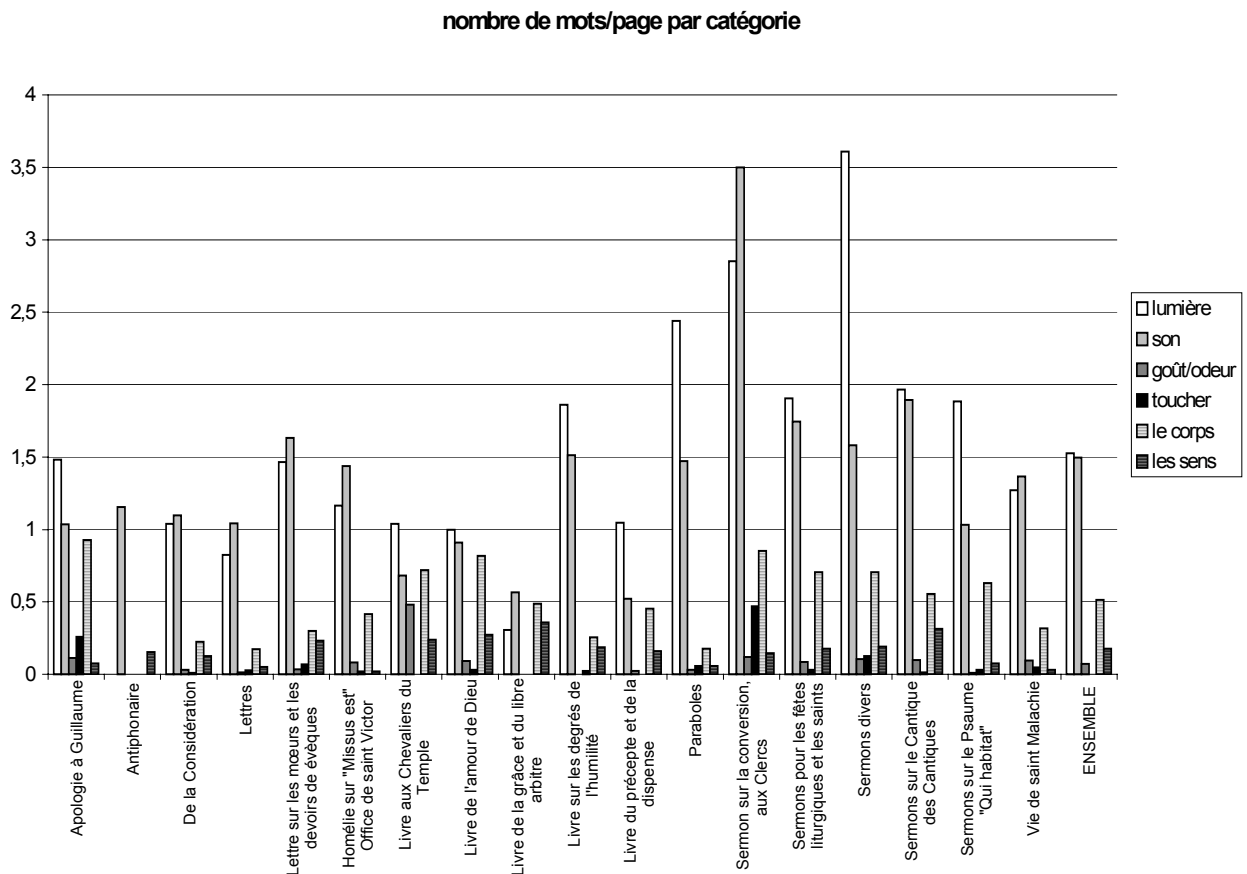


Figure 21 nombre de mots par page dans chaque œuvre, par catégorie

Sur ce même graphe, certains profils ressemblent de façon étonnante au profil moyen (colonne intitulée « ENSEMBLE »). C'est le cas notamment de celui de l' *Homélie sur « Missus est »* avec l' *Office de saint Victor*, des *sermons pour les fêtes liturgiques* et de celui

des *Sermons sur le Cantique des Cantiques*. La représentativité de cet ouvrage semble à nouveau se confirmer, puisque la répartition même des 5 catégories donne une vision semblable à celle de l'ensemble de l'œuvre.

L'Apologie à Guillaume, le Livre aux Chevaliers du Temple et le Livre de l'Amour de Dieu sont les rares œuvres où « corps » rivalise à valeurs presque égale avec les deux catégories majoritaires.

En résumé, l'émergence de la catégorie « lumière », puis de la catégorie « son » se confirme et est répartie de façon homogène sur tous les ouvrages. A quelques exceptions près, les petites catégories sont elles aussi représentées de façon homogène sur l'ensemble de l'œuvre.

Comment comprendre les disparités de nombre d'occurrences mises en évidence dans le premier graphe? Elles tiennent pour une grande part aux différences catégorielles des mots – clé retenus ; dans notre langage actuel le mot « *air* » ne présente pas la même étendue sémantique que « *lumière* » et l'on peut présumer d'une tendance du même ordre dans les propos de Bernard de Clairvaux. Le seul fait d'une relative diversité des substantifs latins pour désigner la lumière en est une preuve. Mais le plus flagrant, nous le verrons dans la lecture plus détaillée des phrases choisies, est la situation respective de ces mots dans le vocabulaire propre de la symbolique chrétienne.

Ce faisant, il est permis à travers ces dénombrements, de mieux saisir sur quel vocabulaire l'auteur construit et transmet à ses contemporains un discours prenant appui sur le sensible.

3.3.6. Sélection des mots et éditions des résultats

Nous l'avons vu, quatre mots-clé détiennent des résultats d'occurrences largement supérieurs à ceux de tous les autres, il s'agit de *corpus*, *loqui*, *audire*, et *videre*. Nous avons choisi de ne pas en éditer les résultats en raison de la lourdeur du travail d'analyse à réaliser – près de 5500 phrases supplémentaires à lire –. Pour bien faire, il conviendrait de dépasser le stade de notre étude et se situer dans celui d'une analyse des mots considérés pris un par un, analyse basée sur une solide connaissance du latin médiéval. Pour remédier partiellement à cette lacune une recherche avec édition partielle a été menée sur des radicaux spécifiques des termes, sauf pour *loqui* qui a été définitivement abandonné. Figurent ainsi dans le tableau principal *corporal**, représentant de la famille *corpus* et l'ensemble *auris*, *auribus* après abandon de *audire*.

3.3. 6.1. La polysémie du terme « SENS »

Le mot *sensus* au singulier et au pluriel affiche 455 occurrences. La particularité de ce mot est de présenter un champ polysémique relativement étendu, avec parfois des significations assez éloignées de celles qui nous préoccupent. Le dictionnaire Latin-Français en ligne, conçu à partir de cinq ouvrages de référence¹²², propose en effet pour ce mot six champs sémantiques:

1. sensibilité physique, faculté de sentir, sentiment, sens, sensation
2. sensibilité morale, affection de l'âme, disposition du cœur, sentiment, passion, émotion
3. sensibilité intellectuelle, connaissance (spontanée ou réfléchie), sentiment, appréciation, jugement, opinion, pensée
4. raison, intelligence
5. sens, signification, pensée (opposé à mot)
6. pensée (formant un sens), phrase, période.

Seul le premier champ correspond à peu près à l'acception que nous souhaitons extraire, qui décrit effectivement l'action de réception des organes des sens. Les sens physiques, où l'on parle de la sensation visuelle, olfactive, de la sensation de froid et de chaud, se différencient ici des autres formes de sensibilités d'ordre émotionnel ou intellectuel.

Nous avons cru pouvoir écarter ces significations non souhaitées de *sensus* en considérant que le pluriel de ce mot est rarement employé pour désigner autre chose que le terme collectif « les (organes des) sens ». C'est la raison pour laquelle apparaît en ligne 2 du tableau de synthèse une extraction du mot, restreinte à *sensibus* et *sensuum*, respectivement datif ou ablatif pluriel et génitif pluriel.

Cependant notre hypothèse d'un usage privilégié du pluriel pour décrire les sens physiques n'est guère solide, nous appliquons à la langue latine une nuance subtile du français contemporain. Par ailleurs se trouvent écartées de fait les trois premières formes du pluriel qui dans la 4^{ème} déclinaison présentent la même désinence que le singulier *sensus*. Enfin, l'on se prive de toutes les formes au singulier de ce mot qu'a pu emprunter Bernard de Clairvaux pour parler de tel ou tel sens en particulier.

Le même dictionnaire électronique en ligne, énonce plusieurs usages possibles de *sensus* pour désigner plus spécifiquement la perception de telle ou telle nature ; nous les citons:

¹²² Le concepteur du site est Gérard JANNEAU, les ouvrages de références sont: *Dictionnaire latin-français* de Ch. Lebaigue (Librairie classique d'Eugène Belin), 1881. *Lexique latin-français* d'E. Sommer, augmenté par Emile Chatelain (Librairie Hachette et Cie), 1896. *Dictionnaire latin-français* de L. Quicherat. *Dictionnaire français-latin* de L. Quicherat (Librairie Hachette et Cie), 1884. *Dictionnaire latin-français* de F. Gaffiot (Librairie Hachette), 1937. *Lewis & Short Latin Dictionary* (présenté sur le site Perseus).

- *sensus (corporis)* : les sens, les organes des sens.
- *sensus oculorum (sensus videndi)*, Cic. : le sens de la vue, la vue.
- *sensus aurium (sensus audiendi)*, Cic. : le sens de l'ouïe, l'ouïe.
- *sensus linguae*, Lucr. : goût, palais

Nous nous trouvons donc avec des couples de mots, parmi lesquels *sensus corporis* semble désigner le collectif *les sens* en général, dont nous parlions précédemment. Les autres attachements permettent d'énumérer par le même principe les cinq sens, nous supposons ainsi l'usage formé de *sensus tactui* et de *sensus olfacti*. Ce sont ces couples de mots que nous avons intégrés - lignes 5, 20, 30 et 32 - pour élargir notre requête de *sensus*.

Hormis les mots qui dépassent 1000 occurrences, la sélection effectivement éditée s'étend donc du terme numéro 1 *sensus, sensui, sensu, sensum* au numéro 40 : *desertum, eremum* ; sélection dans laquelle sont maintenus les mots à faible occurrence tels que *auscultare, aurora, sensualita* et *radius*. Pour ces trois derniers mots, nous aurions du normalement appliquer un opérateur « * » de terminaison pour augmenter le nombre d'occurrences. Là encore, nous n'avons pas jugé utile de le faire sachant que l'édition des phrases consiste, in fine, à extraire du sens et non pas à s'en tenir à un unique recueil quantitatif du vocabulaire bernardin. La plupart des listes d'occurrences montrent de fréquentes redondances contextuelles, c'est le cas pour *lux, sol* et *solis, gustus* ; l'abbé de Clairvaux dans des circonstances diverses utilise les mêmes arguments discursifs en faisant appel à des termes qui se trouvent être des *clés d'entendement* de la littérature chrétienne.

3.3.7. Traduction et sélection

3.3.7.1. Traduction française de l'oeuvre

Une fois les phrases contenant une occurrence éditées, il reste à les traduire pour en extraire celles par lesquelles l'auteur construit son propos sur les phénomènes sensibles. La version française à laquelle nous nous sommes reportés pour interpréter les phrases latines est la traduction de *l'Œuvre complète de saint Bernard* par l'abbé Charpentier et l'abbé Dion, parue entre 1865 et 1867. L'avantage de recourir à cette œuvre complète réside dans son unité stylistique. Mais on peut craindre avec raison qu'une traduction datant de la deuxième moitié

du XIX^e siècle présente un style spécifique, marqué par son époque et constitue un obstacle à notre propre lecture des textes de saint Bernard.

3.3.7.2. Les problèmes soulevés par la traduction

Des variantes issues d'autres ouvrages ont été prises en compte et apparaissent pour certaines phrases, c'est le cas pour quelques phrases isolées avec des traductions provenant de Dalloz et de Eco¹²³. D'autre part, quelques passages des *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, sont une traduction issue d'un ouvrage de Albert Béguin¹²⁴. A la fin de son ouvrage, il donne une appréciation sur les éditions et traductions des œuvres de saint Bernard ; selon lui l'édition classique des œuvres reste celle établie par Mabillon. Il utilise l'édition donnée chez Gaume frères à Paris en 1839. Mais il dit avoir eu recours, dans des cas difficiles à des traductions anciennes. Celles dues à Antoine de Saint-Gabriel, religieux feuillant du XVII^e sont – selon lui – de loin les meilleures. Elles ont été choisies par Etienne Gilson pour son édition des Textes choisis de saint Bernard, publiés chez Plon en 1949. On peut reprocher – dit Albert Béguin – à ces textes de mettre une rhétorique classique que nous avons désapprise. Il signale, en outre, la disparité entre la fidélité à la lettre des traductions des sermons et les nombreuses paraphrases explicatives, souvent verbeuses qui émaillent les traductions des traités.

En effet – ajoute-t-il – le style de Bernard de Clairvaux comporte une armature cicéronienne qui contribue à lui donner sa solidité, mais qui reprise telle quelle en français, formerait pour nous un écran malvenu, derrière lequel l'extraordinaire vie de ces écrits risquerait de rester cachée. Nous ne sommes plus accoutumés à ces procédés rhétoriques. Il a fallu souvent briser le moule, supprimer les fausses questions, les symétries artificielles, les clausules conventionnelles, pour tenter de mieux épouser le mouvement intérieur d'une affectivité infiniment sensible.¹²⁵

Pour en savoir plus nous avons fait faire une vérification de traduction par une latiniste sur les quatre vingt premières sentences répertoriées. Il s'avère que cette traduction actualisée s'éloigne très rarement de la version antérieure.

Voici toutefois ceux qui nous semblent être les écarts les plus remarquables :

Phrase n°1 : « *A SOLIS ORTU USQUE AD OCCASUM* » traduit par l'abbé Charpentier :

¹²³ ECO, 1997

¹²⁴ BEGUIN, 1953

¹²⁵ Ibid, p.1033

« *du couchant à l'aurore* » qui fait ici un contre – sens puisque nous traduisons plutôt « *du lever du soleil au coucher* ». C'est la seule véritable erreur de sens que nous avons décelée.

Phrase n°2 : « *quae etiam **lumen** mentibus pariant* » traduit par « *qu'elle fuisse capable d'éclairer l'esprit* » volontiers remplacé par « *de faire naître la lumière dans les esprits* ».

Phrase n°14 : « *Quomodo **lux** mundi obtenebrata est ?* » était traduite par « *Comment la lumière du monde s'est éclip­sée* », mais la forme passive « *Comment la lumière du monde a été obscurcie* » semble plus proche du sens initial.

Phrase n°17 : « *Iam apparet in **lumine** tuo, o inaccessible **Lux**,* » est simplement compris dans la version du XIX^e ainsi : « *C'est bien là que je discerne, à l'éclat de votre lumière inaccessible* », alors que Bernard de Clairvaux emploie sciemment deux substantifs différents et le vocatif pour personnifier cette lumière ; nous traduisons plutôt : « *c'est dans votre clarté que je discerne, o lumière inaccessible* ». Cette nuance apparaît suffisamment importante pour être soulignée.

Phrase n°58 : « *Fulget ecclesia parietibus et in pauperibus eget.* » traduit par « *Les murs de l'église sont étincelants de richesse et les pauvres sont dans le dénuement.* » Or ceci introduit en force l'opposition « *richesse / pauvres* » sur laquelle l'auteur ne semble pas insister ici et l'on préférera « *l'église brille (lance des éclairs) par ses murs et est dans le besoin quand il s'agit des pauvres* » certainement plus proche là aussi du sens premier.

Notre souci n'est pas de discuter systématiquement la traduction de Charpentier et Dion, mais de vérifier globalement sa fiabilité. Malgré les quelques divergences, cette fiabilité nous semble acquise et bénéficiant par ailleurs d'une même veine cohérente de traduction – deux seuls traducteurs pour l'ensemble de l'œuvre – nous avons jugé acceptable de faire confiance à ce texte.

3.3.8. Le corps, les sens et la sensualité chez saint Bernard, homme cistercien du XII^{ème} siècle.

Georges Duby souligne à propos de Bernard de Clairvaux que : « dans l'abondance de ces textes, il n'apparaît aucun signe qu'il ait prêté quelque attention à ce que nous appelons œuvre d'art »¹²⁶.

¹²⁶ DUBY, 1979, p.11

Lorsqu'il aborde par exemple la question architecturale dans *l'Apologie à Guillaume*, c'est dans le sillage d'un discours tout entier porté par la morale. Hormis sa prise de position à l'encontre du superflu, du décorum, il ne met pas directement en rapport la forme elle-même avec son souci de rigueur et de simplicité.

On serait tenté de dire que saint Bernard est « *an-esthétique* », et l'on pourrait penser que cherchant à édifier spirituellement des hommes, il fait passer l'édifice matériel construit au second plan en jugeant qu'il ne mérite pas qu'on s'y intéresse. Ce n'est pas tout à fait le cas puisque Bernard de Clairvaux est conscient de l'influence que peut avoir le tangible sur l'homme intérieur ; il a donc tout lieu de prendre sérieusement en considération le sensible et c'est ce qu'il fait à travers une démarche que l'on pourrait qualifier de plus anthropologique que phénoménologique.

Essentiellement centré sur la condition de l'homme, comme créature connaissant et vivant le monde, le discours du docteur de l'Eglise parle de ce que ressent, par son corps, l'homme dans ce monde. Il entretient une relation continue entre deux réalités, selon lui inscrites en l'homme : la réalité sensible et la réalité divine.

A partir de notre extraction de données, nous avons pu mettre en relief trois caractéristiques fondamentales dans les écrits de saint Bernard.

- Il s'agit tout d'abord de cette **omniprésence des sens** ; la relation entre la face sensible de l'homme, sa dimension corporelle d'une part et, son intériorité d'autre part, traduit l'évidente formulation de l'ascèse chez l'abbé cistercien.
- La **lumière** est décrite comme une entité métaphysique. Matière première indispensable de la spiritualité de Bernard de Clairvaux, elle est avant tout inscrite dans une visée médiévale de la révélation, empruntée directement des Ecritures.
- Enfin, étroitement liée à ces deux traits marquants, la **forme métaphorique** du discours lui-même. Le mécanisme discursif informe sur le sens initial de la métaphore que dévoile saint Bernard et qu'il partage – ou tente de partager – avec ses contemporains.

Nous pourrions résumer une des démarches de l'auteur, qui consiste à emprunter une réalité physique : la lumière, pour désigner une réalité divine : Dieu, en répétant que les principes de la perception sensible sont tout au moins inefficaces dans l'entreprise de connaissance de cette lumière.

3.3.8.1 Les cinq sens

Le premier trait qui frappe dans le tri que nous avons opéré est que Bernard de Clairvaux montre une propension quasi obsessionnelle à énumérer les cinq sens corporels : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Nous l'avons vu précédemment, le mot sens, n'affiche pourtant pas un nombre d'occurrences très élevé au regard des autres mots clé. Mais la présence du terme n'est quand même pas rare – environ 460 occurrences en comptant les lignes 26, 28 et 33 de notre tableau - et semble prouver une intention délibérée chez l'auteur d'ancrer solidement la question de la perception sensible dans son propos. Pour l'abbé de Clairvaux, la question du sens et du sensuel n'apparaît pas fortuitement au détour d'une phrase et semble plutôt faire partie d'une sorte de didactique de la vocation monastique et souvent même ecclésiale.

Tout d'abord, la faculté de percevoir, donnée aux hommes est inscrite au cœur même de la Genèse, dont il fait ce résumé :

« Dans la création, voyez combien grandes et nombreuses sont les choses créées par la puissance, dans la position avec quelle sagesse elles ont été disposées...En effet, au limon de la terre il a uni, dans les arbres, par exemple, une force vitale qui donne la beauté au feuillage, l'éclat aux fleurs, la saveur et leurs propriétés médicinales aux fruits. C'est peu ; le Créateur a mis dans notre limon une autre force encore, la force sensible qu'on voit dans les animaux qui non seulement ont la vie, mais encore sont doués de sensibilité, dont le siège repose dans cinq organes différents. Dieu voulut combler ensuite notre limon d'un nouvel honneur, et il lui donna la force raisonnable que nous voyons dans l'homme, qui non seulement vit et sent, mais encore discerne entre ce qui convient et qui ne convient pas , entre le bien et le mal, entre le vrai et le faux. » (Troisième sermon pour la veille de Noël 8 p. 15)

Premièrement, l'homme est situé dans la création, celle-ci est pourvue de données sensorielles primitives, *l'éclat des fleurs* pour l'apparence visuelle et la *saveur des fruits* comme matière gustative. Deuxièmement, l'homme partage avec la vie animale la faculté sensible qui consiste à consommer ces données sensorielles, il éprouve donc des impressions sensorielles causées par les objets du monde :

« Car les choses créées, c'est à dire les choses corporelles et visibles ne viennent à notre connaissance que par l'entremise des sens. » (S.C.C. 5, 1)

Enfin, l'homme se distingue de l'animalité par sa faculté de jugement et de discernement.

Parlant des sens, l'auteur prône cette exigence de tempérance dont nous parlions précédemment dans le chapitre sur la règle de saint Benoît. Nous le voyons ci-dessous, il ne s'agit pas de faire abstraction de la dimension charnelle de l'homme, mais d'inscrire le sensible dans une visée métaphysique.

Il ne cache tout d'abord pas la défiance qui imprègne sa spiritualité lorsqu'il écrit:

*Exeamus de terra nostra, ut non apprehendat nos cogitatio spectans ad voluptatem carnis. Exeamus et de cogitatione nostra, id est a cogitationibus curiositatis, quae nimirum, cum in sensibus corporeis habitat, carnali utique cognata est voluptati.*¹²⁷

¹²⁷ B. de Cl. Sermons divers n°6, 2

Sortons de notre pays pour ne pas nous laisser prendre aux pensées des **voluptés charnelles**. Sortons même du milieu de nos parents, c'est à dire éloignons-nous des pensées de curiosité, la curiosité a son siège dans les **sens** du corps, et se trouve avoir un certain degré de parenté avec les voluptés de la chair.

De manière plus nuancée, Bernard de Clairvaux exprime cette défiance dans l'opposition entre l'homme extériorisé et l'homme intérieur ; pour l'homme ouvert aux réalités du monde, la quête de la sagesse reste vaine :

*Quid foris eam quaeris in **corporis sensu** ? Sapor in palato, in corde est sapientia.*¹²⁸

Pourquoi la cherchez-vous au dehors dans les **sens corporels** ? Le goût a son siège dans le palais, mais la sagesse l'a dans le cœur.

L'opposition entre l'âme et le corps apparaît nettement lorsqu'il fait état du combat que mène l'homme en lui-même, Bernard de Clairvaux poursuit ici le thème du Livre de la Sagesse, cher à saint Paul de « l'enveloppe d'argile » que l'esprit doit animer:

*Six tibi tribulationes sunt contra desideria cordis et quinquepertitam **sensualitatis corporeae voluptatem***¹²⁹

Vos six tribulations ne sont autre chose que vos luttes contre les désirs de votre cœur, et la quintuple volupté de vos **sens charnels**

Ou encore :

*Sic ergo et liberum arbitrium suo conetur praeesse corpori, [...], imperans scilicet singulis **sensibus** et artibus tam potenter...*¹³⁰

Le libre arbitre devra donc s'efforcer de présider au corps de l'homme, [...] : c'est à dire en commandant avec autorité aux **sens** et aux membres du corps...

Il défend alors le bien-fondé de la chasteté tout en réhabilitant les sens dans leur utilité incontournable. Pour lui, la chasteté est un soin apporté au corps pour maintenir ses sens en éveil ; un véritable « baume ¹³¹ » chargé d'enfourer dans les replis de notre enveloppe charnelle un parfum de vigilance.

Mais rien de tout ceci n'est de nature à nous surprendre dans une tradition épistolaire paulinienne et patristique ; saint Bernard ne fait ici que rappeler ce que disent des voix dans l'Eglise depuis plusieurs siècles. Il reconnaît lui-même cette dimension sensible, nécessaire à l'être existant et communiquant avec le monde ; nous ne verrons donc pas de contradiction avec sa défiance vis à vis du charnel lorsqu'il dit :

*Animae corporibus et corporeis egent **sensibus**, per quae sibi invicem innotescant et valeant.*¹³²

Les âmes ont besoin de corps et de **sens corporel**, pour se faire connaître les unes aux autres, et pour agir les unes sur les autres.

¹²⁸ B. de Cl. Sermons sur le Cantique des Cantiques n°28, 8

¹²⁹ B. de Cl. Sermons divers n°28, 5

¹³⁰ B. de Cl. Traité de la Grâce et du Libre arbitre, 34

¹³¹ B. de Cl. Lettre 42 sur les mœurs et les devoirs des évêques, 8

¹³² B. de Cl. Sermon sur le Cantique des Cantiques, IV, 5

3.3.8.2. Le catalogue des sens

Mais nous l'avons dit, ce qui est remarquable est sa façon d'énumérer et détailler les sens ou les organes de la perception un à un. Il ne se contente pas d'évoquer le fait de capter globalement le monde sensible, mais il s'évertue à singulariser les éléments de la pluri-sensorialité de l'homme. Dans le *Sermon sur la Conversion aux clercs*, il se prend à observer son corps et passe au crible d'une description critique ses moyens d'accéder au sensible :

*Curiositati deserviunt pes deducens et oculus spectans, vanitati vero auris et lingua, dum per illam oleum peccatoris impinguat caput meum.*¹³³

Les organes du goût et de la génération m'ont été abandonnés pour satisfaire la volupté ; les pieds, avec leur facilité à se porter partout, et les yeux, avec leurs regards sans retenue, m'ont été livrés pour contenter la curiosité ; la langue et les oreilles ont été mises à ma disposition pour servir la vanité...

Dans un paragraphe précédent, les cinq sens sont effectivement nommés avec dédain pour, là encore, non pas exprimer objectivement leur fonction, mais faire état de la *pollution* qu'entraîne leur usage :

*Multa siquidem admisisse videtur petulantia oculorum, multa pruritus aurium, multa quoque olfacienda, gustandi tangendi que voluptas*¹³⁴

En effet, que de souillures il voit, n'ayant d'autre source que la licence de ses regards ; combien d'autres son nées de la curiosité de ses oreilles, combien enfin proviennent des jouissances de l'odorat, du goût et du toucher ?

...puisqu'il semble vraiment que l'impudence des yeux ait permis l'accès à de nombreuses choses...

Cette obsession de la pollution par les sens, traverse l'œuvre de l'abbé de Clairvaux puisque nous la retrouvons, exprimée sans détour dans un autre sermon :

*In hac fit purificatio ab illa quinquepertita corporis illecebra, visus, auditus, gustus, odoratus, tactus.*¹³⁵

Or, cette urne nous purifie de cinq souillures corporelles, qui nous viennent par la vue, par l'ouïe, par le goût, par l'odorat et par le toucher.

Ou encore dans celui-ci :

*Inde pruritus aurium, oculorum petulantia ; inde olfaciendi voluptas, inde in faucibus tam inordinata delectatio, inde in universo corpore mollitiei sensus, et libido perniciose tangendi ; inde intus in anima ebrietas illa desideriorum,*¹³⁶

Puis viennent les démangeaisons des oreilles, et la pétulance des yeux ; les plaisirs de l'odorat, les voluptés désordonnées du goût, les douceurs de la mollesse dans tout le corps, et les charmes pernicieux du toucher : à l'intérieur, dans l'âme, c'est l'enivrement des désirs

L'énumération simultanée de l'organe et de son action revient fréquemment, saint Bernard semble insister fortement auprès de ses interlocuteurs ou de son assemblée pour faire valoir les dispositions de la perception sensible humaine ; les parties du corps ainsi nommées sont placées dans le contexte de leurs actions respectives au bénéfice de la connaissance du monde.

¹³³ B. de Cl., Sermon sur la conversion, aux clercs, 10

¹³⁴ B. de Cl., Sermon sur la conversion, aux clercs, 7

¹³⁵ B. de Cl., Sermon divers n°55, 4

¹³⁶ B. de Cl., Sermon divers 28, 4

Notre capacité à mettre en œuvre nos sens provient de l'âme, jugée « hôte privilégiée du corps » par l'auteur:

*Ipse enim est qui tribuit oculis visum, auditum auribus praestat; ipse est qui linguae vocem, palato gustum, motum membris omnibus subministrat*¹³⁷

C'est elle qui est cause que ton œil voit et que tes oreilles entendent; si ta langue articule des sons, si ton palais perçoit des saveurs, si tes membres sont capables de se mouvoir, c'est à elle que tu en es redevable.

La phrase suivante extraite du Livre de la Considération souligne à nouveau cette association de l'organe et du phénomène et confirme que l'auteur situe explicitement le siège des perceptions dans l'âme :

*Itaque sicut anima videt in oculis, audit in auribus, odorat in naribus, in faucibus gustat, tangit in toto reliquo corpore, sic Deus diversa in diversis spiritibus operatur, verbi causa in aliis amantem se exhibens, in aliis agnoscentem, in aliis alia facientem, sicut unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem.*¹³⁸

Ainsi, de même que c'est l'âme qui voit par les yeux, qui entend par les oreilles, qui perçoit les odeurs par les narines, les saveurs par le goût, et qui touche par tout le reste du corps, de même c'est Dieu qui opère d'une manière différente dans les différents esprits...

3.3.8.3. Hiérarchie des sens

Arrêtons-nous quelques instants sur cette citation qui appelle plusieurs remarques. Il apparaît clairement qu'elle montre avec toutes celles qui la précèdent, un même ordre dans l'énumération, sous entendant une hiérarchie des sens. Nous le lisons bien, chez saint Bernard, il s'agit toujours d'abord de la vision, puis de l'ouïe, ensuite - se partageant la troisième place - le goût et l'odorat, et enfin le toucher. La lecture complète des contextes d'occurrences prouve que Bernard de Clairvaux ne déroge jamais à cet ordre d'apparition lorsqu'il fait état des cinq sens. Chez notre auteur ceci n'est pas qu'un simple procédé mnémotechnique, une façon d'être assuré que les cinq sens sont toujours associés; mais c'est surtout l'illustration de la hiérarchie dans l'appareillage senso-perceptif telle qu'elle est envisagée dans la pensée antique, notamment chez Aristote¹³⁹.

Cette hiérarchie se retrouve explicitement énoncée dans le sermon n°10 :

*Iam vero et id manifestum est, quoniam in corporis sensibus visus quidem ceteris omnibus, auditus vero reliquis tribus dignior est; odoratus quoque et gustum, et tactum, etsi non utilitate, dignitate tamen superare videtur, et gustus tactui superexcellere, quod manifestat etiam dispositio ipsa membrorum.*¹⁴⁰

¹³⁷ Bernard de Clairvaux, Sixième sermon pour l'Avent de Notre Seigneur, 4

¹³⁸ Bernard de Clairvaux, De la Considération, Liv. 5, 12

¹³⁹ Dans « l'Histoire des animaux », Aristote établit une hiérarchie des sens liée à la position des organes situés plus ou moins haut. (Histoire des animaux I, 8, 491). Dans « De l'âme » il donne le privilège au sens du toucher (De l'âme III, 13, 435)

¹⁴⁰ Bernard de Clairvaux, sermons divers n°10, 4

Il est manifeste que, de nos sens corporels, la vue est celui qui l'emporte sur tous, et que l'ouïe se place avant les trois autres : quant à l'odorat, s'il ne vient pas avant le goût et le toucher, au point de vue de l'utilité, au moins leur est-il supérieur en élévation, de même que le goût semble avoir le pas sur le toucher ; c'est d'ailleurs, ce que nous montre la disposition même de nos membres.

Le théologien médiéval trouve en la vision le plus noble des sens en raison de sa situation élevée (par rapport au sol) et sa proximité du cerveau, siège de la pensée. Déroulant le corps de haut en bas, il place au deuxième rang l'appareil auditif et de proche en proche, vient à juger en dernier le sens tactile du fait de sa répartition sur tout le corps, c'est à dire jusqu'aux pieds.

En plaçant le visuel en « tête », cette hiérarchie s'accorde avec la prédominance de la lumière déjà quantifiée dans le recensement des occurrences. Mais elle va plus loin que cela puisque les sens mineurs sont eux aussi nommés et classés selon cette logique d'altitude corporelle ; certes, il n'y a pas véritablement de jugement de valeurs dans l'énoncé et pourtant, on prête volontiers à Bernard une préférence pour la vision, le sens le moins tributaire de la matière et de la carnation.

Bernard est toutefois conduit à assumer une opposition sur cette question de la primauté du visuel qui pour lui ne peut être encore accomplie. En effet :

« L'ouïe découvre ce qui échappe à la vue: l'apparence a pu tromper les yeux, mais la vérité a pénétré par les oreilles. ... Car ce n'est pas la vue, c'est l'ouïe qui le fit croire, parce que la foi vient de ce que l'on entend (*Rom.*, X, 17) . Il eût été digne de la vérité d'entrer en nous par ces hautes fenêtres que sont nos yeux, mais c'est là un privilège réservé à plus tard, lorsque nous contemplerons Dieu face à face...L'oreille s'ouvre la première à la vie, parce qu'elle fut la première porte de la mort ; l'ouïe qui troubla notre vue doit lui rendre sa clarté. »¹⁴¹

Comme le souligne M.M. Davy, parmi les sens intérieurs qui doublent les sens extérieurs, l'ouïe l'emporte sur les autres¹⁴². L'ouïe bénéficie donc d'une primauté comme instrumentation de la révélation divine, inscrite dans l'histoire et dans l'attente d'une révélation plénière donnée aux yeux :

« Vous devez savoir que le Saint-Esprit , pour faire avancer une âme dans la spiritualité, recourt à la même méthode : il éduque l'ouïe avant de réjouir la vue. »¹⁴³

L'autre aspect très important qui caractérise la citation mentionnée page précédente est évidemment sa tournure comparative : « ...de même que c'est l'âme [...] c'est Dieu qui opère... ». On est en effet surpris que saint Bernard ait ainsi besoin de rechercher dans le monde sensible, ce qui pourrait illustrer un agissement divin. Nous ne sommes en effet plus ici dans une démarche essentiellement fondée sur une critique du sensuel, comme c'était le cas dans les précédentes citations, mais dans une tentative de définition théologique. Nous ne discutons pas dans notre étude de la portée de cette définition, mais du fait que l'auteur utilise

¹⁴¹ S.C.C. 28, 5, traduction de Albert Béguin pp. 340-341

¹⁴² DAVY, 1977, p.98

¹⁴³ S.C.C. 28, 7, traduction de Albert Béguin p. 342

la description de notre connaissance sensible du monde pour parler de Dieu. Il est difficile d'argumenter qu'il s'agit ici d'une comparaison « à la légère », empruntée dans un but purement didactique, car le destinataire de cette phrase n'est autre que le souverain pontife, avec qui saint Bernard est plutôt enclin à partager une profonde et sincère spiritualité.

Pour saint Bernard, de même que l'on sera plus ou moins sensible à tel ou tel phénomène, Dieu se manifestera de façons diverses selon la sensibilité de chaque âme. Le théologien du XII^e siècle croit fermement à cette similitude entre une manifestation d'ordre divin et l'opération des sens.

En faisant appel ainsi au vocabulaire des organes des sens et au mécanisme de la perception, l'abbé de Clairvaux ne pose-t-il pas la question d'une possible perception en dehors du champ sensible ?

L'impuissance à déceler Dieu – celui-ci n'est pas objet de connaissance sensible – confrontée à l'affirmation de sa présence est avouée dans le très beau passage du sermon 74 sur le Cantique des Cantiques que nous avons déjà cité. Bernard fait mine d'explorer en vain ce que pourrait exprimer sa perception sensorielle qui reste en l'occurrence inefficace ; le plan de perception du sens sacré se situe pour lui en dehors des limites sensibles et corporelles : « *j'ai trouvé qu'il m'est plus intérieur que moi-même* ».

3.3.8.4. Relations affectives comparées aux sens

Dans le sermon divers n°10, nous assistons à une étonnante déclaration sur les différentes sortes d'amour, au nombre de cinq comme il y a cinq sens. Saint Bernard défend ici l'idée d'une proxémie affective comparable à la relation qu'entretient notre perception sensible avec l'espace et la matière.

L'auteur argumente lui-même ces cinq états de l'amour vis à vis du sujet aimé et la distance relationnelle que l'homme peut entretenir dans ces états, à la façon des distances de perception sensible ; nous les résumons ainsi :

- *L'amour pour les parents est comparé au sens du toucher.*
Ici est mis en évidence le contact de la chair comme prémisses de la faculté d'aimer pour toute relation filiale – et notamment maternelle - quelle qu'elle soit. Saint Bernard semble n'évoquer ici que le seul contact issu de la filiation (parents/enfant) au détriment de la relation charnelle qu'entretiennent les époux entre eux. Il distingue donc le sentiment d'amour issu de la chair, qui s'impose en quelque sorte aux êtres, du

sentiment d'amour nuptial ou conjugal, fruit d'une démarche de séduction qui conduit au rapprochement des êtres et à leur effusion.

- *L'amour pour nos amis est semblable au goût*
Au caractère puissant que peut revêtir le toucher, Bernard oppose ici la douceur d'une saveur à laquelle il compare la connaissance d'un ami. La réalité du goût se passe à l'intérieur du corps par libération d'une saveur absorbée.
- *L'amour du prochain en général est semblable à l'odorat*
Le principe de distance critique se fait ici plus marquant, la volatilité de l'odeur étant pour une part tributaire de l'éloignement. Toutefois la respiration implique une incorporation de la fragrance, si subtile soit-elle, en raison de son caractère térébrant.
- *L'amour des ennemis est semblable à l'ouïe*
L'extériorisation de l'objet ressentie le différencie des trois sens précédents, en effet, aucune substance matérielle de l'objet perçu n'est incorporée à celui qui l'entend. On peut remarquer que l'auteur ne dresse pas de jugement de valeurs qui dans cette façon d'aimer tendrait à supposer que, comme il y a des sons que nous percevons plus ou moins bien, il y a des ennemis que notre amour touche plus ou moins aisément..
- *L'amour de Dieu est semblable à la vue.*
Saint Bernard justifie cette comparaison par le seul fait que selon lui la vue est supérieure à tous les autres sens. Il se rapporte donc au principe de hiérarchie que nous avons vu précédemment mais on comprend mal la portée même de la comparaison sinon par un détachement progressif du matériel. En fait la qualité de l'amour de Dieu lui vaut d'être assimilé à la vue par cette acuité permettant de voir/aimer un être lointain, inaccessible à la connaissance par d'autre moyen.

« La vue est celui de tous nos sens qui a le plus de ressemblance avec l'amour de Dieu, car il l'emporte sur tous les autres et il est d'une nature unique, il est d'une plus grande sensibilité et perçoit les objets de plus loin. L'odorat et l'ouïe semblent aussi percevoir les choses éloignées, mais on croit qu'ils ne les perçoivent qu'en attirant à eux l'air qui les leur rend sensibles ; or, il n'en est pas ainsi de la vue, elle semble plutôt se faire au dehors et aller elle-même à la rencontre des objets éloignés. Ainsi en est-il dans nos affections. On peut dire, en quelque sorte que nous attirons à nous le prochain quand nous l'aimons comme nous même. » (Sermons divers n°10 2-4)

Saint Bernard a-t-il voulu ici signifier des degrés dans la faculté d'aimer ; celle d'aimer ses parents étant la plus naturelle et celle d'aimer Dieu la plus difficile à atteindre, dépassant même le fait d'aimer ses ennemis? On pourrait alors se demander comment saint Bernard envisagerait diverses situations souvent concrètes, à la lumière de son propre exposé. Où placer par exemple parmi ces catégories, l'amour fraternel ? La *relation latérale* qui unit à un frère ou une sœur est-elle assimilée à la *relation de descendance* que caractérise l'amour pour les parents ? L'idée de famille monastique n'échappe pas évidemment à cette interrogation, ce terme de *famille* revendiqué par les *frères dans le Christ* bénédictins ou cisterciens, eux-mêmes réunis autour d'un abbé – *abba*, le père en hébreux.

Ce rapprochement entre les « espèces » d'amour et les sens reste donc énigmatique dans le cadre de notre analyse, nous en retiendrons l'intérêt que porte saint Bernard à une description des sentiments articulée autour des facultés sensibles, celles-ci permettent tout au moins à l'auteur de nommer ces sentiments dans un registre rhétorique accessible.

3.3.8.5. Les autres sens

Avec la force des images métaphoriques empruntées aux sens gustatif et olfactif, saint Bernard se prête à un véritable éloge de la saveur. A tel point qu'il fait sien le procédé discursif souvent présent dans la Bible pour matérialiser et personnifier la béatitude :

« O heureuse l'âme qui après avoir goûté un fruit du salut, se sent attirée et court dans l'odeur de son parfum . » (Premier sermon pour la veille de Noël , 2)

On dira peut-être que ces images, rappel de la Genèse, sont toutes spirituelles et visent bien sûr à opposer au *fruit de la chute*, celui du *fruit de la nouvelle alliance* ! Sans doute, mais c'est avec des parfums et des saveurs qu'il tente de traduire l'ineffable, et pour qu'il recherche avec une telle complaisance ce mode d'expression et en conduise aussi savamment l'analyse, il faut bien qu'il y soit naturellement porté.

Irénée Valléry-Radot¹⁴⁴ cite cet autre passage en remarquant combien les odeurs ébranlent de façon particulière l'imagination de Bernard de Clairvaux – une influence vraisemblable de la lecture du Cantique des Cantiques – et préparent l'audition et la vision :

« ... bien plus charmé par cette merveilleuse odeur, qui le rendait plus avide encore d'en connaître la saveur, et guidé par elle, il a soin de parvenir sans retard au fruit, désirant éprouver plus pleinement ce qu'il n'avait fait que pressentir, et goûter par la présence ce qu'il avait subodoré sans le voir encore. » (Lettre aux Chevaliers du temple 7, 14)

Cet extrait montre par ailleurs une sorte de fusion des sens olfactif et gustatif, l'odeur étant elle-même prémisses de la saveur.

Relevons simplement quelques termes : *heureuse, fruit, attirée, parfum, charmé, merveilleuse odeur, avide, saveur, désirant, pleinement*, pour noter combien ils surprennent dans la bouche d'un tenant de la spiritualité chrétienne ! L'auteur décrit avec conviction son espérance mais c'est avant tout un langage du plaisir, du désir et de la séduction, extrêmement sensuel et charnel ; une sorte d'impatience voluptueuse que trahit le propos de saint Bernard.

Son expérience olfactive se traduit parfois dans la simplicité d'une description réaliste, d'où peut-il tenir celle-ci, sinon d'une cueillette dans le verger de Clairvaux ou peut-être un souvenir de jeunesse, alors que jeune noble, il n'est pas encore entré à Cîteaux:

¹⁴⁴ VALLÉRY-RADOT, 1990

« Est-ce que la main qui, pendant une demi-journée, a tenu un fruit n'en conservera point l'odeur le reste du jour ? » (Premier sermon pour le premier dimanche après l'octave de l'épiphanie, 2)

Les exemples sont nombreux qui montrent un registre toutefois limité à une catégorie de saveur gustative, celle de la douceur et du sucre :

« Heureux ceux qui, dès maintenant, trouvent dans la justice une source de joie, qui tressaillent de bonheur dans leur conscience, parce qu'ils sucent le miel délicieux qui coule de la pierre, et mangent l'huile des oliviers qui poussent dans les rochers les plus durs. » (*Sermon unique pour le jour de l'octave de l'Épiphanie*, 5)

« En effet, si l'enveloppe extérieure est charmante à l'œil, on trouve au-dedans quand on la brise, un fruit bien plus doux et bien plus délectable. » (Deuxième sermon pour le premier dimanche après l'octave de l'épiphanie, 1)

a tel point qu'on se demande si l'opposition entre l'amertume et la douceur – le vin et le lait, loin de n'être qu'un symbole judéo-chrétien, ne viendrait pas aussi de la santé fragile de l'abbé de Clairvaux qui lui dicterait ainsi de ménager son ulcère:

« Mêlons le miel à l'absinthe, afin que, tempérée de quelque douceur, la sainte amertume entre dans un breuvage qui puisse se boire. » (S.C.C. 11, 2 traduction de Albert Béguin p. 159)

« Mais où pourrons-nous nous procurer ces aromates ? ... Mais qui nous les vendra ? Ce sera celui qui a dit : « Venez, achetez sans argent et sans aucun échange, du lait et du vin. (Is. LV, 1). » Or, vous savez ce que désigne la douceur du lait, et ce qui rappelle l'âpreté du vin. » (Deuxième Sermon pour les fêtes de Pâques, 7)

Ceci étant, on ne sait trop si il faut effectivement parler comme nous le disions plus haut, d'une préférence affichée de l'abbé de Clairvaux pour la vision. La perception visuelle des choses ne semble pouvoir atteindre chez lui le degré de délectation et de satisfaction que l'on rencontre à propos des autres perceptions sensorielles. Nous touchons ici un aspect sans doute fondamental : en face de la prédominance statistique des allusions à la lumière, on acquiert presque la conviction que, qualitativement, ce sont les notations olfactives et gustatives qui pèsent d'un poids « affectif » plus grand, et qui transmettent le message le mieux ajusté. Les qualifications dans ces deux registres sont plus subtiles et nuancées que celles de la lumière.

Terminons avec cet extrait du Sermon aux Clercs où l'auteur réunit dans une allégorie du paradis les sollicitations visuelles à toutes les autres :

(Les délices de la vie spirituelle) C'est un jardin parfaitement fermé où l'on voit une source mystérieuse qui se divise en quatre ruisseaux, la sagesse d'où s'écoulent quatre vertus différentes. Vous y verrez aussi pousser des lis admirables ; à peine leurs fleurs commenceront-elles à s'épanouir que vous entendrez le doux gémissement de la tourterelle. Le nard dont l'Épouse compose ses parfums y répand sa délicieuse odeur ; on y voit pousser aussi en abondance, loin de l'aquilon, au souffle des zéphyrs, toutes les autres plantes aromatiques. Au milieu s'élève l'arbre de vie, ... qui couvre l'Épouse de son frais ombrage et charme son palais par la douceur de ses fruits. C'est là que la continence brille de tout son éclat et que la vérité sans voile charme les regards de l'esprit comme un astre radieux ; ses oreilles sont flattées et réjouies par les doux accents de la voix de celui qui console nos âmes ; ses narines, si je puis ainsi parler, se dilatent au souffle de l'espérance dans ce champ que le Seigneur a comblé de ses dons et qui exhale les plus délicieuses senteurs (Sermon sur la conversion, aux clercs, par.25, Vol.2 pag. 289)

Pas un sens n'échappe aux bienfaits du jardin des délices ; fidèle à une découverte progressive du monde, on y commence par *voir* (*les lis admirables*), puis *entendre* (*le doux gémissement*), *sentir* (*une délicieuse odeur*), *ressentir* (*la fraîcheur*), et *goûter* (*la douceur des fruits*). La suite du paragraphe reprend à nouveau les sensations avec un lyrisme identique.

3.3.8.8. Les éléments de la construction

En focalisant le choix des termes sur la question de la sensibilité et de la perception, nous ne pouvons pas laisser sous silence les allusions architecturales qui émaillent le discours de saint Bernard ; celles-ci existent de façon marginale à côté de l'abondance de la terminologie de la sensualité.

Les allusions aux dispositifs architecturaux et constructifs dont il est question sont dans des situations allégoriques la plupart du temps issues des textes sacrés.

A plusieurs reprises saint Bernard compare les sens à des fenêtres par lesquelles nous captons le monde sensible:

Haedos quippe, qui peccatum significant...,dicit vagos ac petulantes corporis sensus, per quos peccatum, tamquam mors per fenestras, intravit ad animam.

Car, par ce mot boucs, on entend le péché..., ils figurent les sens du corps qui sont volages et insoumis, et, comme autant de fenêtres par lesquelles le péché et la mort sont entrés dans l'âme.

« Les treillis et les fenêtres par où l'Épouse dit qu'elle regarde, ce sont, comme je le crois, les sens de la chair, et les passions humaines... » (S.C.C. 56, 1)

et juge même utile d'apporter une définition :

« On dit que les treillis sont de petites fenêtres, telles que ceux qui composent les livres s'en font pour recevoir la lumière. » (S.C.C. 56, 7)

En fait c'est souvent à travers l'idée d'une enveloppe opaque percée d'ouvertures que Bernard de Clairvaux identifie l'édifice corporel ; nous l'avons aperçu dans cette citation déjà mentionnée :

Il eût été digne de la vérité d'entrer en nous par ces hautes **fenêtres** que sont nos yeux, mais c'est là un privilège réservé à plus tard, lorsque nous contemplerons Dieu face à face...L'oreille s'ouvre la première à la vie, parce qu'elle fut la première **porte** de la mort...» (S.C.C. 28, 5, traduction de Albert Béguin pp. 340-341)

Mais il donne dans un autre sermon une signification un peu différente de cette figure, définissant alors l'endossement du péché par Jésus Christ :

« Le mur c'est la chair ; et l'approche de l'Époux c'est l'incarnation du Verbe. Quant aux fenêtres et aux grillages, je pense qu'ils désignent les sens charnels et les affections humaines, au moyen desquels il a fait l'expérience de notre humanité. Car il a porté nos maladies et s'est chargé de nos douleurs. Les affections humaines et les sens corporels lui ont donc servi de fenêtres et de failles pour entrer dans l'humaine nature... » (Sermon 56 , 1 p.580, traduction de Albert Béguin)

De telles références *architecturales* ou plus exactement *constructives* sont suffisamment rares chez saint Bernard pour mériter d'être mentionnées ; selon lui, l'édifice corporel présente des percements, des ouvertures sur l'extérieur qui sont autant de points faibles dans l'ouvrage. L'exercice discursif chez l'auteur consiste là encore à affirmer la nécessité des sens pour connaître le monde mais en même temps le danger qu'ils représentent d'un point de vue spirituel avec le risque d'une sorte d'égarement. La figure comparative s'arrête malheureusement à l'idée d'une fenêtre au sens général mais on est en droit de se demander si l'emprunt que fait l'auteur de cette référence constructive se rapporte ou non à sa propre vision d'un espace qui lui est familier, celui du monastère.

En revanche la logique constructive devient moins convaincante lorsque l'abbé de Clairvaux entre dans les détails de l'édifice – désignant cette fois-ci l'Eglise – et devrait parler de chaînage plutôt que de solives :

« Les « maisons » signifient les simples chrétiens, que ceux d'entre eux qui sont élevés en dignité, tels que les princes de l'Eglise et ceux du siècle, retiennent fortement par les lois qu'ils leur imposent, comme les solives retiennent et affermissent les murailles d'une maison, et empêchent que, vivant chacun à sa mode et à son gré, ils se désunissent comme les murs qui se séparent, et qu'ainsi tout l'édifice ne s'écroule. Pour les « lambris » qui sont appuyés fortement sur les solives, et qui ornent les maisons, je crois qu'ils signifient les mœurs douces et réglées du clergé, et les offices de l'Eglise remplis selon les rites. » (S.C.C. 46, 2)

thème qu'il reprend par ailleurs :

« Surveillez bien, mes frères, la construction de cet édifice spirituel que vous êtes ; sinon il se pourrait qu'au moment où on commencerait à poser les charpentes du toit, il vacille et s'écroule, faute d'avoir été consolidé sur ses bases par une forte armature de bois. (*Sermon 46*, 8, traduction Albert Béguin)

Dans le Premier sermon pour la dédicace de l'église, il développe une métaphore constructive intéressante :

« les poutres et les pierres qui ne sont point rapprochées ne sauraient faire une maison, et personne ne peut habiter au milieu de ces matériaux. Il n'y a que leur réunion qui fasse une maison. » (Premier sermon, 6)

Pour les éléments de la construction, utilisés comme figures de tropes, et susceptibles de nous informer sur l'environnement constructif de référence de l'auteur, une extraction systématique dans l'œuvre serait nécessaire à l'aide d'une nomenclature d'éléments. On élargirait ainsi à d'autres objets et dispositifs : *pierre, brique, mur, toiture, ...réfectoire, chambre, cloître*, etc. la liste de requête. Mais il est peu probable que cette opération donne des résultats significatifs, une lecture transversale de l'œuvre, montre a priori que saint Bernard ne sait pas diversifier au-delà des quelques mots déjà repérés, le vocabulaire de la construction.

Sur l'ignorance (ou désintérêt ?) de l'abbé de Clairvaux en matière architecturale, on peut ajouter la remarque de G. Duby, qui à propos du sermon 26 sur la mort de son frère Gérard, a bien noté que les questions d'architecture sont pour lui rattachées aux « métiers ruraux »¹⁴⁵:

« rien, par exemple, n'échappait à sa compétence en architecture, en horticulture, en agriculture, bref dans tous les métiers ruraux... » (Sermons divers 26,7, traduction Albert Beguin)

La seule réelle prise de position de l'auteur sur l'espace architectural réside finalement dans sa critique des dimensions excessives, formulée dans l'Apologie à Guillaume¹⁴⁶.

3.3.8.7. Les conditions de la prédication

Une grande partie du corpus sur lequel porte l'analyse textuelle relève des sermons. Ils ont été prononcés devant l'auditoire de la communauté de Clairvaux, vraisemblablement lors des offices ou du chapitre et sténographiés par les auditeurs. Il s'agit bien d'une parole vive dans le moment de son énonciation et non d'un écrit. Elle est liée à un lieu donné, en un temps donné, dans le contexte du rassemblement d'un groupe de religieux. Cette parole vive est propagée dans des conditions sonores dépendant de la disposition et de la texture de la salle. Elle peut être sujette aux interférences résultant des bruits du vent ou de la pluie, du chant des oiseaux. Elle est écoutée dans une position corporelle, assortie de conditions thermiques, olfactives particulières. Elle peut entrer en résonance avec des conditions d'éclairément. Ainsi, des évocations de la lumière ou des ténèbres feront que les images sont ou non renforcées par la pénombre des lieux ou le rai de lumière solaire qui inonde les voûtes. Elle est surtout prise dans l'entrelacs des relations psychologiques et spirituelles d'ordre multiple et de nature diverse existant entre le locuteur, guide de la communauté et les moines destinataires des sermons.

Les diversions constituent des pauses dans l'énoncé du prêche ou bien plus souvent même des commentaires conclusifs. Ceux-ci par exemple permettent de savoir que ces prêches interviennent soit le matin avant la messe soit le soir (la question est abordée par Mabillon):

« Mais l'heure à laquelle la pauvreté de notre institution nous commande de nous occuper au travail des mains se passe. » (S.C.C. 1, 12).

« Mais pendant que je prolonge cette dispute le jour baisse. » (S.C.C. 74, 14)

Ce passage nous informe directement sur le moment de la journée où le sermon est prononcé ; si la traduction est correcte, le soleil a entamé son déclin dans le ciel, et pour que la diminution de la luminosité soit remarquée, il doit s'agir évidemment de la fin de la journée. tout indique alors que ce sermon fut prononcé pendant la *collatio*.

¹⁴⁵ DUBY, 1979, p.88

¹⁴⁶ Cf. chapitre 2, page 69

A d'autres occasions, l'auditoire accuse parfois la fatigue :

« ...ou plutôt ne faudrait-il pas en demeurer là, à cause de ceux que le sommeil tourmente... Il me semble que j'ai déjà été trop long pour ceux que ce discours fatigue, car j'en vois qui baillent et d'autres qui dorment... » (S.C.C. 36, 7)

« Mais il ne faut pas proposer à des esprits et à des oreilles déjà fatigués une chose qui mérite d'être écoutée avec un esprit tout dispos. » (S.C.C. 67, 12)

« D'ailleurs, comme j'ai été un peu plus long qu'à l'ordinaire, le jour a baissé, tandis que c'est avec regret que nous quittons ces lis. Et je n'ai pas craint d'être long, parce que l'odeur de ces fleurs empêchait que l'on ne s'ennuyât. » (S.C.C. 71, 14)

La période de la journée là non plus ne fait pas de doute. D'une fois à l'autre, l'abbé reconnaît que son discours n'a pas captivé ses auditeurs ou au contraire que ceux-ci se sont montrés très attentifs au point de ne pas voir l'heure passer. Son auditoire d'ailleurs ne manque pas de réagir :

« vous faites bien de me témoigner par ce petit murmure que vous n'êtes pas dans cette pensée » (S.C.C. 36,7)

Ceci montre la façon de prêcher de l'abbé à partir de notes préparées, lui permettant toutefois de rester attentif au comportement et aux réactions de sa communauté et, d'en tenir compte. Pour les conditions de la prédication, bien que souvent présentes de façon anecdotiques celles-ci sont intéressantes dans la mesure où l'on peut aisément les relier à l'usage de l'espace d'élocution/audition tel qu'il est organisé dans le troisième document de notre corpus : les *Ecclesiastica Officia*.

Pour autant, les indices sont assez minces, Bernard parle du jour qui baisse, du temps qui passe, de la fatigue et de l'ennui de ses auditeurs et toutes informations qui relèvent finalement des contingences de la vie ordinaire, exprimées ici en toute simplicité.

3.3.9. La lumière

L'examen des sens et de la sensualité dans les écrits de saint Bernard vient de montrer les différences entre la lumière d'une part et d'autre part, les sens gustatif et olfactif ; pour simplifier le propos, la lumière est généralement personnifiée – elle est l'attribut de Dieu comme source de toute vérité – alors que les autres éléments du monde de la perception restent dans un catalogue de description primitive du sensible.

Pour l'auteur, les facultés sensorielles sont soumises à une hiérarchie qualitative mettant en premier ordre l'ouïe et immédiatement après, la vision. Celle-ci n'opère que par révélation des objets du monde dans la mise en œuvre du phénomène de la lumière. Curieusement chez saint Bernard, la thématique de la perception sensorielle fait rarement appel à cette association du phénomène lumineux proprement dit.

3.3.9.1. La vision au Moyen Age

Or pour l'homme médiéval, si l'on en croit l'art figuratif roman et l'orientation que l'architecture prend lors de l'avènement du gothique, la vision est le sens crucial dans la projection de l'espace sacré. En effet la représentation figurative devient dans les nouvelles églises un moyen d'éduquer les foules (par le biais des portails, des vitraux)¹⁴⁷. La vision au Moyen Age est considérée comme phénomène actif, doué du pouvoir de transformer l'homme profane devant l'image sacrée .

Deux théories concernant la vision coexistent au Moyen Age. Les hommes perçoivent les images, soit en émettant par les yeux des rayons qui éclairent l'objet et le rende visible (l'extromission), soit en captant les rayons émis par l'objet, c'est le principe d'intromission défendu par Aristote. Dans l'intromission la vision ne s'arrête pas à l'œil, elle n'existe réellement que lorsque les rayons atteignent le cerveau

3.3.9.2. La lumière au Moyen Age

La Genèse affirme que la lumière fut créée le premier jour, précédant ainsi largement une complexité du monde sans cesse accrue. Pourtant ce phénomène, le plus directement associé

¹⁴⁷ ce à quoi s'est opposé Bernard de Clairvaux jugeant inutile le catéchisme figuratif pour les moines.

aux manifestations du monde sensible et aux perceptions visuelles immédiates, se révèle bientôt très mystérieux. Au XI^e siècle c'est l'œuvre de physiciens arabes, et surtout les travaux expérimentaux d'Ibn al-Haytham, plus connu sous le nom d'Alhazen (965-1039) qui tentent d'expliquer le phénomène de la lumière .

Alhazen attribue à la lumière une origine extérieure à l'œil, mais, surtout, il imagine diverses expériences destinées à mettre en évidence l'influence de la lumière sur l'œil, se servant par exemple d'un dispositif de chambre obscure. D'autre part, il reprend le concept de rayon lumineux, qui avait fait le succès de l'optique d'Euclide, et l'utilise pour préciser une correspondance biunivoque entre chaque point de l'image et chaque point de l'objet. Le phénomène de la vision est ainsi décomposé en processus élémentaires et la formation de l'image est déterminée par la position du cristallin.

Enfin, Alhazen propose de très nombreuses expériences de réflexion et de réfraction, utilisant des miroirs ou des lentilles planes ou sphériques. Il montre l'interdépendance des rayons lumineux qui se croisent sans être altérés. Il étudie même la diffusion de la lumière par les corps opaques.

L'optique d'Alhazen est remarquable en ce sens qu'elle constitue un travail expérimental dépourvu de préjugés. Diffusée partiellement par Witelo (1271), elle constitue une tentative certes fragmentaire, mais dont l'inspiration quasi moderne est alors tout à fait exceptionnelle.

En effet, jusqu'au XIII^e siècle, le développement d'une optique expérimentale est à peu près nul. Un certain renouveau apparaît dans le cercle dit école de Chartres. Néanmoins, au XIII^e siècle, après l'introduction de l'œuvre d'Aristote à l'université de Paris, sa confrontation avec la cosmologie issue des travaux de Ptolémée s'épuise dans des discussions assez stériles (averroïsme). Enfin, l'école d'Oxford, avec Robert Grosseteste, Roger Bacon (1214-1294), s'efforce de ranimer une tradition scientifique attachée à des principes platoniciens.

3.3.9.3. Métaphysique de la lumière

Chez les contemporains de Bernard de Clairvaux, c'est la prise de conscience d'une esthétique gothique par Suger, abbé de Saint-Denis qui rend compte d'une spiritualité médiévale de la lumière. Celui-ci défend une métaphysique néoplatonicienne de la lumière avec le concept d'anagogie : la beauté est conçue comme « forme lumineuse émanant de la source divine et permettant, par la contemplation d'objets transfigurés par la lumière, de remonter vers son origine dans une anabase, ou *anagogie* , de moins en moins sensible et de

plus en plus intellectuelle »¹⁴⁸. Par l'intermédiaire de l'esthétique de la lumière, on assiste à une lecture symbolique de la révélation divine. La compréhension du monde créé et la découverte du sens eschatologique de l'histoire sont rendues possibles à travers un système de voiles et d'écrans ; Dieu a disposé dans l'univers et le long du temps la chaîne des symboles qui, en tamisant sa lumière, empêchent que la révélation n'en soit aveuglante. L'homme entrevoit les mystères comme suspendus en filigrane dans la lumière-couleur, la couleur n'étant que la brisure irisée du rayon à la source invisible contre la matière. Nous allons voir comment Bernard de Clairvaux partage cette vision anagogique, tout en se démarquant totalement de la démarche esthétique de Suger.

3.3.9.4. La lumière dans le discours de saint Bernard

Pour aborder plus précisément la rhétorique de la lumière, nous avons choisi de prendre appui sur une méthode simplifiée de traitement automatique des unités contextuelles extraites des écrits de l'auteur. Ce type de traitement doit permettre de mettre en évidence de quelles façons les moyens linguistiques employés, associés à la structure syntaxique, participe à la construction du sens.

Nous avons relevé par exemple chez saint Bernard l'emploi du terme : *gustato* (*a goûté*). Celui-ci étant relié au mot *spiritu* (*de l'esprit*, ce qui veut dire : *a goûté aux choses spirituelles*), la signification prend une tournure différente de celle que l'on comprend, au premier abord, de la faculté sensible de goûter. Il s'agit pourtant bien pour saint Bernard de goûter dans le sens de retenir une saveur, mais cependant, autrement que par les facultés sensorielles. Dans un autre exemple, un traitement linguistique consisterait à énumérer les nombreuses formes grammaticales négatives des phrases contenant le mot *color* ; il serait intéressant de vérifier ici s'il existe une quelconque relation avec le sentiment défavorable que nous connaissons chez saint Bernard à propos de la couleur.

Le traitement que nous avons appliqué au mot lumière correspond en fait à la phase préliminaire d'une méthode d'analyse sémantique approfondie que nous ne mettrons en oeuvre que partiellement dans le cadre de notre travail.

Cette méthode d'analyse sémantique s'apparente à celles qui sont exploitées par l'équipe de recherche du LCPE (Laboratoire Langages, Cognitions, Pratiques et Ergonomie)

Elle consiste dans un premier temps à ériger un mot-clé en mot-vedette autour duquel s'organisent les unités syntaxiques. La situation du mot-vedette – ou mot-pivot – au sein de la

¹⁴⁸ VERDIER Philippe, Suger, Encyclopædia Universalis, 1995

proposition grammaticale, ainsi que la nature des mots qui le précèdent ou qui le suivent permettent d'extraire les modalités de construction sémantiques. Les combinaisons récurrentes, mais aussi parfois celles qui font exceptions ou paraissent incongrues sont ainsi repérées sous forme de tableau ordonné. Pour notre mot-clé : la lumière, issu de notre sélection déjà présentée en début de chapitre, nous aurions ainsi :

Début de la proposition	Mot-pivot	Fin de la proposition
<i>Mots situés avant la</i>	lumière	<i>dans cette phrase.</i>
<i>Dans cette phrase la</i>	lumière	<i>est précédée de quatre mots.</i>
<i>...etc</i>	lumière	<i>etc...</i>

Une deuxième étape de l'analyse, s'appuyant sur les diversités de combinaisons ainsi repérées, vise à restituer les paradigmes soutenus par le mot-clé dans l'œuvre en question. Nous n'en resterons sur ce point qu'à une phase exploratoire car nous sommes ici confrontés à l'obstacle linguistique que constitue la traduction du latin au français.

3.3.9.5. Application proprement dite à lux et lumen

Pour désigner la lumière, saint Bernard utilise les deux substantifs *lux* et *lumen* de la langue latine. Le dictionnaire de langue en ligne¹⁴⁹ propose les sens et traductions suivants :

Lux (3^{ème}, f.):

- 1 - lumière, lumière du jour, clarté.
- 2 - jour, journée.
- 3 - temps, saison.
- 4 - éclat, brillant; illustration, lustre, gloire, ornement.
- 5 - lumière de la vie, vie.
- 6 - lumière, vue, yeux.
- 7 - lumière du salut, salut, espérance, espoir, secours

lumen (3^{ème}, n):

¹⁴⁹ JEANNEAU Gérard, Ibid. L'auteur précise à propos de *Lumen* qu'il s'agit de l'article issu du dictionnaire de QUICHERAT

- 1 - lumière (naturelle), lumière du jour, clarté.
- 2 - lumière (artificielle), lampe, flambeau, torche.
- 3 - ouverture pour la lumière, fenêtre.
- 4 - vie.
- 5 - jour d'une maison.
- 6 - oeil, regard, vue.
- 7 - lumière (de l'esprit), clarté.
- 8 - éclat, gloire, ornement, figures (ornements de la pensée).
- 9 - aide, secours.
- 10 - jour, journée.

Les polysémies respectives de ces termes montrent d'une part de nombreuses acceptions qui se recoupent (les mots que nous avons soulignés) et d'autre part des significations qui se distinguent avec des distances sémantiques très diverses. Les deux substantifs sont globalement très proches l'un de l'autre, on peut cependant noter que le champ sémantique de *lux* semble plutôt tourné vers une définition abstraite de la lumière, une dimension intériorisée plus riche que dans le cas de *lumen* : *lumière de la vie, lumière du salut, salut, espérance, espoir*, et enfin une dimension temporelle et cyclique que *lumen* semble ne pas détenir : *temps, saison, jour, journée.*

Le champ sémantique de *lumen* quant à lui suggère les aspects plus tangibles et matérialisés : *lumière (artificielle), lampe, flambeau, torche* et manifeste l'occurrence spatiale de la lumière : *ouverture pour la lumière, fenêtre, jour d'une maison.* Nous verrons par les résultats ci-après comment les écrits de Bernard de Clairvaux confirment ou non l'usage de ces champs sémantiques et de leurs spécifications avec les limites d'interprétation qu'impose chez l'auteur le recours aux figures de style, aux jeux de mots et à l'héritage rédactionnel des textes sacrés.

Saint Bernard annonce lui-même la différence entre *lumière* et *lumière* en distinguant les deux natures tangible et abstraite ; il dispose de deux vocables pour établir cette distinction :

« *Accenditur cereus : non purum lumen est, sed lucerna* ». ¹⁵⁰

Vous allumez un flambeau, ce n'est pas la lumière pure que vous avez, mais la lumière d'un flambeau.

¹⁵⁰ Sermons divers, 1, 8, vol.3 p. 573

que la traduction reprend avec toutefois une légère nuance sémantique. Le français introduit un objet supplémentaire dans l'exercice comparatif, avec *la lumière* [d'un flambeau].

Concrètement le tableau schématisé ci-dessous est alimenté par l'ensemble des occurrences recueillies pour les deux mots latins qui désignent la lumière dans notre liste de mots-clé. Le nombre total d'occurrences, rappelons-le est de 516. Lorsqu'il s'agit d'une citation directe - issue la plupart du temps de l'ancien et du nouveau testaments - les occurrence sont notées en lettre majuscules.

En raison de la longueur parfois importante des unités contextuelles, nous avons jugé intéressant d'isoler les termes immédiatement situés avant et après le mot-pivot. Pour cette raison, deux colonnes supplémentaires sont insérées de part et d'autre et permettent par exemple d'identifier et de classer soit des antécédents grammaticaux (prépositions) soit des groupes nominaux ou des adjectifs compléments du mot-clé.

Le tableau que nous avons utilisé est donc de la forme suivante où chaque ligne correspond à une des 516 occurrences:

Début de la proposition	Terme avant	Pivot	Terme après	Fin de proposition
<i>Voici les mots situés</i>	<i>Avant la</i>	lumière	<i>matutinale</i>	<i>de cette phrase.</i>

Exemple :

-----	<i>Fiat</i>	lux	<i>et</i>	<i>lux fit</i>
-----	-----	lumen	<i>de</i>	<i>Lumine</i>

3.3.9.6. Utilisation des déclinaisons

Afin de faciliter l'exploitation puis l'interprétation sémantique de nos données, nous avons procédé à un tri des fonctions grammaticales suggérées par la déclinaison latine (tableau 4). Ceci consiste simplement à examiner le mot – pivot, cas par cas, en tenant compte de son rôle syntaxique.

Tableau 4 fonctions grammaticales par déclinaison dans la langue latine

Nominatif	lux/lumen	Le substantif est sujet d'une action, sujet qualifié ou attribut du sujet. Il convient de distinguer ici les occurrences où le nom est sujet actif et celles qui donnent lieu à une figure tautologique, dans ce cas, <i>lux</i> ou <i>lumen</i> est relié à un autre syntagme par la copule « être ».
Vocatif	lux/lumen	Le nom est mis en apostrophe ; le rôle de ce cas est d'interpeller le sujet, provoquant parfois une coupure syntaxique par insertion de style direct.

Accusatif	lucem/lumen	Le nom est complément d'objet direct ou attribut. L'accusatif exprime la position syntaxique du deuxième argument de la fonction verbe, lorsqu'il s'agit d'un transitif. Cependant en latin, de nombreuses prépositions sont suivies de l'accusatif : <i>in, ad, etc...</i>
Génitif	lucis/luminis	Permet d'identifier le syntagme comme complément d'un nom ou d'un groupe nominal.
Datif	luci/lumini	le groupe au datif exprime dans l'intérêt ou au détriment de qui s'effectue la proposition ; le nom est complément d'objet indirect
Ablatif	luce/lumine	Le substantif est complément circonstanciel de manière, de moyen ou de lieu. Pour ce dernier il se différencie de l'accusatif (notion de déplacement) par l'idée de localisation (situation statique).

Une telle exploitation s'avère toutefois difficile pour *lumen* qui présente une terminaison identique dans trois cas : nominatif, vocatif et accusatif.

3.3.9.7. Mots-pivot au nominatif

Le tri des occurrences sur ce cas permet de mettre en évidence le mot pivot comme sujet principal de l'énoncé ; dans la liste suivante (tableau 5) les situations syntaxiques sont triées par ordre alphabétique avec priorité à la colonne « mot-après »

Le surlignage en gris foncé distingue les situations du pivot relié à un autre syntagme par la copule « être » ; le surlignage en gris clair, les situations du pivot considéré comme sujet actif.

Tableau 5 ensemble des occurrences avec le mot pivot "lux" au nominatif ou au vocatif ¹⁵¹

<i>début de proposition</i>	<i>mot avant</i>	PIVOT	<i>mot après</i>	<i>fin de proposition</i>
Fovet ignem, nutrit carnem, lenit	dolorem:	Lux	, cibus,	medicina.
Videt	tenebras	Lux	, cui	hoc est videre quod lucere
statim	adest	Lux	, cui	firmiter inhaerere cupiens
QUARE DATA EST	MISERO	Lux	, ET	VITA HIS, QUI IN AMARITUDINE ANIMAE SUNT
qui dixit:	FIAT	Lux	, et	FACTA EST LUX
Non pari profecto acceptabantur voto	umbra et	Lux	, ira	et pax, iudicium et misericordia, figura et veritas, virga et hereditas, frenum et osculum.
Heu! Nec	clara	Lux	, nec	plena refectio
unde putas in toto orbe tanta et tam subita	fidei	Lux	, nisi	de praedicato Iesu?
Potest tamen non solum vox dici, sed	etiam	lux	, quae	nimirum et hominibus annuntiat peccata ipsorum et illuminat abscondita tenebrarum.
lam apparet in lumine tuo, o	inaccessibilis	Lux	, quid	boni penes te, etiam cum malus esset miserum maneret homunculum
NON ERAT	ILLE	lux	, sed	LUCERNA plane ARDENS ET LUCENS

¹⁵¹ les phrases ou propositions en caractères majuscules sont des citations des Ecritures dans le texte.

Reddita est	miseris	lux	, timidis	fiducia
revelat	ut	lux	, assistit	ut pietas
		lux	caritas	, quae non quaerit quae sua sunt
Sicut enim oculo	corporis	lux	corporea	et cetera quaeque corporalia videntur
quod exteriori	quidem	lux	corporea	extrinsecus
CIRCUMFULSIT	EUM	LUX	DE CAELO	O vere inaeestimabilis divinae dignatio pietatis
Nam	et	lux	divinae	notitiae parva admodum erat
ut non	deficiat	lux	eius	
		lux	enim	est propter serenitatem
UBICUMQUE ISRAEL	ERAT	LUX	ERAT	
ubicumque Israel	erat,	lux	erat	
UBICUMQUE ISRAEL	ERAT,	LUX	ERAT	
UBICUMQUE ISRAEL	ERAT,	LUX	ERAT	
Est et turpium poena	Deus:	lux	est	enim.
Nam	Dominus	lux	est	
		lux	est	enim inaccessibilis
Nec	tantum	lux	est	nomen Iesu, sed et cibus est.
		lux	est	puritas
		lux	est	enim Verbum
	Sapientia	lux	est,	lux inquam vera, quae illuminat omnem hominem
Mutuata, aut magis certe	simulata	lux	est,	quae non ab igne procedit.
nam et	Pater	lux	est,	ut sit Filius lumen de lumine
Deum scientiarum dominum esse, [...] qui totus	sit	lux	et	tenebrae in eo non sint ullae
Sed sit nihilominus intellectui	praevia	lux	et	dux ratione
	quoniam	lux	exterior	ei desit
E contrario fit aliquando ut praesens ei	quidem	lux	fit	
tunc exigua tenuis que	admodum	lux	fuit	
NUNC	AUTEM	LUX	IN DOMINO	
O luminare magnum	et	lux	in tenebris	lucens
	immo	lux	in tenebris	lucens
quomodo	nempe	lux	incassum	circumfundit oculos caecos vel clausos
Sapientia lux	est,	lux	inquam	vera, quae illuminat omnem hominem
	ET	LUX	inquit	IN TENEBRIS LUCET
hunc crucifixum	quomodo	lux	ista	insplenduit ac perstrinxit cunctorum
nam ea	hora	lux	lucere	in tenebris nuntiatur
	ERIT	LUX	LUNAE	SICUT LUX SOLIS
sed superiores caeli	plaga	lux	meridiana	perlustrans
	Quomodo	lux	mundi	obtenebrata est?
VOS	ESTIS	LUX	MUNDI	
qui debent esse sal terrae	et	lux	mundi.	
	nec	lux	nec	salus
ibi	agnoscitur	lux	non	lucens, verbum infans, aqua sitiens, panis esuriens.
quia tempus est ut	luceat	lux	nostra	coram hominibus
Fulget in	tenebris	lux	nova	de caelo
	circumfulsit	lux	nova	de caelo
HABITANTIBUS IN REGIONE UMBRAE	MORTIS,	LUX	ORTA	EST EIS
cum in medio umbrae mortis exortus	matutini	lux	orta	est nobis
et noctis undique	terminos	lux	perennis	invadat et occupet usquequaque
Nam usque adeo per totum id	temporis	lux	pusilla	et tamquam lux revera aurorae apparuit
	sive	lux	quae	oritur habitantibus in regione umbrae mortis
	sicut	lux	quae	in tenebris lucet
Nam usque adeo per totum id temporis lux pusilla et	tamquam	lux	revera	aurorae apparuit
Erit autem claritas solis septempler, id est	sicut	lux	septem	dierum
ET LUX SOLIS SEPTEMPLICITER	SICUT	LUX	SEPTEM	DIERUM
Nox autem vitam	peccatoris,	lux	significat	vitam iusti
ERIT LUX LUNAE	SICUT	LUX	SOLIS	
	ET	LUX	SOLIS	SEPTEMPLICITER SICUT LUX SEPTEM DIERUM
ut non	luceat	lux	tua	coram hominibus

Tunc, iuxta mandatum	Domini,	lux	tua	lucet coram hominibus
ORIETUR, inquit, TAMQUAM	SOL	LUX	TUA	
	EGO	LUX	VENI	IN HUNC MUNDUM
Nempe	quia	LUX	VENIT	in MUNDUM
Hoc verbum Dei	est	LUX	VERA	, QUAE ILLUMINAT OMNEM HOMINEM
	et	lux	vera	illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum
quem	nisi	lux	vera	Reficere
	LUCEAT	LUX	VESTRA	, inquit, CORAM HOMINIBUS
	LUCEAT	LUX	VESTRA	CORAM HOMINIBUS
	LUCEAT	LUX	VESTRA	CORAM HOMINIBUS
	LUCEAT	LUX	VESTRA	CORAM HOMINIBUS
	LUCEAT	LUX	VESTRA	CORAM HOMINIBUS
		LUX	vicina	Illuminat
qui dixit: FIAT LUX, ET FACTA	EST	LUX		
Non enim est	iste	lux		
neque enim	ille	lux		
Temperada	est	lux		
in cuius comparatione tenebrae sum, et	non	lux		
porro ratione	utentibus	lux		
	tenebras	lux		
Cur hoc, nisi quia non est meridies et	perspicua	lux		
quotiens	sibi	lux		
lucunda	omnibus	lux		

3.3.9.8. Ontologie de la lumière

Avant toute figure comparative ou qualitative, ce qui nous semble remarquable est l'énoncé de l'existence, de *l'être*, de la lumière. Elle manifeste d'abord un état de présence, dont l'auteur fait mention par l'emprunt d'au moins deux textes bibliques : *où que fut Israël, la lumière était*, et : *que la lumière soit et la lumière fut*.

Les signes de la théologie judéo-chrétienne sont ici repris par saint Bernard comme un argument quasi naturel de sa pensée formée, éduquée et raffermie dans son ministère monastique. Pour lui, la lumière est d'abord un *objet de révélation* ancré dans les textes sacrés, qui semble-t-il n'a rien à voir dans ce contexte là avec la lumière qui intéresse le sensible. Cette vertu ontologique de la lumière est donc présente dans le texte, mais pour autant, n'est pas le terrain discursif le plus développé chez saint Bernard, comme si pour lui *l'être* de la lumière au sens métaphysique est une chose acquise et sur laquelle il peut jeter les bases de sa propre spiritualité.

Mais qu'en est-il du deuxième substantif sur ce plan là ?

Un tri effectué sur le pivot *lumen* montre seulement sept occurrences pourvues d'une proximité immédiate de la copule dans la phrase (tableau 6).

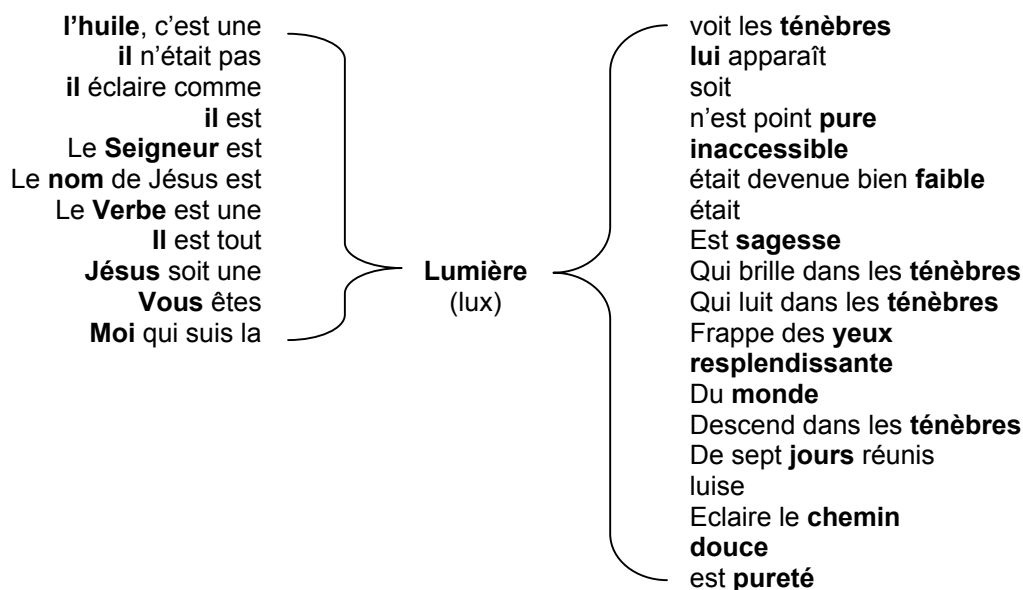
Tableau 6 occurrences du mot *lumen* associé à la copule *esse* ou *est*.

début de proposition	mot avant	PIVOT	Mot après	Fin de proposition
adeo ut non tam illuminatus quam	Ipsum	lumen	esse	Videatur
Accenditur cereus: non	Purum	lumen	est,	Sed lucerna
si te cum	Est	lumen	oculorum	Tuorum
quid	Est	lumen	vitae	Nisi veritas
cui exortum	Est	lumen	in	Tenebris
illuminari necesse	Est	lumen	Discretionis	

Or parmi celles-ci, aucune n'indique de contexte à proprement parler ontologique, ce qui tendrait à indiquer que *lumen* ne s'inscrit pas dans le même registre de signification que *lux*. Il est difficile d'en juger sur ce maigre indice, cependant nous allons voir que d'autres associations de proximité sont effectivement exclusives de l'un ou l'autre pivot.

Si nous résumons le tableau 5 précédent sous forme de tableau de connections syntagme + copule + pivot dans un sens et dans l'autre, nous obtenons ainsi (tableau 7) pour les occurrences que nous avons pu traduire en français :

Tableau 7 connections syntagme / copule, avec *lux* comme pivot



3.3.9.9. La lumière : figure sacrée

La première remarque que nous pouvons formuler concerne l'identification au mot pivot des syntagmes qui le précèdent, il s'agit ici presque toujours de personnes ou d'entités divines : *Seigneur, Il, le nom de Jésus*. On peut noter que dans la traduction française, la situation

contraire ne se présente pas, où l'on aurait le mot pivot précéder la copule pour être défini par une personne – par exemple la *lumière est le Verbe*.

Là encore l'abbé de Clairvaux ne fait que reprendre la transposition à un niveau métaphysique de la lumière, celle-ci est une figure de transcendance permettant de rendre le sacré accessible dans un procédé de saisissement et de définition.

Nous rencontrons en revanche en deuxième partie de proposition des qualificatifs plutôt valorisants de la lumière : *resplendissante, douce, inaccessible, sagesse* et d'autres qui montrent qu'elle semble altérable: *faible, point pure*.¹⁵²

L'écart sémantique entre « l'être » *lux* et « l'objet » *lumen* est clairement exposé dans le rapprochement des deux termes au sein d'un même énoncé :

« *Iam apparet in lumine tuo, o inaccessibleis Lux, quid boni penes te, etiam cum malus esset miserum maneret homunculum* » (Ep. 107, 7)

traduit ainsi :

« c'est dans votre clarté que je discerne, o lumière inaccessible, toute la félicité que vous réserviez à la pauvre créature humaine »

Lux, lumière personnifiée délivre une lumière objectivée, *lumen*, rendant aux hommes les vertus perceptibles.

3.3.9.10. La prééminence sur les ténèbres

On peut remarquer par ailleurs une relation fréquente avec le substantif *ténèbres* : *voit les ténèbres, qui luit dans les ténèbres, descend dans les ténèbres*.

Un dénombrement sur l'ensemble des 516 occurrences *lux* et *lumen*, montre 17 contacts immédiats de *ténèbres* avec *lumière* et 83 occurrences où *ténèbres* est présent dans la même proposition que *lumière*. Cette bipolarisation montre une prédominance de la lumière dans le rapport qui l'oppose à ténèbres sans toutefois l'inscrire dans une logique manichéenne : la lumière – le bien – n'est pas à proprement parler en lutte contre les ténèbres, mais dispose d'une sorte d'ascendant lui donnant privilège d'initiatives. Comme nous le voyons, c'est

¹⁵² Nous précisons bien qu'il s'agit du texte traduit car il semble que l'ordre des syntagmes autour de la copule *être* n'est pas toujours littéralement respecté.

toujours elle qui agit au dépend de son opposé : *la lumière voit, la lumière descend*. Par sa primauté la lumière s'impose ainsi, faisant même irruption *dans les ténèbres*.

Les traces de la philosophie néo-platonicienne sont vraiment présentes dans cette opposition *lumière ténèbres* à travers quelques unes des sentences qui font valoir notamment la lumière de la sagesse ou la lumière de vérité :

Ab illa enim lucidissima die, in qua conditus fuerat Adam, eiectus est, et in has rerum construsus angustias, diem tenebrosam incurrit, paene a lumine veritatis exstinctus.

C'est qu'en effet Adam a été chassé par ce jour du jour de splendide lumière dans lequel il avait été créé ; et, précipité dans le triste réduit des choses de ce monde, il s'est trouvé au milieu d'un jour ténébreux, et presque privé de tous les rayons de la vérité.

Ou encore :

Sed necesse est ut exeuntem de hoc mundo illuminet lumine scientiae suae, ne si de domo carceris et umbra mortis exstinctus exierit, illuminari non valeat in aeternum Ideo quippe Unigenitus Dei, sol iustitiae, tamquam immensi et praeclari luminis cereus, in huius mundi carcerem illuminatus est et accensus,

Mais il faut qu'au sortir de ce monde il l'illumine lui-même de la lumière de la science ; car s'il sortait dans l'obscurité complète de la prison où il habite maintenant, et des ombres de la mort, il ne pourrait plus être éclairé de tout l'éternité.

Voilà pourquoi le Fils unique de Dieu, le Soleil de justice, tel qu'un flambeau d'une lumière aussi répandue qu'éclatante, a été allumé et projette sa lumière dans la prison de ce monde.

Dans ce contexte, *lux* est utilisé environ trois fois plus souvent que *lumen*, et il est difficile de distinguer ici les usages qui font choisir l'un au détriment de l'autre ; il est vraisemblable que saint Bernard ait eut à sa disposition des usages forgés des termes tels que : *ponentes lucem tenebras et tenebras lucem*, citation qui revient à plusieurs reprises dans les différents textes.

3.3.9.11. La lumière agissante

Lux se voit attribué un certain nombre d'actions. Les occurrences de ce type sont surlignées en gris clair dans le tableau.

Celles-ci procèdent souvent de la nature même de l'entité : *la lumière brille, la lumière luit, la lumière éclaire, la lumière resplendit*, que l'on pourrait plutôt qualifier d'état permanent d'activité.

En d'autres occasions, les verbes évoquent une dynamique plus offensive ou simplement même la mobilité : *frappe les yeux, vient dans le monde, descend dans les ténèbres*.

Ces caractéristiques ne sont pas vraiment différentes d’une qualification *in se* du lexème *lumière*, en effet d’un point de vue syntaxique, on peut tout à fait dire que : la lumière *est brillante*, la lumière *est luisante*, la lumière *est resplendissante*, sans changer le sens des exemples ci-dessus et que, de la même manière, il *est de la nature de la lumière de frapper* les yeux, de *venir* dans le monde et de *descendre* dans les ténèbres.

3.3.9.12. Les autres associations courantes

De nombreuses occurrences montrent une relation d’appartenance de la lumière où manifestement l’auteur reprend à plusieurs reprises une citation des Ecritures : *Que votre lumière brille aux yeux des hommes*

luceat	lux	tua
SOL	lux	TUA
Domini,	lux	tua
luceat	lux	nostra
LUCEAT	lux	VESTRA

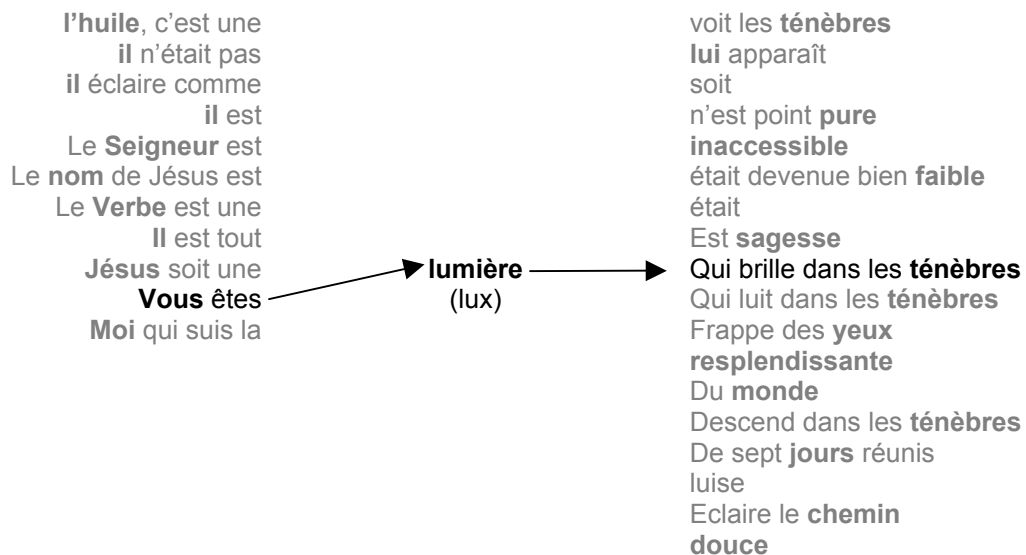
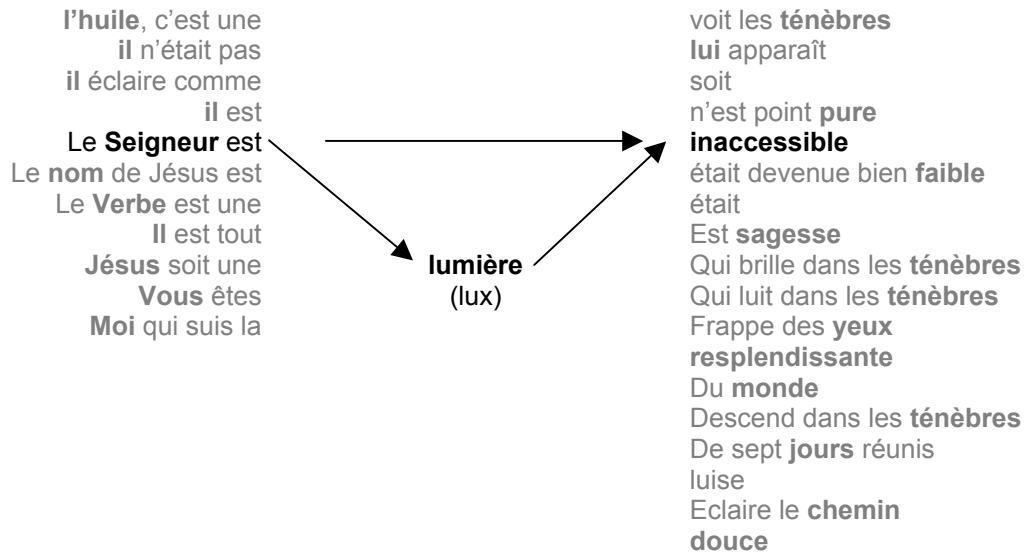
Littéralement il est demandé à la lumière de briller, après quoi on pourrait s’interroger, toujours littéralement, sur ce qu’il en est exactement d’une lumière qui ne brille pas ! Et bien, il semble que dans le point de vue métaphysique développé ici, on distingue la réalité existentielle de la lumière (*lux*) d’une part, et sa manifestation effective qui se vérifie ou non en faisant appel à l’énoncé du phénomène perceptif : [lumière] → [brille] → [œil] → [homme].

Toutefois la différence entre *lux* et sa manifestation perceptible *lumen*, n’est pas aussi nette puisque l’un et l’autre apparaissent dans des occurrences identiques :

Tableau 8 occurrences associant *lumen* ou *lucem* à *videre* (*vide)**

début de proposition	mot avant	PIVOT	Mot après	Fin de proposition
sed ut in lumine eius	videamus	lumen	, lumen	utique verum
ut in lumine eius	videas	lumen		
nisi forte qui iam in lumine tuo	videat	lumen	suum	
ut in lumine tuo	videat	lumen		
in cuius lumine	viderat	lumen	quantulum	viderat
habitus est novam	videre	lucem		
non potest	videre	lucem		elle ne peut pas voir la lumière
et quia numquam	viderit	lucem		
Populus gentium, qui ambulabat in tenebris,	vidit	lucem	magnam	Le peuple des gentils qui marchait dans les ténèbres a vu une grande Lumière dans Juda et dans Israël

Ce que ne dit pas le texte, mais que nous permet d'envisager la position du mot pivot, sont toute les relations transversales possibles entre syntagmes en utilisant précisément la fonction centrale de la lumière. Dans les trois exemples suivants, un procédé de syllogisme consiste à énoncer ainsi que : *le Seigneur est lumière inaccessible, vous êtes (la) lumière qui brille dans les ténèbres*, ou encore, *la lumière du monde est sagesse*.



l'huile, c'est une
 il n'était pas
 il éclaire comme
 il est
 Le **Seigneur** est
 Le **nom** de Jésus est
 Le **Verbe** est une
 Il est tout
 Jésus soit une
 Vous êtes
 Moi qui suis la

lumière
 (lux)

voit les **ténèbres**
 lui apparaît
 soit
 n'est point **pure**
inaccessible
 était devenue bien **faible**
 était
 Est **sagesse**
 Qui brille dans les **ténèbres**
 Qui luit dans les **ténèbres**
 Frappe des **yeux**
resplendissante
Du monde
 Descend dans les **ténèbres**
 De sept **jours** réunis
 luise
 Eclaire le **chemin**
douce

Le procédé fait sourire mais la « construction de sens » auquel il abouti semble rejoindre plus souvent la réalité du langage qu'elle ne s'en éloigne.

3.3.9.13. Relation d'appartenance

L'extraction de la déclinaison au génitif (tableau 9) permet d'entrevoir quels rapports de proximité la lumière entretient avec le monde. Voici ce qu'il en est pour *lux* qui n'a pratiquement pas de statut perceptif et *lumen* qui est de l'ordre du phénoménal :

Tableau 9 ensemble des occurrences avec le mot pivot "*lucis*" au génitif

début de proposition	mot avant	PIVOT	Mot après	Fin de proposition
Dies autem	alius	lucis	alius	noctis
tamquam	candor	lucis	aeternae	
in	die	lucis	Adam	conditus, in die noctis Cain natus
sed erit aeterna meridies, plenitudo fervoris	et	lucis	, solis	statio, umbrarum exterminatio, desiccatio paludum;...
Nunc vero	fili	lucis	et pacis	, luci tenebras, paci res praeferunt temporales
si tamen	fili	lucis	estis	et filii diei, non noctis neque tenebrarum
PRUDENTIORES SUNT FILII SAECULI HUIUS	FILIIS	lucis	IN GENERATIONE	SUA que ne le sont les enfants de lumière dans les leurs
qui ore dominico adstruuntur prudenciores esse	filiis	lucis	in generatione	sua les enfants de la lumière
FILII HUIUS SAECULI PRUDENTIORES	FILIIS	lucis	IN GENERATIONE	SUA SUNT
Porro ceteros advertens Propheta in sui sicitate et caecitate remanens, iustorum siquidem	imbris et	lucis	expertes	, infecundos ac tenebrosos, confusos et aversos Quant aux impies, un prophète insulte à leur sécheresse et à leur aveuglement lorsqu'il les voit privés des sources d'eau fraîche et de la pure lumière dont les justes sont inondés
ego me	in	lucis	angelum	transfiguro
Manentibus igitur in tenebris filiis diffidentiae, evadit in novam hanc	lucem	lucis	filius	de potestate tenebrarum Et tandis que les enfants du siècle restent plongés dans l'obscurité, les enfants de la lumière sont inondés des rayons de ce soleil qui dissipe les ténèbres dont ils étaient environnés,
custodientibus vigilas noctis evangelizatur gaudium	novae	lucis	, et	eis natus dicitur esse Salvator
Est enim non tantum vox virtutis, sed et	radius	lucis	, annuntians	pariter hominibus peccata eorum et illuminans abscondita tenebrarum

Vos autem non estis filii noctis, neque tenebrarum,	sed	lucis	et	diei	
In hac emissione nulla fit mentio deserti, aut fumi seu paenitentiae,	sed	lucis	splendoris	atque	virtutis
quod	sit	lucis	totius	corporis	que notre corps tout entier est dans la lumière
cum	splendor	lucis	et	fervor	caritatis
Ambitio, mater hypocrisis, latebras amat et	tenebras;	lucis	impatiens	est	la lumière lui est fatale
splendor	verae	lucis	sursum	et	deorsum
indutos	vestibus	lucis			
An nescitis, quia angelus satanae multoties transfigurant se in	angelum	lucis	?		Ne savez-vous pas que le mauvais ange se transforme souvent en ange de lumière?
NOX PRAECESSIT, DIES AUTEM APPROPINQUAVIT ABICIAMUS ERGO OPERA TENEBRARUM ET INDUAMUR	ARMA	LUCIS			
sicut a facie huius	corporeae	lucis	umbras	corporeas non disparere tantum	?
DUM INTENTAM OCULORUM ACIEM IN SPLENDORE	CORUSCAE	LUCIS	HABERE	VIDERETUR	
denique candor	est	lucis	aeternae	, splendor et figura substantiae Dei	aussi est-ce l'éclat [la vérité] de la lumière éternelle, la splendeur et la figure de la substance de dieu
ut	filii	lucis	et	diei	honeste ambulans
UT FILII,	inquit,	LUCIS	AMBULATE		Marchez comme des enfants de lumière
filios utique noctis, et	non	lucis	neque	diei	et qui sont enfants de la nuit et non pas du jour ou de la lumière
Fama siquidem volat, et ideo in die, quia ex	operibus	lucis			car la renommée vole, et c'est durant le jour; elle naît en effet des œuvres de lumière
Cur	opus	lucis	ante lucem	praesumitis?	pourquoi entretenez-vous des œuvres de lumière avant que la lumière paraisse
Et nunc quid restat, o bone Domine, nisi ut iam in	plenitudine	lucis	, in fervore	spiritus	Et maintenant que reste-t-il Seigneur, dans la plénitude de la lumière, et dans la ferveur de l'esprit
Nam qui replet in bonis desiderium animae, ipse rationi futurus est	plenitudo	lucis	, ipse	voluntati multitudo pacis	Car celui qui comble les désirs de l'âme par une affluence de biens, sera lui-même à la raison une plénitude de lumière
et	templum	lucis	; et	despectio denique superbis	un temple de lumière

L'unité linguistique *lux* apparaît trente quatre fois dans le contexte d'une entité d'appartenance. Nous trouvons en effet les groupes nominaux les plus courants:

enfant (s)	de lumière (<i>filiius lucis</i>): 10 fois
splendeur	de la lumière (<i>splendor lucis</i>) : 5 fois
plénitude	de lumière (<i>plenitudo lucis</i>) : 3 fois
œuvre	de lumière (<i>opus lucis</i>) : 2 fois

Tous les autres groupes nominaux apparaissant isolément : ange de lumière, splendeur de lumière, temple de lumière, etc.

Mais, *splendeur de lumière* et *plénitude de lumière* revêtent une signification qui n'est pas du même ordre puisque en fait, splendeur et plénitude sont ici substantifs qualificatifs de la lumière ; en ce sens l'un et l'autre ne sont pas isolables de la réalité qu'ils décrivent. On ne peut pas comprendre ici que la plénitude est « issue » de la lumière comme peuvent l'être *les enfants* et *l'œuvre*, mais qu'elle en montre l'état d'achèvement et de perfection. Ceci étant on pourrait donc ranger cette expression parmi les termes visant à décrire le caractère essentiel de la lumière.

Seuls donc, *enfant* et *œuvre* sont les résultats d'une action créatrice et générative.

Lumen au génitif (tableau 10) présente un nombre d'occurrence à peu près égal, trente situations parmi lesquelles on peut en vain chercher une relation filiale ou créative, *filius luminis* ou *opus luminis* n'existent pas.

Tableau 10 ensemble des occurrences avec le mot pivot "luminis" au génitif

début de proposition	mot avant	PIVOT	Mot après	Fin de proposition
Erras, si citra invenire te aestimas locum quietis, secretum solitudinis	,	luminis	serenum,	habitaclum pacis
Si tamen licet adhuc cogitare de miseris ingresso	abyssum	luminis	,	maintenant que tu es entré dans l'abîme de la lumière, et comme englouti dans l'océan d'une félicité nouvelle
ABYSSUS ABYSSUM INVOCAT:	abyssus	luminis	et	miser cordiae, abyssum miseriae et tenebrarum.
Quid autem iam solutas corporibus? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago	aeterni	luminis	et	luminosae aeternitatis
Quando totam sibi eam serenissimi	contemplatio	luminis	vindicabit?	
Cum autem divini aliquid raptim et veluti in velocitate	corusci	luminis	interluxerit	menti, spiritu excedenti,
Non denique alterum membrum corporis capax	est	luminis	,	ob multam utique dissimilitudinem
id est	exaltati	luminis	,	QUI DESCENDIT IN MONTEM SION
Alioquin ad illius	fulgorem	luminis	,	sicut non impurus,
Est, inquam, hoc corpus tabernaculum, et tabernaculum Cedar, quod nimirum animam, quasi obiectu sui,	incircumscripti	luminis	interim	nunc fraudat aspectu
si iam emundata ac serenata conscientia sequatur subita quaedam atque insolita latitudo menti et	infusio	luminis	illuminantis	intellectum... vous sentez une soudaine et extraordinaire dilatation du cœur, et l'infusion d'une lumière qui éclaire votre esprit.
Verum adspirante die, inclinabuntur umbrae, quia occupante	omnia	luminis	plenitudine,	nulla pars superesse poterit tenebrarum
Verum qualibus ista tu tibi impediis rebus, utinam sine dissimulatione attendas Vae, vae, VAPOR EST AD MODICUM PARENS, quod aeternae felicitatis aditum intercludit, quod	perennis	luminis	incircumscripta m	claritatem abscondit
Lucem quippe meridianam, ubi pascit sponsus, sibi petierat indicari; sed repressa est, et pro	plenitudine	luminis	umbram,	pro satietate interim gustum recepit
Quis cogitabit diem adventus illius, quando descendet cum	plenitudine	luminis	,	praecurrentibus angelis et tubae concentu excitantibus de pulvere corpus inops,
An vero times eos e tanta	plenitudine	luminis	,	ubi singuli iusti tamquam singuli soles fulgeant, aliquando fore caligaturos?
Sed enim induci in nubes, penetrare in	plenitudinem	luminis	,	irrupere claritatis abyssos et lucem inhabitare inaccessibilem
tamquam immensi et	praeclari	luminis	cereus,	in huius mundi carcerem illuminatus est et accensus
Obstupuit diaconus, et pavens tum	pro	luminis	,	tum pro volucris novitate,
Denique ad exortum huius corporei visibillis	que	luminis	,	umbrae non inclinantur, Il n'est pas moins extraordinaire qu'elle dise " que les ombres s'abaissent ", puisque lorsque cette lumière visible et corporelle se lève, les ombres ne s'abaissent pas, mais se dissipent tout à fait. Il faut chercher l'explication des choses hors du corps.
De observantiis vero, sicut de cera solet fieri pretiosa	spiritualis	luminis	,	fit candela quae super candelabrum Christum luceat iugiter omnibus qui in domo Dei sunt
et necdum propalata perspici	substantia	luminis	interni,	purae interdum veritatis partes...
Ratio carnis gravedine, malae conscientiae obtenebratione,	sui	luminis	abstentia	obtundebatur
ex qua deinde	superni	luminis	gratuita	visitatione et subita mutatione dexterarum Excelsi
mira quaedam et quodammodo indiscreta commixtio	superni	luminis	et	illuminatae mentis

Tanta denique in conceptione refulsit	superni	luminis	claritas	de supervenientis abundantia spiritus	Ainsi sa conception (du Christ) brilla d'une lumière si resplendissante... que la vierge n'aurait pu en supporter l'éclat.
Vix scintillulae quaedam nobis elucet de	tanta	luminis	copia,	de lucerna poita super candelabrum	
Sed iam modice pausandum est, ne et nos in transitu claritatem	tanti	luminis	intueamur		
quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propria quae exutum forma, et quomodo aer in eamdem	transformatur	luminis	claritatem,	adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem.	De même qu'une petite goutte d'eau mêlée à une grande quantité de vin, semble se perdre tout entière en prenant la saveur et la couleur du vin ; ou de même que le fer rougi à blanc devient tout semblable à du feu, comme s'il avait dépouillé la forme propre qui était la sienne, et comme l'air inondé de lumière solaire se transforme en la clarté même de cette lumière, à tel point qu'il semble alors moins être de l'air illuminé que de la lumière, ainsi faudra-t-il nécessairement que, chez les saints, toute manière humaine de sentir se fonde d'une certaine façon que l'on ne peut exprimer, et s'écoule entièrement dans la volonté de Dieu.
nulla rationis perspicasitate nequam oculus n illius queat irumpere	veri	luminis	claritatem?		

En revanche, le caractère de *plénitude* que l'on a pu croire spécifique de *lux* apparaît à plusieurs reprises pour qualifier *lumen* (lignes grisées sur le tableau). Mais, *splendeur* qui se trouve dans le même champ qualitatif que *plénitude* en ajoutant toutefois l'idée de beauté – beauté éclatante – n'est jamais associée à *lumen*. Enfin, *lumen* est crédité d'autres notions relativement proches avec *abyssus luminis*, *abyme de lumière* et *perennis luminis*, *lumière éternelle*.

En fait, *lumen* et *lux* partagent un paradigme relativement large et flou, que l'on pourrait appeler « paradigme de la perfection et de la totalité », mais avec des descripteurs qui ne sont pas toujours les mêmes :

	lux	lumen
aeterna	x	x
abyssus		x
plenitudo	x	x
perennis	x	x
splendor	x	

Ici les notions d'éternité, de pérennité et de plénitude renvoient indifféremment aux deux mots alors que la splendeur, synonyme de beauté éclatante est l'attribut de *lux* seule.

L'emploi du terme *Abyssus*, un *abîme*, est un cas particulier. Il est probable que l'auteur veuille signifier ici une immensité dimensionnelle, ou plus exactement adimensionnelle (absence de fond, limites et repères invisibles). Mais nous disposons pour le terme d'un a priori le faisant presque synonyme de ténèbres dans le sens d'un lieu de perdition, la traduction de abîme est proche de celle de enfer.

3.3.9.14. Exclusion des ténèbres

La proximité de *la lumière* et *des ténèbres* dans la structure des énoncés a été évoquée précédemment, elle se manifeste dans une majorité des occurrences de *lux* au datif :

Tableau 11 ensemble des occurrences avec le mot pivot "luci" au datif

début de proposition	mot avant	PIVOT	mot après	fin de proposition	TRADUCTION
Nunc vero filii lucis et	pacis,	luci	tenebras,	paci res praeferunt temporales	
Quid	enim	luci	relinquitur,	ubi nec pia intentio	
ut quantum sine personali unione creaturae conditio	patitur,	luci	illi	inaccessibili videatur immersa	
quidquid huic	corporeae	luci	subiacere	videtur	
Nulla, ut dictum est, conventio veritati et	vanitati,	luci	et	tenebris	
Neque enim cohabitatio esse	potest	luci	ad	tenebras	
non plus	quam	luci	ad	tenebras	
Quae enim	conventio	luci	ad	tenebras	
et oculum	praeparat	luci			Mais on ne peut nier que l'ombre de la foi soit bonne, puisqu'elle tempère la lumière qui éblouirait nos yeux faibles et débiles, ...
QUAE ENIM	SOCIETAS	LUCI	AD	TENEBRAS	Quel rapport y a-t-il entre la lumière et les ténèbres (et quel rapprochement entre le fidèle et l'infidèle) ?
sicut non est	societas	luci	ad	tenebras	(et qu'il n'y ait point de commerce entre l'honnêteté et l'impureté), comme il n'y a pas de rapport entre la lumière et les ténèbres
inopinatas	novae	luci	offudit	pravi consilii tenebras	
quia nullas	societas	luci	ad	tenebras	(C'est en vain que dans ces nuits vous cherchez le Soleil de justice et la lumière de la vérité qui est l'Epoux,) il n'y a aucune alliance entre la lumière et les ténèbres.
quia non est	societas	luci	sapientiae	et tenebris ignorantiae	... parce qu'il n'y a pas d'alliance entre la lumière de la sagesse et les ténèbres de l'ignorance
Non est societas alteri ad alterum, non plus	quam	luci	ad	tenebras	

Les énoncés rapprochent en fait les deux termes avec un objectif d'opposition, c'est à dire pour souligner l'impossibilité de toute proximité entre les deux abstractions. Il semble aller de soi que la définition physique des *ténèbres* est bien *l'absence de lumière* en tant que phénomène matériel, le propos de saint Bernard martèle cette condition à un niveau métaphysique pour exprimer cette évidence qu'une mise en situation *dans l'un* exclu forcément l'autre.

Lumini, le datif, apparaît beaucoup plus rarement, avec seulement trois occurrences dans l'ensemble de l'œuvre.

3.3.9.15. Dans la lumière

En tant que complément circonstanciel, *la lumière* répond principalement à un paradigme de localisation : elle est présentée comme *un milieu* dans lequel ou en dehors duquel *quelque chose* ou *quelqu'un* se situe (tableau 12):

Tableau 12 ensemble des occurrences avec le mot pivot "luce" à l'ablatif

début de proposition	mot avant	PIVOT	mot après	fin de proposition	TRADUCTION
laboris tabernaculum carnis suae	in	luce	puritatis		
propterea	in	luce	sapientiae	dicuntur	
ludaei voluerunt exsultare	in	luce	eius		
hic	in	luce	multa		
Petrus	in	luce	veritatis		Qui de nous peut distinguer comme il faut cette diversité de mérites, ou plutôt de récompenses ?... saint Paul dans les profondeurs de la sagesse ; et saint Pierre, dans la lumière de la vérité.
	in	luce	cum	angelis	Nous vivons sous son ombre parmi les nations et nous vivons dans la lumière avec les anges.
id est	in	luce	et	in manifesto suam sit dignatus	lui qui habite une lumière inaccessible, c'est là qu'il a daigné faire naître sa divine présence à la lumière et devant le monde
sane	in	luce	bonae	operationis se retinens	mais il se tient dans la lumière des bonnes œuvres
qua respiramus	in	luce	miserationum	Dei	
nec tamen cum Deo in	sua	luce	in	sua requie, in sua gloria remansit	et de l'autre il n'approche de Dieu ni dans sa lumière , ni dans son repos ni dans sa gloire.

et pour lumine :

Tableau 13 ensemble des occurrences avec le mot pivot "lumine" à l'ablatif

début de proposition	mot avant	PIVOT	mot après	fin de proposition	TRADUCTION
donec de medio fierent et prodirent	in	lumine			
QUOD DICO VOBIS IN TENEBRIS, DICITE	IN	LUMINE			
tamquam qui semper habitaret	in	lumine			
DICITE	IN	LUMINE	ET	QUOD IN AURE AUDITIS, PRAEDICATE SUPER TECTA	
praesertim illa, quae non in tenebris, sed	in	lumine	proferuntur		
	In	lumine	radiorum	tuorum curremus	
QUOD DICO VOBIS IN TENEBRIS, DICITE	IN	LUMINE	ET	QUOD IN AURE AUDITIS, PRAEDICATE SUPER TECTA	« Ce que je vous dis dans les ténèbres, dit Jésus-Christ, dites le en plein jour et ce que je vous dis à l'oreille, prêchez le sur les toits(Math. X 27). »
Ant Domine,	in	lumine	vultus	tui ambulavit	
ianitor que	in	lumine	stabat		
Ea quae agimus vel	in	lumine	vultus	hominum facimus	
vel	in	lumine	vultus	nostrum	
vel	in	lumine	vultus	Dei	
et melius possunt dici	in	lumine			
DOMINE, ait Propheta,	IN	LUMINE	VULTUS	TUI AMBULABUNT	
Alius ambulat	in	lumine	vultus	humani	
Alius enim ambulat	in	lumine	Vultus	sui	
Sed qui	in	lumine	Vultus	tui ambulat	
ut iam	in	lumine	Vultus	Dei ambules	
exsultare	in	lumine	Eius		
et velut in tenebris quibusdam et in occulto diceretur Apostolis quod postea dicerent	in	lumine	,et	audirent in aure	
DOMINE	IN	LUMINE	VULTUS	TUI AMBULABUNT	Seigneur ils marcheront à la lumière de votre visage
	in	lumine	Dei	serenatur memoria	
	in	lumine	Dei	discitur quod nescitur	
	in	lumine	Dei		... de ressentir une joie et une allégresse toute particulière dans la lumière de Dieu.
DOMINE	IN	LUMINE	VULTUS	TUI AMBULABUNT	... et de montrer que nous sommes du nombre de ceux que le Prophète avait en vue, lorsqu'il disait : « Seigneur ils marcheront à la lumière de votre visage, ils se réjouiront toujours en votre nom, et votre justice sera le sujet de leur exaltation et de leur gloire (Psal. LXXXVIII, 16). »

quandoque rapiens ad se	in	lumine	Suo		
Tamen si intremus ad nos, et Spiritus Sanctus	in	lumine	Suo	dignetur ostendere nobis	Néanmoins, si nous rentrons en nous même, et que le Saint-Esprit daigne nous montrer par sa lumière ce qu'il ne dédaigne pas de faire continuellement en nous par son opération, ...
ita ego quoque te	in	lumine	Tuo	et in decore tuo per mentis excessum merear	Je mérite aussi de vous contempler par un ravissement d'esprit dans l'éclat de votre lumière et de votre beauté,...
At qui vivit ex intellectu, beatus est, quia non in umbra iam, sed	in	lumine			« Je me suis assise à l'ombre de celui que je désirais, et son fruit est infiniment doux à mon goût (Cant. II 3) C'est avec raison qu'elle avait désiré l'ombre de celui dont elle devait recevoir son rafraîchissement et sa nourriture. Car les autres arbres des forêts ont une ombre qui met à l'abri de la chaleur, ils ne donnent pas la nourriture de la vie, ni les fruits éternels du salut ...Mais celui qui vit de l'intelligence est bienheureux, parce qu'il n'est plus sous l'ombre, mais dans la lumière.
ut quandoque et regnes	in	lumine	eius		Prenez donc garde ... de vivre ainsi sous son ombre, afin de régner un jour dans la lumière
in intellectu unus et alter in affectu, unus	in	lumine	alter	in fervore	Car, y ayant deux extases dans la contemplation, l'une de l'esprit et l'autre du cœur, l'une qui se fait par la lumière de l'entendement, et l'autre par la ferveur de la volonté
Atque hic vere in solitudine locus et	in	lumine	habitat		« Ce lieu est vraiment une solitude, vraiment une demeure lumineuse(Isa.IV, 6). »
QUOD DICO, ait, IN TENEBRIS, DICITE	IN	LUMINE	ET	QUOD IN AURE AUDITIS, PRAEDICATE SUPER TECTA	« Ce que je vous dis dans les ténèbres, dit Jésus-Christ, dites le en plein jour et ce que je vous dis à l'oreille, prêchez le sur les toits(Math. X 27). »
Si enim dies ille luceret,	in cuius	lumine	pariter	et labores et praemia videremus	Car si le jour à la lumière duquel nous puissions voir en même temps les travaux et les récompenses

Devons-nous voir ici l'indice d'une localisation spatiale que partagent *lux* et *lumen*, ce deuxième terme étant lui-même le plus souvent évoqué ? On pourrait rapprocher ceci des quelques occurrences dans lesquelles la lumière est présentée comme un milieu habité :

Tableau 14 occurrences où *lucem* est associé à *habitat* (*habita**)

		lucem	habitat	inaccessibilem	
		lucem	habitas	inaccessibilem	
ille	vero	lucem	habitat	inaccessibilem	Or il habite une lumière inaccessible
qui nimirum in	divina	lucem	habitat	inaccessibilem	car il habite dans le sein de Dieu une lumière inaccessible
		LUCEM	HABITAT	INACCESSIBLEM	
nam quod in se	est	LUCEM	HABITAT	INACCESSIBLEM	...en lui-même, il habite une lumière inaccessible
		lucem	habitat	inaccessibilem	Jésus-Christ porte le diadème dont sa mère l'a couronné ; car lorsqu'il porte celui que son père lui a donné, il habite une lumière inaccessible.
Atque hic vere in solitudine locus et	in	lumine	habitat		« Ce lieu est vraiment une solitude, vraiment une demeure lumineuse(Isa.IV, 6). »

mais qui reste toutefois inaccessible. C'est pourquoi la notion de spatialité dans cette localisation reste douteuse, saint Bernard n'envisage évidemment pas l'immersion dans la lumière comme une possibilité de positionnement spatial mais plutôt comme un état « a-topique » dans l'immatérialité des demeures célestes.

3.3.10. Conclusion

Alors que le contenu réglementaire de saint Benoît ne faisait en quelque sorte que mentionner la question des sens dans un registre permissivité/modération/interdit, l'œuvre de Bernard de Clairvaux sans toutefois éluder ce registre, en dépasse le niveau et n'a de cesse de faire appel à la terminologie du sensoriel dans une visée spirituelle. Nous l'avons vu, il y a chez saint Bernard profusion du vocabulaire de la sensorialité et en même temps, une contradiction dans le propos qui vise tantôt à légitimer la connaissance par les sens et tantôt à s'en défier.

L'analyse du texte a montré que le registre de la vision et de la lumière semble dominer quantitativement les autres facultés sensorielles, celle de l'audition restant toutefois très proche. Mais l'analyse sémantique plus approfondie sur les termes *lux* et *lumen* montre qu'en puisant dans le système allégorique de la lumière comme principe de révélation pour construire sa propre spiritualité, saint Bernard reste démuné de toute « poétique » de l'espace lumineux et plus précisément des formes dans l'espace, données à être vues par la lumière. A cet égard, son discours sur la lumière paraît moins captivant et moins intime que son propos sur les douceurs gustatives et les senteurs. Ainsi, il est difficile d'entrevoir une logique bernardine de l'exploration sensible de l'espace architectural par la lumière. Tout au plus l'auteur paraît défendre la profusion de la lumière et sa vision directe au détriment de ses reflets sur la matière – pour exemple, saint Bernard ne cite qu'à de très rares occasions tel ou tel nom de couleur. On ne saurait dire à ce propos s'il y voit là une « perte de substance » de la lumière première l'obligeant à refuser le recours au filtre de l'apparence visuelle et à la splendeur des matériaux.

Nous n'avons cependant fait qu'aborder une partie du bagage sémantique de l'œuvre. Un certain nombre de termes ont pu échapper à la sélection en vue du traitement automatique des occurrences. Il est possible alors qu'un ajustement des poids relatifs de chaque catégorie sensorielle soit nécessaire, il conviendrait pour cela d'étendre l'interrogation du texte à l'ensemble des syntagmes touchant à la perception ; le vocabulaire de l'olfactif semble notamment avoir été sous-estimé dans l'extraction de données.

Enfin, on a pu souligner l'importance du contexte de l'énoncé pour une partie de l'œuvre, les sermons, sans toutefois pouvoir en résoudre tous les tenants : tous ont-ils été vraiment prononcés ? l'abbé de Clairvaux en a-t-il délégué la lecture pour certains ? le texte définitif n'est-il pas le fruit de retouches après lecture de l'homélie ¹⁵³? Autant d'aspects qui dépendent de la personnalité de l'abbé et de l'adhésion plus ou moins grande que lui portait sa communauté, mais aussi des conditions environnementales propres à l'espace cistercien.

¹⁵³ Pour aborder plus en détail cette question on peut se reporter à l'ouvrage de Jean Leclercq, « *saint Bernard et l'esprit cistercien* », il estime que les sermons ont été essentiellement rédigés pour faire l'objet d'une diffusion sous cette forme écrite, LECLERCQ, 1966, p. 37

Après cet examen de l'opus bernardin, le texte analysé dans la partie suivante a pour objet une planification des tâches et prend en compte la réalité concrète des conditions d'exercice de la vie cistercienne. Ce n'est bien sûr pas l'objectif premier de la lecture détaillée des *Ecclesiastica Officia*, mais on peut imaginer qu'ils mettent en situation les textes précédents, portés à la connaissance des frères de la communauté dans des conditions environnementales jugées suffisantes.

3.4. Les *Ecclesiastica Officia cisterciens* du XIIe siècle

3.4.1. Présentation de l'oeuvre

Le chapitre qui commence cet ouvrage est dédié à l' *Avent du Seigneur*, la période qui précède Noël. D'emblée, le lecteur est invité à suivre un temporel ecclésiastique qui le conduira ainsi à la fin de l'année liturgique aux environs du chapitre 47.

Ce déroulement minutieux du temps monastique montre que la vie du moine cistercien s'organise avant tout autour des événements sacrés et de la prière quotidienne à laquelle il est voué.

Cependant nous le verrons, ces chapitres initiaux ne décrivent pas exclusivement la présence des moines dans l'oratoire comme le laisseraient penser les titres successifs des Offices. Cela fait plutôt l'objet des chapitres suivants où la manière de faire en telle ou telle circonstance, et notamment pendant la messe, est précisément décrite.

3.4.1.1. Contenu général

Ainsi que le souligne l'introduction en hors-texte, le contenu des E.O. concerne la coutume monastique cistercienne au sens large. Les auteurs résument ainsi la facture de ce livre : « la première moitié concerne davantage l'office divin tandis que la seconde décrit davantage la vie monastique comme telle » ; c'est pourquoi il n'est pas surprenant de rencontrer dans le même ouvrage un petit chapitre sur la façon de se tenir aux latrines et d'autres qui traitent du contenu des lectures hebdomadaires.

Les *Ecclesiastica Officia* contiennent exactement 121 chapitres de dimensions très diverses, allant de quelques lignes à plusieurs pages. En dehors de la distinction *office divin* et *vie monastique*, les sujets abordés peuvent être des conduites à observer : *Comment les frères se comportent pendant le temps de la lecture (chap. 71)*, des événements ou des actions planifiées dans le temps: *la rasure (chap. 85)*, *Le temps de la fenaison et de la moisson (chap. 84)*, *la saignée (chap. 90)* ; des fonctions attitrées : *Le serviteur d'église, Le maître des*

novices, le réfectoirier (chap. 105, 113 et 118), ou encore des tâches liturgiques quotidiennes : Les vigiles, les laudes (chap. 68 et 69). Les titres à eux seuls indiquent la pluralité thématique des chapitres.

Cette propriété de ne rien laisser apparemment au hasard dans l'organisation du monastère est certainement le fruit des amendements qui ont formé les versions successives de l'ouvrage dès les premières décennies. L'ouvrage de base dont nous utilisons ici la traduction est un manuscrit tardif, héritier de deux autres plus anciens. Nous avons déjà évoqué la datation de l'ouvrage à propos de l'œuvre de saint Bernard (chapitre 3, page 120) ; François de Place propose un calendrier résumé des documents primitifs cisterciens qui permet de bien situer l'apparition des E.O. en plusieurs étapes; nous le transcrivons ici tel quel ¹⁵⁴:

3.4.1.2. Dates des premières éditions

1114 (fondation de Pontigny) : *Charte de charité et d'unanimité.*

1119 (approbation papale) : *Exordium Cisterciensis Cenobii* (inachevé),
Carta Caritatis Prior (inachevée).

Vers 1137 : *Exordium Cistercii* (achevé peu après 1134),
Summa Cartae Caritatis (achevée avant 1130),
Capitula (achevés partiellement avant 1130),
Ecclesiastica Officia (achevés avant 1137),
Usus Conversorum (achevés avant 1137) ;
Tous ces documents sont contenus dans le manuscrit Trente 1711.

1151-1152 : *Exordium cisterciensis Cenobii* (achevé),
Carta Caritatis Prior (achevée),
Instituta Generalis Capituli (mis à jour et complets),
Ecclesiastica Officia (mis à jour, incomplets et amputés),
Usus Conversorum (manquants) ;
Tous ces documents sont contenu, ou l'ont été, dans le ms. Ljubljana 31.

De 1152 à 1165 : Cinq bulles pontificales [...]

Vers 1175 : *Exordium cisterciensis Cenobii* (achevé),
Carta Caritatis Posterior (achevée)
Sont transmis par d'autres manuscrits

Instituta Generalis Capituli,
Ecclesiastica Officia,
Usus Conversorum, mis à jour et complets ;

¹⁵⁴ DE PLACE, 1988, pp. 7-8

Ces trois documents sont contenus dans le ms. Dijon 114 (82) sous la dénomination collective de Consuetudines.

L'ouvrage se serait donc primitivement diffusé en trois versions sur une période relativement courte et n'est qu'un document parmi tout un ensemble d'autres textes législatifs en train d'être mis en forme et publiés. Ces trois versions successives nous rappellent simplement que cette période qui s'étend de 1130 à 1180 connaît la plus forte prolifération des abbayes filles. Il faut voir dans cette expansion la raison d'une élaboration et d'une prise en main de la législation de l'Ordre.

L' édition, il y a une douzaine d'années, du manuscrit latin avec traduction parallèle, offre un soutien documentaire de premier ordre à de nombreux ouvrages récents. Thomas Cooman dans sa monographie sur l'abbaye de Villers fait abondamment référence aux prescriptions de ce texte, ouvrant ainsi la voie à plusieurs reprises aux interprétations que nous avançons dans notre propre étude. La monographie sur l'Abbaye Notre de Dame de Fontenay, de Pierre Bourgeois, est elle-même ponctuée de nombreuses citations tirées des E.O. montrant ainsi la forte corrélation entre la description graphique et littéraire de l'édifice et la *façon de l'habiter* que suggère le manuscrit médiéval.

3.4.2. Méthode pour étudier le texte

En ce qui concerne notre analyse, la nature particulière de ce texte, descripteur des actes et des façons d'agir, a orienté différemment le recensement des termes significatifs.

La méthode générale qui a été appliquée s'apparente au traitement analytique opéré sur l'œuvre de saint Bernard et plus particulièrement à propos de la lumière. Un ou plusieurs mots-pivots sont notés de façon systématique en faisant apparaître les unités contextuelles qui les embrassent.

Mais contrairement aux deux autres corpus précédemment étudiés, les *Ecclesiastica Officia* ne présentent pas de figures rhétoriques particulières ; la structure sémantique est ici beaucoup plus simple avec un contenu strictement énumératif et descriptif. Il s'agit d'un énoncé essentiellement propositionnel ou directif .

L'ouvrage propose un déroulement spatial et temporel. Une lecture générale du texte montre en effet que le texte légifère sur la *situation* des actions et des évènements. Le rituel liturgique est mis en place – au sens propre – avec une précision quelquefois surprenante. Par ailleurs, nous l'avons dit, une série de chapitres est consacrée spécifiquement à certaines salles du monastère, pour en préciser par exemple les modalités d'accès.

Les parties hors texte de l'ouvrage proposées par les traducteurs, c'est à dire les notes, index et tables, constituent un premier aperçu global en vue d'éventuels classement et analyse des données du document d'origine. Une des plus intéressantes, l'index n°1 : vocabulaire latin, est une grille complète de lecture thématique, recensant l'ensemble des substantifs, des groupes nominaux et des situations présents dans le texte. Par exemple le terme *claustrum* – le cloître – fait l'objet d'un répertoire de toutes ses situations dans le texte, suivant que sont désignés plus précisément :

- Les bâtiments claustraux ; le terme *cloître* apparaît alors 9 fois dans ce contexte (115.15 est mentionné par erreur)
- Les galeries du cloître ; le terme apparaît 9 fois,
- Le fait d'aller, d'être ou de rester dans le cloître ; le terme est utilisé 24 fois,
- Les processions et le *mandatum* ; 13 fois,
- Enfin, des situations diverses ; le mot cloître est encore 14 fois présent, l'index précise aussi quand on y apporte de l'eau, quand on l'éclaire, quand on y frappe la *tabula*.

Nous savons ainsi que le terme cloître est en tout mentionné 69 fois dans le texte. L'index regroupe un classement systématique de cette nature pour l'ensemble des termes jugés représentatifs des usages dans le monastère.

Cet index fait partie d'un ensemble d'annexes qui encadrent et commentent le texte original et plus particulièrement:

- une longue introduction divisée en plusieurs parties tente de situer l'ouvrage lui-même et de reconstituer l'environnement monastique cistercien. On y trouve une description succincte des espaces, des tableaux horaires et saisonniers des occupations, les résumés des actes liturgiques, etc.
- un chapitre de notes principales qui est intitulé : « *approche de la coutume cistercienne, à partir de la tradition chrétienne liturgique et monastique, de la législation de l'Ordre et des sermons liturgiques de saint Bernard.* » Ces notes complètent l'introduction et sont une précieuse source de renseignements sur cette question des usages en vigueur, quelquefois simplement sous-entendus dans le texte.
- Mais surtout, le titre donné à ce chapitre de notes, consolide les présomptions de liens vraisemblables entre les textes législatifs et les écrits de saint Bernard et qui justifient les articulations que nous avons esquissées.

Le document montre que la gestion du temps est primordiale pour l'organisation des tâches quotidiennes ; comme nous venons de le dire, l'introduction laisse une part importante à cette question en rappelant les divers calendriers saisonniers des frères cisterciens. Le tableau annuel des horaires monastiques (figure 22) distingue clairement les trois principales occupations du moine :

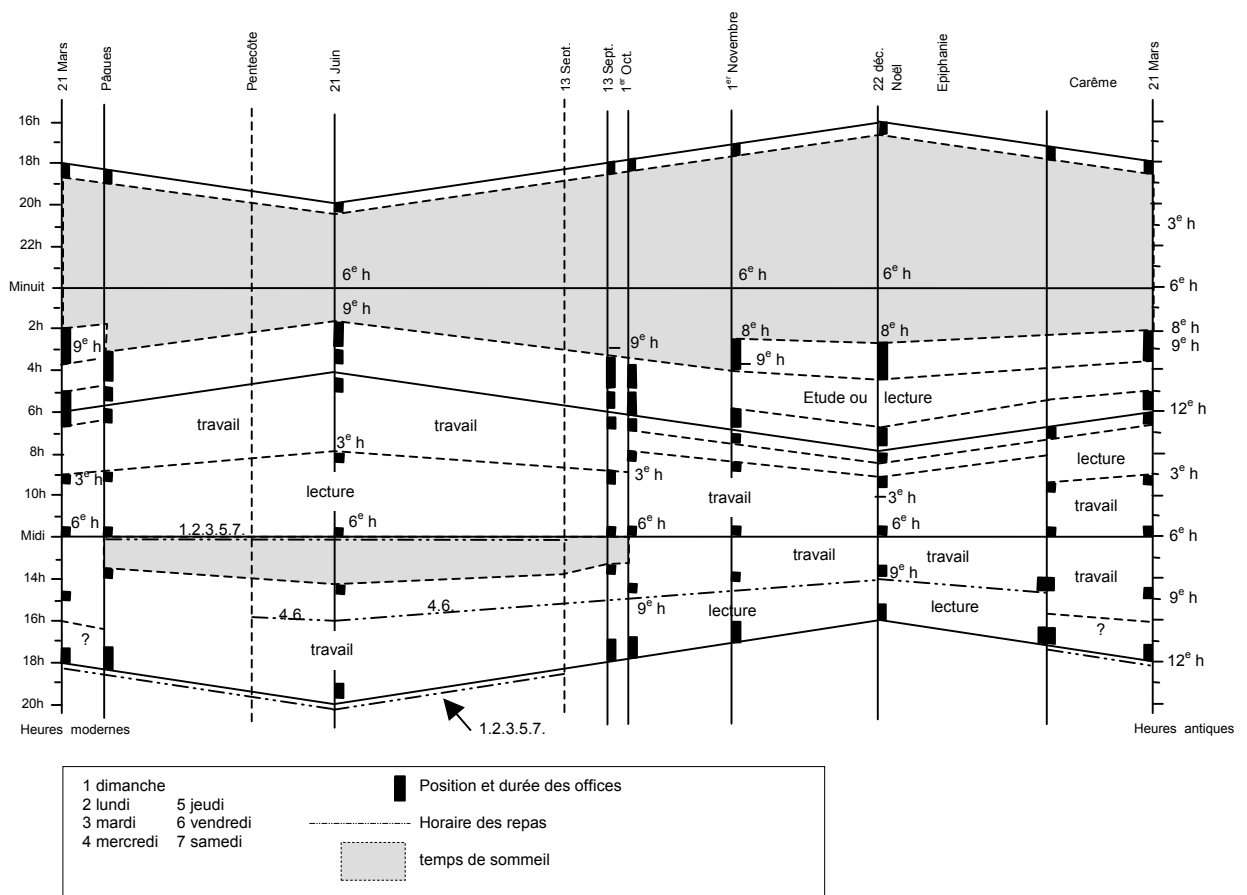


Figure 22 Calendrier annuel des horaires monastiques [source Jacques BIARNE, in E.O. pp. 36 – 37]

- La louange, représentée par la position des offices, sept fois le jour et une fois la nuit conformément à la règle de saint Benoît.
- Le travail, qui outre les tâches manuelles comprend aussi la lecture et l'étude.
- Le sommeil qui intègre la méridienne entre Pâques et le 1^{er} octobre.

Selon le principe de découpage horaire en vigueur, les heures diurnes sont plus longues en été et compressées en hiver. Inversement, les heures nocturnes (qui séparent le coucher du lever du soleil) sont plus longues en hiver et plus courtes en été. Le nombre des unes et des autres restant invariable toute l'année.

3.4.3. Fonctions et tâches exercées dans les espaces du monastère

3.4.3.1. Enumération des espaces du monastère

A l'aide de l'index vocabulaire et des notes, un recensement catégoriel des sentences permet de mentionner les espaces du monastère.

Une lecture détaillée de l'ouvrage permet de relever une vingtaine de substantifs attribués aux différents lieux (tableau 15):

Tableau 15 les noms latins des pièces du monastère et leur traduction

	Traduction
armarium	armoire (bibliothèque)
auditorium	auditorium
cellarium	cellier
capitulum	chapitre (salle du)
calefactorium	chauffoir
chorus	chœur
claustrum	cloître
coquina	cuisine
dormitorium	dortoir
ecclesia, oratorium	église, oratoire
infirmitorium	infirmerie
domus necessaria, dormitorii necessaria	latrines
lavatorium	lavatorium
monasterium	monastère
porta	porterie
refectio, refectorium	réfectoire
vestiarium	sacristie

Certains noms désignent le même endroit : *église* et *oratoire* ; par ailleurs le *chœur* qui désigne l'emplacement des frères dans les stalles se trouve lui-même dans l'église. Une autre partie de l'église, le *presbytère*¹⁵⁵, apparaît quelquefois dans les prescriptions des E.O., mais nous ne l'avons pas retenu parmi les mots-clés. Il est intéressant de retrouver la teneur domestique des espaces quotidiens – fidèle ici au contenu de la Règle – alors que la terminologie collectiviste de l'existence des fonctions est dominante : *dortoir*, *réfectoire*,

¹⁵⁵ le presbytère désigne la partie du chœur d'une église située derrière le maître-autel

parloir (auditorium), autant d'espaces qui sont occupés par un ensemble de personnes. Le monastère se trouve bien être la maison d'une communauté.

3.4.3.2. Le cas de la salle des moines

Le plan-type du monastère cistercien montre à l'extrémité sud de l'aile orientale, opposée à l'église, la salle des moines. Curieusement, il se trouve que cette salle n'est jamais mentionnée dans les E.O. Sans autre explication, Vernet attribue cet espace au noviciat, mais le texte lui-même ne parle pas non plus du noviciat comme étant un espace particulier – lieu d'hébergement des novices.

Cooman tente de résoudre la question de l'affectation, qui pour lui reste quand même problématique, en partant du principe que les moines disposaient bien d'un endroit abrité pour effectuer certains travaux domestiques, notamment en hiver pendant la saison du sommeil agricole :

« Les textes normatifs ne parlant pas explicitement de cette pièce, les hypothèses se fondent sur son emplacement et l'affectent à la lecture et au petit travail des moines. Suivant le cliché du « moine-copiste », certains en arrivent à en faire le scriptorium. Mais la taille de ces salles ne peut s'expliquer par la seule activité scripturaire. [...] L'affectation de la salle commune au noviciat n'est guère plus recevable car, dans un certain nombre de cas, il existe un noviciat distinct dans sa proximité immédiate.

Il semble néanmoins que la salle des moines abritait la communauté, ou en tout cas une partie de celle-ci, durant le temps de travail, lorsque, pour des raisons diverses, il ne pouvait avoir lieu à l'extérieur du monastère. [...] Par élimination, la salle des moines s'impose ainsi comme le lieu de travail intérieur. Sans doute était-il manuel et léger, tel que du ravaudage, de la couture, etc., car la pièce n'était pas un atelier.» (COOMAN, pp.338, 339)

Cet endroit manifestement existe sans être toutefois mentionné dans les E.O. ; pourquoi par exemple ne fait-il pas partie des pièces qui sont régulièrement bénies par aspersion ?:

« Pendant ce temps un ministre [...] aspergera les cloîtres et les divers locaux à savoir le chapitre, l'auditorium, le dortoir et les latrines du dortoir, le chauffoir, le réfectoire, la cuisine et le cellier. » (E.O. 55, 14)

On peut bien sûr douter de l'exhaustivité de la liste, les *divers locaux* incluent peut-être quand même cette salle des moines, mais nulle part ailleurs dans le texte l'endroit n'est cité, y compris lorsqu'il s'agit d'évoquer le temps du travail.

Alors qu'ils décrivent, nous le verrons plus loin, les conditions que doivent respecter les moines pour s'adonner à la lecture, les E.O. restent curieusement muets sur les conditions de travail.

Nous avons choisi de nous intéresser plus particulièrement aux principaux lieux mentionnés (cases grisées dans le tableau ci-dessus) en écartant cinq d'entre eux de l'étude, jugeant qu'ils abritent des fonctions trop spécifiques dans le monastère:

- *Armarium* : très peu mentionné dans le texte, n'est pas à proprement parler une pièce où résident les moines
- *Cellarium* : l'endroit n'est mentionné que trois fois dans les E.O.
- *Infirmitorium* : accueille les frères malades ; bien que tout soit fait pour que les infirmes participent autant que possible à l'œuvre de Dieu, l'espace de l'infirmierie reste à l'écart des activités quotidiennes. Cependant, l'endroit est mentionné une trentaine de fois dans les E.O.
- *Porta* : la porterie est située en dehors du clos monastique proprement dit ; son bon usage dépend d'une fonction assumée par un frère, le portier.
- *Vestiarium* : n'est mentionné que cinq fois dans le texte.

3.4.3.3. Autour de l'église

Avec 95 occurrences, le mot *église* est l'endroit dont il est le plus souvent question; si on y ajoute celles du mot *chœur* et du mot *oratoire* qui sous-entendent que l'on est dans l'église, 181 occurrences se trouvent alors prononcées à propos de cet espace. Nous sommes ici dans le lieu sacré de la vie quotidienne du moine. Il est vrai que le rituel processionnel à l'occasion des grandes fêtes réclame une description détaillée qui naturellement engrange de nombreuses fois ce mot. Cette prédominance de l'église est par ailleurs légitime puisque la raison essentielle du texte est de régler l'organisation liturgique et rituelle du monastère.

Et à ce propos, l'église se trouve au milieu d'une véritable dynamique de déplacement ; les frères, certes, y passent beaucoup de temps, mais de fait ne cessent d'y entrer et d'en sortir :

				page	CHAPITRE
la communauté sortira	de l'	église		71	4
ils laisseront leurs chaussures sur place, entreront	à l'	église	et se tiendront debout à leur rang, tournés vers l'autel.	89	13
deux frères... entreront	à l'	église	vers la fin de l'évangile	97	17
					LA NATIVITE DU SEIGNEUR
					LE COMMENCEMENT DU JEUNE
					ORDO AUX RAMEAUX DE PALMIERS

et tous entrerons	à l'	église	en le chantant	97	17	ORDO AUX RAMEAUX DE PALMIERS
après none les frères sortiront	de l'	église	en commençant par les anciens	103	21	DE MEME, LA CENE DU SEIGNEUR
A l' entrée	de l'	église	, l'abbé commencera l'antienne HODIE BEATA VIRGO	143	47	LA PURIFICATION DE SAINTE MARIE
il apportera	à l'	église	l'épistolier pour la lecture de l'épître avant de se vêtir	171	54	LES MESSES OU IL N'Y A QU'UN MINISTRE
et quand ils seront prêts, ils entreront	à l'	église	en s'inclinant au premier autel	193	68	COMMENT LES FRERES SE COMPORTEENT LES DIMANCHES ET FETES. LES VIGILES
Ils peuvent aller prier	à l'	église	non seulement à ce moment là	211	71	COMMENT LES FRERES SE COMPORTEENT PENDANT LE TEMPS DE LA LECTURE
La lecture étant donc terminée...tous s'inclineront et entreront	à l'	église		235	81	LA COLLATIO
Après le repas, quand ils gagneront	l'	église	personne ne se mettra sur leur passage	239	83	COMMENT LES FRERES SE COMPORTEENT EN ETE. DES VIGILES JUSQU'APRES LES VEPRES
Quand ils sortiront tous	de l'	église	à la suite du prier, dans l'ordre où il se tiennent au chœur	239	83	COMMENT LES FRERES SE COMPORTEENT EN ETE. DES VIGILES JUSQU'APRES LES VEPRES
Ceux qui restent à l'abbaye et mangent au réfectoire, iront toujours rendre grâce	à l'	église		243	84	LE TEMPS DE LA FENAIION ET DE LA MOISSON
Quand ils seront entrés	dans le	église	celui à qui la tâche en aura été confiée les aspergera d'eau bénite	249	87	LA RECEPTION DES HOTES
A prime, les frères saignés reviendront	à l'	église		259	90	LA SAIGNEE
De retour à la maison, [...] il ira aussitôt prier. En entrant	dans le	oratoire	il s'aspergera d'eau bénite	251	88.23	LES FRERES ENVOYES EN VOYAGE
Quand il les aura terminé, [...] puis retournera au lit ou	à l'	oratoire	s'il le désir	259	90.51	LA SAIGNEE

Ainsi, les auteurs du texte ne se contentent pas d'une énumération des tâches quotidiennes, mais s'étendent à la description d'une coordination temporelle totale, les préliminaires de toute occupation durable, répétitive, sont systématiquement indiqués et ritualisés. Les autres endroits tels que le chapitre et le cloître ne sont d'ailleurs pas en reste puisque là aussi les membres de la communauté n'ont de cesse de vaquer et d'enchaîner sans surprise une occupation à une autre.

3.4.3.4. L'église et le cloître

L'église et le cloître forment donc un ensemble indissociable où se conjuguent en fait les actes essentiels de la vie cistercienne : prier, travailler, célébrer, méditer.

En plus du parcours quotidien qu'implique la louange des heures, de nombreux événements dans l'année sont des occasions de pénétrer dans l'église depuis le cloître. La fête des Rameaux fait l'objet d'un chapitre particulier intitulé Ordo aux Rameaux de Palmier qui donne un bel exemple de parcours liturgique ; la description de la cérémonie par les

occurrences toponymiques rend bien compte du cheminement vers l'église rappelant l'entrée à Jérusalem de Jésus avant sa passion :

Tableau 16 enchaînement des gestes rituels pour l'Ordo aux Rameaux de Palmier

on fera la procession seulement	dans le	cloître	
Le prieur veillera à ce que rien d'inconvenient ne se trouve	dans le	cloître	pendant qu'on y fait cette procession
on fera la première station dans la partie qui est à côté	du	dortoir	
on fera la deuxième station à côté	du	réfectoire	
on s'avancera vers la dernière station	près de l'	église	
là où le diacre doit lire l'évangile - devant la porte	de l'	église	
le pupitre qu'il aura lui-même placé	au	chapitre	avant tierce
deux frères... entreron	à l'	église	vers la fin de l'évangile
et tous entreron	à l'	église	en le chantant
en entrant	au	chœur	ils déposeront sur le degré du presbytère
il n'est pas permis aux hôtes de participer aux processions faites	dans le	cloître	
ni d'entrer	au	chapitre	pour les sermons

Dans ce microcosme, le cloître est sensé représenter le monde, les frères en communauté y progressent – dans un sens déterminé – avant de pénétrer dans le lieu saint.

3.4.3.5. Enumération générale des actes, pièce par pièce

Ceci nous conduit à résumer ce qui peut effectivement se passer dans l'église – mais la question intéresse aussi l'ensemble des lieux répertoriés – car les activités qui s'y déroulent introduisent évidemment la question des facteurs environnementaux et physiques que connaissent alors les moines. Voici ce qu'on peut retenir des énoncés des E.O. :

Tableau 17 liste des actes et des tâches en fonctions des différents endroits du monastère

	Dans cet endroit :	Un (les) frère (s)	Qui ou quoi	Circonstances
	auditorium	Asperger d'eau	L'auditorium	Le dimanche
2		Distribuer	le travail (le prieur)	Après le chapitre
3		parler		
4		examiner	L'auditorium	Temps du Carême
	CHAPITRE	Asperger d'eau	Le chapitre	Le dimanche
6		Distribuer	des livres	Le premier dimanche de carême
7		lire	La Règle	Tous les jours
8		examiner		Temps du Carême
9		Être assis		La Scène du Seigneur, la Parascève et la vigile de Paques
10		dire	Les versets	A voix basse
11		désigner	Les frères	Pour faire le mandatam
12		prêcher	Le sermon	

13	Nettoyer (le)		Après les complies le jour de la Parascève
14	convoquer	Les frères	Le sacristain
15	allumer	Une lumière	Féries d'hiver, des vigiles jusqu'à tierce
16	lire		individuellement
17	Se confesser		Avant tierce
18	chanter	Les complies (le frère saigné)	
19	Se prosterner		
20	Déposer et reprendre	La coule (les hebdomadiers de cuisine)	
chauffoir			
	Préparer, allumer	Le feu	
22	Asperger d'eau		Le dimanche
23	Se réchauffer		
24	Se faire saigner		
25	graisser	Les souliers	
chœur			
	Se rassembler		
27	prier		
28	apporter	Une chandelle allumée	
29	lire		
30	dire	La collecte	
31	S'asseoir		
32	Etre debout		
33	convoquer	Les frères	
34	chanter	Le psaume	
35	déposer	Le corps d'un frère défunt	
cloître			
	allumer	Des chandelles	
37	S'asseoir		
38	Se déchausser		
39	Faire procession		
40	conduire	Les pauvres	
41	Apporter	De l'eau chaude	
42	Se laver	Les pieds	
43	nettoyer	le cloître	Après les complies jour de la Parascève
44	Asperger d'eau		
45	travailler		
46	Se raser		
47	Chanter		
48	Lire		Individuellement
49	frapper	La tabula	
50	déposer	Le scapulaire	
51	Faire sécher	Les hosties	
52	déterminer	Les lectures	le chantre
cuisine			
	faire	quelque chose	l'hebdomadier
54	nettoyer		
55	ranger		
56	nettoyer	la cuisine	
57	laver	l'évier	
dortoir			
	Se déchausser		
59	Asperger d'eau		
60	S'asseoir		Pour se déchausser et changer de tunique

61	Se dévêtir S'habiller		
62	Dormir		
63	Se reposer		
64	Coucher		
65	Faire clairer	La lampe	Le sacristain et son aide
église	Lire	Les épîtres de Paul	
67	Utiliser	Les traités de saint Augustin	Aux vigiles les jours de férie
68	Offrir	Une prière	Carême pendant le temps de la lecture
69	Chanter		
70	Nettoyer (la)		Pendant le repas, la Parascève
71	Célébrer	L'œuvre de Dieu	
72	Prier		
73	Garnir	Les lampes	
74	Apporter	Les lampes	
75	Allumer	Une lampe	
76	Sonner	La cloche	
77	Rendre grâce		
78	Se tenir debout		
79	Ecouter		
80	Se prosterner		
81	dire	Le Pater Noster	Le Prieur
82	réveiller	Les novices	Le Maître des novices
83	brûler	Les cheveux	Le sacristain et son aide
84	nettoyer	Les malpropretés	Le sacristain et son aide
85	distribuer	Des livres	Le chantre et son aide
86	adorer	La croix	Le jour de la Parascève
latrines	S'asseoir		
88	Se cacher	Le visage	
89	nettoyer		
lavatorium	préparer	De l'eau	
91	Laver	Les mains	
92	Laver (le)		
oratoire	Prier		
94	célébrer	L'œuvre de Dieu	
95	donner	La bénédiction	
réfectoire	lire		
97	Visiter (le)		
98	Boire		
99	Rendre grâce		
100	Asperger d'eau		
101	S'incliner		Vers la table principale
102	manger		
103	Prendre	Un en cas	
104	Prendre	Le mixte/le repas	
105	sonner	La cloche	
106	préparer	L'eau	Les hebdomadiers de la cuisine
107	donner	La bénédiction	Le prêtre au lecteur

Cette longue liste d'attributions, qui n'est bien sûr pas tout à fait exhaustive, montre des activités prévisibles – manger dans le réfectoire (102), parler dans l'auditorium (3), prier ou chanter dans l'église, etc. – mais d'autres le sont beaucoup moins au regard d'une

fonctionnalité attendue de certains locaux. Par ailleurs certaines actions non explicitement énoncées restent sous-entendues, il va de soi que les moines puissent au moins uriner dans les latrines, couper des légumes et les cuire dans la cuisine, balayer la poussière du sol du dortoir ; autant d'actes incontournables de la vie quotidienne qui ne concernent pas directement le comportement ecclésial et liturgique des frères. Notons que dans cette énumération, *travailler dans la salle des moines* ne figure évidemment pas.

Quantitativement, l'église est apparemment l'endroit de la plus grande diversité d'activités, mais à regarder de plus près ce n'est pas vraiment le cas. Nous avons bien relevé 21 formes verbales attachées à l'église, mais beaucoup d'entre elles désignent souvent une même action, ou tout au moins une unité d'actions car les termes ne sont pas toujours synonymes. *Lire* et *utiliser* (des traités) reviennent au même et l'on pourrait ajouter *dire* pour laisser comprendre qu'il s'agit dans ces trois cas de prononcer un texte lu ou appris par cœur. Il en est de même pour *offrir* (une prière), *prier*, *rendre grâce* et *adorer* qui tous quatre consistent à adopter une posture de prière.



Figure 23 "Ils s'inclineront" abbaye de New Melleray, (Iowa, U.S.A.) vers 1950

Ici, la diversité des verbes employés traduit plutôt un excès d'attention et de précision porté à ce qui se fait dans l'oratoire plutôt qu'une réelle pluralité des opérations ; le texte législatif prend littéralement du temps pour décrire minutieusement chaque instant de l'office, mais on voit bien que la multiplication des termes n'engage pas un réel diversité de sens. Il en est tout autre dans le cloître dont l'affectation se transforme complètement d'un moment à l'autre de la journée. Dans une désignation contemporaine on pourrait le qualifier d'espace polyvalent. La prescription déjà citée plus haut en est la preuve:

« Le prieur veillera à ce que rien d'inconvénient ne se trouve dans le cloître pendant qu'on y fait cette procession » (E.O. 17,8)

des objets peuvent avoir été laissés : bassines, linge à sécher, outils divers, signe d'une activité qui a précédé la procession et qui manifestement n'ont rien à voir avec. Comme on le voit parmi tous les espaces énoncés, le cloître est à peu près le seul auquel il est difficile d'attribuer une activité majeure, au point qu'une localisation plus précise s'y est finalement imposée naturellement en distinguant chacune des quatre galeries qui le composent.

Parce qu'elle se situe dans l'enceinte monastique, la « polyvalence » du cloître prend une signification particulière, elle montre aussi une espèce de cassure dans la mise au rang rigoureuse que connaît la communauté. Les frères, investis d'une relative liberté disposent en fait d'un rare moment d'idiorythmie : depuis le cloître, ils peuvent se rendre dans l'église quand bon leur semble pour prier, ils peuvent aller se confesser, probablement aussi se rendre au dortoir... Dans cette parcelle de temps, ils peuvent dans une certaine mesure s'isoler et prendre l'initiative de leurs actes, cette idiorythmie est loin bien sur d'être comparable à celle que pratiquent des communautés moins cénobitiques ou même les Chartreux.

3.4.4. Lire

Parmi les différents endroits du monastère, quatre sont désignés pour permettre la lecture :

- la salle du chapitre, pour lire à haute voix ou prêcher lorsque la communauté s'y trouve réunie et pour lire individuellement dans certaines circonstances.
- Le chœur ou l'église pour lire à voix haute au moment des offices
- Le cloître pour lire individuellement
- Le réfectoire pour la lecture à l'ensemble de la communauté pendant les repas.

La lecture est une occupation importante dans la journée du moine, près de cinq heures peuvent lui être consacrée en hiver et trois heures environs en été. Mais il convient de distinguer cette forme personnelle et discrète, de celle qui est proclamée, prononcée à haute voix par un lecteur désigné, devant l'assemblée des frères.

Les deux façons de lire et la pluralité des endroits dédiés à cette activité nous intéressent à double titre, d'une part car ceci implique la maîtrise d'un éclaircissement présumé nécessaire à la consultation des ouvrages, et d'autre part pour les qualités acoustiques des lieux d'écoute énumérés plus haut lorsqu'il faut que l'ensemble de la communauté entende le lecteur.

Pas plus que ne l'était la Règle de saint Benoît, les E.O. ne sont éloquents sur la conception des espaces construits et à fortiori sur les dispositions acoustiques de ces espaces. Les seuls

éléments qu'évoquent les *Ecclesiastica Officia* à ce sujet semblent se limiter à l'arrangement efficace du couple orateur/assemblée pour une bonne perception de la parole énoncée. Par ailleurs, toutes les raisons d'une communication correcte d'un texte lu semblent ne reposer que sur le seul travail d'élocution et la correction des éventuelles erreurs :

« ...excepté ceux qui chanteront sur des antiphonaires, des hymnaires ou des graduels et ceux qui prépareront leurs lectures ; le chantre – ou quelque frère capable qu'il aura désigné – écoutera ces derniers. » « Ils ne se dérangeront pas mutuellement en posant des questions, si ce n'est au sujet des accents longs et brefs et des mots qu'il ne savent pas lire, ainsi que du début des lectures de la table, de la collatio et des vigiles lorsque ce sera nécessaire. » (E.O. 71, 5-6)

*« tout en lisant, il [l'hebdomadier de lecture] tendra l'oreille du côté du prieur afin d'entendre s'il lui fait quelque correction. »
« S'il comprend ce qu'il doit corriger, il le fera humblement. »
« Mais s'il ne comprend pas, il recommencera le verset et fera ainsi autant de fois qu'il entendra le prieur grogner à ce sujet. » (E.O. 106, 7-8-9)*

Toute la responsabilité incombe au lecteur sensé prendre les dispositions nécessaires pour effectuer la lecture correctement.

3.4.4.1. Lire au chapitre

Nous venons de parler de l'arrangement spatial entre l'orateur et l'assemblée. En effet, le chapitre 70 nous indique que pour le Chapitre, les frères sont rassemblés, assis en périphérie de la salle. Ceci est conforme à ce que montrent les vestiges des édifices de cette période, disposition qui par la suite n'a pas souffert de grandes transformations. Le pupitre du lecteur semble occuper une position à peu près centrale:

« Le lecteur ira au pupitre, ouvrira le livre et s'inclinera pour la bénédiction. » (70.7) Puis : « quant au lecteur, il s'inclinera ou se prosternera devant le pupitre comme ceux qui sont à côté de l'entrée du chapitre. » (70.16)

et :

« ceux qui sont assis de part et d'autre de l'entrée se prosterneront à terre vers l'orient » (70.11)

D'après leur emplacement, ceux-ci disposent en effet de suffisamment de place pour s'incliner jusqu'à terre, contrairement aux autres frères qui au moment de se tourner vers l'orient se trouvent le nez face au mur ou contre leur voisin. Le lecteur se trouve donc lui aussi face à l'orient, tournant le dos à l'entrée avec le pupitre devant lui ¹⁵⁶. D'un point de vue acoustique, cette disposition semble la plus propice à une écoute satisfaisante pour la majorité des frères. Ceci est confirmé plus loin, le lecteur ayant remis le livre à l'abbé pour qu'il le commente, retourne à sa place :

¹⁵⁶ Cependant lorsque l'abbé prend la parole, restant à sa place il se trouve face à l'entrée de la salle.

« s'il doit traverser du côté gauche au côté droit ou du côté droit au côté gauche en regagnant sa place, il s'inclinera vers l'orient devant le pupitre. » (70.32)

Mais dans la plupart des salles de chapitre de taille modeste, c'est une raison pratique qui suffit à justifier la position de lecture au pupitre : poser le livre (volumineux peut-être ?) sur un support laissant ainsi les mains libres à l'orateur, car l'écoute semble s'accommoder correctement d'une position comme celle qu'occupe l'abbé, assis parmi les frères. De même en cas de proclamations, ceux ci sont invités à les faire debout depuis leur place respective.

Il n'est pas mentionné que pendant la séance du Chapitre une lampe allumée soit utilisée pour faciliter la lecture. De fait, situé après la messe matutinale, le chapitre se tient lorsqu'il fait déjà jour, soit, pour une latitude proche de 45° nord :

- en hiver après tierce aux environs de 10h00 (temps solaire)
- en été (le 21 juin) aux environs de 5h00, le soleil étant levé depuis une heure et quart.

Dans ses notes, Placide Vernet ¹⁵⁷ vient souligner que : « les fenêtres de la salle du chapitre ouvrent au levant et le chapitre est tenu ordinairement à l'heure où la lumière du matin y pénètre directement. »

On a quelques raisons de s'interroger quand même sur l'efficacité à toute épreuve du dispositif d'éclairage naturel; des circonstances très défavorables peuvent se produire un matin d'hiver avec une couverture nuageuse épaisse et sombre, atténuant considérablement l'éclairage. Il conviendrait évidemment de vérifier dans quelle mesure ceci empêcherait effectivement de lire un ouvrage, mais tout porte à croire que les dispositions nécessaires étaient prévues pour éviter pendant le jour d'utiliser une lampe : dimension confortable des caractères d'écriture – ce qui est le cas pour la plupart des livres de cette époque ; par ailleurs, la salle bénéficie elle-même d'une double ouverture sur l'extérieur, à l'ouest par un éclairage indirect sur la galerie du cloître et à l'est bien sûr par des fenêtres de dimensions généreuses.

Les E.O. le prescrivent sans ambiguïté, la lecture individuelle le matin (facultative) se déroule dans la salle du chapitre :

« les frères s'assièront au chapitre et ceux qui le veulent liront; ils ne s'assièront pas dans les angles, exceptés ceux qui lisent » (E.O. 74, 3)

Ceci a lieu en hiver immédiatement après les Vigiles jusqu'à l'office de Tierce, c'est à dire à une période où cette fois-ci il fait encore sombre. La lumière déposée auparavant par le serviteur d'église est destinée à éclairer la salle du chapitre où les frères viennent s'abriter et lire.

¹⁵⁷ E.O. note 131, p. 440

La plus longue partie de cette veille, c'est à dire entre les Vigiles et l'office suivant représente un long moment d'immobilité (près de deux heures au creux de l'hiver) certainement pénible à supporter pour les frères tirés par le sommeil. Rien n'indique dans le chapitre soixante quatorze consacré à cet instant de la journée, que les frères soient autorisés à quitter la salle pour se dégourdir en marchant ou pour aller se réchauffer au chauffoir ou au dortoir, même s'il est écrit que

« les frères iront au dortoir chaque fois qu'ils en auront besoin » (E.O. 72, 13)

Ce n'est qu'au signal qui précède les Laudes que l'occasion leur est donnée de sortir si besoin avant le commencement de l'office. Les frères avaient donc à lutter contre le froid, mais cette question semble résolue puisque, alors que la Règle de saint Benoît prévoit ce qu'il faut faire selon le climat (R.B. 55), les E.O. renchérissement ainsi :

« en hiver, on permet au moine qui a sur lui trois tuniques de mettre encore son scapulaire, mais seulement s'il porte aussi ses deux coules » (E.O. 74, 19).

Il fait nuit, le silence couvre le monastère et les moines sont suffisamment couverts, sans doute serrés les uns contre les autres; comment ne pas s'assoupir dans de telles conditions ? et comment interpréter ceci ?:

« ils mettront leur capuce (vraisemblablement en raison du froid) de telle sorte qu'on puisse voir s'ils dorment ou non. » (E.O. 74, 4)

Le sous prieur est chargé de réveiller les frères qui s'endorment au chœur mais ce n'est pas précisé qu'il ait à le faire au chapitre pendant les intervalles (E.O. 112, 1-2). Est-ce à dire qu'il est toléré de s'endormir pourvu qu'on ne cherche pas à le cacher ? sinon qui d'autre est chargé de secouer un frère assoupi ?

3.4.4.2. Lire à l'église

La bonne tenue des frères aux offices et la charge de la lecture sont sous la responsabilité du chantre et de son aide. Ceux-ci surveillent les frères, les corrigent s'ils font une erreur, les réveillent s'ils s'endorment (à quoi veille aussi le sous-prieur) et préparent la lecture en désignant les lecteurs et en apportant à l'église les livres nécessaires :

« Il revient au chantre d'apporter les livres à l'église et de les remporter » (E.O. 115, 8)

« de corriger en tout ceux qui se trompent à l'église sauf au nocturnes ceux qui font les lectures au pupitre » (E.O. 115, 16)

« dans le cloître, déterminer les lectures, les montrer à ceux qui lisent et les écouter lui-même... » (E.O. 115, 28).

La lecture se tient au milieu du chœur des moines : « *un lutrin porte l'antiphonaire vers lequel aux vigiles les frères descendent après chaque leçon pour chanter les répons* » (Vernet Placide, E.O. introduction, p. 29) et probablement dans sa partie occidentale :

« *ils se signeront et se tourneront vers celui qui lit l'évangile, lequel doit être lu sur le pupitre où on lit aussi les leçons des nocturnes.* » (E.O. 68. 72)

En raison du grand volume de l'église, plus que dans la salle du chapitre, la relation de proximité entre l'orateur et le reste de la communauté prend ici une grande importance, il s'agit d'être au plus proche pour entendre correctement mais aussi d'entourer symboliquement la parole pour en signifier la portée sacrée. L'instrument visible du groupement des frères est le chœur des moines, « instrument » car il désigne en même temps l'ensemble du mobilier aménagé dans l'église pour accueillir la communauté. Les fonctions pratiques et symboliques de ce dispositif supportent une quasi omniprésence des frères pendant les offices et la plupart des actes énumérés dans le tableau précédent, mises à part quelques tâches réservées au sacristain ou au ministre de l'office. Ce qui se passe en fait dans l'église se déroule précisément dans le chœur.

Le déroulement des offices semble avoir dicté à l'origine l'existence de cet équipement à l'intérieur de l'église. Les conséquences de ce dispositif spatial sur le comportement de la communauté dans l'église sont importantes, elles sont abordées dans le chapitre qui termine notre étude.

3.4.4.3. Lire au réfectoire

L'usage de la lecture à haute voix pendant le repas est connu dans la règle monastique bénédictine, à tel point que les E.O. ne s'expriment pas moins de dix fois à ce sujet et y consacrent un chapitre particulier : *chap. 41 COMMENT LIRE LES LIVRES AU REFECTOIRE, DE LA PENTECOTE AUX CALENDES DE NOVEMBRE.*

Les phrases suivantes :

Tableau 18 les occurrences où il est question de lire au réfectoire

On lira ce livre en entier au cours de l'Avent, non seulement aux vigiles, mais aussi	au	réfectoire	selon que le temps le permettra
La partie qui resterait et les livres suivants, jusqu'au livre des Rois seront lus	au	réfectoire	
on lira d'abord	au	réfectoire	les homélies
après avoir lu	au	réfectoire	L'homélie ou autre chose
la semaine après l'octave de Pâques, on lira les Actes des Apôtres	au	réfectoire	
On lira	au	réfectoire	ce qui reste à lire des vigiles
Après Daniel, on lira	au	réfectoire	les douze prophètes

nous lisons	au	réfectoire	les quatre livres des Evangiles jusqu'aux Passions seulement
on lira	au	réfectoire	à partir de la fin de la huitième leçon
	au	réfectoire	, le lecteur commencera à la fin de la quatrième leçon
qui doivent être lus également	au	réfectoire	après que le premier aura été achevé

montrent que le moment du repas est à plusieurs reprises l'occasion de poursuivre une lecture entamée ailleurs que dans le réfectoire. Cette continuité d'action dans deux endroits différents – l'église et le réfectoire – est assez frappante pour être soulignée.

on lira le livre du prophète Jérémie tant à l'église qu'au réfectoire

L'horaire des moines (figure 22) montre que le repas se situe immédiatement après un office : Sexte, None ou Vêpres selon la saison. Le chapitre 76 apporte d'autres précisions et stipule qu'après le repas (quel qu'il soit ?):

« quand le lecteur se sera incliné, le prieur sonnera la campana, tous se lèveront aussitôt et se tiendront devant les tables dans le même ordre qu'avant le repas, et ils diront le verset que le chantre commencera quand la campana sera arrêtée » (76.44)

Puis,

« l'ayant dit, ils s'inclineront et sortiront en chantant le MISERERE MEI DEUS. » (76.45)

et,

« en entrant au chœur, ils se rangeront comme à la messe, le visage tourné vers l'autel, jusqu'au GLORIA PATRI ; ils se prosterneront alors sur les formes, » (76.52)

Le rituel est ainsi fait pour que les lectures des Ecritures se prolongent au réfectoire et que le repas s'achève par une action de grâce dans l'église. Un moment d'attente est possible après l'office et avant le repas :

« après l'office, le prieur [...] sonnera la cloche », « si par hasard, du fait d'une négligence, la nourriture n'est pas encore prête, il ne sonnera pas avant qu'elle ne le soit ; les frères ne se laveront pas les mains, mais ils s'assièrent jusqu'à ce que la cloche sonne. » (76.1,2)

en revanche aucune transition ne se passe entre le réfectoire et l'église qui se trouvent être à cet instant deux endroits indissociables.

Cette mesure qui consiste à encadrer le repas par une présence à l'oratoire est toujours en vigueur, que ce soit – parmi les abbayes que nous avons récemment fréquentées – chez les cisterciens : Melleray, Bellefontaine, Sept Fons ou chez les Bénédictins : Solesme. Elle prend son sens dans l'importance accordée à la nourriture sous toutes ses formes, celles-ci se trouvent ici réunies dans le temps, quelque peu écartée dans l'espace – la profondeur du cloître entre l'église et le réfectoire – pour procurer aux frères les trois espèces : la nourriture spirituelle et intellectuelle par le contenu des textes lus au réfectoire, la nourriture matérielle, comestible, pour donner force au corps et la nourriture mystique dont ils se souviennent en venant saluer l'autel.

Placide Vernet résume avec justesse l'existence de l'aménagement spécialement conçu dans le réfectoire pour la lecture : « outre la pénétration de la lumière au chevet, ce qui caractérise principalement l'architecture est la chaire du lecteur, assez élevée. Celui-ci y accède par un escalier dérobé dans l'épaisseur du mur. Intentionnellement rapprochée des anciens, la chaire reçoit dans ses formes une importance et une beauté symbolique de l'importance et de la qualité de la Parole servie durant les repas, Ecriture et homélies ou encore légende des Saints. »¹⁵⁸

La partie consacrée au texte de la Règle de saint Benoît a permis de signaler cette question d'un éclairage suffisant pour lire au cours des repas. Le réfectoire est un des espaces quotidiens du monastère dans lesquels on n'introduit pas de source de lumière, les activités s'y déroulant nécessairement à la lumière du jour. Le contraste est ainsi frappant entre ces deux instants de lecture collective, séparés de presque douze heures : celui du repas de la communauté, en plein jour et celui de l'office de la nuit, en pleine obscurité dans l'église, seulement éclairé par une chandelle au pupitre.

3.4.4.4. Lire dans le cloître

En glosant le manuscrit des E.O., Thomas Coomans donne une intéressante énumération de ce qui se passe dans le cloître médiéval cistercien. Il indique qu'à propos de la lecture: « *on pouvait y voir le moine, seul ou en communauté, s'adonner à quantité d'activités tout au long de la journée. Habituellement, la lecture individuelle et silencieuse se déroulait dans les galeries, tandis que la lecture à haute voix et les répétitions de chants avaient lieu ailleurs. Les livres étaient rangés dans l'armarium, entre la porte de l'église et la salle du chapitre, et les moines s'asseyaient sur les allèges des baies ou sur des bancs.*

*La galerie contre l'église était toujours pourvue de bancs en bois ou maçonnés, car s'y déroulaient tous les soirs la collatio, lecture communautaire d'un extrait des Collationes de Cassien ou d'un autre texte édifiant. »*¹⁵⁹

Une description détaillée des activités dans le cloître souligne la place importante de la lecture dans le monastère en s'appuyant sur ce qu'on pourrait appeler une spécialisation dévolue à chacune des galeries.¹⁶⁰

¹⁵⁸ E.O. introduction, p. 31

¹⁵⁹ COOMANS p. 298

¹⁶⁰ KINDER 1997, pp. 129 – 137

Ces galeries sont le théâtre des deux façons de lire, seul ou en public ; si la première autorise une relative dispersion des moines sur le périmètre du cloître, la deuxième implique évidemment leur rapprochement autour d'un orateur.

Le chapitre 69 interdit qu'on lise durant l'intervalle entre les laudes et prime :

« les frères s'assièrent dans le cloître auprès de la lumière allumée par le serviteur d'église mais ils ne liront pas » (E.O. 69, 24)

La présence même de cette mention nous conduit à penser que les communautés de cette époque, et donc les auteurs du manuscrit, ont eu à trancher sur cette question de la lecture entre ces deux offices. L'habitude chez des frères s'était peut-être instaurée dans quelques monastères et créait-elle quelque désaccord exprimé en Chapitre Général? Quelle raison objective peut-on avancer, pourquoi ne pas utiliser ce temps pour lire ?

D'après le calendrier, l'intervalle entre les deux offices est relativement court (souvent moins d'un quart d'heure), peut-être trop court pour que les frères aient le temps de s'installer posément et que la lecture puisse être envisagée dans de bonnes conditions. A moins que justement des questions d'éclairage en soient la raison, l'office des laudes étant ajusté de façon à correspondre au lever du soleil, il est possible que la lumière naissante du matin soit encore insuffisante pour lire, même dans une galerie du cloître. Etant donné la configuration des galeries, la lecture individuelle obligerait alors à multiplier les sources d'éclairage ce qui pour des raisons pratiques ou économiques n'était pas raisonnable.

En plus de ces motifs légitimes, les législateurs ont peut-être jugé *qu'il y a un temps pour tout* et que notamment celui de la lecture ne doit pas souffrir d'être trop morcelé.

On pourrait penser que la lecture permet de combler les périodes d'inactivités agricoles et qu'elle occupe pour cette raison plus de temps en hiver qu'en été. Mais ce n'est pas tout à fait ce que montre le calendrier cistercien ni ce que disent les E.O. En revanche, en fonction du type d'activités agricoles de son terroir, il semble que chaque monastère ait eu à gérer cette répartition forcément mobile entre le travail et le temps qui peut rester pour lire ou étudier. Cette répartition est partiellement imposée avec le respect des jours chômés, les dimanches et les fêtes, pendant lesquels la lecture prend le dessus.

Les E.O. ne mentionnent donc pas d'autre lieu que les galeries du cloître pour la lecture individuelle. Les moines y sont à l'abri, mais l'endroit n'est pas totalement fermé puisque les baies s'ouvrent sans vitrage sur le jardin du cloître. Les premiers vitrages de galeries de cloître, rapporte Cooman ne sont apparus qu'au milieu du XIII^e siècle en Europe centrale.¹⁶¹

¹⁶¹ Coomans p. 300

D'après cet auteur, les lectures à haute voix et les répétitions de chants avaient lieu ailleurs que dans le cloître. Il interprète ainsi le verset suivant du manuscrit:

« quant aux frères assis dans le cloître, ils se tiendront religieusement, lisant chacun dans son propre livre, excepté ceux qui chanteront sur des antiphonaires, des hymnaires ou des graduels et ceux qui prépareront leurs lectures ; le chantré – ou quelque frère capable qu'il aura désigné – écouterà ces derniers. » (E.O. 71,5)

Notons qu'il n'est pas clairement écrit que ceux des frères qui chantent ou préparent les lectures sont en dehors des galeries du cloître.

Mais, tout ceci se faisant à voix haute est susceptible de gêner les frères dans leur lecture silencieuse et méditative. Or la question se pose de savoir à quel autre endroit, à ce moment là, les frères peuvent s'installer pour assurer ces répétitions de lecture et de chant.

L'église ? L'endroit serait le plus judicieux puisque les frères y trouveraient leur place dans les stalles, et le pupitre à demeure au milieu pour la lecture. Mais que ferait-on alors des autres frères autorisés à venir prier dans l'église pendant tout le temps de la lecture (E.O. 71,3) ? Et puis les frères cisterciens se permettraient-ils un tel usage de l'église alors que la règle est très stricte à ce sujet :

- « 1 L'oratoire sera ce que son nom veut dire : un « lieu de prière ». Dans cet endroit, on ne fera pas autre chose que prier, on mettra seulement ce qui est utile pour la prière.
- 2 Quand le Service de Dieu est fini, tous les frères sortent dans un profond silence, avec un grand respect pour Dieu.
- 3 Ainsi, quand un frère veut rester pour prier seul, les autres ne le gênent pas. » (R.s. B. 52)

La salle du chapitre, où se trouvait précisément la communauté auparavant ? Non plus car les E.O. indiquent que c'est là que les frères peuvent se rendre, pendant le temps de la lecture, pour se confesser. Pour des raisons de discrétion, on ne peut imaginer que ces deux activités s'y déroulent simultanément.

L'auditorium est quant à lui destiné au prier et son accès est étroitement réservé.

3.4.5. Parler

On raconte que l'Abbé Agathon garda pendant trois ans un caillou dans sa bouche pour apprendre à se taire.
(Apophtème XV ¹⁶²)

¹⁶² MERTON, 1987

La nécessité d'échanger des informations d'ordre matériel fait l'objet d'une sorte de dérogation à la règle du silence que respectent les frères cisterciens. L'auditorium du prieur semble spécialement dédié à cette exception, c'est l'endroit où l'on peut parler. Les E. O. le disent clairement, ce n'est pas seulement l'endroit du monastère où, y étant, il est permis de parler, c'est celui où l'on doit se rendre lorsqu'il faut discuter d'une chose ou d'une autre.

« il pourra par la suite lui parler à l' auditorium à côté du chapitre » (E.O. 113,13)

« mais il ne parlera [le sous-cellérier] que dans l' auditorium près de la cuisine et au cellier » (E.O. 117, 23)

La deuxième citation et celle-ci :

« on n'entrera jamais dans les auditoria » (E.O. 72,9)

prouvent l'existence – au moins selon le règlement – d'un deuxième auditorium situé à proximité de la cuisine. On comprend que la préparation des tâches culinaires nécessite cette commodité, évitant aux frères responsables d'avoir à se déplacer à l'autre extrémité du cloître pour parler. Bien que ces pièces se trouvent dans une position privilégiée au sein du monastère, elles ne sont pas le sujet d'une description détaillée dans les E.O. Ceci en raison sans doute du fait qu'elles ne sont pas prévues pour accueillir la communauté réunie pour une activité ou un rituel, comme c'est le cas de la plupart des autres pièces.

Cependant, leur présence au regard d'une qualité objective du silence dans le clos monastique est indispensable. Il paraît évidemment superflu d'attribuer un local spécifique pour se parler lorsqu'on n'a pas à l'esprit cette priorité au silence, *« mot d'ordre! »* essentiel de la Règle de saint Benoît (R.s.B. ch.6). Dans ce contexte on peut considérer l'auditorium comme un studio de communication verbale, soigneusement mis à l'écart des espaces de silence, car faute de mieux, les frères n'ont d'autre recours que de communiquer par la parole. Avec Cooman, on peut toutefois mettre en doute le réel isolement de cette pièce vis à vis des autres qui devait souvent plutôt ressembler à un espace de repli plus ou moins improvisé : *« D'après M. Aubert, le parloir est une pièce distincte et fermée, dont la fonction est strictement définie et la localisation obligatoirement voisine du chapitre, [...] En étendant l'enquête hors de France, force est de constater que la situation n'est pas aussi simple. Parfois le parloir n'avait pas de battants et restait donc ouvert sur le cloître. Dans bon nombre d'abbayes, le parloir n'existe pas comme tel et c'est le passage qui semble tenir lieu d'auditorium. »*¹⁶³

¹⁶³ COOMANS, p. 338

3.4.6. Eclairer, allumer

3.4.6.1. Economiser la lumière

De nombreux passages montrent que les E.O. traitent avec attention le problème de la lumière. Celle-ci est une réelle préoccupation, qui fonde pour une grande partie le temporel monastique. Pour la lumière naturelle il s'agit d'ajuster en permanence la durée des activités et du cérémonial en fonction de l'apparition et la disparition de la clarté du jour. Pour la lumière artificielle, de nombreuses activités se déroulent avant le lever du jour – notamment la lecture – et il convient par conséquent de procéder à une véritable économie de chandelles, en se servant notamment de celles-ci pour compter le temps.

3.4.6.2. Les mots qui désignent la lumière

Voyons en premier lieu le vocabulaire adopté dans les E.O. pour désigner la lumière ; le chapitre précédent sur le corpus bernardin a montré en effet une rhétorique fondée sur deux termes *lumen* et *lux* dont on a pu vérifier le différentiel sémantique. Il nous semble intéressant de rechercher ce qu'il en est dans un corpus essentiellement descriptif comme celui que nous étudions maintenant.

Une requête lancée en premier lieu sur *lux* et *lumen* nous a conduit finalement à recenser une dizaine de termes, lexèmes de soixante dix sept « situations d'éclairément diverses » effectives ou potentielles (tableau 19) :

Tableau 19 les neuf termes pour désigner la lumière

terme	traduction	remarques	nombres d'occurrences
<i>absconsa</i>	lanterne, lampe	lumière que l'on déplace	9
<i>candela</i>	chandelle, cierge		20
<i>dies</i>	jour	au sens de la lumière du jour	2
<i>ignis</i>	feu, flamme, foyer, torche		3
<i>lampas</i>	lampe, flambeau	qui contient une source	6
<i>lucerna</i>	lumière, lampe, lanterne		1
<i>lumen</i>	lumière		30
<i>luminaria</i>	luminaire, lampadaire	lumière fixe	5
<i>lux</i>	lumière du jour	lux diei	1

Le lexème *lumen* est le terme le plus souvent utilisé, avec trente apparitions. Il ne semble toutefois pas convenir exactement à toutes les situations puisqu'il rivalise avec *candela* tout de même présent une vingtaine de fois dans les prescriptions du texte. A l'opposé, l'emploi exceptionnel de *lux*, qui plus est dans un usage forgé du groupe nominal *lux diei*, lumière du jour, conforte l'idée que ce mot est rarement emprunté hors du vocabulaire spécial de la spiritualité chrétienne. Il semble incongru qu'il puisse signifier un instrument de la vie courante destiné à produire ou porter un éclairage, ainsi par cette restriction, la signification métaphysique de *lux* est renforcée.

Il en est tout autrement pour *lumen* et les autres lexèmes de la liste, hormis *dies* évidemment qui désigne la lumière naturelle. Ceux-là forme une espèce de catalogue d'objets dans lequel le rédacteur puise le terme qui semble le plus approprié à la situation donnée ; le terme est choisi en fonction de ce qui convient d'être souligné: le mot *absconsa* apparaît presque toujours associé à un autre terme – en général *lumen* – et désigne bien un ustensile destiné à transporter de la lumière d'un endroit à un autre, en la maintenant éventuellement cachée, de façon à l'avoir à sa disposition le moment voulu :

« Si un hôte survient pendant le chant des complies, le portier, après avoir pris le livre et si nécessaire de la lumière dans une absconse, se présentera vers la fin des complies à la stalle de l'abbé et lui annoncera l'hôte » (E.O. 87,4),

empêchant ainsi que la flamme ne soit soufflée par le courant d'air :

« Si l'abbé sort, un des moines convers le suivra avec de la lumière dans une absconse » (E.O. 68, 31).

Luminaria semble s'opposer au terme *absconsa* pour nommer un appareil d'éclairage ou un support de lumière fixe, placé à un endroit déterminé dans le monastère. La situation se présente lorsque les frères sont appelés à s'installer pour lire:

« Feria quinta et sexta et sabbato ante pascha postquam nocturna laus peracta fuerit et fratres in capitulo ad luminaria sederint. » (Les jeudi, vendredi et samedi avant Pâques, après la louange de nuit, lorsque les frères seront assis auprès des luminaires au chapitre. E.O. 20, 2)

Les autres mots ont quant à eux une signification un tout petit peu différente puisqu'ils désignent plus particulièrement la source lumineuse elle-même, matérialisée par une flamme : *ignis*, *lampas*, ou par son combustible : *candela*.

Majoritaire, *lumen* fait ici figure d'hyperonyme dans la liste des lexèmes dans la mesure où il peut remplacer n'importe quel autre terme lorsque le contexte ne réclame pas de précision ou lorsque celle-ci a été fournie précédemment dans le texte. A cet égard, *lumen* tient dans le manuscrit cistercien le même rôle linguistique que *la lumière* aujourd'hui, prise au sens général de ce qui autorise la visibilité dans les espaces domestiques.

3.4.6.3. Eclairer nuit et jour

L'éclaireur du monastère c'est le sacristain. Se levant avant les autres, son premier geste consiste à réactiver la lumière :

« après s'être levé, il fera clairer la lampe du dortoir et celle de l'église et, au besoin, en posera une dans le cloître. » (E.O.114, 3).

Placide Vernet écrit à ce propos la note suivante : « il s'agit après le temps du sommeil durant lequel ces lampes sont demeurées sans surveillance ni soin, de nettoyer la mèche, etc., de telle sorte que la flamme soit meilleure et éclaire. » en effet, conformément à la règle, une lampe veilleuse reste en permanence allumée dans le dortoir, et d'après la citation précédente il en est de même à l'intérieur de l'église. Cette lampe dans l'église doit être l'une des cinq lampes qui peuvent s'y trouver ainsi que l'indique le manuscrit :

« il n'y aura pas plus de cinq lampes dans les oratoires », « L'une d'entre elles sera placée devant le degré du presbytère, la deuxième au milieu du chœur et la troisième dans l'arrière-chœur. » (E.O. 67, 1-2).

Avec celle du dortoir, elle permet aux frères de descendre jusqu'au chœur malgré l'obscurité pour venir célébrer les vigiles. Une fois dans l'oratoire, la production de lumière incombe soit encore au sacristain soit au serviteur d'église :

« Le serviteur d'église doit allumer une chandelle aux nocturnes pour les leçons, les répons et la collecte, et au KYRIELEISON des laudes pour la collecte s'il ne fait pas assez clair, » (E.O. 105, 1)

Le tableau des actions (pages 178 et 179) indique les endroits du monastère où l'on allume une ou plusieurs lumières à un moment où à un autre: la salle du chapitre, le cloître, l'église et le dortoir. D'autres pièces ne sont pas expressément nommées dans le texte mais requièrent la présence d'une lampe ne serait-ce que pour en baliser l'accès dans l'obscurité.

Parmi celles qui sont distribuées autour du cloître et où les moines peuvent se rendre il n'y a guère que le chauffoir:

« La nuit de la Nativité du Seigneur, le cellérier veillera à ce que deux convers préparent du feu au chauffoir pour que les moines se réchauffent à l'intervalle, si toutefois le froid l'exige. » (E.O. 4, 1)

où il va de soi que la lueur du feu entretenu suffit à éclairer la pièce elle-même. Par ailleurs la lampe posée dans le cloître par le sacristain doit permettre d'en marquer l'entrée.

Les latrines en revanche, se trouvent au même niveau d'étage que le dortoir ; le moine qui a besoin de s'y rendre au milieu de la nuit tourne alors le dos à la lampe du dortoir située à l'autre extrémité de celui-ci, à côté de l'escalier de l'oratoire ? et se retrouve vite dans l'obscurité lorsqu'il gagne les latrines. On peut supposer qu'en réalité le dispositif d'éclairage de tout l'étage ne se réduit pas à cette seule lampe. Nous l'avons vu le dortoir

lui-même est souvent une vaste pièce. Celui de Villers, dans ses dimensions primitives, mesurait 44,75 mètres de longueur ¹⁶⁴, le dortoir de Rievaulx qui hébergeait 140 moines faisait près de 75 mètres ¹⁶⁵ et celui de Fontenay environs 56 mètres. Il paraît logique qu'au moins une deuxième source de lumière soit disposée vers l'extrémité sud du dortoir, lumière que le moine peut prendre avec lui pour se déplacer en cas de besoin ¹⁶⁶. Ceci n'est qu'une hypothèse bien sûr, fondée sur le fait que cette question n'est pas primordiale dans le manuscrit des *Ecclesiastica* qui parlent alors de *la lampe* du dortoir comme terme collectif désignant le système d'éclairage de cette zone.

En résumé, selon ce qu'on peut interpréter du manuscrit, les lampes servent d'une part à rendre suffisamment visibles les volumes dans l'espace, permettant aux moines de s'y repérer et de se déplacer; d'autre part à éclairer un objet en vue d'une tâche précise, par exemple la lecture.

3.4.6.4. Fonction festive de la lumière

Les E.O. font état d'une troisième fonction, festive et symbolique, représentée par les luminaires qui garnissent l'oratoire ou ceux qui sont portés au cours des processions.

« Pendant ce temps, le sacristain recouvrira l'autel de nappes propres et l'un des ministres allumera deux lumières près de l'autel comme c'est l'habitude aux jours de fête. » (E.O. 22, 6)

La lumière est omniprésente dans le rituel des temps forts de l'année liturgique : la Nativité, la semaine Sainte et Pâques, la purification de sainte Marie, ainsi que les funérailles célébrées pour les frères défunts. La distinction est ainsi faite entre des lampes qui précisément servent à éclairer et d'autres qui n'ont pas ce rôle mais qui ont pour effet d'augmenter localement l'éclairement. Bien que pour ce qui est des offices diurnes, on peut s'interroger sur l'efficacité de ce supplément d'éclairement et considérer plutôt l'objet délimité que constitue la source lumineuse elle-même, contrastant avec la luminance faible des parois.

3.4.7. Célébrer l'Œuvre de Dieu.

« Pendant que l'on célèbre l'Œuvre de Dieu à l'église ils n'auront pas leur capuce sur la tête » (E.O.71)

¹⁶⁴ COOMANS, p. 328

¹⁶⁵ FERGUSSON, p. 108

¹⁶⁶ La présence d'une fenêtre intérieure située entre les portes d'accès aux latrines permettait probablement de poser une lampe. KINDER, 1997, p. 274

Dans son face à face avec la présence divine, dans l'oratoire, le moine confronte avec le sacré, sa condition charnelle, corporelle et sensible; nous pouvons dire même que c'est cette condition qui est le support matériel de sa méditation, de sa prière et de l'accomplissement de l'œuvre de Dieu.

3.4.7.1. Un instrument de liturgie

Il importe de comprendre quel rôle tient l'environnement architectural dans lequel s'exerce la vocation monastique. Le monastère cistercien, instrument spatial de la transcendance, est ainsi décrit par François Cali qui parle d'une fonction mystique de l'architecture: "*...elle est un instrument de liturgie dans le sens le plus noble du mot, de ce qui sert à une cause, la foi, à produire ses effets : décrire Dieu dans ses dimensions canoniales, le louer dans le mystère qui les anime, les élève et les tient réunies, proportionnelles et monumentales...*"¹⁶⁷ c'est manifestement l'édification d'un lieu où le divin devient accessible à l'expérience humaine.

Mais cet accomplissement ne met pas en cause le temps et l'espace exclusivement consacrés par le moine à la liturgie. La vocation cénobitique est un engagement total dans lequel les dimensions prosaïques de la vie quotidienne participent aussi à la grande œuvre. C'est donc la configuration spatiale, architecturale, de la clôture de l'abbaye dans son ensemble, qui caractérise la localisation de l'expérience mystique. Cette façon de voir l'enceinte monastique procède de la double analyse de son usage, à travers la subordination des différents lieux dans l'abbaye d'une part et leur fonctionnalité propre d'autre part.

3.4.7.2. L'oratoire, espace primordial

En effet, d'un point de vue hiérarchique l'organisation du monastère pourrait révéler que tout semble conçu au bénéfice du sanctuaire; la journée du moine le conduit périodiquement vers l'église, l'endroit de la louange et de la prière commune. Si l'on devait attribuer un ordre de valeur aux espaces du monastère, ils seraient "centrés" autour de l'oratoire jugé comme lieu sommital que gravit le moine sept fois le jour et une fois la nuit. Les autres lieux du monastère sont alors considérés comme des espaces de préparation, de mise en condition, de transition, au profit de l'œuvre de Dieu, l'accomplissement total de celle-ci se réalisant au cœur de l'église.

¹⁶⁷ CALI François, 1956.

3.4.7.3. L'oratoire, espace quotidien

En revanche, une lecture non hiérarchique, plus fonctionnaliste, range l'oratoire dans un même schéma catégoriel que les autres bâtiments, il n'est ni plus ni moins, comme dit la règle qu'un « lieu de prière » au même titre que l'est par exemple le réfectoire pour les repas. Pour les cisterciens, l'église est un endroit banalisé, quotidien, domestiqué; sa présence "va de soi" dans l'usage régulier de l'abbaye. Sans pour autant dévêtir l'église de sa fonction sacralisante cette approche fonctionnaliste et pragmatique prend le devant pour les moines de Cîteaux, l'église est voulue humble pour paraître indispensable comme il est indispensable de respirer, de se nourrir et de dormir pour vivre. Il n'est d'ailleurs rien de plus naturel, et ceci représente en quelque sorte une « récompense » de la vie consacrée, que l'espace sacré soit pour les frères une affaire de tous les jours.

La question de l'espace sensible déborde alors des limites du sanctuaire et s'adresse au microcosme de l'abbaye cistercienne car il semble bien que les deux lectures précédentes se complètent et convergent vers une unité relationnelle entre le sacré et le profane. Tout compte fait, on peut avancer que des conditions sensibles sont réunies dans le monastère, pour que l'oratoire soit au milieu de celui-ci, considéré comme la demeure divine.

Transparaît ici le statut ambigu que connaît le sensible dans la chrétienté occidentale, les sens sont bien le véhicule de notre existence et de notre conscience du monde, mais sont en même temps, pour le chrétien, l'écran, le carcan qui le prive de la vision totale de Dieu. Il existe donc une certaine réserve vis à vis de ce que donnent à percevoir le corps pour la simple raison que la connaissance de Dieu n'est pas de l'ordre du sensible. L'Eglise puise directement cette défiance dans de nombreux épisodes de l'Évangile parmi lesquels notamment celui de Thomas dont la dualité de la foi et de la rationalité avait été sérieusement mise à l'épreuve : « *Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru.* »¹⁶⁸

La question du sensible se pose donc dans cette situation paradoxale de la nécessité d'un « ancrage » tangible pour exercer l'œuvre de Dieu dans lequel toutefois la production d'effets sensibles n'est pas jugée indispensable d'un point de vue métaphysique.

¹⁶⁸ JEAN 20 28, La Bible de Jérusalem, Les éditions du Cerf, Paris, 1973

3.5. Conclusion

Nous avons dans ce chapitre tenté de montrer ce qui faisait sens au point de vue de la perception des phénomènes sensibles dans trois écrits importants de la période cistercienne médiévale. Postulant que le sensoriel est le substrat de l'abstraction, nous avons proposé de prendre ce mécanisme à l'envers, attendant que l'énoncé abstrait, lorsqu'il existe, conduise à une description du sensoriel.

La Règle de saint Benoît, antérieure aux deux autres corpus écrits, expose à plusieurs reprises les questions de la sensorialité à travers l'attitude générale du moine. Le vocable des expériences sensorielles est énoncé simplement pour donner la mesure de ce qui est jugé nécessaire aux besoins corporels et spirituels. Proposant une ascèse à la portée de l'humanité médiévale, saint Benoît pose de fait la maîtrise des sens au cœur du monastère, mais n'aborde pour autant que très peu la spatialité architecturale comme lieu d'exercice ou d'abstinence sensuelle.

Dans les écrits de saint Bernard, on peut affirmer que la sensibilité personnelle de l'auteur est masquée par une conscience vive de la multisensorialité de notre rapport au monde. Nous avons vu que le registre des sens est au cœur de sa spiritualité. Sans vouloir se lancer dans des analyses psychologiques hasardeuses, la lecture de ses sermons donne à penser qu'il est moins marqué par les perceptions visuelles et auditives que par les dimensions olfactives ou gustatives de la perception. A moins qu'il estime que ces dernières soient plus frappantes pour stimuler son auditoire et l'amener, de ces évocations profanes aux réalités spirituelles. Ce « penchant » de l'abbé de Clairvaux correspond à des registres sensibles qui interagissent malheureusement beaucoup moins avec l'architecture que ceux du visuel et de l'auditif. Comparativement, la Règle de saint Benoît insiste plus fréquemment que ne le fait saint Bernard sur la qualité de l'écoute et du silence, à partir de quoi on est en droit d'imaginer une attention particulière à la qualité des espaces de l'écoute dans la conception d'un monastère.

Cependant les deux registres en question – ceux du visuel et de l'auditif – ne sont pas absents du discours bernardin ; le tableau des occurrences, malgré ses imperfections, en a montré au moins le poids quantitatif. En concentrant notre analyse sur l'évocation de la lumière, nous en avons exprimé le tissu métaphorique propre à la vérité chrétienne énoncé par l'auteur. Mais le lien avec la sensorialité visuelle proprement dite reste mince, Bernard faisant rarement appel à un registre qualitatif des objets du monde révélés à la vue par la lumière. Comme on peut le comprendre dans ses critiques sur le *décorum*, il se distingue en cela de l'autre tendance esthétique qu'affiche son contemporain Suger, abbé de saint Denis.

Les nombreuses allusions à l'astre solaire montre que Bernard s'intéresse à la dimension cyclique de la lumière. Peut-être en a-t-il puisé les effets dans la perception simple de la spatialité du monastère ou la présence aux offices donne à tout moine conscience des apparitions et des déclins successifs de la lumière naturelle. Mais pour lui cette lumière imparfaite, soumise à la temporalité est le signe visible d'une lumière plénière et éternelle. Le dernier chapitre de ce mémoire sera l'occasion de voir comment le vaisseau de l'abbatiale répond à la pénétration de la lumière céleste et solaire.

Le troisième document étudié, les *Ecclesiastica Officia*, est un ouvrage précieux pour la connaissance des résolutions prises à cette même époque en vue d'organiser la vie quotidienne du monastère. Concentré sur le contenu rituel et liturgique il élude toutefois une partie de l'organisation de l'abbaye, notamment dans les rapports qu'entretenaient les frères de chœur avec les convers. Le recours aux sens y est abordé à travers les précautions qu'il faut suivre pour ne pas souffrir du froid, ne pas être incommodé par le bruit ou des odeurs, disposer d'un éclairage suffisant, etc.

A des degrés divers, ces trois types de textes touchent la sensibilité du moine cistercien ; il reste à vérifier dans quelle mesure cette sensibilité exprimée correspond ou non à une expérience située. C'est en partie l'objet du chapitre suivant qui va consister à identifier l'environnement construit dans lequel les occupants du monastère connaissent la perception sensorielle. La restitution de cet environnement sera évidemment lacunaire et reposera sur la mise en évidence d'un répertoire de sites cisterciens à partir duquel des catégories de phénomènes peuvent être analysées et différenciées.

Chapitre 4 Typo-morphologie ambientale sur un corpus de treize abbayes

4.1. Hypothèse d'une information sur le sensible à l'aide des documents graphiques. Introduction :

L'étendue de la plage temporelle et de la répartition spatiale des fondations cisterciennes met a priori en cause l'existence d'un dispositif architectural unique. Au delà des formes construites, on peut de la même manière s'interroger sur la présence d'une ambiance cistercienne identifiable, commune à cet ensemble. Ce questionnement appelle le double examen de l'homogénéité des configurations, et de leur interaction avec les caractéristiques de l'environnement des sites d'implantation.

Un archétype existe pourtant bien, reposant lui-même sur trois ou quatre édifices émergents mis en avant par les élans romantiques du XIX^e siècle ou par les tenants du mouvement moderne. Mais l'idée selon laquelle une sorte de consensus peut dépasser l'exception française des *trois sœurs provençales* – puisque c'est d'elles qu'il s'agit – et s'établir sur une réelle entité cistercienne ne se satisfait évidemment pas de cet archétype.

L'objet de ce chapitre est de vérifier la stabilité du dispositif architectural dans une variation géographique et climatique que sous-tend la dispersion des édifices sur le territoire. Les rythmes saisonniers, les durées d'ensoleillement, les températures moyennes et extrêmes, la pluviométrie ou l'orientation des vents dominants ont-ils une incidence sur la localisation et l'architecture des édifices ? Globalement ceux-ci font preuve d'une grande stabilité dans l'arrangement des espaces, stabilité postulée d'une certaine manière par les auteurs qui ont vu la possibilité de produire des « plans types » d'abbayes. Mais là où ceux-ci se situent sur le plan du formalisme architectural et de la distribution des espaces, il convient de s'interroger sur la qualité sensible des espaces et sur leur adéquation fonctionnelle. Au-delà de cette apparente stabilité, les singularités que l'on remarque d'une abbaye à l'autre traduisent elles la prise en compte par les maîtres d'œuvre d'une réelle adaptation aux conditions locales pour une meilleure occupation des espaces de vie de la communauté. Cela peut paraître paradoxal, mais en fait l'esprit de pauvreté des premières fondations nécessite un mode de gestion en autarcie qui appelle lui-même un minimum vital de rentabilité du domaine. Or si c'est le cas à l'échelle de l'exploitation de l'abbaye, on peut formuler l'hypothèse qu'un principe similaire régit le confort des bâtiments qui entourent le cloître, visant à y rendre les tâches quotidiennes plus faciles. La rentabilisation de la force de travail des religieux appelle un maintien dans un état de fonctionnement efficace du corps et de l'intégrité de son potentiel physique.

Cette vision pragmatique et économique ne doit cependant pas occulter le versant non « comptable » de la qualité des espaces, dont pour la plupart la dimension est sacrée. Nous l'avons entraperçu dans le précédent chapitre à propos de l'usage de la lumière mentionné dans les *Ecclesiastica Officia*, lumière à la fois objet pour éclairer et évocation divine dans le déroulement liturgique.

Dans une première partie, nous tenterons de situer notre future sélection dans la production architecturale connue. Nous exploiterons pour cela les catalogues des églises, dressés par Anselme Dimier en 1949 et 1967, en précisant les caractéristiques et les limites de son ouvrage, non mis à jour depuis cette dernière date.

Dans une deuxième partie, nous procéderons à la constitution proprement dite du corpus restreint en énumérant les critères de tri sur les listes dont nous disposons et en tenant compte, in fine, de l'accessibilité aux documents graphiques. Cette partie restera évidemment lacunaire, notre objet n'étant pas de reproduire ici l'ensemble des connaissances construites sur chaque abbaye.

Enfin nous étudierons comment sont traités ou résolus quelques uns des critères de la perception sensible dans les espaces du monastère. Considéré comme exploratoire, ce travail se contentera d'examiner les critères de confort directement liés aux paramètres de configurations géométriques des bâtiments tels que l'ensoleillement ou l'écoulement du vent. Ce chapitre permettra d'introduire la dernière partie de ce travail, consacrée elle-même à l'application de simulations numériques de phénomènes physiques, visant à caractériser la qualité d'un espace particulier.

4.2. Le choix d'une source documentaire

Cette partie vise donc à connaître le terrain d'investigation proposé, celui de l'architecture des abbayes cisterciennes à travers leur analyse typo - morphologique. Nous posons ici en effet la question de savoir s'il existe une représentativité possible de l'architecture cistercienne au moyen de quelques abbayes exemplaires. Parler de morphologie architecturale des *abbayes cisterciennes*, est d'emblée source d'ambiguïté car il convient en effet de distinguer ce qui relève d'une connaissance par accumulation de savoirs spécifiques sur les abbayes prises individuellement, d'une connaissance qui tenterait de se fonder sur un ensemble de critères communs.

4.2.1. Les sources documentaires

Des ouvrages anciens comme *The Architecture of the cistercians*¹⁶⁹ ou encore *l'architecture cistercienne en France*¹⁷⁰ procèdent de ce type de démarche qui tente de caractériser des collections d'objets. On trouve ainsi chez Bilson : *les élévations de nef, les porches, les moulures de chapiteaux* etc. et chez Aubert, *les églises, les cloîtres, les réfectoires*, et les autres corps de bâtiments. L'intérêt de ces documents est de tenter de formaliser ou d'inciter le lecteur à le faire, des familles de caractères morphologiques ou de traits stylistiques.

Avec une approche très différente, certains chercheurs s'interrogent sur l'application des unités de mesures et sur les règles de proportions en vigueur. Ils partent de l'observation des principes de tracé et de composition des plans d'édifices à l'époque médiévale, tels que nous les rapportent par exemple les carnets de Villard de Honnecourt. Dans sa monographie sur Fontenay¹⁷¹, Pierre Bourgeois consacre deux chapitres à cette question et confirme dans le premier le principe d'une arithmologie structurelle, basée sur la répétition du carré et du double carré. L'arithmologie dimensionnelle quant à elle, basée sur les unités de mesures anciennes : le pied ou la canne du maître d'œuvre est d'après l'auteur plus difficile à identifier pour plusieurs raisons : multiplicité des « étalons » de pieds et de cannes, tolérance d'exécution des pierres taillées, différences de niveaux, désaxements, etc. Aujourd'hui

¹⁶⁹ BILSON, 1909

¹⁷⁰ AUBERT, 1949

¹⁷¹ BOURGEOIS, 2000, vol.1 pp.169 à 178, vol.2 pp. 369 à 374

l'auteur n'est pas en mesure d'apporter de conclusion et poursuit ses investigations sur les données dimensionnelles.

A partir d'une réinterprétation du plan cistercien de Villard de Honnecourt qui selon lui aurait été tracé *ad triangulum* et non *ad quadratum*, Nishida¹⁷² émet l'hypothèse d'un *programme géométrique* des plans d'abbatiales cisterciennes, basé sur la combinaison de carrés et de rectangles à partir d'un triangle équilatéral. Son analyse de plans d'une vingtaine d'églises vérifiés par des mesures sur site, semble confirmer la figure élémentaire du triangle dans le programme géométrique. Toutefois, en raison des difficultés rencontrées par Pierre Bourgeois sur un seul édifice, on ne peut être que réservé sur les réelles correspondances dimensionnelles que met en avant l'auteur. Par ailleurs, nulle part celui-ci n'aborde le sujet des proportions volumétriques de l'abbatiale et les corollaires de la troisième dimension: hauteur des voûtes, positionnement des baies, autant de points pour lesquels il faudrait vérifier la pertinence du programme dimensionnel. Son approche a toutefois le mérite de soulever par un autre biais cette question à notre avis non encore résolue.

De façon légitime, les universitaires aujourd'hui, renoncent à tenir les abbayes cisterciennes comme un objet d'étude en soi. Le terme collectif regroupe une telle pluralité, une telle distance temporelle aussi, qu'il semble artificiel d'en constituer une entité singulière. Nous prendrons appui dans ce chapitre sur des travaux d'historiens, qui, selon leur champ d'études, éclairent notre sujet soit d'une description « monographique » soit en posant une série d'hypothèses et de généralisation sur le monde cistercien. C'est évidemment le croisement des deux approches qui nous intéresse ; la monographie d'une abbaye apporte souvent une réponse à des interrogations sur le monde cistercien dans son ensemble ; en complément, le passage au crible d'un ensemble d'exemples d'abbayes par des critères qualitatifs et morphologiques, est essentiel pour déceler des relations causales dans la phénoménologie des ambiances.

4.2.2. Le recueil de plans de Dimier

A l'heure où la connaissance des abbayes cisterciennes médiévales se développe à travers des monographies de qualité remarquable, il semble difficile et même incongru de prendre appui sur un ouvrage « généraliste » susceptible de comptabiliser et situer la totalité des échantillons. Cependant, afin de puiser notre sélection dans un recensement le plus large possible, nous n'avons pas trouvé de travail équivalent à la collection de plans établie par Anselme Dimier, document mis à notre disposition au début de notre étude.

¹⁷² NISHIDA, 1998. Cette hypothèse semble contredire le titre même donné par Villard de Honnecourt à son plan : « Eglise de plan carré qui fut esgardée à faire en l'Ordre de Cîteaux. »

Cette collection de plans fait partie de l'important travail à caractère archéologique et historique réalisé par Marie-Anselme Dimier, moine trappiste de l'abbaye de Tamié (Savoie) puis de Scourmont en Belgique, qui a ainsi contribué en partie à la rédaction d'une Histoire générale de l'ordre de Cîteaux, demandée par le Chapitre général de l'Ordre en 1947.

4.2.2.1 Brève présentation de l'auteur

Après une participation active à la grande guerre et une période de crise personnelle, Joseph Dimier (1898 1975), fils de l'historien d'art Louis Dimier, s'intéresse à la vie monastique en 1921 ; comparant lui-même les observances monastiques et la discipline militaire il entre à l'abbaye de Tamié en 1926 et devient en religion Marie Anselme.

Il n'y a pratiquement pas de témoignage sur les 12 premières années et sur son apprentissage monastique à Tamié. En 1948, à la suite de difficultés avec ses supérieurs, il quitte cette abbaye pour celle de Scourmont, c'est là que, « *chercheur infatigable et méticuleux, travailleur acharné... il met son savoir et son érudition au service de tous les chercheurs du passé cistercien , depuis le membre de l'Institut à l'étudiant débutant* »¹⁷³ et produit la majeure partie de ses publications.

Benoît Chauvin, ayant dirigé l'édition des Mélanges dédiés à sa mémoire, livre une analyse critique des conditions difficiles et de sa méthode de travail jugée comme celle d'un amateur consciencieux:

*« Il y a dans toutes ces caractéristiques une indéniable première originalité de l'approche historique du Père Anselme. La deuxième est à trouver dans ses méthodes de travail dominées par de lourdes contraintes qu'il eut le plus grand mal à alléger et des conceptions toutes personnelles de la recherche. »*¹⁷⁴

L'auteur trouve les raisons de ces difficultés dans le retrait du monde qu'imposait à Anselme Dimier sa vie monastique, or l'activité de recherche a du mal à survivre dans un tel isolement, vivre cloîtré, c'est vivre en marge des échanges d'informations et de confrontations que requiert la discipline historique :

« La servitude la plus constante qu'il eut à supporter fut certainement la conséquence de son état de moine-cloîtré, c'est à dire assujetti à, une présence permanente dans son monastère. Dès lors, aucune sortie extérieure et par là point de séances dans les archives et les bibliothèques, bases fondamentales de toute recherche. Et ce d'autant plus que, durant

¹⁷³ CHAUVIN Benoît, Mélanges 1pp. 258-274

¹⁷⁴ Ibid, p. 496

l'entre-deux guerres au moins, les abbayes de trappistes étaient isolées du monde extérieur, sans compter avec une tradition tournée vers les tâches manuelles, reléguant à un rang secondaire les activités intellectuelles ; le tout avec une rigueur qu'on a du mal à se représenter aujourd'hui. De tels problèmes auraient été insolubles si le Père Dimier n'avait pas bénéficié de la présence d'abbés ouverts et de toute l'évolution interne de l'ordre. »¹⁷⁵

Benoît Chauvin avance l'argument de l'époque dont on peut rétorquer que Dimier ne fut pas le seul à en souffrir ; à bien des égards, la plupart des historiens qui exerçaient dans la période d'après-guerre faisaient figure de pionniers quand on compare leurs conditions à celles que connaissent les historiens contemporains :

« La seconde difficulté principale résultait de l'époque elle-même. Il ne faut pas perdre de vue en effet que, jusque vers les années 60 au moins, les moyens actuels de la recherche étaient peu répandus. Renforcés par l'isolement naturel de Tamié et de Scourmont, la lenteur des déplacements individuels, la lourdeur des procédures de prêt d'ouvrages, la rareté des ateliers de photographie et de microfilmage, l'absence de photocopies rendaient la tâche singulièrement malcommode... »¹⁷⁶

Ceux qui l'ont approché s'accordent à reconnaître que l'isolement du moine-chercheur et sans aucun doute sa personnalité, l'absence de remise en cause méthodologique, déteignent incontestablement sur le type de publications qu'il a été amené à produire :

« Je ne crois pas que le Père Anselme Dimier fut l'homme des synthèses... ajoutant : ce qui a nui à ses publications, a écrit le Père Maur Cocheril. Nous faisons pleinement nôtre cette double constatation émanée d'un de ses meilleurs amis et d'un fin connaisseur de l'histoire cistercienne. Il est en effet frappant de constater que tous les livres, brochures, articles et notices du père Dimier appartiennent au genre monographique. Et qui plus est, conçus invariablement selon la même démarche analytique des faits, le plus souvent directement tirés des fiches dont il vient d'être question. On trouve généralement une trame chronologique, parfois thématique, mais la démarche suivie est toujours la même. ... »¹⁷⁷

De toute évidence, agissant en autodidacte et isolé dans sa vocation monastique, le père Dimier n'a jamais eu la stature d'historien et archéologue que méritaient les objets de ses recherches, le reconnaissant lui-même, il semble avoir été dépassé en quelque sorte par l'évolution des techniques d'investigation et par des approches interprétatives plus structurées :

¹⁷⁵ Ibid, p. 496

¹⁷⁶ Ibid, p. 496

¹⁷⁷ Ibid, p. 496

« ...le Père Anselme Dimier fut l'historien d'un temps donné et d'une méthode précise. L'un et l'autre sont aujourd'hui dépassés. Comme il ignorait en archéologie des pratiques aussi fondamentales que le carroyage et la stratigraphie. Il n'eut que peu recours aux « preuves justificatives », aux archives qui étayaient un exposé ? certes, il poussa toujours très loin ses investigations bibliographiques ; mais il s'en tint là le plus souvent. Aussi fut-il toujours plus un narrateur qu'un prospecteur ...». ¹⁷⁸

On peut, certes, critiquer chez lui cette compétence d'amateur, mais reconnaître le fruit de ses investigations et les recoupements multiples qu'il était obligé de faire comme une sérieuse base d'interrogation des documents et édifices cisterciens. On peut se référer aux essais de synthèse rassemblés par B. Chauvin pour connaître de façon détaillée l'ensemble des publications de Anselme Dimier.

Pour notre étude, le recueil de plans en question est un peu à l'image du reste du travail documentaire de son auteur qui le présente lui-même comme une modeste contribution.

4.2.3. Description générale du recueil de plans

4.2.3.1. Présentation générale

L'auteur a rassemblé 334 plans d'églises dans un premier recueil daté de 1949 et 361 plans dans un deuxième recueil en 1967. Le deuxième recueil est conçu comme complément du premier, apportant bien sûr quelques corrections et surtout ajoutant un nombre équivalent de références.

Chaque recueil est constitué d'un volume de classement général, inventoriant les églises par ordre alphabétique et d'un volume de fiches numérotées dans le même ordre, montrant le plan de chaque église à une échelle du 1/800ème.

4.2.3.2. Les fiches « plans »

Le plan est assorti du nom du monastère, du pays dans lequel il se trouve, de sa filiation : Cîteaux, Clairvaux, La Ferté, Morimont, Pontigny, ou l'indication *Moniales* lorsque c'est le cas et enfin, de la date (souvent estimée) de construction ou d'achèvement de l'église.

¹⁷⁸ Ibid p. 497

Dimier reconnaît lui-même n'être pas certain de l'exactitude de tous les plans qu'il reproduit dans ses recueils en ce qui concerne les dimensions des édifices; notamment les variations d'épaisseur des parois entre divers exemples sont souvent surprenantes. Selon l'échelle qui lui est attribuée, l'église de Vale Royal en Grande Bretagne¹⁷⁹, aurait ainsi des piliers intérieurs carrés de 3 mètres de côté et un mur pignon ouest d'une épaisseur de 4 mètres ; au droit de ses contreforts, la maçonnerie atteint une épaisseur d'environ 6 mètres. L'édification de cet ouvrage – à la fin XIIIe siècle – laisserait supposer que les techniques constructives de l'époque permettaient des structures beaucoup moins consommatrice de masse de pierre. Cependant rien ne prouve bien sûr que l'échelle retranscrite est erronée.

Dans son avertissement, Dimier fait part de sa difficulté à recueillir des plans, quelques fois dépourvus d'indication d'échelle ; il laisse alors la voie ouverte à ce qui ne peut être traité que sous forme de monographie détaillée de chaque édifice et insiste sur l'aspect synthétique et exploratoire de son recueil que des études plus récentes ont pris soin de corriger sur des points vérifiés.

On peut regretter qu'aucune indication de hauteur de référence ou de simple différence de niveau ne figure sur les plans et l'on n'a pas d'autre recours que de se fier à ce qui semble être des emmarchements lorsqu'ils sont dessinés mais ce n'est pas toujours le cas.

La plupart du temps, le plan laisse entrevoir l'amorce des bâtiments qui jouxtent l'église, si bien qu'il est possible de situer la position du cloître : à droite ou à gauche de l'église.

4.2.3.3. Le volume annexe de commentaires

Le volume annexe au recueil de planches (l'inventaire) apporte quant à lui les informations détaillées sur :

- la situation géographique du monastère : diocèse, canton et commune, ou région apostolique,
- la filiation et l'abbaye fondatrice, ou bien les origines non cisterciennes lorsque c'est le cas,
- le nom du fondateur, la date de fondation du monastère – qui précède souvent d'une ou plusieurs décennies l'édification de l'église – et les éventuels changements de site,
- l'état de conservation de la construction,

¹⁷⁹ DIMIER Anselme , *Recueil des plans d'églises cisterciennes*, Paris, 1949, Pl. 303

- les archives et sources bibliographiques afférentes à l'édifice.

Dans l'inventaire de 1967 son auteur consacre une partie de chapitre aux corrections, précisions et additifs nécessaires au premier recueil. Trente cinq ans après, il est vraisemblable qu'une remise à jour minutieuse à l'aide des travaux réalisés depuis rendrait caduc à son tour le recueil 1967. Dans l'avant-propos de l'ouvrage dédié à Anselme Dimier, B. Chauvin signale qu'il avait été envisagé d'éditer un deuxième supplément au « Recueil de plans d'églises cisterciennes » de 1949. L'auteur avait rassemblé une soixantaine de plans nouveaux de 1967 à 75. De l'avis unanime, les difficultés des corrections des premiers plans, les disparités de légendes, l'échelle du 1/ 800 °, la limitation aux seules églises, la découverte depuis d'une centaine de plans nouveaux, amenèrent à surseoir pour le moment à ce projet.

L'indication du plan de chaque église, aussi incomplet soit-il, qui distingue ces recueils des autres recensements d'abbayes, est pour notre étude une information importante ;

4.2.4. Transcription des recueils sous forme de tableau

Nous avons converti et réuni sous forme d'un seul tableau les deux recueils (voir en annexe) en y reportant toutes les informations lues sur chaque fiche ou déductibles de celles-ci. Parmi celles-ci figurent notamment pour chaque fondation les dimensions générales de l'église, le nombre de travées de la nef et la forme générale du chevet.

Ce tableau indique pour chaque abbaye:

- Son nom. Placé en tête de tableau, ce critère range les échantillons par ordre alphabétique.
- La longueur de l'église hors œuvre, en mètres.
- La largeur de l'église hors œuvre, au niveau du transept.
- La division longitudinale du vaisseau. La division en trois parties qui apparaît le plus souvent, correspond à un vaisseau central et deux bas-côtés
- La largeur de l'église hors œuvre, au niveau de la nef.
- La hauteur intérieure sous voûte. Cette information provient d'une autre source que le catalogue de Dimier.

- Le nombre de travées formant la nef.
- La forme de la voûte, présumée d'après les indications en plan ou bien relevée sur site ou documents graphiques complémentaires. *Pour exemple, l'église de Melleray présente une voûte en berceau, vérifiée sur place et l'église de Meira en Espagne une voûte mixte, composée de berceau brisé et de voûtes d'arêtes ; ceci d'après les indications dessinées sur plan.*
- L'existence ou non du transept.
- Le nombre et la configuration des chapelles latérales
- La forme du chevet.
- La date de construction de l'église.
- La filiation. Outre les cinq branches de filiation et l'identité « moniale » sont mentionnées trois catégories plus rares : *Château, Collège* et *chef de Congrégation* en Castille.
- L'origine de la fondation permet de distinguer les fondations cisterciennes authentiques et les rattachements.
- Le pays où se trouve la fondation.
- La situation du cloître par rapport à l'église.
- L'existence avérée d'un narthex (traces visibles sur le plan).
- Enfin, la date de fondation du monastère. Dimier est obligé de recourir au deux systèmes de datation : millésime et séculaire, avec pour celui-ci des degrés de précision divers. Afin d'utiliser ce critère pour l'ensemble des abbayes en traitement automatique sur tableur (classements chronologiques, regroupements par périodes), nous avons arbitrairement transcrit en millésime de la façon suivante les dates exprimées en siècle:

Dates indiquées dans le catalogue	Dates proposées
(XIIème) siècle	1150

Milieu du (XII ^{ème}) siècle	<i>1150</i>
Début (XII ^{ème}) siècle	<i>1120</i>
Fin (XII ^{ème}) siècle	<i>1180</i>

Dans notre liste, les dates ainsi retranscrites sont notées en caractères italiques.

4.2.5. Tentative de mise à jour

A la suite des deux publications de 1949 et 1967, le recensement des maisons cisterciennes s'est évidemment poursuivi, entre autres par Anselme Dimier lui-même. Dans un article datant de 1954 ¹⁸⁰, il mentionne ainsi près d'une quinzaine d'abbayes : L'Arrivour, Aubepierre, Boheries, le Gard, etc. la plupart situées en France, dont le nom ne figure pourtant dans aucune des ses deux publications. Il s'agit donc bien strictement d'un recueil de plans qu'a effectué l'auteur à partir de documents avérés et à sa disposition, et non d'un recensement exhaustif des fondations connues.

Conjointement au travail de Dimier, le cumul de différentes sources documentaires nous permet d'établir une liste complémentaire d'abbayes dont les noms ne sont malheureusement pas assortis du plan d'église. Ce tableau regroupe exactement cent sites dont une majorité d'abbayes de moniales ; il reste bien sûr incomplet au point de vue des critères descriptifs de l'église et ne peut être exploité pour une recherche de corpus restreint.

4.2.6. Remarques à propos de l'inventaire de Dimier

Comme le souligne l'auteur, se défendant d'avoir entrepris un travail trop ambitieux, on peut regretter que ne soit pas répertorié l'ensemble des bâtiments de la clôture de chaque monastère. La définition du répertoire eut été d'une autre envergure et certainement plus difficile, car souvent l'annexion de certains édifices fait qu'on ne sait plus très bien où commence et où s'arrête la clôture proprement dite.

¹⁸⁰ DIMIER 1954, In CHAUVIN Benoît, pp. 595, 598

4.2.6.1. L'absence d'orientation

Focalisé exclusivement sur le contour de l'église, ce type de recueil manque malheureusement d'une information essentielle - qu'un relevé de site architectural omet très rarement d'indiquer - en l'occurrence: la direction des points cardinaux, nécessaire pour orienter l'édifice dans l'espace.

Par soucis de simplification, Dimier s'est imposé une mise en page invariable, qui oriente le chevet de l'église en partie haute de la fiche de présentation. On peut partager son intention probable de privilégier ainsi un nord liturgique (à gauche du plan) reposant sur la constatation que la plus grande partie des églises trouvent leur chevet orienté au soleil levant. Cependant même dans cette configuration, elles sont très nombreuses à présenter une légère déviation – quelque fois d'une dizaine de degrés – par rapport à l'est géographique.

La lecture des plans de Dimier, telle quelle et en absence d'autres pièces documentaires, ne peut se faire qu'en dehors d'une contextualisation environnementale.

4.2.6.2. L'information chronologique

La troisième remarque que l'on peut formuler touche l'absence d'informations chronologiques en dehors de la date d'achèvement, celle-ci étant quelques fois très vague. La forme du plan proposée est figée sans rendre compte des différents stades ou différentes tailles qu'ont pu connaître la plupart des églises.

L'auteur a remédié à ceci pour certaines abbayes dont plusieurs plans sont les preuves de transformations importantes et qu'il a jugé nécessaires de cataloguer.

C'est le cas pour une quarantaine d'entre elles qui figurent ainsi sous deux appellations : -le nom d'origine simple et le nom d'origine suivi du chiffre 2 (ou du chiffre 3 lorsque trois plans existent). Par exemple, une des premières de celles-ci dans l'ordre alphabétique est l'abbaye d'Altenberg en Allemagne (figure 24) qui montre deux versions de forme en plan de son église. La première construction date des années 1150. Les abbayes de Cîteaux et de Clairvaux quant à elles sont les seules à présenter trois plans successifs.

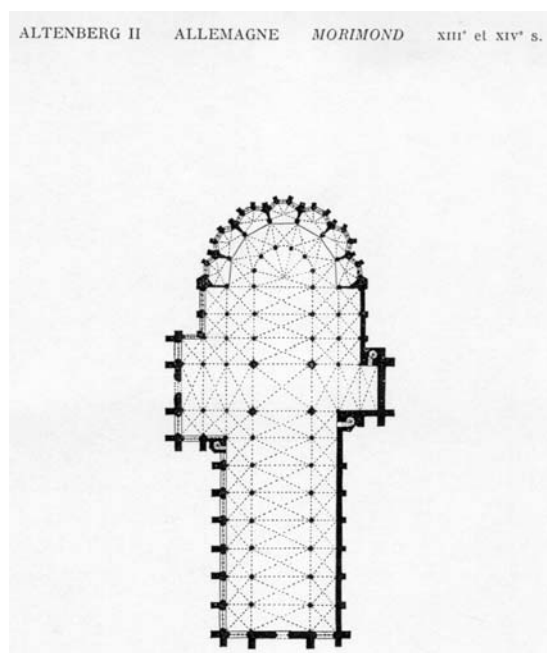
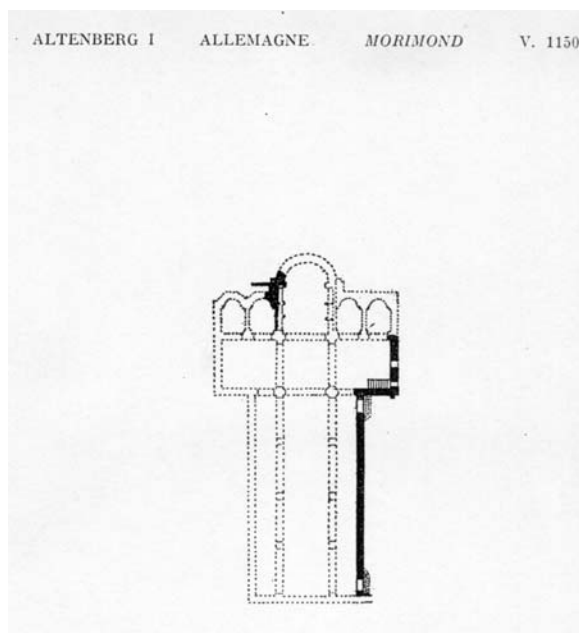


Figure 24 plans de l'église d'Altenberg

4.2.6.3. Des recueils de plans pour bâtir une typologie

En résumé, ce qu'a légué l'auteur dans ces deux recueils n'est rien d'autre qu'une base de données restée en état inachevé, loin d'être, comme le soulignait les propos rapportés par B. Chauvin un réel travail d'historien. Dans le cadre de notre étude il s'agit pourtant là d'un précieux préliminaire pour rendre compte d'une typologie architecturale ne serait-ce que sur les seuls édifices des églises. Dimier a tout au moins préparé l'esquisse d'un travail à approfondir, qui consisterait en archéologie à retrouver l'état d'origine des monastères, se basant cette fois-ci non plus sur la seule constatation du bâtiment de l'église, mais sur les relations spatiales qu'entretiennent tous les bâtiments qui forment l'entourage du cloître.

Après présentation de cette source d'extraction, nous allons définir les limites mêmes de la sélection envisagée.

4.3. Choix du corpus restreint

4.3.1. Détermination des critères de sélection

En tenant compte des quelques abbayes qui ont eu plusieurs plans successifs d'églises et du fait que certains noms sont repris dans le deuxième recueil pour combler des lacunes du premier recueil, nous disposons en fait d'un nombre de 316 sites différents recensés en 1949 auxquels s'ajoutent 334 abbayes du recueil 1967.

Il s'agit donc d'un ensemble d'exactly 650 abbayes, qui ont été cisterciennes soit dès leur fondation, soit par rattachement à Cîteaux à un moment de leur existence. Le rattachement à Cîteaux en cours d'existence touche une soixantaine d'entre elles dans le seul recueil 1949, soit 20% de la totalité. Nous trouvons un pourcentage à peu près identique dans le deuxième recueil.

Pour des raisons pratiques il est nécessaire d'extraire de ce vaste ensemble d'édifices quelques exemples représentatifs de la dispersion que connaissent les fondations dans la première moitié du XII^e siècle. L'objet de notre propos étant de caractériser les traits d'ambiances d'édifices construits à la période où les textes étudiés dans le chapitre précédent sont divulgués et appliqués. Nous allons pour cela tenter de respecter six critères de sélection, qui sont :

- La période étudiée, soit : la première moitié du XII^e siècle. Seront donc écartées de la liste de référence les abbayes fondées en dehors de cette période.
- Des fondations dès l'origine cisterciennes.
- Des abbayes de communautés d'hommes ; seront écartées les abbayes de moniales
- Les filiations de l'ordre, soit : Cîteaux, Clairvaux, La Ferté, Pontigny, Morimond. Autant que possible, ces cinq familles seront représentées dans le corpus.
- La couverture de l'espace européen dans la période étudiée et la latitude géographique. On veillera à choisir des sites répartis sur le territoire de recensement, en faisant en sorte que les latitudes moyennes et extrêmes soient représentées.

- Taille et morphologie de l'église. On veillera enfin à ce que les abbayes choisies se différencient par les dimensions générales et les caractéristiques formelles de leur église : nombre de travée, forme du chevet, forme de la voûte, etc.

En fin de compte, le corpus lui-même sera tributaire de la possibilité ou non d'examiner l'objet retenu : existence même ou état de conservation des bâtiments, accessibilité au site dans les limites de notre étude, documents graphiques et monographies constituées. Autant d'informations qui montrent que l'achèvement de l'étude de ce corpus est à l'heure impossible puisqu'un état archéologique et historique rigoureux de chaque exemple devrait la précéder.

4.3.1.1. La période étudiée

La délimitation temporelle choisie englobe la période d'expansion massive qui, après deux décennies de balbutiement, suit la fondation de Cîteaux. L'état du monde occidental de cette période forme ainsi au point de vue de la production architectural une sorte de vivier dont sont issus les exemples de notre étude.

Ce que partagent à peu près les objets de ce corpus, c'est en fait une décision de fonder et bâtir un nouveau monastère dans un contexte temporel et législatif cadré. En effet, le chapitre précédent l'a montré, cette période est celle d'une production écrite importante tout au moins à travers l'œuvre de Bernard de Clairvaux et à travers les versions successives des *Premiers textes de Cîteaux*. Les historiens de l'Ordre ont souvent insisté sur les raisons de son succès : une cohérence tenue par le système de filiations et la référence aux documents fondateurs tels que la Charte de Charité. Sans présumer toutefois d'une réelle influence de ces textes sur l'acte de bâtir, notre étude se veut attentive à la contemporanéité des décisions de bâtir et d'une production écrite cistercienne.

Nous avons arbitrairement arrêté cette période à l'année 1190, dépassant ainsi d'une quarantaine d'années la mort de saint Bernard, date à partir de laquelle on enregistre un léger ralentissement des fondations. La dernière fondation recensée par Dimier date de 1637, il s'agit de l'abbaye de moniales de Port Royal à Paris. Il faut remonter à plus d'un siècle avant, en 1518 pour trouver une précédente fondation, située au Portugal. De 1098 à 1190, le tableau des effectifs recense 366 abbayes ; or parmi celles-ci, certaines ne sont pas initialement cisterciennes, ce sont les abbayes rattachées.

4.3.1.2. Les abbayes rattachées et les abbayes cisterciennes d'origine

Les abbayes rattachées sont souvent d'origine bénédictine. Les dates qui figurent sur les tables de Dimier sont celles des constructions (ou consécutions) des églises et ne nous permettent pas de dire si ce sont des abbayes qui précèdent ou non la fondation de Cîteaux. En effet, les deux cas de figure se présentent, soit d'abbayes qui ont été fondées bénédictines avant qu'apparaisse la réforme cistercienne (par exemple l'abbaye d'Aulne qui fut fondée au VIII^e siècle et passa à l'Ordre de Cîteaux en 1147), soit d'abbayes bénédictines fondées après 1098 puis passé à l'Ordre de Cîteaux, en général quelques années plus tard (par exemple l'abbaye de Le Breuil-Benoit qui fut créée en 1137 et a rejoint l'Ordre de Cîteaux 10 ans plus tard).

Mais les deux catalogues manquent de précision à ce sujet puisqu'en effet certaines abbayes précèdent Cîteaux par leur date de fondation, quelques fois de plusieurs siècles, sans qu'y soit mentionnée l'origine qui se trouve être forcément non cistercienne.

L'abbaye de San Clodio en Espagne, fondée en 550, année de la mort de saint Benoît, fut sans doute une des premières abbayes bénédictines de la péninsule avant de rejoindre la filiation claravaliennne. La situation est identique pour l'abbaye de Mellifond, installée en Irlande depuis le VII^e siècle et les abbayes de Iranzu et Moreruela en Espagne, fondées dans le milieu du XI^e siècle. Il en est enfin de même pour les abbayes de Cerreto et de Olsberg, respectivement en Italie et en Suisse mais dont la fondation précède de quelques années seulement celle de Cîteaux.

On se demande pourquoi Dimier n'a pas jugé utile d'indiquer l'origine non-cistercienne de ces abbayes. Cette lacune entretient qui plus est, un doute sur le classement selon ce critère de l'ensemble des abbayes postérieures à 1098 et dont l'origine exclusivement cistercienne n'est donc pas confirmée.

Quoi qu'il en soit, cette proportion d'abbayes rattachées est suffisamment élevée pour que l'on souligne ce phénomène d' « aimantation » vers Cîteaux dans le paysage monastique médiéval. Avant d'en déduire une réelle attirance de l'Ordre de Cîteaux sur le monachisme en Europe, Il faudrait cependant se pencher sur le mouvement opposé qui a pu se produire, c'est à dire le détachement de monastères cisterciens au bénéfice d'autres ordres.

En distinguant les abbayes dont la liste de Dimier nous précise une origine extérieure et en écartant celles qui sont fondées avant 1098 l'effectif tombe à 281 abbayes. La proportion des abbayes rattachées est relativement importante car si l'on accorde quelque crédit à la manifestation d'un « acte de bâtir » typiquement cistercien, on ne peut écarter le fait que des communautés cisterciennes sont venu occuper des locaux qui ne procèdent pas initialement de

cet acte de bâtir. Nous ne développerons pas cette question dans notre étude mais nous avons jugé intéressant d'inclure dans le corpus un exemple « hors liste » d'abbaye venue rejoindre Cîteaux après sa fondation, il s'agit de l'abbaye de Fontfroide.

4.3.1.3. Les abbayes d'hommes et les abbayes de moniales

Dans la chronologie appliquée aux listes de A. Dimier, la première fondation pour des moniales cisterciennes est l'abbaye de Tart en 1125. Onze ans plus tard vient l'abbaye de Montreuil sous Laon et ensuite celles de Wechterswinkel, de Nonenque et de Nonneseter. L'année 1147 voit la fondation cistercienne de Ichtershausen ainsi que le rattachement de deux autres abbayes fondées antérieurement mais toutefois après 1098, l'Abbaye Blanche et celle de Villers Canivet.

La liste complémentaire fait état quant à elle de la fondation, en 1127, de l'abbaye de Belmont, qui deux ans après Tart, serait donc la deuxième abbaye féminine. Dans ce même recueil, l'abbaye de Colonge suit de trois ans à peine la fondation de Montreuil sous Laon. Mais, les informations tirées de cette liste doivent être avancées avec précaution car sur ce point là, rien n'y indique en effet si ces deux fondations sont cisterciennes dès l'origine. Ce qui semble important ici de souligner c'est que la création des monastères féminins cisterciens se trouve relativement précoce, une trentaine d'année après l'installation de Cîteaux.

Les monastères de moniales constituent environ 30% de l'ensemble des abbayes recensées sur leur plan d'église par A. Dimier. Ce pourcentage augmente très légèrement lorsque l'on tient compte de la liste complémentaire, c'est à dire les abbayes dont nous n'avons pas de plan d'église. Mais sur la période qui nous intéresse, c'est à dire antérieure à 1200, le pourcentage des abbayes de femmes issues des deux recueils de Dimier tombe à moins de 15% de l'ensemble des fondations de cette période. Dans le siècle qui suit, les fondations d'abbayes féminines dépassent celles des abbayes d'hommes ; nous avons comptabilisé environ 140 créations de monastères de moniales pour un total de 230 fondations entre les années 1200 et 1300.

Dans le chapitre précédent, nous avons examiné les *Ecclesiastica Officia* document qui manifestement s'adresse aux abbayes masculines de son époque; il n'y est jamais fait mention des *moniales*, mais uniquement des *frères*. Il nous paraît difficile de montrer dans quelle mesure le terme ainsi employé peut être considéré comme collectif désignant indifféremment des moines ou des moniales. Ce doute et, par ailleurs, l'évolution plus tardive du nombre d'abbayes de femmes nous conduisent à ne pas les retenir en vue de la constitution du corpus réduit, nous nous en tiendrons donc strictement aux abbayes d'hommes. Une fois écartées les monastères de moniales, l'effectif restant, celui des communautés masculines, se trouve limité à 243.

4.3.1.4. Filiations

Avec les trois critères précédents, la définition du corpus s'est faite jusqu'ici par élimination : *écarter les abbayes de moniales, les abbayes dont l'origine n'est pas cistercienne, les abbayes d'avant 1098*, etc. En revanche, pour le critère en question ici, il s'agit de faire en sorte que l'ensemble des filiations soient présentées dans le corpus retenu. Malheureusement, parmi les cinq filiations cisterciennes, deux d'entre elles ne sont pas représentées, il s'agit de celle de la Ferté et de celle de Pontigny. Il se trouve que la Ferté n'a pas eu une filiation aussi abondante que ses autres sœurs, le recueil de Dimier ne mentionne en effet que sept monastères issus de celle-ci.

On peut regretter que la famille de Pontigny ne soit pas représentée, elle ne totalise – toujours dans le recueil Dimier – que dix sept abbayes. Cependant, parmi celles-ci, huit sont des abbayes non cisterciennes à l'origine, rattachées et non à proprement parler fondées par Pontigny.

4.3.1.5. Dimensions et caractéristiques morphologiques de l'église

Limité à une seule caractéristique dimensionnelle de l'édifice, ce critère est relativement aisé à retenir ; on peut observer par exemple la longueur de la nef et classer ainsi les églises en fonction de leur taille. Cet indice peut être un indicateur de l'effectif qu'a pu atteindre la communauté. On voit ainsi que de la plus petite église ¹⁸¹ qui ne fait que 12 mètres ¹⁸² à la plus grande qui atteint 137 mètres ¹⁸³ le rapport est de 1 à 10. Ceci concerne évidemment les églises dont une longueur est mesurable à la vue du plan fourni dans le recueil, à défaut de ceci, environ 70 édifices sont écartés de cette mesure.

Cela signifie-t-il que 12 mètres correspondent à l'effectif minimum de la communauté établie et 137 mètres à un nombre important de frères tant chez les frères de chœur que chez les convers ? dans un sens, cet argument se défend et répond à la notion d'évolutivité qu'on connait les églises. Les églises dont le recueil donne des versions successives de plan comme nous l'avons vu plus haut avec l'abbaye d'Altenberg, sont à cet égard intéressantes, la plupart d'entre elles (tableau 20)) connaissent un agrandissement ou une reconstruction au cours de leur existence. Ainsi l'église de Clairvaux dont la première construction fut une des plus petites recensées avec 16 mètres de longueur, passe à 102 mètres dans la première moitié du XII^e siècle, puis à 114 à partir de 1154. Ce deuxième agrandissement correspond à la transformation du chevet en chœur à déambulatoire, devenue possible après la mort de Bernard de Clairvaux. Dans ce processus, Pontigny et Ourscamps sont à peu près comparables. Notons à propos de l'abbaye de Rievaulx (en bas du tableau) que la plus petite – qui mesure 84 mètres – est bien antérieure à l'autre version.

¹⁸¹ il s'agit donc de la longueur totale du bâti, en général sur l'axe est/ouest

¹⁸² L'église de Bratislava en Tchécoslovaquie, fondée en 1307

¹⁸³ L'église de Vaucelles

Cependant, des petites longueurs de nef peuvent aussi correspondre à un nombre non atteint de travées initialement prévu. Le mode d'édification des églises, partant du chevet et progressant vers le pignon occidental en atteste ¹⁸⁴.

Tableau 20 quelques églises à deux ou trois plans successifs

ÉGLISES	LONGUEUR	LARGEUR	DIVISION NEF	LARGEUR NEF	HAUTEUR/VOUTE	NOMBRE de TRAVÉES	VOUTES	TRANSEPT	CHAP.LATERALES	CHEVET	DATE
ALCOBAÇA1	70	40	3	25	?	9	?	oui	2x2	plat	XII
ALCOBACA2	108	63	3	26	?	12	croisée ogives	oui	2x2	rayonnant	XII/XIII
ALTENBERG1	60	31	3	20	?	4	?	oui	2x2	cintré	1150
ALTENBERG2	80	39	3	22	?	8	croisée ogives	oui	non	rayonnant	XIII/XIV
CITEAUX1	24,5	9,5	1	9,5	?	?	?	non	non	3 pans	1106
CITEAUX2	87,5	55	3	24,5	?	8	?	oui	non	plat	1140-1150
CITEAUX3	98	61	3	24,5	?	8	?	oui	non	plat	1193
CLAIRVAUX1	16	16	1	16	?	?	?	non	non	plat	1115
CLAIRVAUX2	102	55	3	27,5	?	10	?	oui	3x2	plat	1135-1145
CLAIRVAUX3	114	55	3	27,5	?	10	?	oui	2x2	rayonnant	1154-1174
FOUNTAINS1	87	43	3	24	?	11	?	oui	échelonnées 3x2	plat	1135-1147
FOUNTAINS2	125	43	3	24	?	11	?	oui	1x2	plat	1220-1247
FURNESS1	90	44	3	23,5	?	9	?	oui	?	?	1147
FURNESS2	81	44	3	23,5	?	10	?	oui	3x2	plat	1150
MARIENTHAL	47	22	3	16	?	?	?	oui	non	plat	XII
MARIENTHAL2	48	10	1	10	?	?	?	non	non	cintré	XIII
ORVAL1	60	32	3	21	?	6	croisée ogives	oui	carrées 2x2	plat	XII
ORVAL2	73	30	3	21	?	6	?	oui	1X2	5 pans	XIV
OURSCAMP1	30	22	1	12	?	?	?	oui	1X2	cintré	1134
OURSCAMP2	82	46	3	23,5	?	9	croisée ogives	oui	4X2	plat	1201
OURSCAMP3	103	46	3	23,5	?	9	croisée ogives	oui	3	rayonnant	1280
PFORTE1	50	26	3	18,5	?	?	?	oui	2x2	plat	1140
PFORTE2	75	26	3	18,5	?	6	croisée ogives	oui	2x2	cintré	1268
PONTIGNY1	20	10	1	10	?	?	?	non	non	cintré	1114
PONTIGNY2	89	56	3	25	?	7	croisée ogives	oui	7x2	plat	1140
PONTIGNY3	115	56	3	25	?	7	croisée ogives	oui	6x2	rayonnant	1185
RIEVAULX	110	39	3	21	?	9	?	oui	2x2	plat	XII
RIEVAULX2	84	41	3	22	?	9	croisée ogives	oui	3x2	plat	XII

¹⁸⁴ COOMANS, pp. 131-133

4.3.1.6. Le rapport de dimensions caractéristiques

C'est pourquoi il est intéressant de raisonner aussi à partir d'un critère proportionnel, tel que le rapport longueur/largeur comme indicateur de formes d'églises. Il permet d'objectiver, de quantifier l'appréciation qu'on a de la silhouette générale de l'édifice.

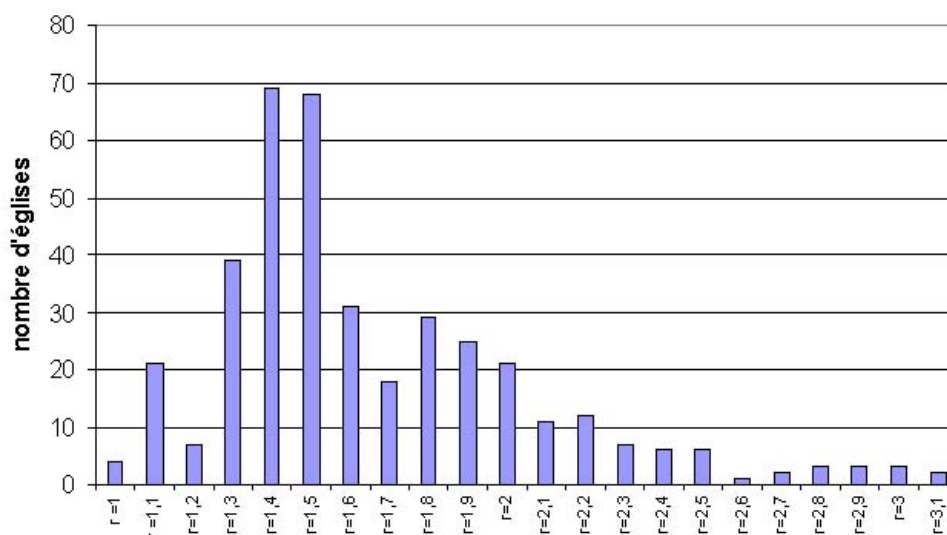


figure 25 nombre d'églises en fonction du rapport longueur transept/largeur nef

Plus précisément, c'est le rapport de la longueur du transept ¹⁸⁵ sur la largeur de la nef qui a été ici calculé pour tenter de mettre à jour une typologie sur les proportions de l'édifice. On s'aperçoit (figure 25) que sur les 370 églises pour lesquelles les dimensions sont connues pour établir ce rapport, celui-ci, que nous appelons « r » dans les lignes qui suivent, se situe majoritairement entre 1,4 et 1,5 (respectivement 69 et 68 églises). Cette catégorie semble en effet dominer.

A la vue de ce graphique, une deuxième catégorie, moins nette que celle qui vient d'être évoquée semble se dessiner, définie par un transept qui globalement fait deux fois la largeur de la nef (deuxième crête du graphique pour $r = 1,8$ à $r = 2$). Cette population est toutefois beaucoup plus faible puisqu'elle est d'environ 80 églises.

En réduisant le corpus par les critères suivants : *les fondations antérieures à 1190 et les seules abbayes d'hommes*, on se rend compte que la distribution des églises en fonction du rapport dimensionnel est à peu près la même (figure 26). Une catégorie se dégage là aussi nettement avec des transepts qui présentent une longueur proche d'une fois et demie la largeur de nef. La deuxième crête autour de $r = 1,9$ et $r = 2$ apparaît comme dans le corpus étendu. On peut en déduire que cette caractéristique proportionnelle des églises à transept s'est esquissée dans le premier siècle des fondations et que les abbayes d'hommes en sont un ensemble à peu près représentatif.

¹⁸⁵ lorsque l'église en est pourvue

On pourrait penser que l'explication à l'augmentation de ce rapport dimensionnel est dans l'occupation du transept par des chapelles latérales de plus en plus nombreuses, au nord et au sud du presbytère. En réalité cette relation n'est pas franchement marquée. Les églises de Chaalis et Pontigny 2 avec chacune sept chapelles de part et d'autre du presbytère ont un rapport respectif de 2,4 et 2,2. Mais il se trouve qu'au dessus de 2,4 et ceci jusqu'aux valeurs maximum que peut atteindre r , rares sont les transepts qui présentent plus d'une paire de chapelles.

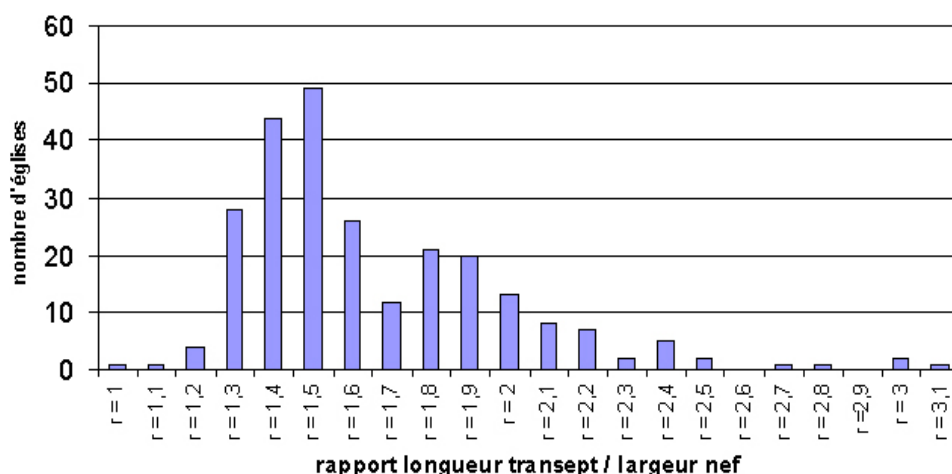


figure 26 nombre d'églises (abbayes d'hommes antérieures à 1190) en fonction du rapport longueur transept/largeur nef

4.3.1.7. La forme du chevet

Un autre critère tel que la forme du chevet est suffisamment significatif pour permettre de dégager une autre classification. Ce critère fut l'objet d'un débat visant à reconnaître dans la forme *chevet plat*, celle d'une authenticité de la production architecturale cistercienne. C'est une des raisons pour laquelle l'abbaye de Fontenay est jugée comme modèle de l'architecture cistercienne¹⁸⁶, de construction relativement précoce elle présente un chevet plat, un rapport $r = 1,4$. Un essai de classement permet de distinguer grossièrement sept catégories plus une catégorie d'inclassables appelée « divers ». Le graphique ci-après montre que les chevets plats sont largement majoritaires avec près de 360 églises et à côté desquels seule la catégorie « chevets cintrés » n'apparaît pas négligeable.

Ce classement est en fait probablement trop détaillé. Quand on compare sur la figure 28 les plans de Aiguebelle et de Meira, on peut se demander pour quelle raison les deux formes sont rangées dans des catégories distinctes. Une simplification visant à retenir seulement quatre

¹⁸⁶ «on la regarde [Fontenay]à juste titre comme le type des églises de l'ordre de Cîteaux ; en particulier pour le tracé du plan. Et c'est sur ce modèle, à quelques détails près, que vont être édifiés, pendant plus d'un siècle, la grande majorité des églises... » (Dimier, Recueil de plans d'églises cisterciennes, p. 31)

catégories pourrait être proposée: 1/ les chevets plats, 2/ les chevets cintrés et les formes s'en approchant 3/ les chevets à déambulatoire ou rayonnants.

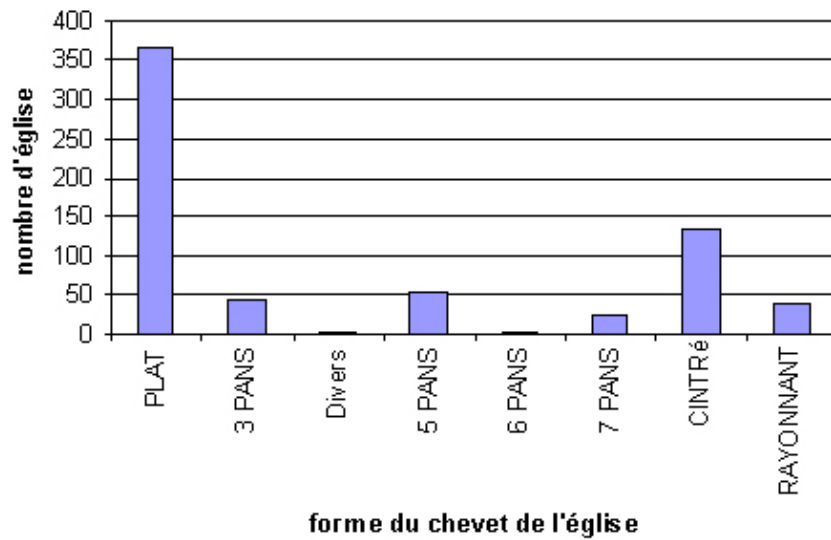


Figure 27 nombre d'églises par catégorie de forme de chevet

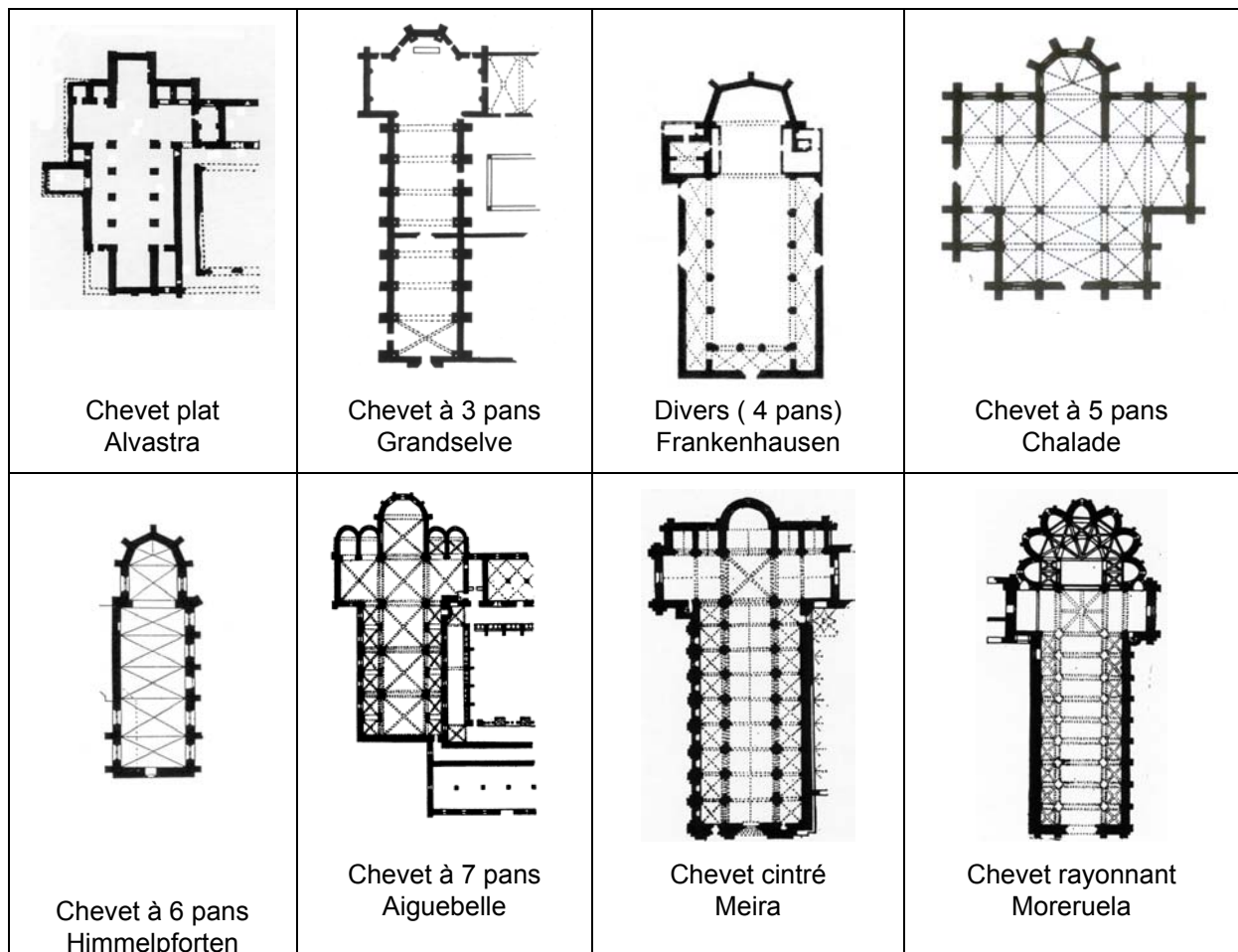


Figure 28 les huit catégories de chevets, illustrées chacune d'un exemple

4.3.1.8. Vers une méthode d'analyse statistique

L'observation simple des ensembles typologiques mobilise des techniques classiques d'analyse statistique « attributs-objet » que nous venons d'illustrer modestement sur deux classifications : une proportion dimensionnelle et une morphologie architecturale. Mais cette analyse n'est pas une fin en soi, son intérêt réside dans les croisements de typologies possibles. De fait, nous n'avons pour l'instant rien extrait à proprement parler d'intelligible. Les résultats précédents conduisent à s'interroger par exemple sur le recoupement des deux caractères présumés convergents: « chevet plat » avec « rapport transept/nef proche de 1,5 ».

Ceci ne fait pas l'objet de notre étude, mais des analyses statistiques de données, possibles avec un outillage numérique d'acquisition et de traitement s'avèreraient nécessaires pour une approche multicritères : filiation, pays d'implantation, période d'édification, morphologie de la voûte, du chevet, etc. L'inconvénient, rappelons-le réside dans la limitation du corpus aux églises seules, et il faudrait avant tout préciser ce qui peut-être transposable au monastère, d'une typologie consacrée aux églises.

4.3.2. Situation du corpus retenu

Les abbayes retenues sont au nombre de treize. Rappelons que leur choix a été dicté par un faisceau de critères et un respect – autant que possible – de la diversité. Les considérations d'ordre climatique nous ont fait retenir l'abbaye d'Alcobaça située au Portugal, typique du climat océanique tempéré et à l'opposé, celle de Heiligenkreuz en Autriche pour sa situation en zone continentale. Fontfroide et Silvacane en France, Poblet en Espagne, viennent quant à elles témoigner du climat méditerranéen si particulier.

Mais Alcobaça se justifie aussi pour sa position en latitude et constitue avec Rievaulx, implantée en Grande Bretagne, les deux extrêmes « nord/sud » puisqu'un peu plus de 15° les séparent. Un écart de température moyenne s'observe donc entre les deux, écart quelque peu atténué par le fait que les deux sites ont une façade océanique. Ils se distingueront en revanche par leur durée d'ensoleillement théorique et leur azimut solaire maximal. Bien évidemment, la prise en compte d'une latitude intermédiaire était nécessaire ; elle explique en partie le choix de Noirlac proche de la latitude moyenne de notre corpus.

D'un point de vue de la localisation géographique, une sorte de « maillage » se voit complété par le choix de Melleray, proche de Nantes, que nous avons pu aisément visiter et qui par ailleurs abrite toujours une communauté trappiste, puis ceux de Maulbronn en Allemagne, Chiaravalle della Colomba, en Italie du Nord, Cappel en Suisse et Villers en Belgique. Cependant, les abbayes de Cappel et de Maulbronn sont aussi intéressantes en raison des traces ou des restes d'éléments de mobilier intérieur à l'église. Il en est de même pour l'église d'Heiligenkreuz. Elles servent ici d'exemples en vue de l'étude du dernier chapitre qui traite justement de ce mobilier liturgique.

Il va sans dire que l'état de conservation des bâtiments a été aussi prépondérant dans le choix des échantillons, même si les exemples de Villers et de Rievaulx ne sont plus qu'à l'état de vestiges. Pour les autres : Poblet, Noirlac, Fontfroide, la Melleray, Alcobaça, Fontenay, la présence de nombreux bâtiments essentiels a penché favorablement pour leur sélection.

Par ailleurs, le fait d'avoir choisi Noirlac imposait naturellement celui de l'abbaye de Fontenay en raison du critère d'évolution typo-morphologique qu'on peut observer entre les deux églises et qui a fait l'objet d'une étude récente¹⁸⁷.

¹⁸⁷ il s'agit de la caractérisation des ambiances lumineuses des abbatiales cisterciennes au cours de la transition du roman au gothique ; GANTARD, 2000

4.3.2.1. Période concernée

Les treize abbayes répertoriées, exclusivement des communautés de moines, sont issues pour la plupart de la période de progression rapide des effectifs, comprise entre 1120 et 1150. Seules deux abbayes sont situées en dehors de cette fourchette, celle de Fontfroide fondée en 1093 et celle de Cappel, qui correspond à la limite tardive de notre période.

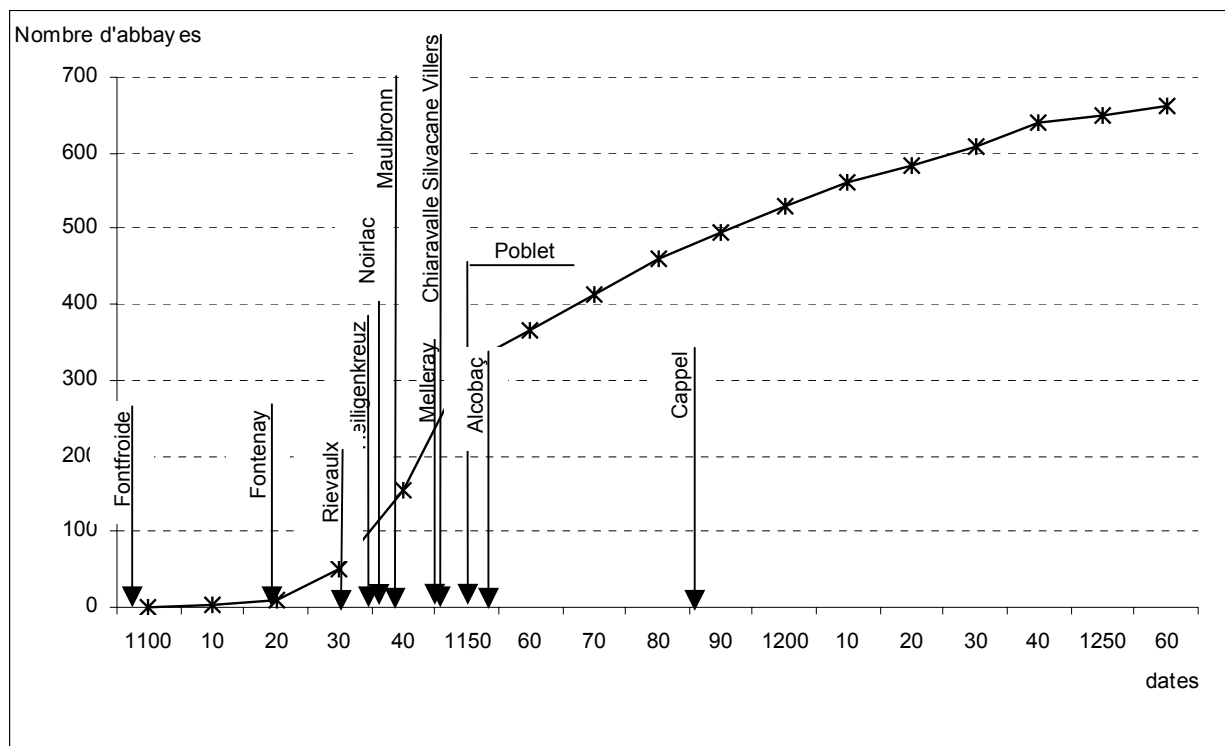


Figure 29 dates de fondation des abbayes retenues

En revanche on peut regretter qu'une période relativement longue reste ici non représentée : trente ans séparent Alcobaça de Cappel la suivante et dernière sélection. A l'opposé, quatre abbayes furent quasiment fondées la même année : la Melleray, Chiaravalle della Colomba, Silvacane et Villers.

4.3.2.2. Répartition géographique

L'impératif ici fixé tient dans la répartition en latitude et en longitude des sites retenus. Il s'avère que les situations géographiques de ces abbayes couvrent moyennement le territoire

européen, aire majeure de dispersion de Cîteaux à cette période. Comme on peut le voir sur la carte ci-jointe ce sont en fait des régions limitrophes de la France qui sont ainsi répertoriées.



Figure 30 répartition géographique des abbayes

Il convient bien sûr de rapporter ceci aux régions effectivement susceptibles d'être concernées par l'expansion de l'Ordre entre 1098 et 1190. Evidemment les frontières administratives de la période médiévale n'avaient rien à voir avec celles que nous connaissons aujourd'hui, mais nous pouvons quand même nous baser sur les pays qui couvrent le territoire en question.

Nous pouvons résumer ceci dans le tableau suivant (tableau 21) et noter que:

- les régions scandinaves ne sont malheureusement pas représentées alors qu'il existe des fondations en Suède et en Norvège. L'écart maximum en latitude : Alcobaça / Rievaulx est d'environ 15°.
- à l'opposé, l'existence d'un monastère (unique) en Syrie aurait pu constituer l'exemple le plus méridional du corpus, remarquons que nous nous situerions alors en dehors de limites européennes de l'expansion.
- L'Europe de l'est est délaissée, alors que des monastères existent notamment en Pologne et en Hongrie.

- On peut regretter enfin qu’il n’y ai pas de monastère observable dans le sud de l’Italie.

tableau 21 liste des pays dans lesquels existe au moins une abbaye cistercienne avant 1190

Pays représentés par les abbayes retenues	Pays non représentés dans le corpus
Allemagne	
Angleterre	
Autriche	
Belgique	
	Danemark
Espagne	
France	
	Hollande
	Hongrie
	Irlande
Italie	
	Norvège
	Pologne
Portugal	
	Suède
Suisse	
	Syrie
	Tchécoslovaquie
	Yougoslavie

Sur le critère géo-topographique ces lacunes semblent être les défauts majeurs de la sélection effectuée; cette sélection mériterait évidemment d’être étendue dans un travail d’exploration plus approfondi.

4.3.3. Brève présentation des abbayes

Les documents graphiques ou l'état de conservation des bâtiments permettant de reconstituer les monastères à leur état d'origine, sont d'inégale importance. Pour Fontfroide par exemple, nous ne disposons ainsi que d'un plan d'ensemble ainsi que d'un plan de l'église. Il est alors impossible de se fier à l'état de conservation actuel de l'abbaye qui témoigne comme pour beaucoup d'abbayes d'étapes successives de construction.

De ce point de vue, les exemples les mieux documentés sont : l'abbaye de Fontenay, grâce au minutieux travail de relevé et de reconstitution réalisé par P. Bourgeois¹⁸⁸, l'abbaye de Villers avec la remarquable monographie qui lui est consacrée¹⁸⁹, l'abbaye de Rievaulx sur laquelle l'ouvrage de Fergusson et Harrison¹⁹⁰ présente d'intéressantes vues perspectives reconstituant l'état primitif.

La modeste abbaye de Cappel a fait l'objet il y a une dizaine d'année d'un état de l'art¹⁹¹ et l'architecture de l'abbaye de Poblet est abondamment décrite dans un ouvrage de 1928, livre qui selon le prieur de l'abbaye reste une référence fiable et relativement complète¹⁹².

Nous n'avons pu recueillir aucune description détaillée de l'abbaye de Alcobaça et de son évolution formelle dans le temps¹⁹³ ; le plan de l'église à chevet rayonnant correspond en fait à la transformation gothique de celle-ci à la fin du XII^e siècle¹⁹⁴.

Curieusement, nous n'avons pas trouvé de documentation détaillée et graphique des bâtiments de Noirlac, cependant des visites sur place nous ont permis d'entreprendre un relevé de l'abbatiale et un relevé grossier des autres corps de bâtiments, relevés que nous avons pu exploiter pour faire des modélisations numériques.

Chaque abbaye est présentée ci-dessous sous forme d'une fiche sommaire donnant quelques indications essentielles. Les treize fiches sont suivies d'une planche regroupant les plans des treize abbayes à petite échelle, puis d'une planche rassemblant les emprises des treize abbayes à une échelle commune.

¹⁸⁸ BOURGEOIS, 2000

¹⁸⁹ COOMANS, 2000

¹⁹⁰ FERGUSON, 1999

¹⁹¹ SENNEHAUSER, 1990

¹⁹² MUNTANER, 1928

¹⁹³ Parmi les rares ouvrages consacré à ce monastère, il existe une monographie que nous n'avons malheureusement pas pu consulter: "Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça", de Fr. Manoel dos Santos, em 1979

¹⁹⁴ DIMIER donne les deux plans : le plan d'origine dans le recueil 1967 et le plan gothique dans le recueil 1949

4.3.3.1. L'abbaye de Fontfroide

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE FONTFROIDE

Année fondation :	1093
Filiation	Clairvaux
Origine :	Bénédictine
Latitude :	43° nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,2

Bien que l'abbaye soit d'origine bénédictine, l'église est cistercienne puisque sa construction démarra peu de temps après l'affiliation de l'abbaye ¹⁹⁵. Elle est du type « église halle ». Contrairement à l'usage, les travaux commencèrent par la nef. Celle-ci est faite de cinq travées ; la voûte de vingt mètres de hauteur en berceau brisé très aigu est soutenue par des massifs doubleaux rectangulaires. Les collatéraux ont une voûte de quatorze mètres en demi berceau. Les cinq chapelles du collatéral sud datent du début du XIV^e siècle.

Elevé à la fin du XII^e siècle, le transept a été remanié un siècle plus tard environ. Ses trois travées sont couvertes de voûtes d'ogives. A la croisée, la clé de voûte est remplacée par un oculus circulaire. La construction de l'église a dû s'achever par le presbytère, le chœur légèrement surélevé est couvert d'une voûte d'ogives. Enfin, l'abside polygonale éclairée par trois étroites fenêtres en plein cintre est voûtée en cul de four.

La galerie sud du cloître, contre l'église, fut sans doute la première construite.

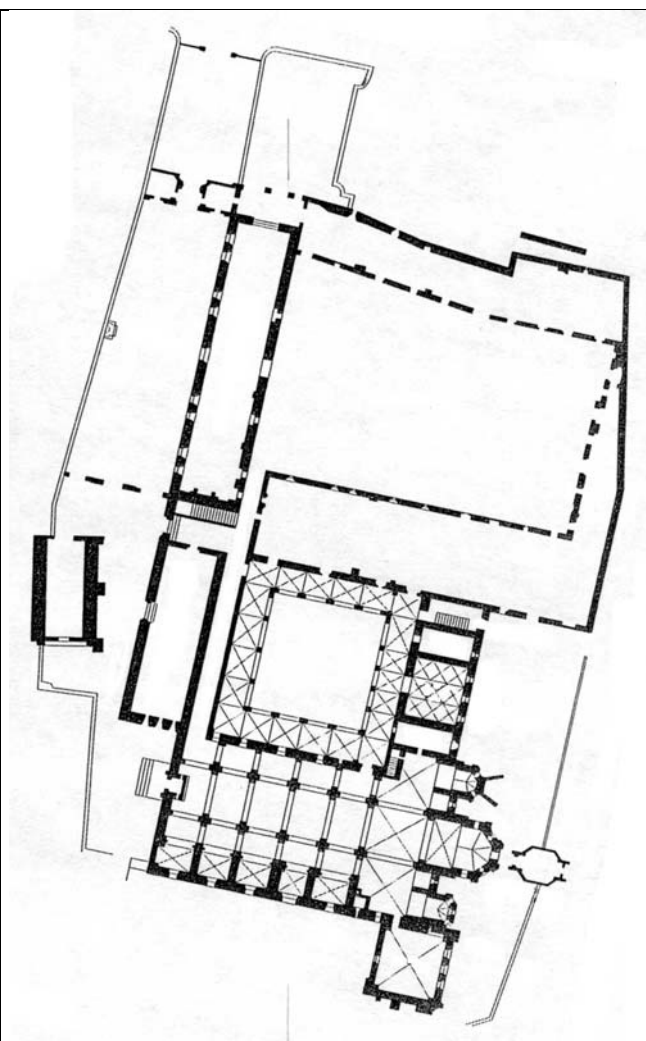


Figure 31 a



Figure 31 b

¹⁹⁵ ANDOQUE (d') Nicolas et MECLE André, 2000

4.3.3.2. L'abbaye de Heiligenkreuz

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE HEILIGENKREUZ

Année fondation :	1135
Filiation	Morimond
Origine :	cistercienne
Latitude :	48° nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,4

L'église combine deux modèles d'architecture. La nef et le transept (consacré 1187) sont romans, alors que le chœur (13ème siècle), qui est une prolongation de l'église originale, est gothique. Les peintures de fenêtre de treizième-siècle du chœur sont certains des restes les plus beaux de l'art médiéval. La nef est constituée de cinq travées dédoublées au niveau des collatéraux. Elle est occupée par des stalles de chœur à dossier imposant en bois (figure 32b). Le collatéral sud est aveugle alors que l'autre est percé de fenêtres au nord dans les travées du milieu.

Les nombreuses extensions entourent en partie un deuxième cloître, celui des novices, situé au sud du premier.

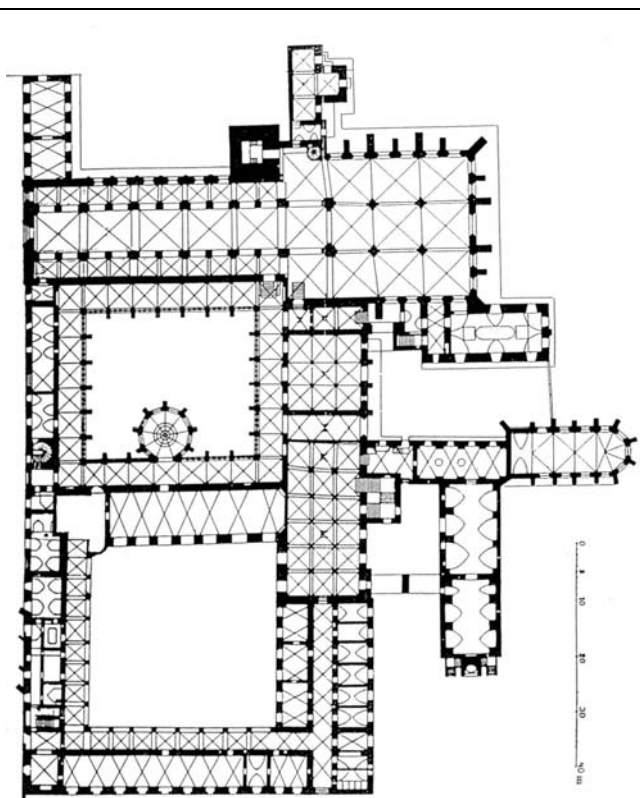


Figure 32 a



Figure 32 b
[<http://community.webshots.com/album/49899406scplLP>]



Figure 32 c [<http://www.stift-heiligenkreuz.at/page.php?page=home>]

4.3.3.3. L'abbaye de Maulbronn

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE MAULBRONN

Année fondation :	1139
Filiation	Morimond
Origine :	cistercienne
Latitude :	49° nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,4

Maulbronn est pratiquement le seul monastère au nord des Alpes à montrer son aspect moyenâgeux. Il est par ailleurs un rare exemple sous ces latitudes à présenter un cloître situé au nord de l'église. Sur sa façade est, l'église est précédée d'un narthex, construit après elle en même temps que le cloître. Le collatéral sud est bordé de dix chapelles qui viennent s'ajouter aux six chapelles du transept. La nef montre les traces du mur qui séparait les deux chœurs.

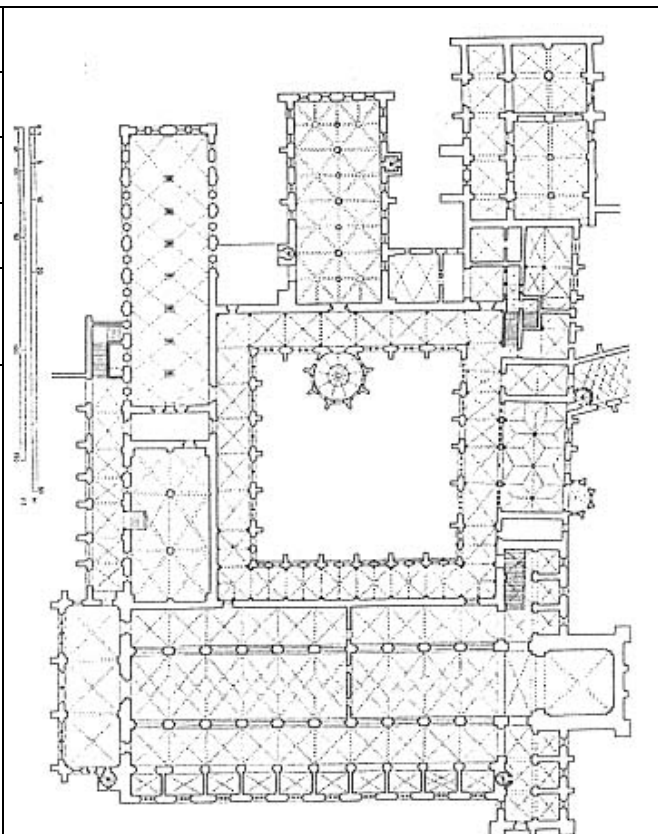


Figure 33 a



Figure 33 b
[http://home.bawue.de/~wmwerner/maulbron/mb_tab.html]

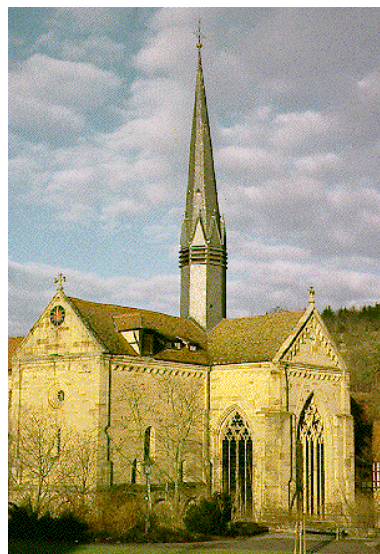


Figure 33 c

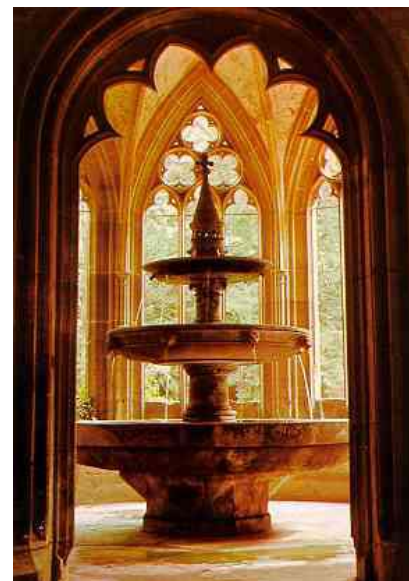


Figure 33 d

4.3.3.4. L'abbaye de Silvacane

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE SILVACANE

Année fondation :	1147
Filiation	Morimond
Origine :	cistercienne
Latitude :	43°45' nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,3
<p>L'abbaye se situe dans un vallon encaissé et sauvage entouré d'un lit asséché d'un ruisseau. Elle se découvre et surprend comme un site de Toscane dominant la Durance face aux contreforts du Lubéron.</p> <p>Vers 1144 des moines venus de Morimond s'installent au bord de la Durance, dans un site désolé et marécageux, qui donne son nom au monastère "Silvacana" : forêt de roseaux. Guillaume de la Roque et Raymond des Baux cèdent les premières terres, puis les familles seigneuriales des environs multiplient les donations.</p> <p>En 1175 Bertrand de Baux entreprend la construction de l'église où il sera enterré. Le XIIe et le XIIIe siècles marquent l'épanouissement spirituel et économique de l'abbaye qui fonde à son tour, en 1188, l'abbaye de Valsainte. Le déclin s'amorce à la fin du XIIIe siècle. Après le conflit, resté célèbre, avec l'abbaye de Montmajour, les discordes civiles, les catastrophes naturelles, la guerre de cent ans et le déclin générale de l'ordre n'épargnent pas Silvacane.</p> <p>Annexée au chapitre cathédral d'Aix-en-Provence vers 1443, son histoire va se réduire à celle d'une dépendance. Devenu bien national à la révolution, elle est transformée en exploitation agricole. L'église est achetée par l'état en 1845 et restaurée par Revoil, puis Formagé, architectes des monuments historiques. L'ensemble est acquis par l'état en 1945. Des fouilles récentes ont permis de retrouver l'emplacement des bâtiments annexes.</p> <p>L'église présente une seule élévation et la particularité de n'avoir pas de fenêtre dans le bas-côté nord.</p>	

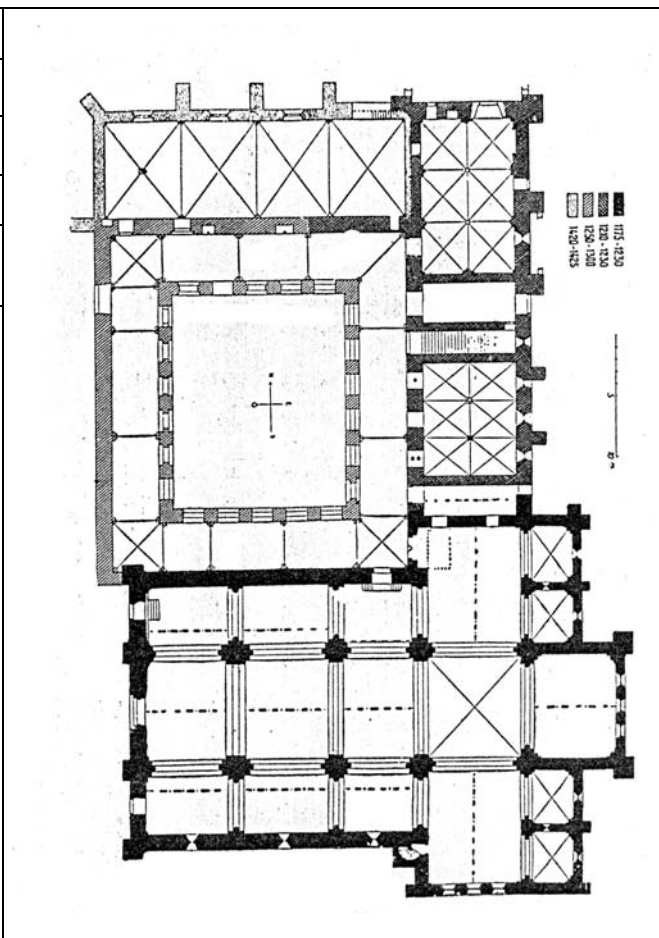


Figure 34 a



Figure 34 b 04/ 2000

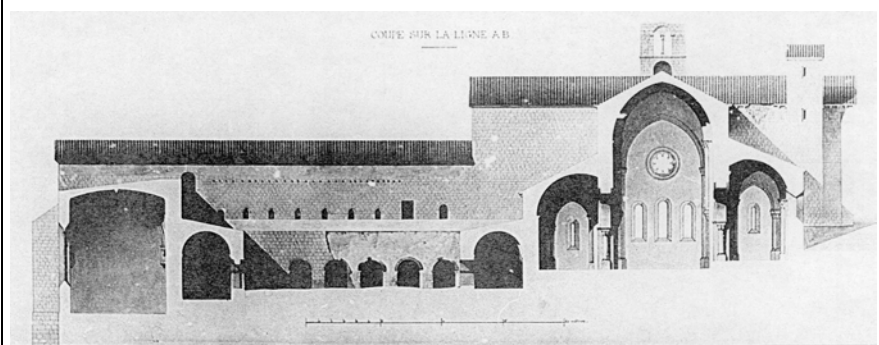
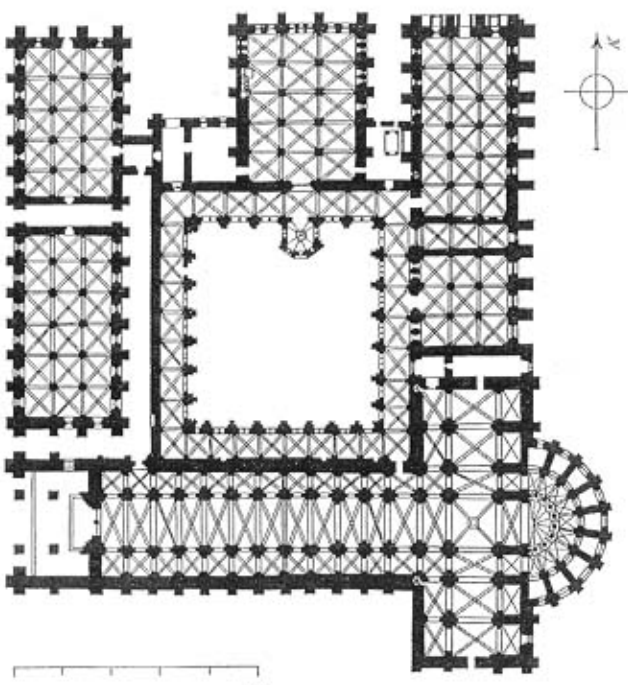


Figure 34 c

4.3.3.5. L'abbaye de Alcobaça

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE ALCOBAÇA

Année fondation :	1153	
Filiation	Clairvaux	
Origine :	cistercienne	
Latitude :	39° nord	
Rapport longueur transept / largeur nef :	2,4	
<p>Alcobaça est la première fondation au Portugal. L'église au vaste vaisseau présente douze travées et un seul niveau d'élévation caractéristique des <i>églises halles</i> qui lui donne toute son ampleur.</p>		<p>Figure 35 a</p>

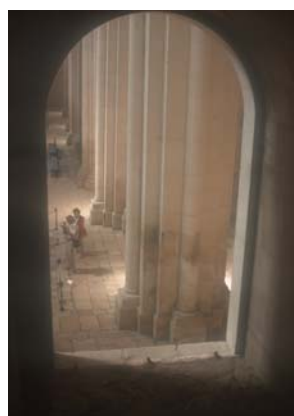


Figure 35 b 1998



Figure 35 c
[http://www.molon.de/galleries/Portugal/BatalhaAlcobaca/page_2.shtml – 2002]



Figure 35 d
[<http://www.molon.de/galleries/Portugal/BatalhaAlcobaca/imagehtm/image28.htm> – 2002]



Figure 35 e
[http://www.molon.de/galleries/Portugal/BatalhaAlcobaca/page_2.shtml – 2002]

4.3.3.6. L'abbaye de Fontenay

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE FONTENAY

Année fondation :	1119
Filiation	Clairvaux
Latitude :	47°30' nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,4
<p>L'abbaye fut fondée en 1118 par Bernard de Clairvaux sur un terrain cédé par son oncle maternel ; elle devint la seconde fille de Clairvaux. Célèbre dans le monde entier, classée patrimoine mondial de l'humanité en 1981, Fontenay est la mieux conservée de toutes les abbayes cisterciennes françaises.</p> <p>Fontenay n'est pas intacte, elle n'est pas telle qu'au XIIe siècle. De nombreux bâtiments de cette époque sont certes conservés, mais il faut garder à l'esprit que sur les quatre ailes qui entouraient le cloître, seules deux sont intactes (la troisième est partiellement conservée et la quatrième totalement détruite)</p> <p>Des parties aussi importantes que le réfectoire, les cuisines et le bâtiment des convers manquent à Fontenay. L'élévation de l'église est à un niveau, avec huit travées de nef. Celle-ci est couverte d'une voûte en plein-cintre avec doubleaux.</p>	

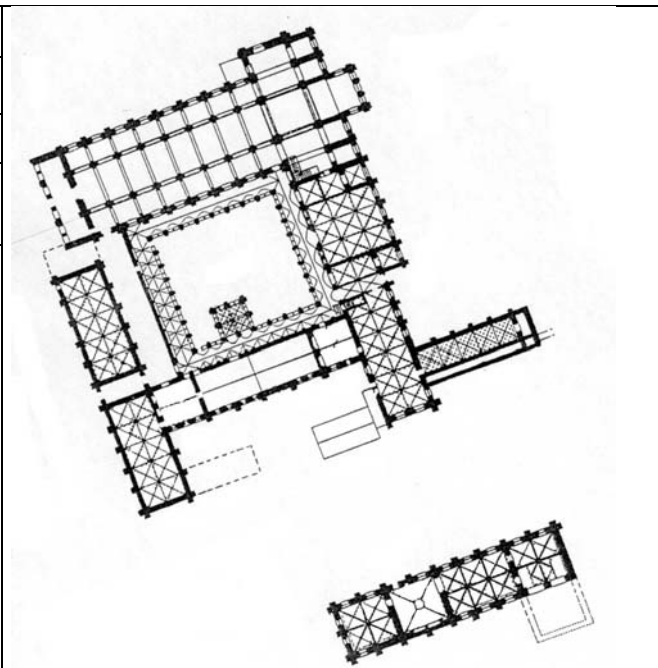


Figure 36 a



Figure 36 b Fontenay, façade occidentale de l'église 1999



Figure 36 Fontenay, galerie du cloître 1999



Figure 36 c Fontenay, angle nord-est du cloître 1999

4.3.3.7. L'abbaye de Chiaravalle della Colomba

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE CHIARAVALLE DELLA C.

Année fondation :	1137
Filiation	Clairvaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	Nord 44°55'
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,8
<p>L'ensemble du monastère est construit en briques pleines, laissées apparentes la plupart du temps. L'église est formée d'un vaisseau central et deux collatéraux. Elle présente deux niveaux d'élévation. La nef est couverte de quatre voûtes d'ogives et chaque latéral de huit voûtes. Chaque travée principale est éclairée d'une fenêtre cintrée de chaque côté ; le collatéral sud est aveugle et le nord est muni de huit fenêtres cintrées. Le chevet est plat bordé de trois chapelles latérales dans chaque bras du transept.</p>	

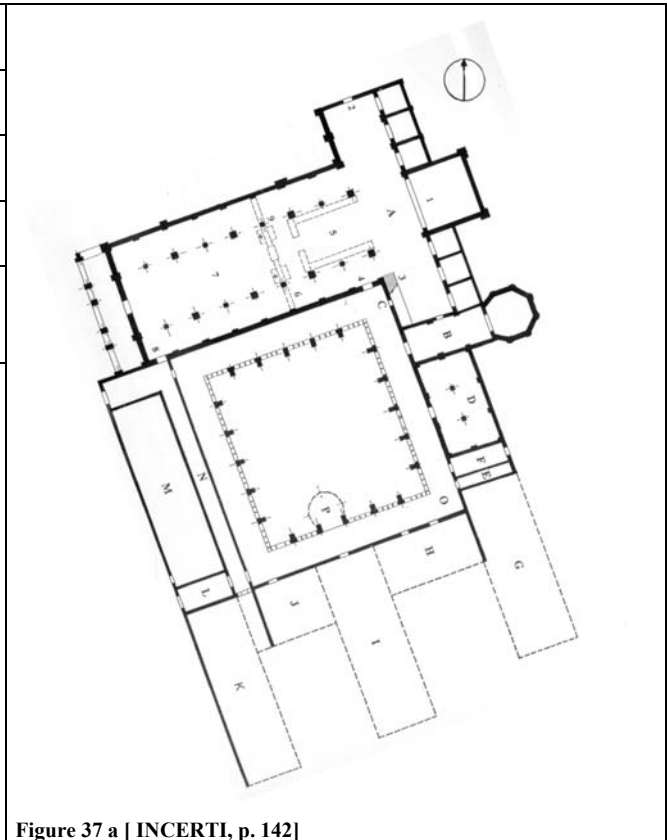


Figure 37 a [INCERTI, p. 142]



Figure 37 b [INCERTI, p. 126]



Figure 37 c [INCERTI, p. 128]

4.3.3.8. L'abbaye de Cappel

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE CAPPEL

Année fondation :	1185
Filiation	Clairvaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	47° nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,4

Alors que le plan de l'église, typique des formes à chevet plat ressemble à celui d'autres églises, la silhouette en volume paraît beaucoup plus élancée en raison de la pente de toiture très prononcée. L'église présente deux niveaux d'élévation. Son intérieur est meublé de stalles en bois du XIVème siècle adossées à une cloison qui sépare en partie les collatéraux et les ailes du transept de la nef et de la croisée.

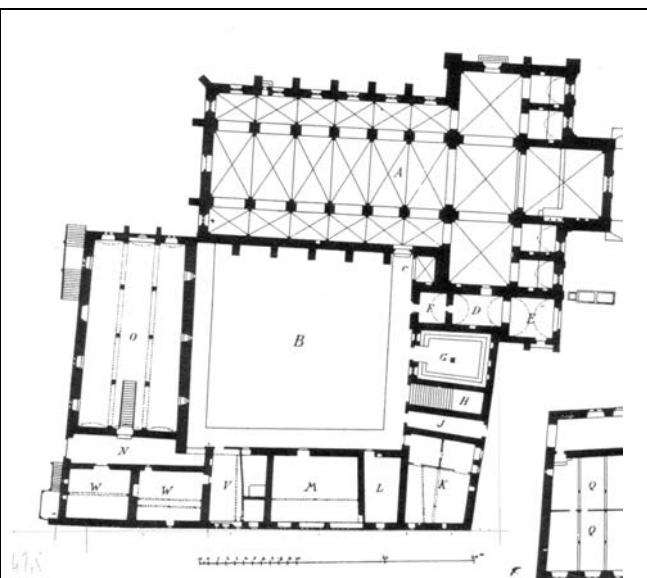


Figure 38 a



figure 38 b Cappel, façade nord de l'église, 2002



Figure 38 c Cappel, vue aérienne, 2002

4.3.3.9. L'abbaye de Poblet

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE POBLET

Année fondation :	1151
Filiation	Clairvaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	41° nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,3

Le monastère de Poblet est issu de l'abbaye de Fontfroide, près de Narbonne. Il doit son nom à une peupleraie située à proximité. La vie du monastère fut un temps perturbée par la croisade contre les Albigeois, avant de poursuivre son essor. Comme Santes Creus, l'abbaye est victime des Cortès qui la suppriment en 1823. Elle est définitivement abandonnée dix ans plus tard, puis saccagée. Une restauration est entreprise en 1875. Elle est repeuplée par des moines en 1940. Aujourd'hui, il y a près de trente moines à Poblet.

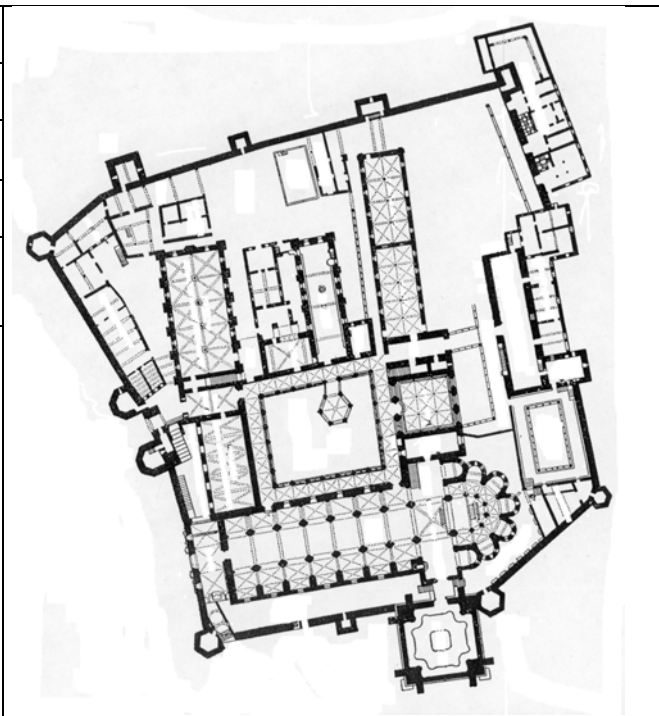


Figure 39 a

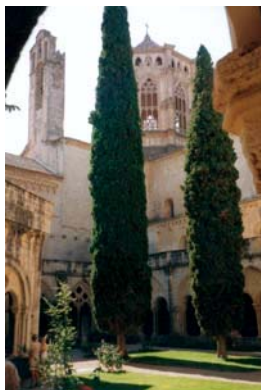


Figure 39 b

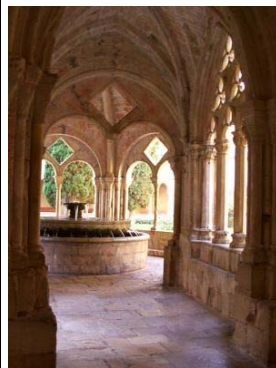


Figure 39 c



Figure 39 d [<http://www.fut.es/~ablasco/Poblet/poblet.html> – 2002]



Figure 39 e



Figure 39 f

4.3.3.10. L'abbaye de Noirlac

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE NOIRLAC

Année fondation :	1136
Filiation	Clairvaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	46°30' nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,4

Noirlac est considérée comme la plus complète des abbayes françaises, tous les corps principaux sont en place : l'église évidemment à deux niveaux d'élévation et voûtée d'ogives, le cloître, le réfectoire, la salle capitulaire le bâtiment des convers. Cependant l'ensemble n'est pas homogène puisque les bâtiments romans côtoient le cloître gothique et les appartements Louis XV aménagés dans l'ancien dortoir des moines. La ruelle des convers a notamment disparu en 1280 lors de la reconstruction du cloître.

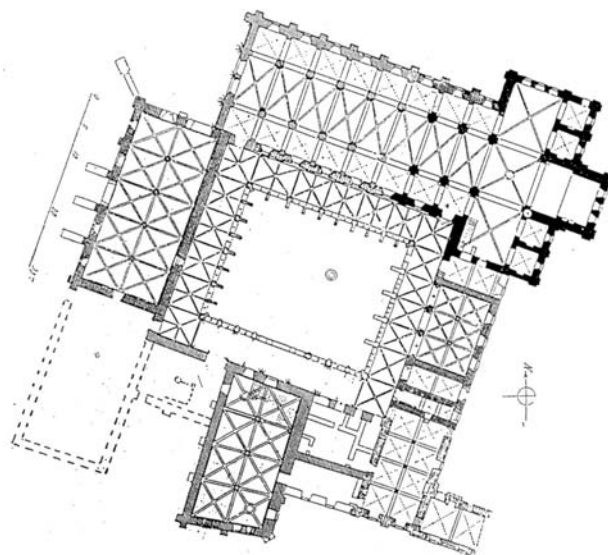


Figure 40 a



Figure 40 b Noirlac, vue générale depuis le nord est, 2001



Figure 40 c Noirlac, vue générale depuis le sud ouest, 2001



Figure 40 d Noirlac, nef de l'abbatiale, 2001



Figure 40 e Noirlac, collatéral nord, 2001



Figure 40 f Noirlac, angle nord est du cloître 2001

4.3.3.11. L'abbaye de Villers

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE VILLERS

Année fondation :	1146
Filiation	Clairvaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	50°30' nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,6

Cooman (COOMAN, p. 60-67) fait état de trois sites successifs d'implantation de l'abbaye ; l'église est une des plus vastes du corpus retenu ; elle présente trois niveaux d'élévation sur une nef à neuf travées.

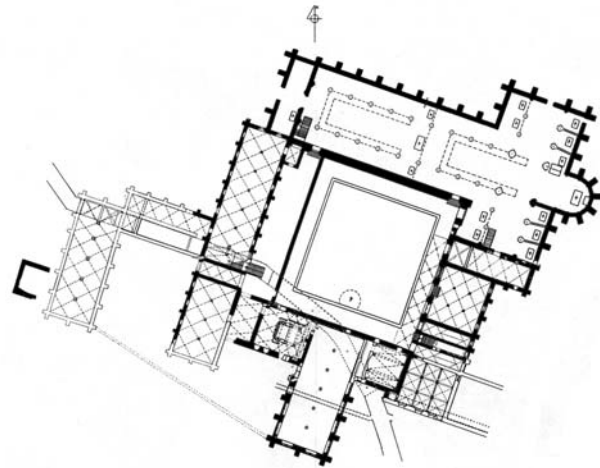


Figure 41 a [Coomans]

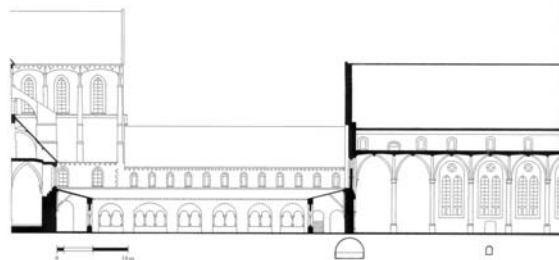


Figure 41 b [Coomans]

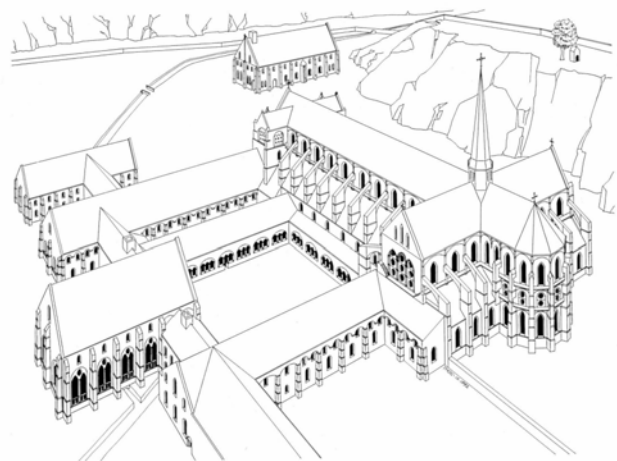
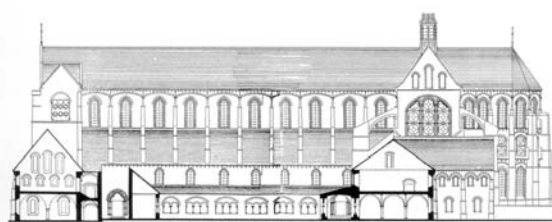


Figure 41 c [Coomans]



Élévation de la face méridionale de l'église et coupe transversale des bâtiments des moines et des couvents.
 Par Ch. Lacroix, dans *Architectures* 1916, fig. 211.
 Reconstitutions de l'abbaye de Villers-en-Brahaert à la fin du XII^e siècle.

Figure 41 d [Coomans]

4.3.3.12. L'abbaye de Melleray

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE MELLERAY

Année fondation :	1145
Filiation	Cîteaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	47°30' nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	(1,6)

Des bâtiments du XII^e siècle, il reste un porche, la cave et l'église¹⁹⁶. Celle-ci très sobre, dispose d'une nef continue voûtée en plein cintre, d'une seule travée jusqu'au chevet. Le plan ci-joint qui date du XIX^e siècle montre l'absence du collatéral sud, laissant place à la galerie du cloître. Aujourd'hui cette galerie a disparu – on ne peut donc faire le tour du cloître – et le collatéral est restitué à l'église.

La nef s'ajoute sur chacun des collatéraux par quatre arcatures brisées. Au-dessus de ces arcs sont percées des fenêtres étroites et élancées.

Des orifices de vases acoustiques sont visibles sous le démarrage de la voûte répartis sur la périphérie de la nef et des transepts.

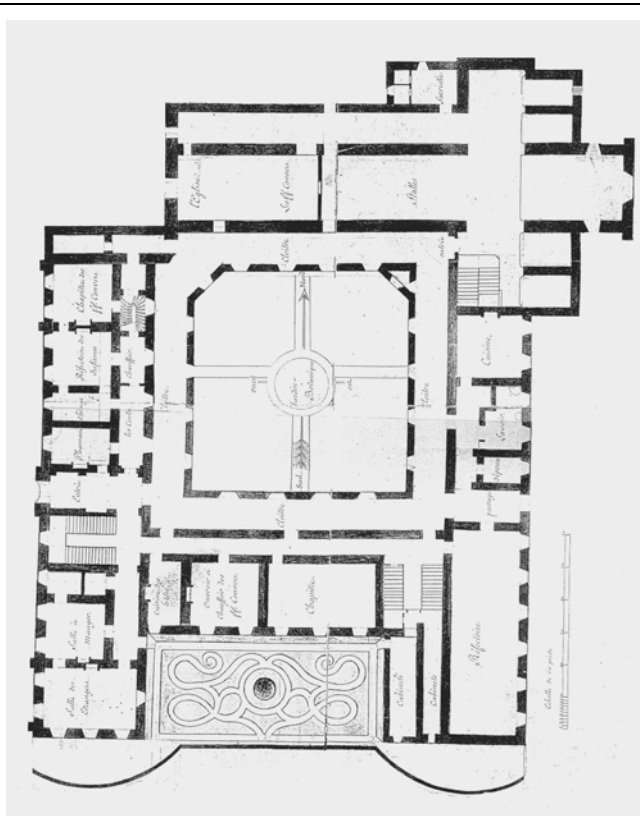


Figure 42 a



Figure 42 b Melleray, nef de l'abbatiale, 1999



Figure 42 c Melleray vue depuis la galerie sud du cloître, 1999



Figure 42 d Melleray, façade nord de l'abbatiale, 1999

¹⁹⁶ ANDREJEWSKI Daniel, Les abbayes bretonnes, p.437

4.3.3.13. L'abbaye de Rievaulx

FICHE SYNTHETIQUE

ABBAYE DE RIEVAULX

Année fondation :	1132
Filiation	Clairvaux
Origine :	cistercienne
Latitude :	54°30' nord
Rapport longueur transept / largeur nef :	1,4 (1,9)

Sous le ministère d'Aelred, son troisième abbé, elle connut un essor important, atteignant un effectif de 120 moines et 500 convers.

La salle capitulaire est une pièce à deux niveaux terminée par une abside semi-circulaire.¹⁹⁷

Le plan ci-joint montre l'aspect primitif de l'église, et celui du réfectoire, parallèle à la galerie du cloître, qui fut agrandi et orienté perpendiculairement par la suite. Les ruines de l'église monumentale, montrent une élévation à trois niveaux.

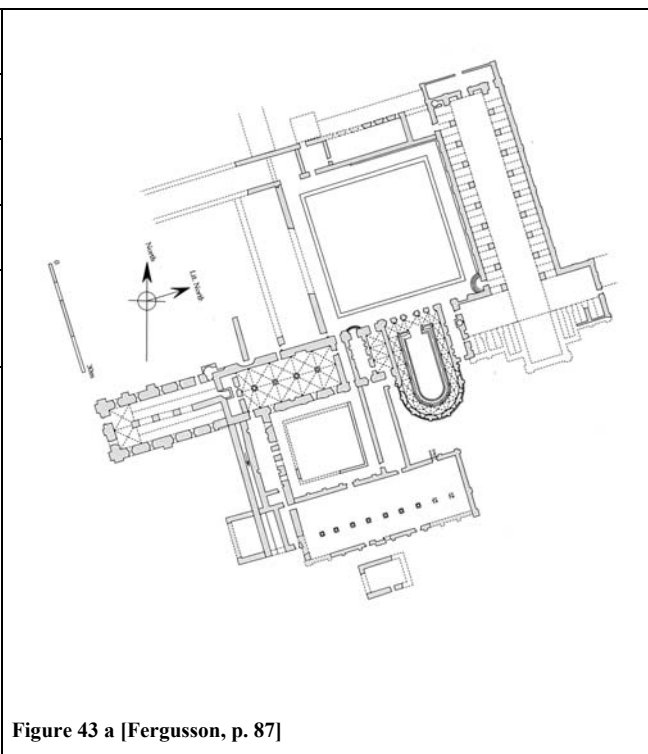


Figure 43 a [Fergusson, p. 87]



Figure 43 b
[<http://www.nymcam.freeonline.co.uk/040101.htm> ; 2001]

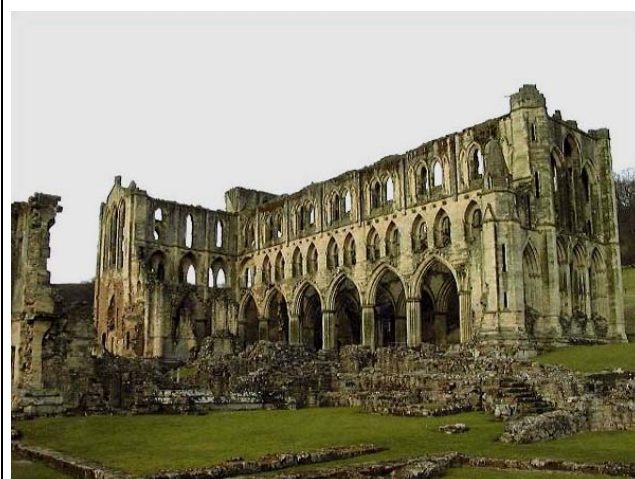


Figure 43 c [<http://www.nymcam.freeonline.co.uk/040101.htm> ; 2001]

¹⁹⁷ FERGUSSON, pp. 90-96

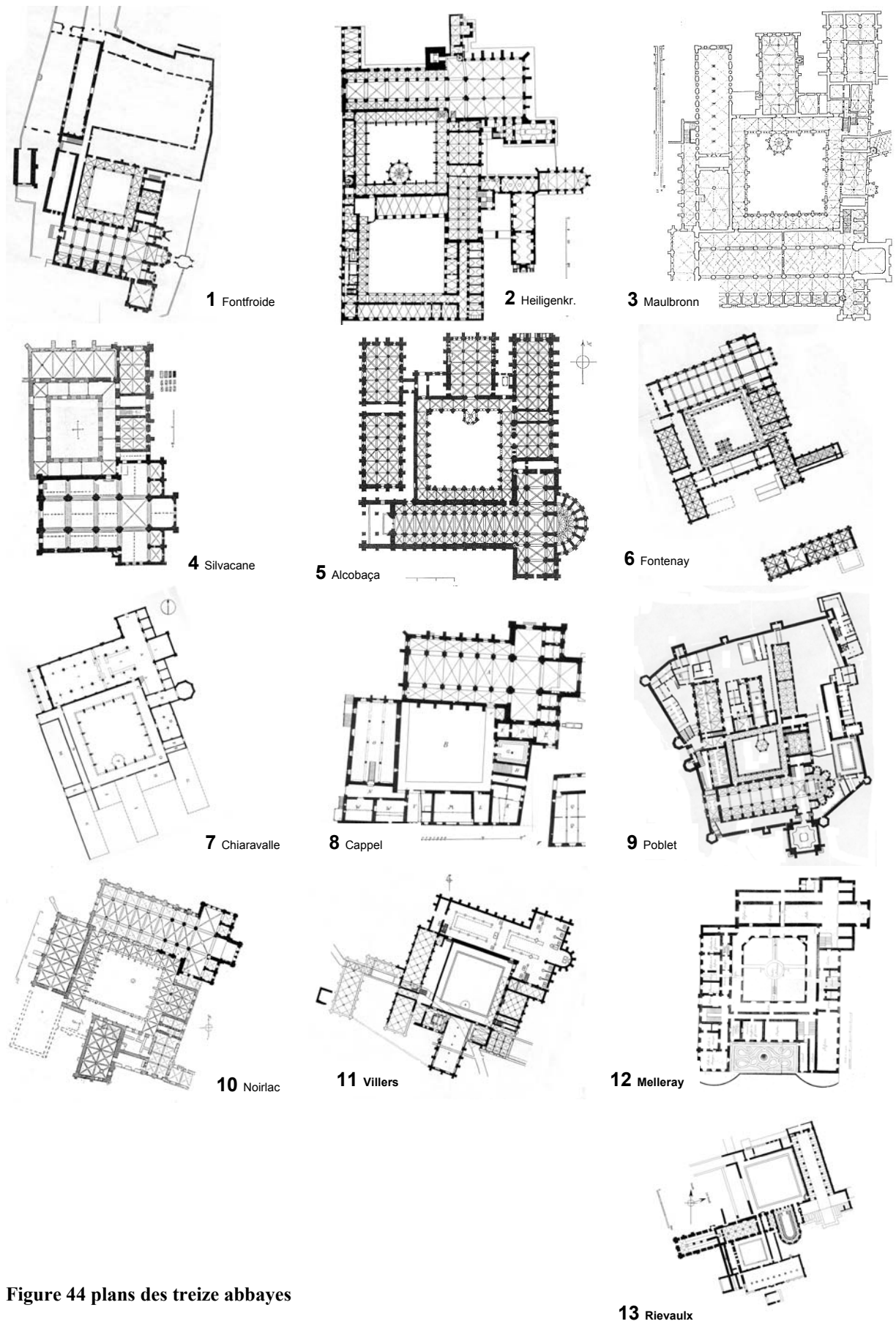


Figure 44 plans des treize abbayes

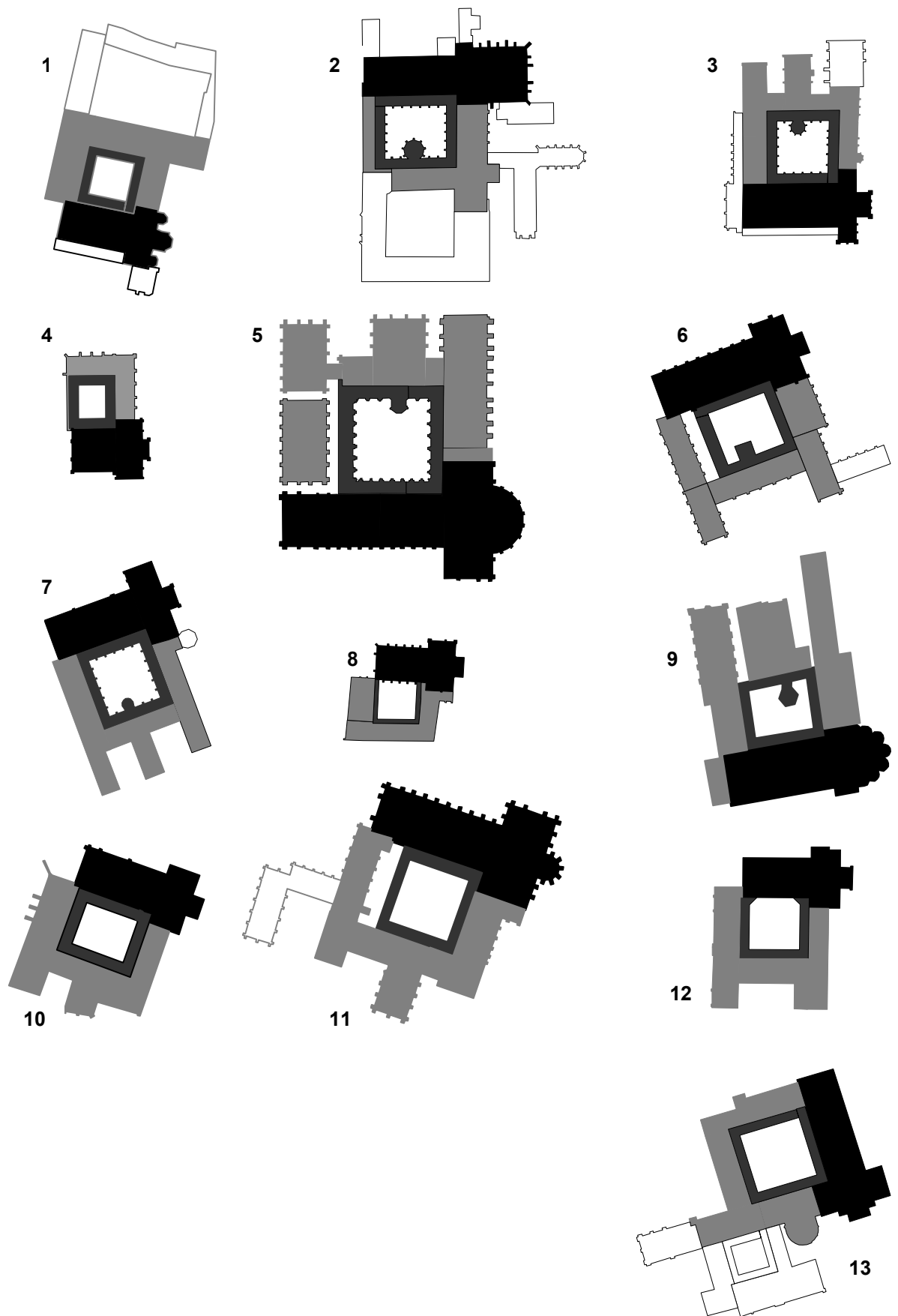


Figure 45 plans silhouette des treize abbayes

4.4. Etude comparative des abbayes

4.4.1. Constatations générales

4.4.1.1 Ressemblances/diversités

La planche générale de la figure (44) met en page les plans des treize abbayes avec des facteurs d'échelle qui leur sont propres ; pour remédier à ceci et afin de donner une vision plus schématisée des emprises, elle est suivie d'une planche de silhouettes des mêmes plans (figure 45) respectant un même facteur d'échelle.

Ces figures, et notamment celle des silhouettes schématisées, montrent au premier abord l'évidente parenté formelle des treize monastères. Cette parenté permet d'identifier nettement l'emprise des différents espaces ou bâtiments du monastère, ce que nous avons souligné ici avec des valeurs de gris. Chaque enclos monastique est constitué d'une église (en noir), d'un préau entouré d'une galerie (gris sombre) et de bâtiments annexes de proximité (gris moyen), ces différents édifices étant toujours arrangés de la même façon. Enfin, d'autres bâtiments ou parties de bâtiment viennent s'ajouter, formant quelques fois un deuxième bloc. C'est le cas à Heiligenkreuz et à Rievaulx avec des bâtiments qui viennent entourer un second cloître.

Pour certaines abbayes la ressemblance est telle que leurs plans peuvent être facilement confondus tels que Fontenay et Chiaravalle della Colomba (figure 45 vignettes 6 et 7).

Mais au-delà de ce trait initial de similitude, les abbayes marquent leurs particularités et ne se ressemblent en fait pas vraiment. Les différences de tailles sont importantes, l'emprise des constructions des monastères de Cappel ou de Silvacane (vignettes 8 et 4) est environ cinq à six fois plus petite que celle de Alcobaça ou celle de Villers (vignettes 5 et 11) . Ceci en raison d'une part de l'absence de bâtiments annexes qui ne figurent pas sur le plan de l'abbaye suisse, mais d'autre part de la taille de chaque partie prise individuellement. Il en est ainsi des églises de Cappel et Silvacane dont les longueurs hors œuvre sont respectivement de 47 mètres et 40 mètres environ alors qu'elle atteint 94 mètres à Villers.

Un autre critère distinctif visible sur plan, le respect de l'orientation dite liturgique, veut que le presbytère de l'église soit tourné à l'est. L'affichage des plans montre que ce principe ne s'est pas toujours imposé. Par ailleurs, la position relative de l'église par rapport au cloître est

variable d'un exemple à l'autre, elle alterne avec celle des bâtiments qui lui font face, si bien que l'église peut se trouver suivant le cas au sud ou au nord du cloître.

Par ailleurs, l'aspect même de l'église peut varier selon au moins trois niveaux de comparaison : le rapport des dimensions longueur/largeur, la forme du chevet et des éléments d'extension en parties latérales ou en extrémité.

En bref, alors que globalement le mode d'agrégation des bâtiments autour de l'espace du cloître semble à peu près toujours le même, en examinant plus précisément certains paramètres, on voit se dessiner des particularités morphologiques. Par ailleurs ce même mode d'agrégation autorise ce qui semble être une réponse à l'évolution de l'effectif de la communauté de moines dans le temps. Et de fait, malgré un processus commun, les « états de transformations » ne sont pas les mêmes d'un monastère à l'autre. On observe ainsi la forme apparemment inachevée de Silvacane où le contournement du cloître n'est pas consommé¹⁹⁸ et les accroissements dispersés de Heiligenkreuz et de Rievaulx (vignettes 2 et 13).

Ces caractéristiques morphologiques peuvent avoir des conséquences sur les qualités environnementales et sensibles des espaces occupés par les moines ; nous tentons ci-dessous de mettre en évidence quelques unes de ces conséquences en rappelant les limites qu'impose à notre interprétation la disparité des documents graphiques accessibles.

4.4.1.2. La distribution des fonctions

La lecture du corpus montre que quelque soit le plan l'organisation des différents espaces répond à trois principes qu'on peut décrire ainsi :

1° un dualisme diamétral selon l'axe diagonal N-O/S-E opposant les activités spirituelles aux activités matérielles (lire, prier, étudier / conserver, manger, dormir...) on peut noter la symétrie de position entre le stockage des aliments et leur consommation (cellier / réfectoire ou opposition du cru / cuit ?) et le stockage des livres et leur usage (bibliothèque + armarium / église + chapitre) renvoyant à l'opposition brut / travaillé.

Sur les plans des abbayes de Villers et de Cappel que nous prenons momentanément comme exemples d'illustration (figures 46 et 47), cette dualité est pour le moins évidente et traduit ce qui a été précédemment décrit de l'organisation de la journée du moine dans les *Ecclesiastica Officia*.

¹⁹⁸ L'entourage du cloître existait à Silvacane, mais après l'abandon de l'abbaye, une partie des bâtiments annexes a servi de carrière de pierres.

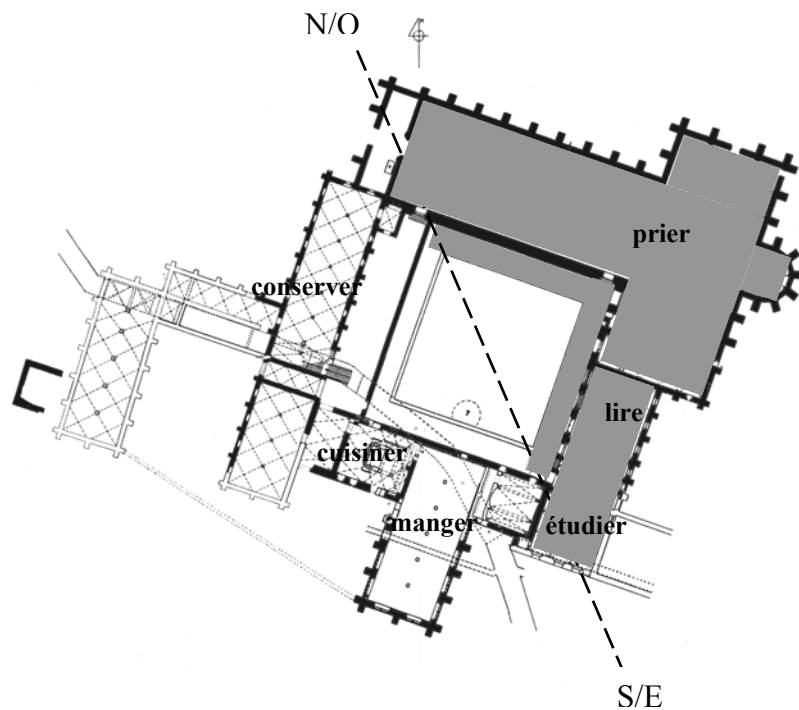


Figure 46 dualité spirituel/matériel. Plan de l'abbaye de Villers

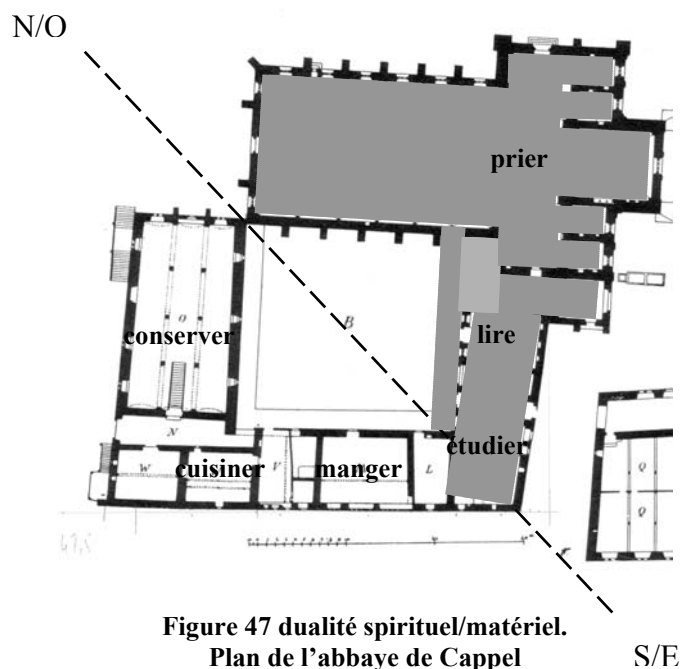
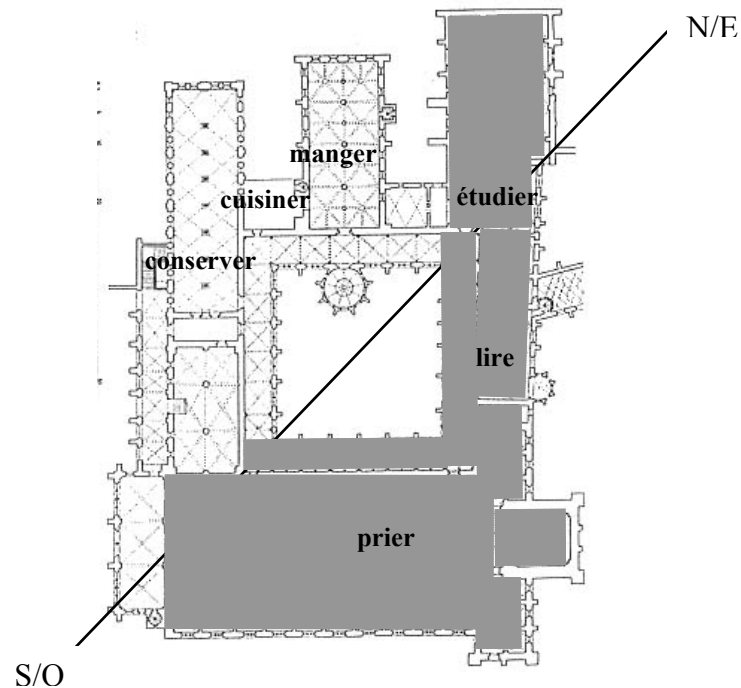


Figure 47 dualité spirituel/matériel.
Plan de l'abbaye de Cappel

Le même schéma général de symétrie s'applique sur les onze autres exemples avec l'adaptation d'une rotation d'axe lorsqu'elle est nécessaire pour les abbayes dont l'église est au sud du cloître comme c'est le cas pour celle de Maulbronn (figure 48).

Ici, l'axe de séparation devient nord est / sud ouest sans remettre en cause la répartition des fonctions.



**Figure 48 dualité spirituel/matériel.
Plan de l'abbaye de Maulbronn**

2° Un deuxième dualisme diamétral selon l'axe N/S (figure 49) sépare les lieux réguliers en deux aires : les lieux des moines avec le cloître (aile orientale) et les lieux des convers avec la « ruelle » autonome d'accès à l'église ou partie qui leur est réservée (aile occidentale). Ce dualisme est donc de nature sociale et oppose dans la communauté deux groupes différents ayant leurs activités et leurs espaces respectifs.

L'examen du corpus montre cependant que la présence de la ruelle des convers n'est pas systématique, il en est ainsi aux abbayes de Maulbronn et de Cappel que l'on vient de voir, mais aussi aux abbayes de Heiligenkreuz, Silvacane, Poblet, Noirlac et Rievaulx. Or, à Silvacane, l'absence d'une aile ouest longeant le cloître ne prouve pas que cette ruelle n'ait pas existé à un moment donné.

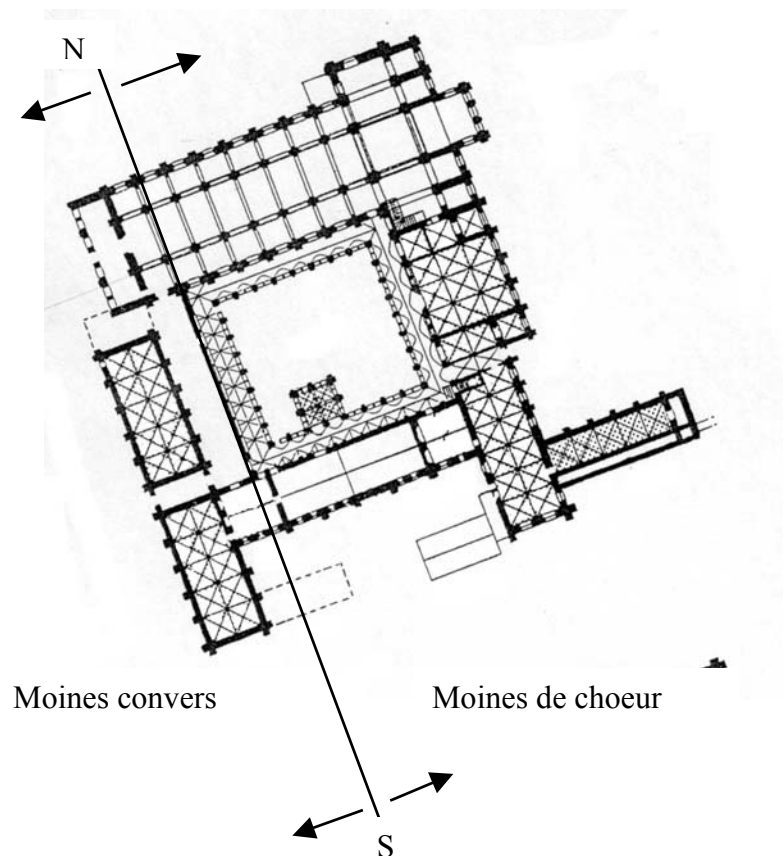


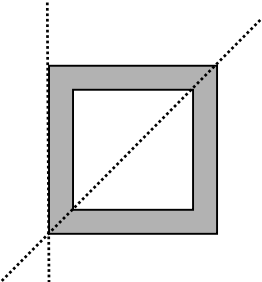
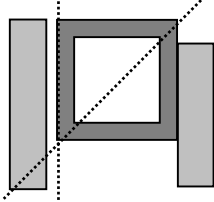
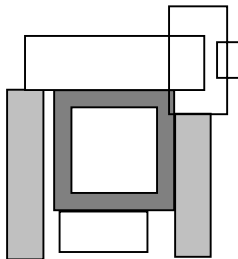
Figure 49 dualité moines convers / moines de chœur. Abbaye de Fontenay

3° un dualisme de nature concentrique opposant le cloître et le reste des bâtiments autour, manifestant en même temps le caractère introverti de l'organisation. Ce dernier dualisme est lié à la structure en anneau de cet espace qui est fondamentale pour l'ensemble du dispositif car elle assure la continuité interne (communication) et la clôture externe des lieux réguliers (séparation) : le cloître joue ici un rôle unificateur et symbolique important. Il est le point focal de la composition, sa raison d'être essentielle, et garantit ainsi l'unité de destination des édifices autour, tout en permettant le déroulement des processions et autres circumambulations rituelles. C'est pourquoi sa forme géométrique idéale est le carré (type formel) forme régulière rayonnante à symétrie absolue, proche du cercle, dont les significations plastiques sont la stabilité, l'inertie, le calme, en parfaite adéquation avec la vie monastique.

Ainsi, « appuyés » contre cet espace de distribution initial, les bâtiments qui entourent le cloître observent des modes d'implantation et des processus de transformations / agrandissement quasiment toujours identiques (figure 50), préservant autant que possible leur proximité au cloître .

Calée contre celui-ci, l'église en cas de transformation n'a d'autre recours que d'être élargie vers le nord ou bien agrandie par son chevet vers l'est. Ceci est particulièrement frappant pour Heiligenkreuz et Rievaulx avec leur chœur reconstruit tardivement, ou bien Fontfroide et Maulbronn où des chapelles latérales ont été ajoutées sur un des flancs.

Il y aura toujours par rapport à cette ligne de processus, des figures d'exception qui trahissent l'histoire particulière de chaque abbaye ; il en est ainsi pour la forme cintrée de la salle du chapitre à Rievaulx, ou encore l'absence de galerie du mandatum à Melleray. Nous en revenons à la difficulté d'établir un corpus à partir de cas particuliers pour en retirer à tout prix des traits communs.

PRINCIPE	SCHEMA	EXEMPLE
Cloître Symétrie « spirituel / matériel » Dualisme «	1 	tous
Accolement des fonctions hébergement	2 	Tous, mais plus visible à Silvacane
Accolement de la fonction repas Accolement de l'église	3 	Tous

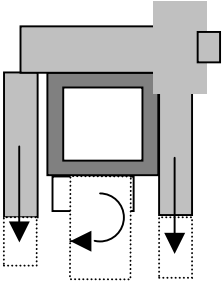
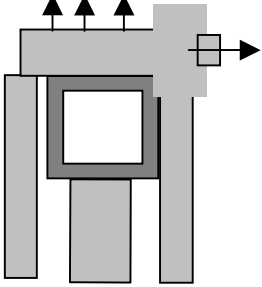
<p>Allongement des ailes</p> <p>Transformation du réfectoire par rotation¹⁹⁹</p>	<p>4</p> 	<p>Heiligenkreuz, Maulbronn, Chiaravalle, Poblet, Rievaulx</p> <p>Maulbronn, Alcobaça, Chiaravalle, Poblet, Villers, Rievaulx</p>
<p>Modifications de l'église (par rapport au plan à chevet plat et nef à trois vaisseaux)</p>	<p>5</p> 	<p>Fontfroide, Heiligenkreuz, Maulbronn, Alcobaça, Poblet, Villers, Rievaulx</p>

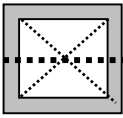


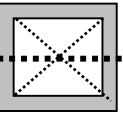

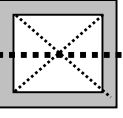
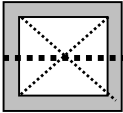
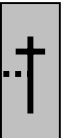

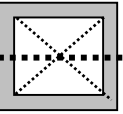

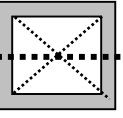
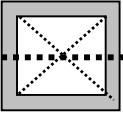


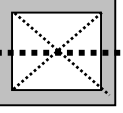

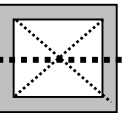
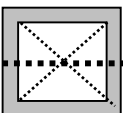

Figure 50 structuration en anneau et processus d'évolution de l'abbaye.

4.4.2. La position de l'église par rapport au cloître

Le tableau suivant (figure 51) schématise la position de l'église de chacune des abbayes par rapport à son cloître. Nous laissons pour l'instant de côté le fait que le nord liturgique de ces monastères ne corresponde pas toujours au nord géographique, point que nous abordons par la suite. Sont en fait appelées « église au sud » celles qui jouxtent le cloître à leur flanc gauche et inversement, « église au nord », celles qui bordent le cloître par leur flanc droit.

Ce deuxième arrangement est considéré comme la disposition classique pour les monastères médiévaux, et l'on a pu remarquer qu'en effet tous les plans – type de monastère rencontrés épousent cette disposition.

¹⁹⁹ L'augmentation de l'effectif des moines explique la disposition du réfectoire perpendiculaire au cloître après avoir connu une orientation primitive, parallèle à la galerie. KINDER, 1997, pp. 284-285

NOMS	EGLISE AU NORD	CLOITRE	EGLISE AU SUD
ALCOBAÇA			
CHIARAVALLE			
FONTENAY			
FONTFROIDE			
HEILIGENKREUZ			
CAPPEL			
MAULBRONN			
MELLERAY			
NOIRLAC			
POBLET			

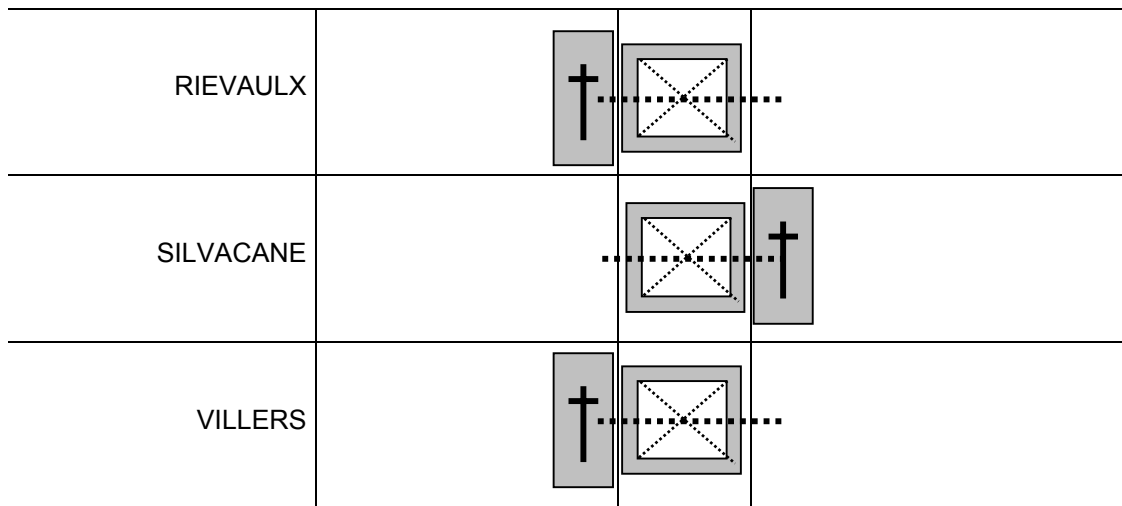


Figure 51 positions relatives de l'église et du cloître des treize abbayes

Comme le montre ce tableau schématique, notre corpus est effectivement constitué d'une majorité de sites avec l'église au nord du cloître, mais cette majorité – huit abbayes sur treize – n'est toutefois pas écrasante. Une extraction de ce critère sur la liste Dimier montre que, parmi les 280 plans d'églises sur lesquels cet indice est visible, une soixantaine d'abbayes adoptent la disposition non conventionnelle. L'église au sud n'est en fait pas une situation exceptionnelle, il existe bien les deux solutions avec il est vrai une prédominance pour la position de l'église au nord.

4.4.2.1. Influence sur l'ensoleillement

Les raisons climatiques et géographiques de cette différence de disposition ont été maintes fois avancées ; Terryll Kinder fait remarquer à ce propos que les abbayes méridionales ont tendance à placer l'église au sud du cloître ²⁰⁰. On suppose dans ce cas que le volume du vaisseau de l'église, s'il est plus haut que les autres bâtiments, protège ainsi du soleil le cloître et son jardin aux heures les plus chaudes de la journée. Ceci se comprend pour des abbayes comme Fontfroide, Silvacane et Poblet qui connaissent un climat méditerranéen, ainsi que pour l'abbaye d'Alcobaça qui se trouve un peu en dessous du 40^{ème} parallèle. Mais à vrai dire on ne sait pas bien si la prédiction de l'ombrage du cloître a véritablement dicté aux maîtres d'œuvre l'implantation de l'église. Dans notre liste, l'abbaye de Maulbronn, présente ce même plan inversé, sans être pour autant dans une région où l'on cherche à se protéger de l'ensoleillement.

²⁰⁰ KINDER p. 129

4.4.2.2. simulation des situations d'ensoleillement

Pour tenter de lever en partie ce doute sur un lien éventuel entre la position du cloître par rapport à l'église et le critère de l'ensoleillement, nous avons simulé à l'aide du logiciel Solene du CERMA, l'état d'ensoleillement en plusieurs situations géographiques d'une abbaye fictive présentant deux configurations : une configuration classique – le cloître est au sud – et une configuration « miroir » – le cloître est au nord.

La modélisation géométrique de la configuration de base a été grossièrement faite à partir d'un exemple tiré de notre corpus, l'abbaye de Noirlac. Dans les deux figures suivantes, celle-ci est représentée dans sa configuration réelle mais toutefois « redressée » de façon à ce que l'axe de l'église soit aligné est/ouest (figure 52) et dans une configuration inversée avec le cloître au nord (figure 53).

CLOITRE AU SUD

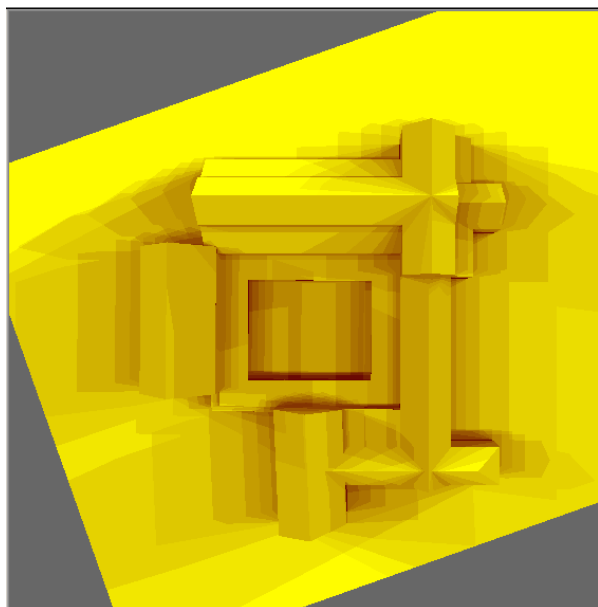


Figure 52 modélisation géométrique de Noirlac, configuration réelle

CLOITRE AU NORD

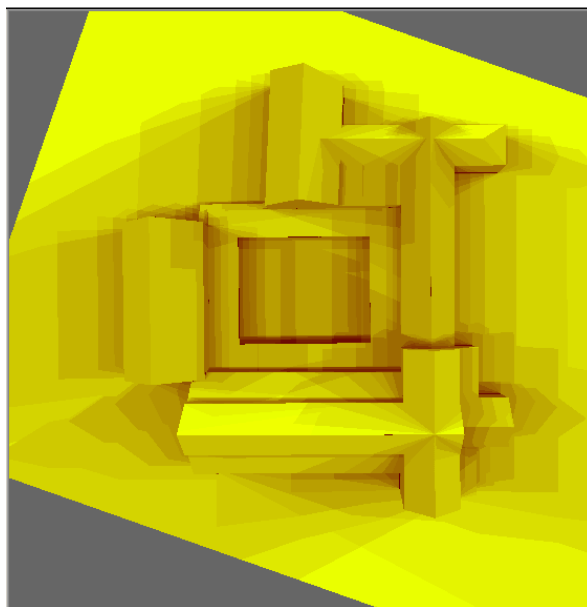


Figure 53 modélisation géométrique de Noirlac, configuration fictive

Les résultats des simulations numériques sont des durées d'ensoleillement journalier, dans le jardin du cloître des deux configurations à trois dates de l'année jugées représentatives – le 21 juin, le 21 décembre et le 21 mars – et à trois différentes latitudes :

- Latitude 47°Nord : correspond approximativement à la latitude de la Bourgogne et en outre à celle de notre support de modélisation Noirlac.
- Latitude 39°Nord : correspond à la position géographique de l'abbaye de Alcobaça, exemple le plus méridional du corpus.
- 54° Nord : correspond à la latitude de l'abbaye de Rievaulx, la plus au nord.

La figure suivante montre l'aspect des différents volumes qui entourent le cloître.

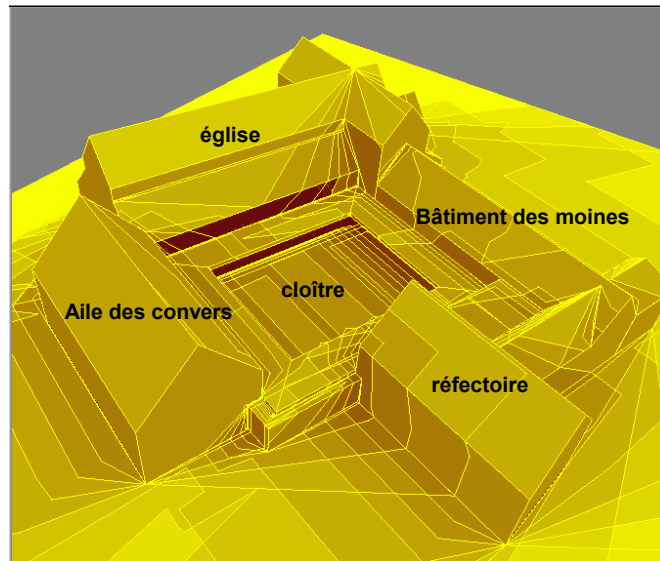


Figure 54 aperçu de la géométrie modélisée

4.4.2.3. Influence de la position du cloître en latitude 47°Nord.

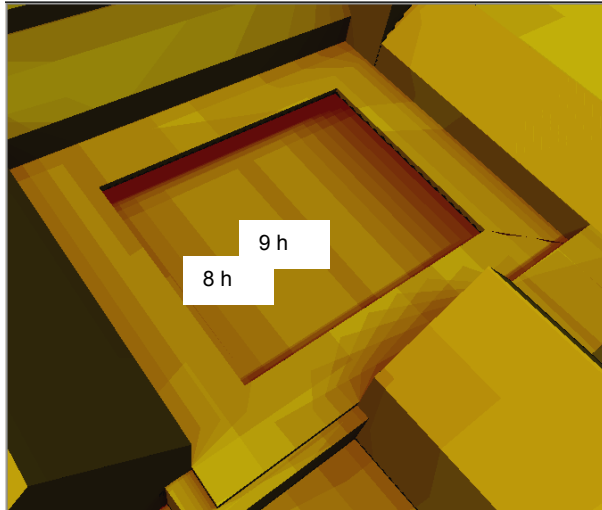
Les figures 55 et 56 ne montrent aucune différence d'ensoleillement au mois de juin pour les deux configurations envisagées ; le milieu du cloître est largement ensoleillé de façon identique dans les deux cas avec une zone qui atteint une durée de 9 heures.

On observe en revanche une légère différence entre les deux configurations en période d'équinoxe (mars), la présence de l'église au sud (figure 58) provoquant une zone d'ombre permanente un tout petit peu plus grande que dans la disposition initiale. Enfin, la position de l'église au sud devient plus pénalisante en hiver, puisque le cloître reste dans l'ombre toute la journée (figure 60) alors qu'une portion peut bénéficier d'une ou deux heures d'ensoleillement dans la première disposition (figure 59).

4.4.2.4. Influence de la position du cloître en latitude 39°Nord.

En descendant vers des latitudes où les abbayes avec le cloître bordant le flanc nord de l'église semblent plus fréquentes qu'ailleurs, on n'observe aucune modification majeure de l'ensoleillement durant les périodes d'été, printemps et automne (figures 61, 62 63 et 64.). Comme dans le cas précédent c'est en hiver que le volume de l'église influence l'ensoleillement du cloître. Mais dans la latitude ici étudiée, la différence paraît encore plus marquée entre les deux hypothèses – église au nord ou au sud. Dans la première (figure 65) une grande partie du jardin du cloître connaît au moins deux ou trois heures d'ensoleillement ce n'est plus le cas dans la deuxième hypothèse (figure 66).

Latitude 47° CLOITRE AU SUD



Figures 55 et 56 durée ensoleillement en juin

Latitude 47° CLOITRE AU NORD

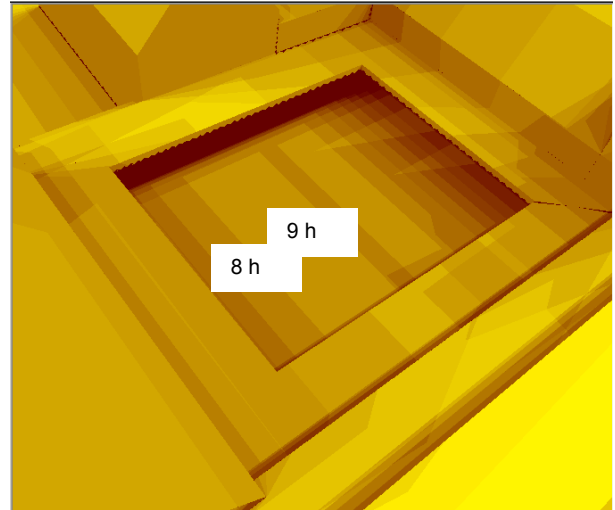
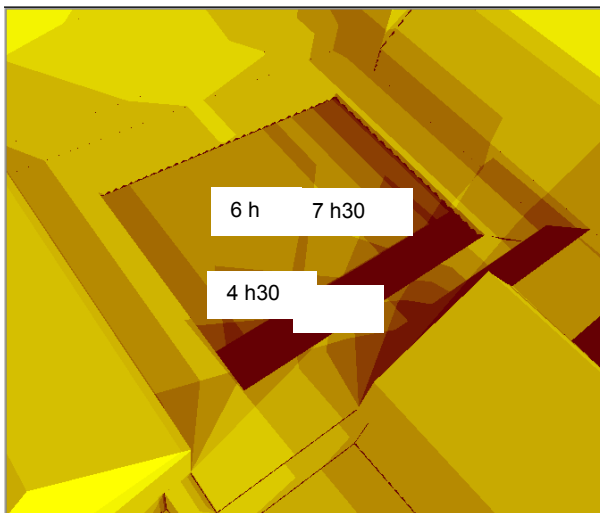


Figure 56



Figures 57 et 58 durée ensoleillement en mars

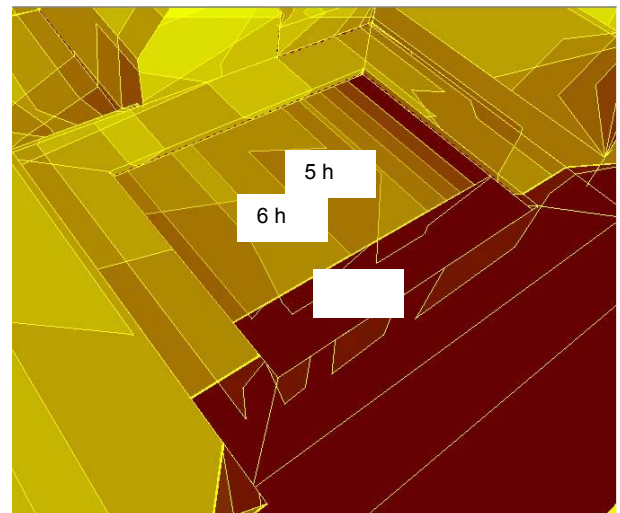


Figure 58



Figures 59 et 60 durée ensoleillement en décembre

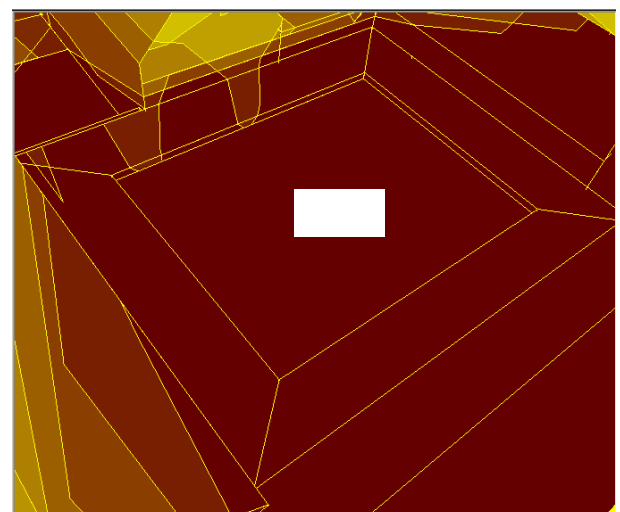
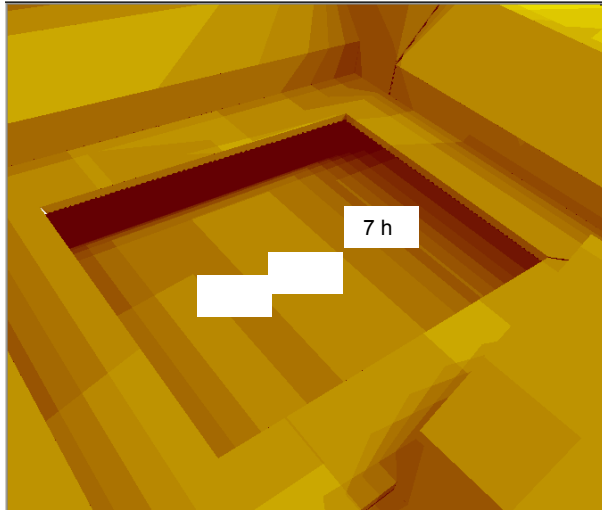


Figure 60

Latitude 39° CLOITRE AU SUD



Figures 61 et 62 durée ensoleillement en juin

Latitude 39° CLOITRE AU NORD

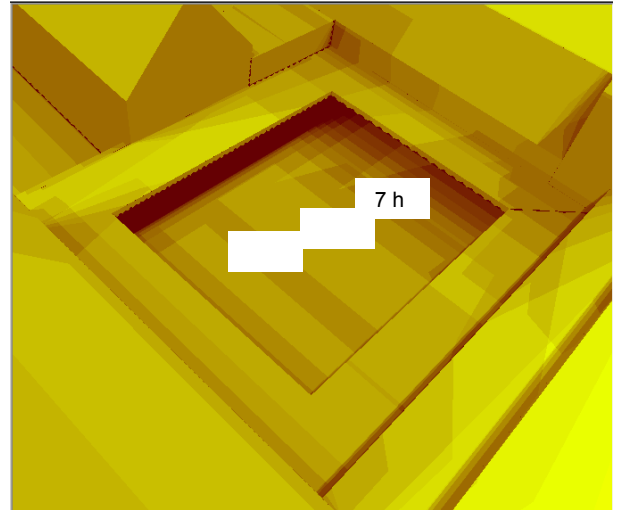


Figure 62

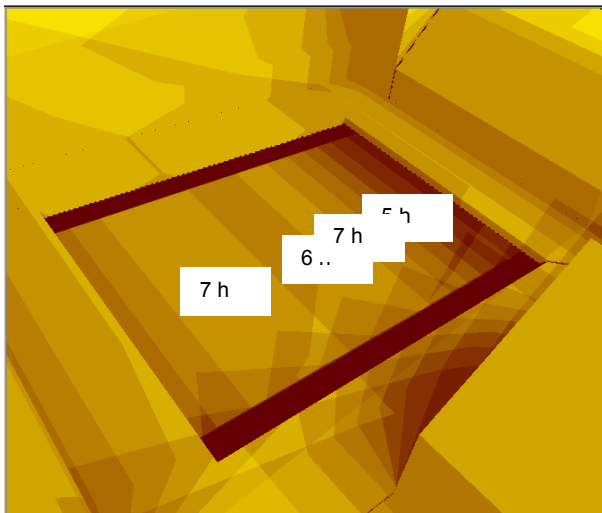


Figure 63 et 64 durée ensoleillement en mars

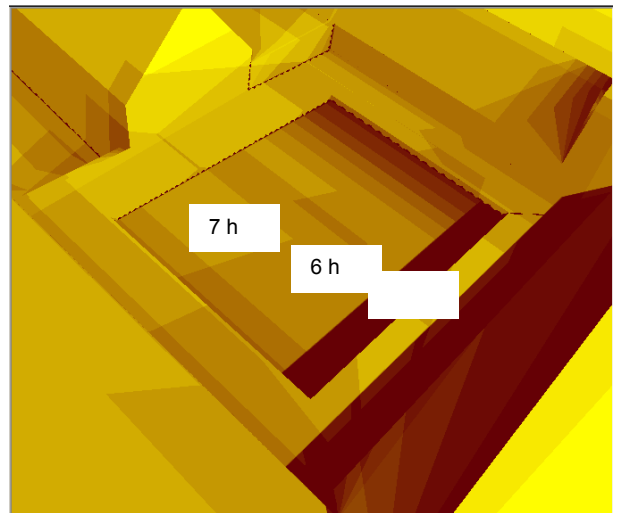


Figure 64

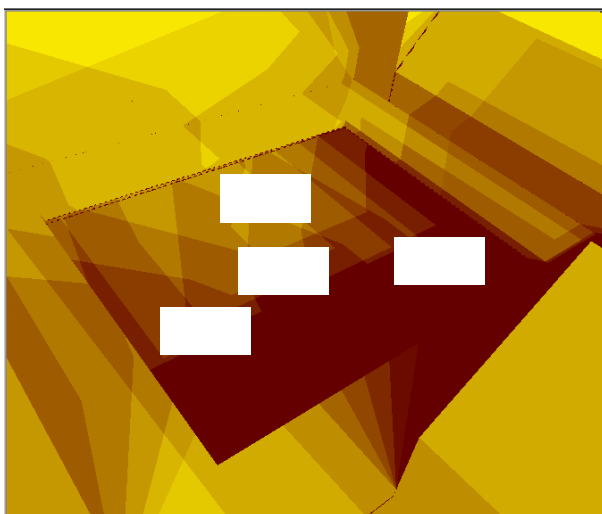


Figure 65 et 66 durée ensoleillement en décembre

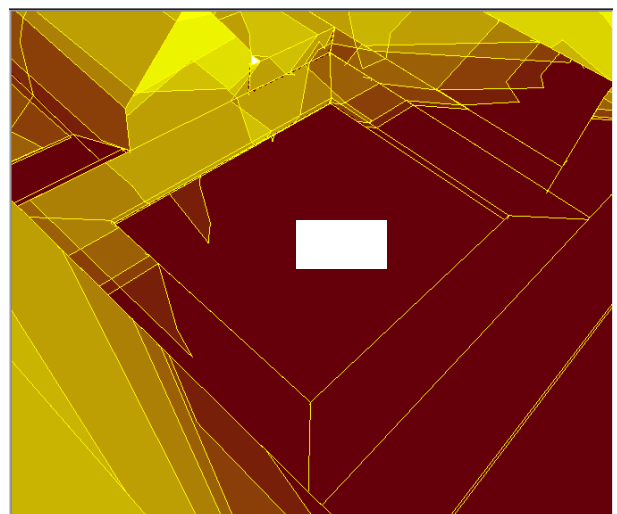


Figure 66

Latitude 54° CLOITRE AU SUD

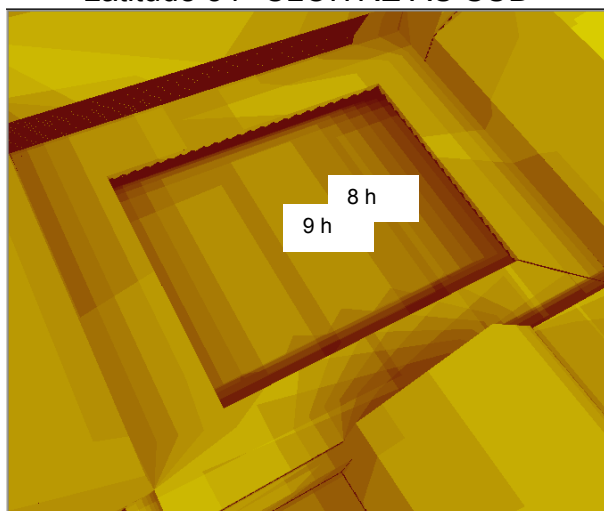


Figure 67 et 68 durée ensoleillement en juin

Latitude 54° CLOITRE AU NORD

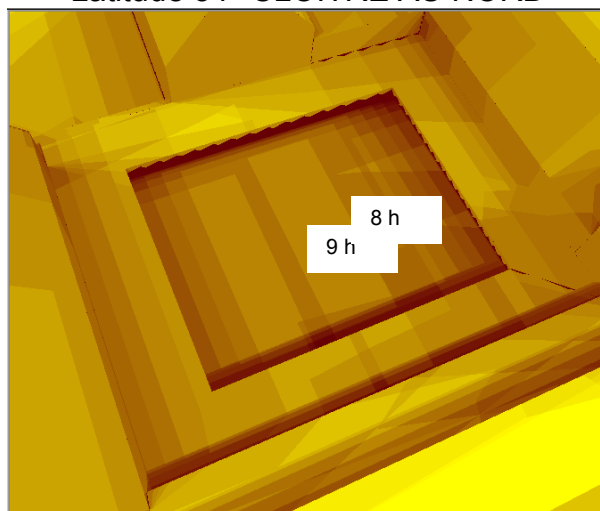


Figure 68

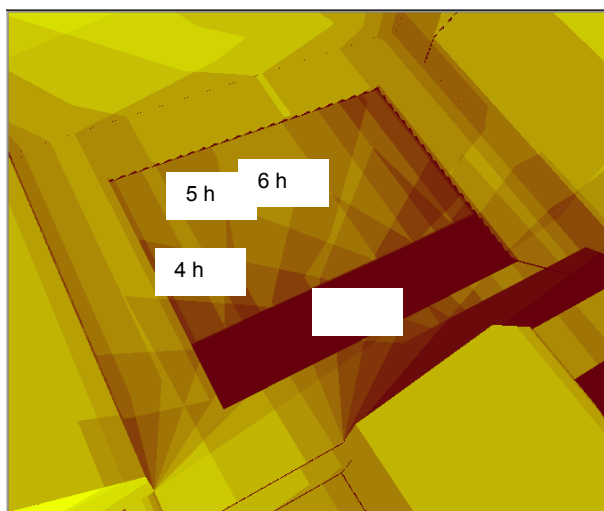


Figure 69 et 70 durée ensoleillement en mars

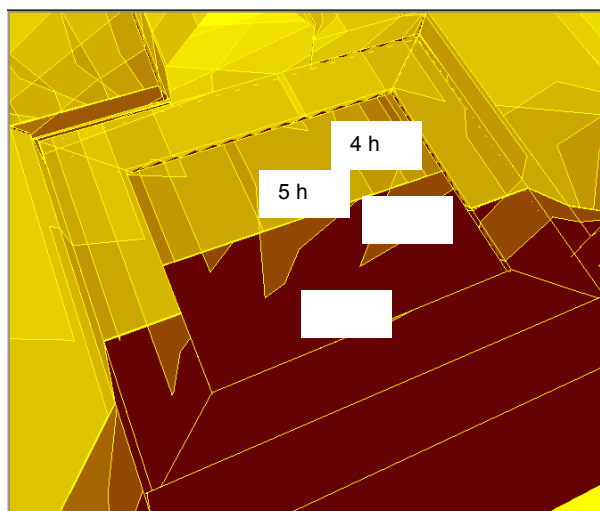


Figure 70

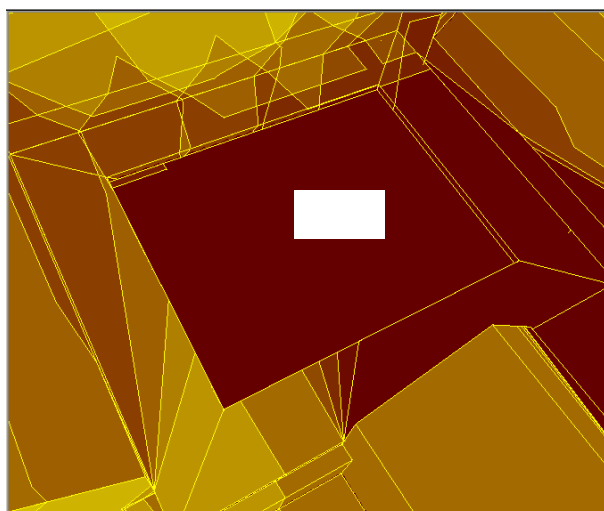


Figure 71 et 72 durée ensoleillement en décembre

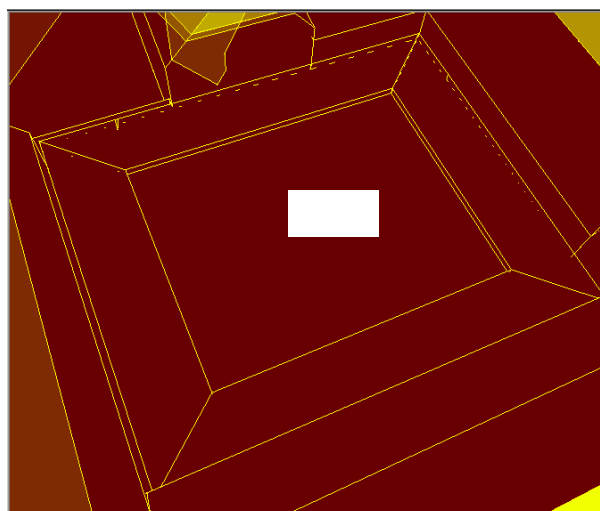


Figure 72

Nous le voyons, l'argument qui consisterait à voir l'implantation du cloître par rapport à l'église, déterminée par une possibilité de se protéger du rayonnement solaire intense en été, ne se défend pas. Si cette implantation est effectivement retenue, il s'avère qu'elle est inefficace pendant toute la saison d'été, soit comme l'indiquent les figures 62 et 64, entre le 21 juin et le 21 septembre. Par ailleurs, elle devient pénalisante en hiver, la course du soleil restant masquée par la volumétrie importante de l'église.

4.4.2.5. Influence de la position du cloître en latitude 54°Nord.

Si l'on regarde ce qu'il en est pour la latitude la plus septentrionale de notre corpus, on remarque que le cloître est ensoleillé de façon à peu près identique le 21 juin dans les deux configurations (figures 67 et 68) et qu'il est à l'ombre toute la journée du 21 décembre dans les deux configurations (figures 71 et 72). La position de l'église par rapport au cloître ne change rien.

En revanche, les deux configurations se distinguent nettement l'une de l'autre à la date du 21 mars, l'ombrage permanent du cloître étant encore une fois plus important lorsque l'église est au sud (figures 69 et 70).

4.4.2.6. Commentaire conclusif

Les durées d'ensoleillement relevées sont des valeurs théoriques qui ne reflètent pas la probabilité de nébulosité du site étudié, les remarques formulées ne portent donc pas sur une journée moyenne saisonnière mais sur des situations particulières.

De plus le modèle repose sur le principe que l'église est légèrement plus haute que les autres bâtiments conventuels, c'est donc l'éloignement de sa nef centrale vis à vis du cloître – séparée de celui-ci par le bas-côté – qui l'empêche de porter ombre. On peut dire en résumé, que quelle que soit la latitude, l'église ne constitue pas un volume suffisamment haut pour procurer de l'ombre en été. La position de l'église au sud du cloître n'est donc pas un avantage dans les régions où l'ombrage est recherché en été ; dans ce cas là les seules parties ombragées du cloître restent les galeries couvertes. Enfin, cette position devient pénalisante en hiver pour les latitudes moyennes, et devient aussi pénalisante en mi-saison pour les régions les plus au nord de notre corpus.

Il est possible que partant d'une région d'origine et faisant face à une expansion des abbayes vers le nord, les maîtres d'œuvre aient pris la précaution de maintenir autant que possible la

disposition classique. Mais au détriment de ce principe, il arrive que d'autres critères prennent le dessus tel qu'en témoigne l'exemple de Maulbronn. En revanche cette précaution se serait avérée de moins en moins prépondérante lorsque les implantations se sont faites au sud de la région d'origine.

On peut constater que sur les treize exemples, l'église dépasse de très peu la hauteur des autres bâtiments, ceci est conforme au souhait d'une modestie volumétrique des édifices cisterciens des premières décennies. L'abbatiale de Cappel (photo aérienne, figure 38c) semble émerger de façon plus nette des bâtiments qui entourent le cloître. Il en est de même pour l'église de Villers dont les vues en élévation (figures 41b et 41d) montrent le vaisseau très imposant au-dessus des autres bâtiments. Dans d'autres cas, c'est la situation de l'église sur la partie haute du terrain à dénivellation importante qui lui permet de dépasser nettement le reste du bâti.

4.4.3. La situation de l'église au point culminant du terrain

En effet, parmi les critères dictant l'implantation, celui de la position de l'église au point culminant du site semble avoir été déterminant pour au moins sept abbayes de notre corpus. Il s'agit des abbayes de Fontenay, Heiligenkreuz, Cappel, Noirlac, Poblet, Rievaulx et Silvacane, où le dénivelé du site permet de voir très nettement que le sol de l'église est surélevé par rapport au cloître et aux autres bâtiments. A Silvacane par exemple, le dénivelé est très prononcé comme l'indique la coupe générale (figure 34c). La position dominante de l'église se traduit par un palier suivi d'un emmarchement permettant d'accéder au cloître.

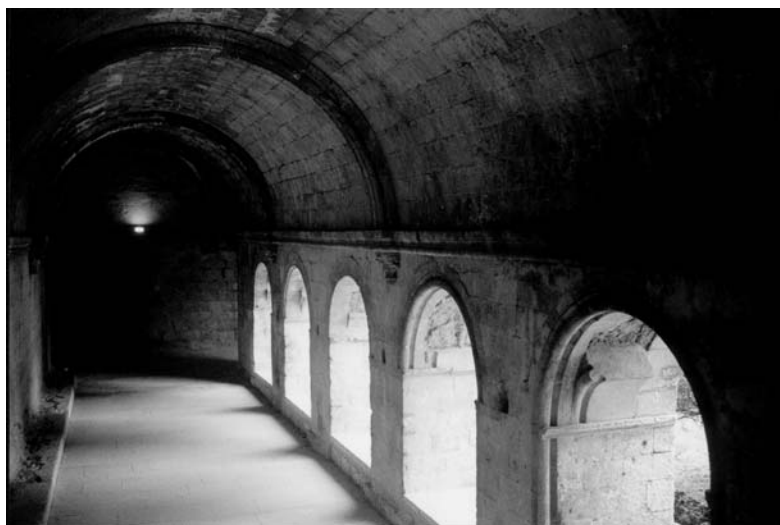


Figure 73 Silvacane, le cloître depuis le palier d'accès à l'église, 2000

Il est possible que ce parti ait été adopté pour les autres abbayes, mais le dénivelé est alors trop peu prononcé pour être remarqué sur une coupe.

L'existence de cas particuliers comme Cappel et Villers dont la différence de hauteur entre l'église et le reste des bâtiments est très nette, et plus largement, la prise en compte de la topographie et des massifs végétaux mériteraient qu'on aborde plus finement cette question des masques environnementaux.

4.4.4. Déviation par rapport à l'orientation liturgique

La position de l'église par rapport au cloître a été tout à l'heure schématisée sans tenir compte de l'écart angulaire que présentent certaines abbayes par rapport à l'orientation traditionnelle.

Globalement, cet écart angulaire est compris à l'intérieur d'un faisceau de 40° autour de l'orientation Est (figure 74), avec curieusement une répartition à peu près équitable des déviations de part et d'autre de cette orientation centrale. Les abbayes de Maulbronn, de Silvacane, d'Alcobaça et de Melleray, présentent une orientation quasiment alignée sur l'Est, à un degré près et ne sont donc pas indiquées sur cette figure.

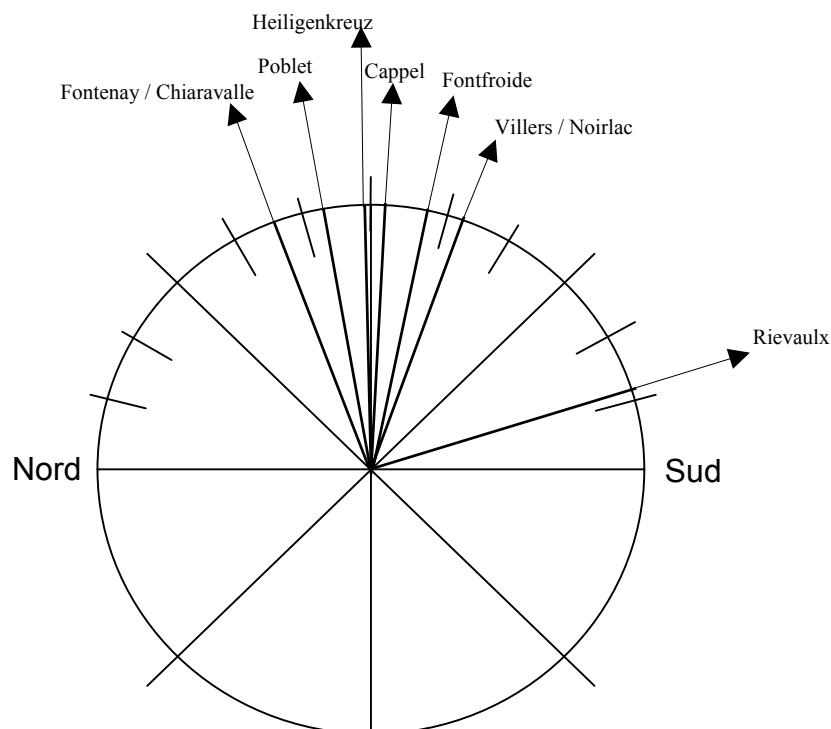


Figure 74 écart angulaire de l'est liturgique par rapport à l'est géographique

L'écart angulaire de l'abbaye de Rievaulx est lui beaucoup plus important environ 80°, à tel point que cette abbaye est tournée de 90° par rapport aux situations que connaissent les abbayes à orientation décalée dans l'autre sens : Fontenay et Chiaravalle. Pour Rievaulx les contraintes de site ont été prépondérantes dans l'implantation de l'église et du reste des bâtiments²⁰¹, nous ne revenons pas sur cet aspect. Mais il est intéressant de savoir quelles modifications notables cette disposition entraîne par rapport à l'orientation dite normale.

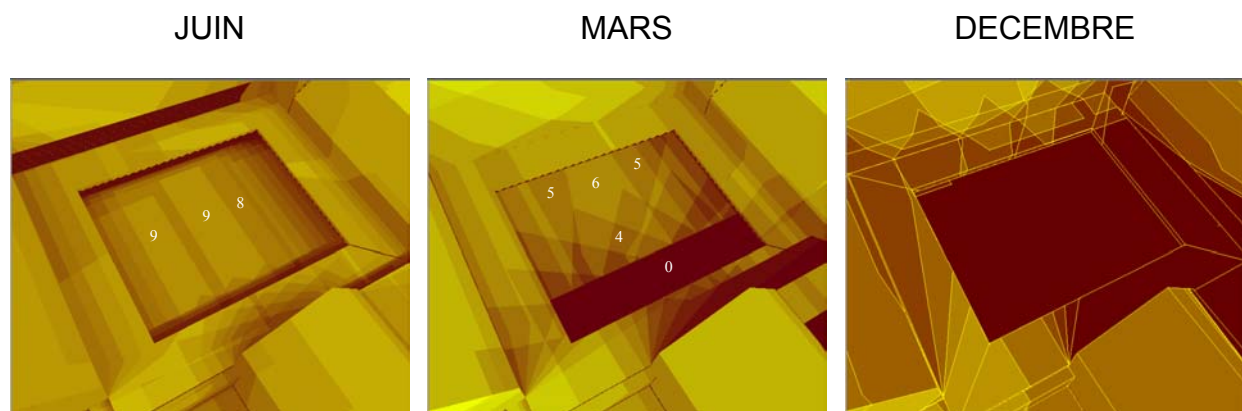
4.4.4.1. Influence de cette déviation sur l'ensoleillement

Il convient de reconsidérer par exemple ce qui a été vu précédemment sur l'ensoleillement du cloître dans la situation que connaît réellement l'abbaye de Rievaulx.

Pour cela nous avons de nouveau simulé numériquement les durées d'ensoleillement du cloître pour trois dates significatives en situant notre modèle géométrique à la latitude de Rievaulx et en adoptant cette fois-ci l'orientation réelle de l'abbaye sur son site.

Les résultats de cette simulation (figures 76a-c) sont comparés ci-dessous avec les résultats affichés précédemment pour la latitude 54° nord (figures 75a-c), les valeurs indiquées sont des heures d'ensoleillement par jour.

On note que les deux configurations ne présentent pas de différences très importantes, en juin une toute petite portion du préau atteint 10 heures d'ensoleillement (figure 52), mais globalement l'ensemble du cloître « perd » à peu près une heure de soleil par rapport à l'orientation fictive. Il en est de même à la période de l'équinoxe, dans l'ensemble les durées d'ensoleillement sont réduites d'une heure si bien que la zone du préau à l'ombre toute la journée devient plus grande que dans la configuration idéale.



Figures 75a 44b et 44c Latitude 54° nord, orientation fictive (chevet de l'église à l'est : 90° nord)

²⁰¹ FERGUSSON p. 47

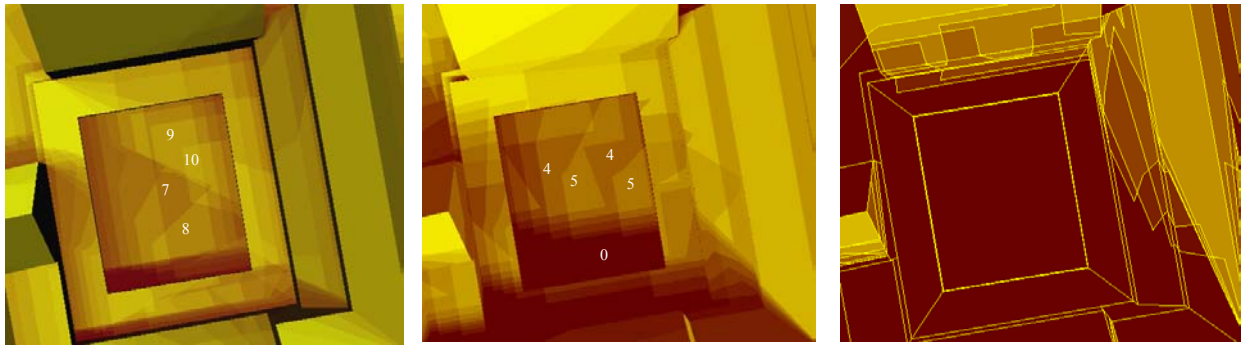


Figure 76 Latitude 54° nord, orientation réelle (chevet de l'église à 164° nord)

Cette dernière simulation tend à montrer que si les durées d'ensoleillement du préau ne sont pas tellement affectées par l'orientation générale des bâtiments, il en est autrement pour les galeries du cloître qui pour être ensoleillées doivent bénéficier d'une position rasante du soleil.

4.4.5. Etude des autres critères de confort.

Le chapitre consacré aux *Ecclesiastica Officia* a précisé combien le cloître est un lieu d'évolutions primordial, considéré par les moines comme le *centre de la maison*. Les paragraphes que nous venons de voir insistent à juste titre sur les capacités d'ensoleillement du cloître comme étant un critère de confort important. Les moines de chœur n'ayant théoriquement pas d'autre accès à l'environnement extérieur il est bon de connaître effectivement l'état d'ensoleillement – sans préjuger de la gêne ou du bénéfice que cela implique – des endroits où ils peuvent choisir de s'installer. Des relevés sur sites ou des simulations graphiques ou numériques plus détaillées que ce que nous venons de présenter gagneraient à être menés pour les galeries, parties du cloître abritées des intempéries.

4.4.5.1 Encore à propos de l'ensoleillement

Une telle approche a été abordée portant à la fois sur l'éclairage et sur la visualisation dynamique de la lumière dans le cloître, liée à la course du soleil ²⁰². A partir d'un modèle identique à celui de l'étude précédente à la latitude 47° nord et d'une modélisation plus fine des galeries, une série de simulations a montré que le soleil fait irruption dans la galerie à

²⁰² De La FOYE, 1997 pp. 37-40

travers les arcades mais pour une durée limitée – environ une heure le matin et une heure l’après midi – et à un horaire variable selon la saison (figures 78 et 79). Ainsi, le matin, le soleil pénètre dans la galerie ouest²⁰³: en juin entre 7h00 et 8h30 et en mars entre 8h00 et 9h00. Cependant en mars, le soleil continu à être visible, cette fois-ci sous la galerie nord²⁰⁴, en milieu de journée, c’est à dire de 10h00 à 12h00 et par déduction jusqu’à 14h00.



Figure 77 le cloître de Noirlac au soleil en juin en fin d'après-midi, 1998

Plus difficile à réaliser, une simulation de l’éclairement d’une galerie de cloître prenant en compte les multi-réflexions sur les parois a toutefois été faite²⁰⁵. Elle a montré l’importance du plafond des galeries lorsque celui-ci est voûté. Affecté d’une faible luminance, qui augmente au fur et à mesure qu’on se rapproche du sommet, et insuffisante pour augmenter notablement l’éclairement du sol, le plafond forme une sorte de métaphore de la voûte céleste, similitude qu’on n’a guère de mal à retrouver pour la voûte de l’église elle-même.

²⁰³ Celle qui longe l’aile des convers

²⁰⁴ Celle qui longe l’église dans l’orientation classique.

²⁰⁵ De La FOYE, 1997 pp. 34-36

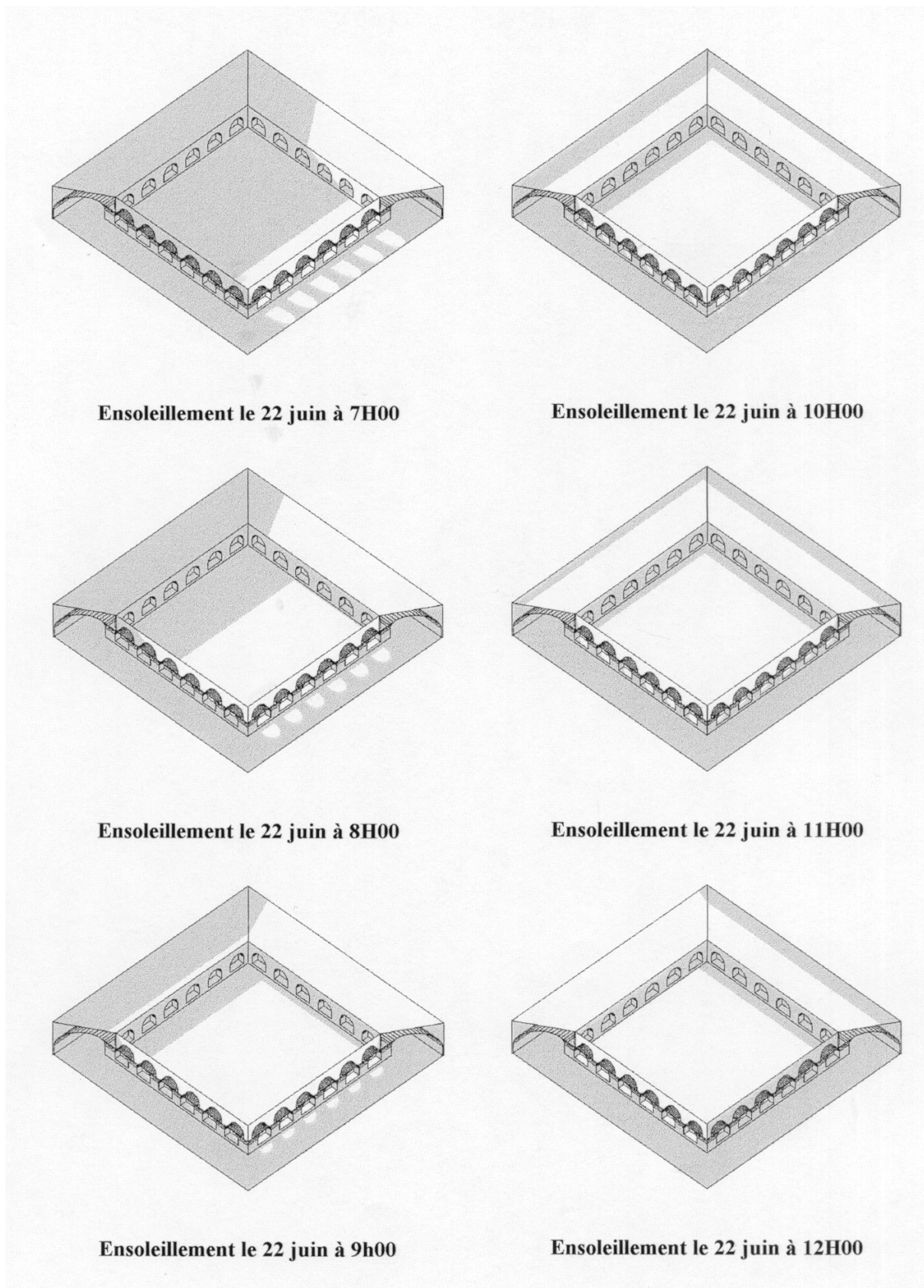
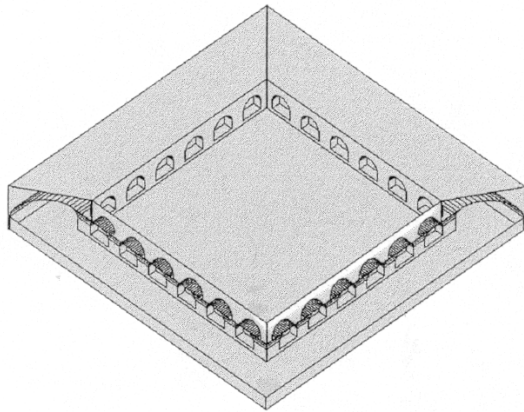
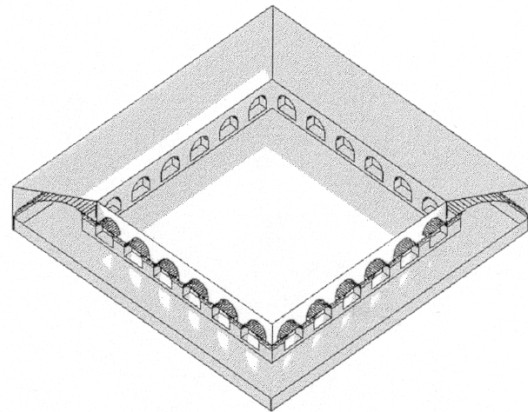


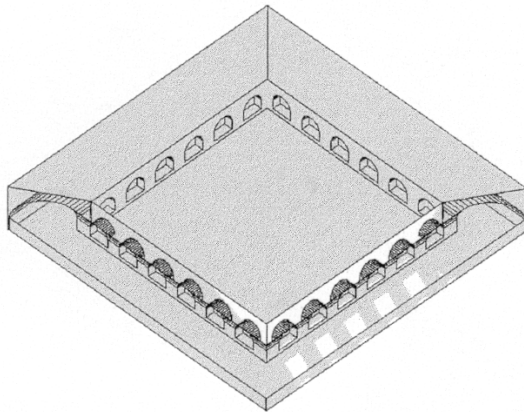
Figure 78 [De la FOYE page 38]



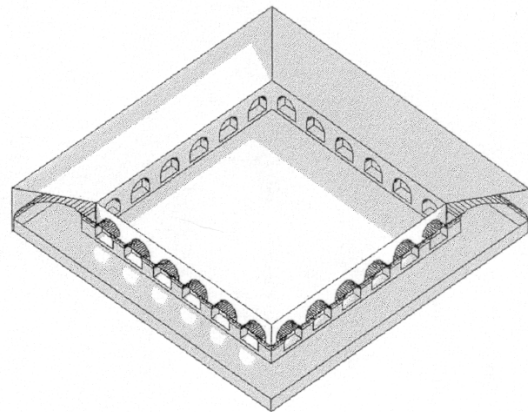
Ensoleillement le 21 mars à 7H45



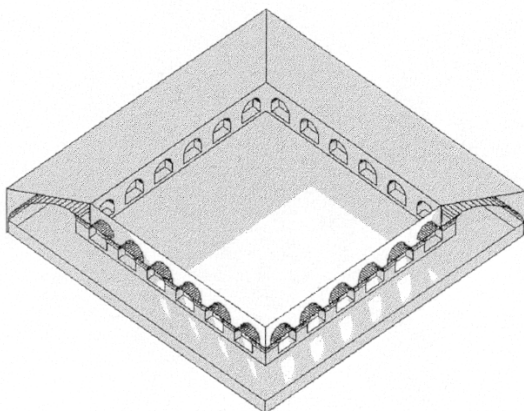
Ensoleillement le 21 mars à 10H00



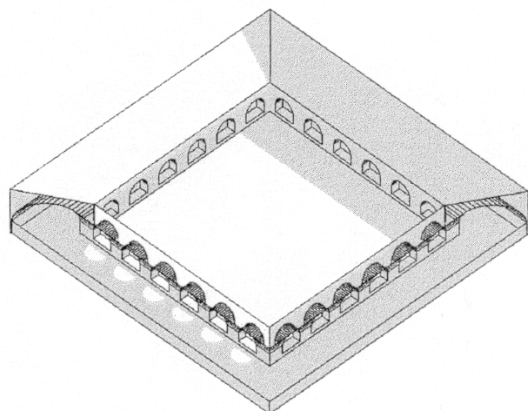
Ensoleillement le 21 mars à 8H00



Ensoleillement le 21 mars à 11H00



Ensoleillement le 21 mars à 9h00



Ensoleillement le 21 mars à 12H00

Figure 79 [De la FOYE, page 39]

4.4.5.2 Le confort thermique

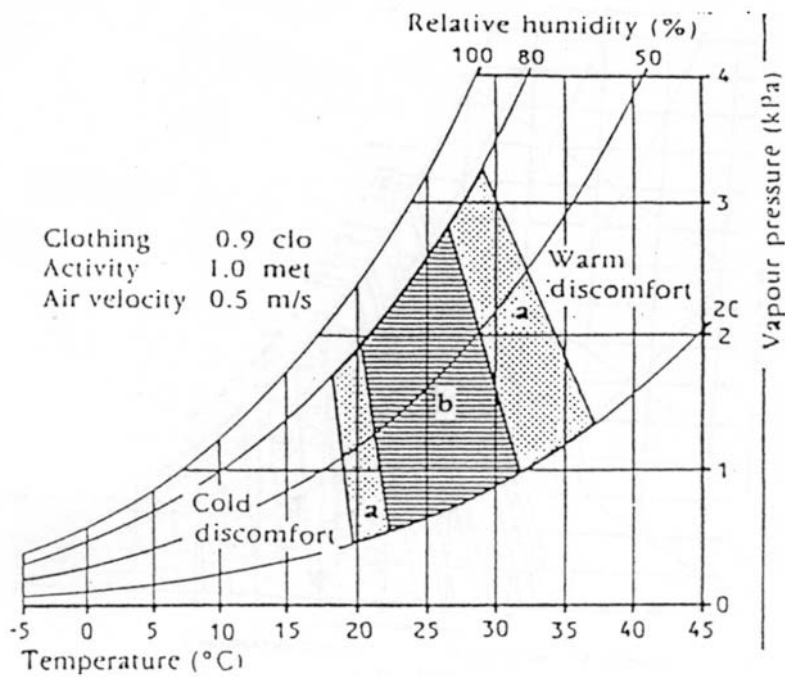
Le critère de l'ensoleillement est toutefois insuffisant pour mener à bien une étude qualitative globale du confort de cet espace. Il convient de resituer en effet cette question de l'absence ou de la présence du soleil par rapport à des critères plus pragmatiques dans l'usage du cloître, à savoir, le confort thermique dans son ensemble.

Le « bien-être » d'un individu est apprécié suivant une pluralité de paramètres plus ou moins faciles à prédire et quantifier. La sensation de chaud ou de froid pour un individu dans un milieu donné dépend évidemment de la température de l'air mais aussi de l'absence ou non de ventilation dans ce milieu, de l'activité qu'accomplit l'individu en question ou, de l'activité qu'il vient d'accomplir, des vêtements qu'il porte, etc. Si intéressant qu'il soit, le facteur ensoleillement apparaît donc comme critère supplémentaire dans un ensemble complexe de critères à prendre en compte.

Cette articulation de critères est en partie schématisée par le principe du diagramme de confort, calé sur le diagramme normalisé de l'air humide utilisé par les thermiciens. Ce diagramme de confort désigne une zone réputée convenir au bien-être de l'individu, zone délimitée par des températures de l'air et l'humidité relative de l'air (zone hachurée « b » dans la figure 80).

L'exemple ci-dessus indique qu'un individu au repos, habillé moyennement, dans un local faiblement ventilé s'estime en situation de confort pour des humidités relatives comprises entre 20% et 80% et des températures de l'air comprises entre 20°C et 32°C.

Ce type de diagramme est intéressant car la dimension subjective de l'appréciation du confort est ici prise en compte par une distinction de zones en pourcentages de la population. Dans la zone « b » ce sont 80% des personnes interrogées qui prétendent être dans des conditions confortables. Elles ne sont plus que 70% lorsqu'on repousse les limites définissant le confort aux zones « a ».



Légende	
0,5 clo	= tenue légère d'été
1 clo	= costume d'homme sans gilet.
3 clo	= tenue d'hiver en extérieur.
<hr/>	
1 met	= repos, assis, activité faible,
2 met	= debout, activité faible,
3 met	= marche ≈ 3 km/h

Figure 80 diagramme de confort

La sensation de froid pour un individu est proportionnelle à la vitesse de ventilation qu'il subit dans un local. Sur un diagramme identique à celui-ci, il suffit de faire varier la donnée « vitesse de l'air » pour illustrer ce phénomène où l'on va observer évidemment la zone de confort se décaler vers des températures plus élevées (figure 81). Ainsi, avec une vitesse d'air de 1m/s, on peut supporter une température d'environ 4° (zone hachurée sur le diagramme) supérieure à celle d'un local où la vitesse ne serait que de 0,20 m/s (zone non hachurée). Inversement on peut interpréter ce diagramme pour connaître les vitesses de vent à ne pas dépasser pour supporter des températures basses.

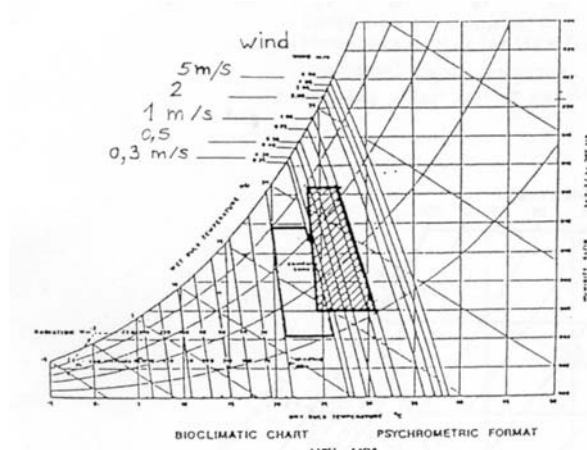


Figure 81 diagramme de confort en fonction de la vitesse de l'air

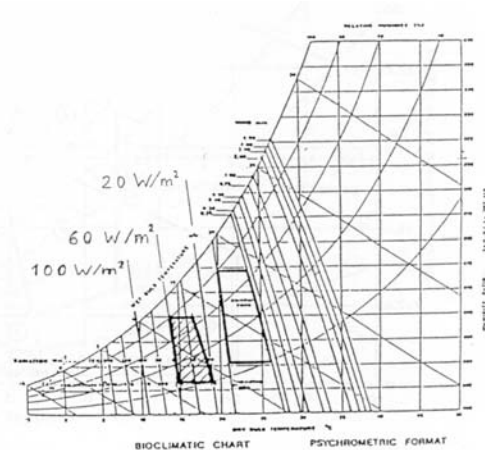


Figure 82 diagramme de confort en fonction du rayonnement reçu.

Par ailleurs, dans des conditions données, un individu supportera plus facilement une température de l'air plus basse si en compensation il reçoit de l'énergie de la part d'un corps rayonnant : soleil, paroi chaude proche, feu... (figure 82).

Enfin, nous l'avons vu sur le premier exemple de diagramme, l'activité de l'individu et son habillement sont eux-mêmes pris en compte de telle sorte qu'une zone de confort peut-être tracée pour chaque situation réelle (figures 83 et 84).

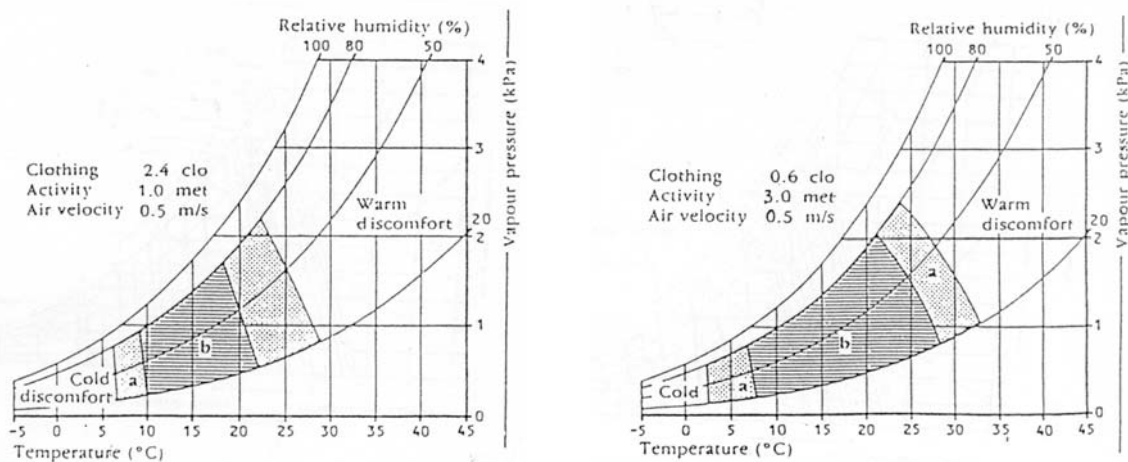


Figure 83 diagramme de confort individu au repos, Figure 84 individu actif, habillé légèrement habillé chaudement

Par exemple, le fait de s'habiller chaudement (clothing 2.4) permet de « descendre » à des températures de confort inférieures à 10°C tout en restant immobile (figure 83). C'est encore mieux en cas d'activité continue (activity 3 : par exemple la marche à pied) pourvu qu'on soit vêtu légèrement (clothing 0.6) puisque la plage de confort se trouve beaucoup plus large. La sensation de froid ne survient qu'en dessous de 7°C environs mais on peut, grâce à l'évapotranspiration, supporter des températures proches de 25°C (figure 84).

Ces critères et les variations qu'ils induisent sont de l'ordre de l'évidence : n'importe qui apprécie un courant d'air lorsqu'il fait chaud et humide, ou bien bouge pour se réchauffer, ou encore supporte plus facilement un temps chaud et sec que chaud et humide; mais ces diagrammes adaptés ont le mérite d'objectiver l'impact que pourrait avoir la variation d'un paramètre par rapport aux autres. Le seul facteur non pris en compte ici est la « durée d'exposition » qui bien évidemment influence la perception qu'on a d'une situation initialement confortable et devenant insupportable par la durée. D'autres critères associés à la temporalité, tels que la fatigue musculaire, l'engourdissement, l'accroissement de l'appétit au cours des heures peuvent faire facilement passer l'individu d'une impression de confort à une impression d'inconfort.

4.4.5.3 Exemple sur le cloître

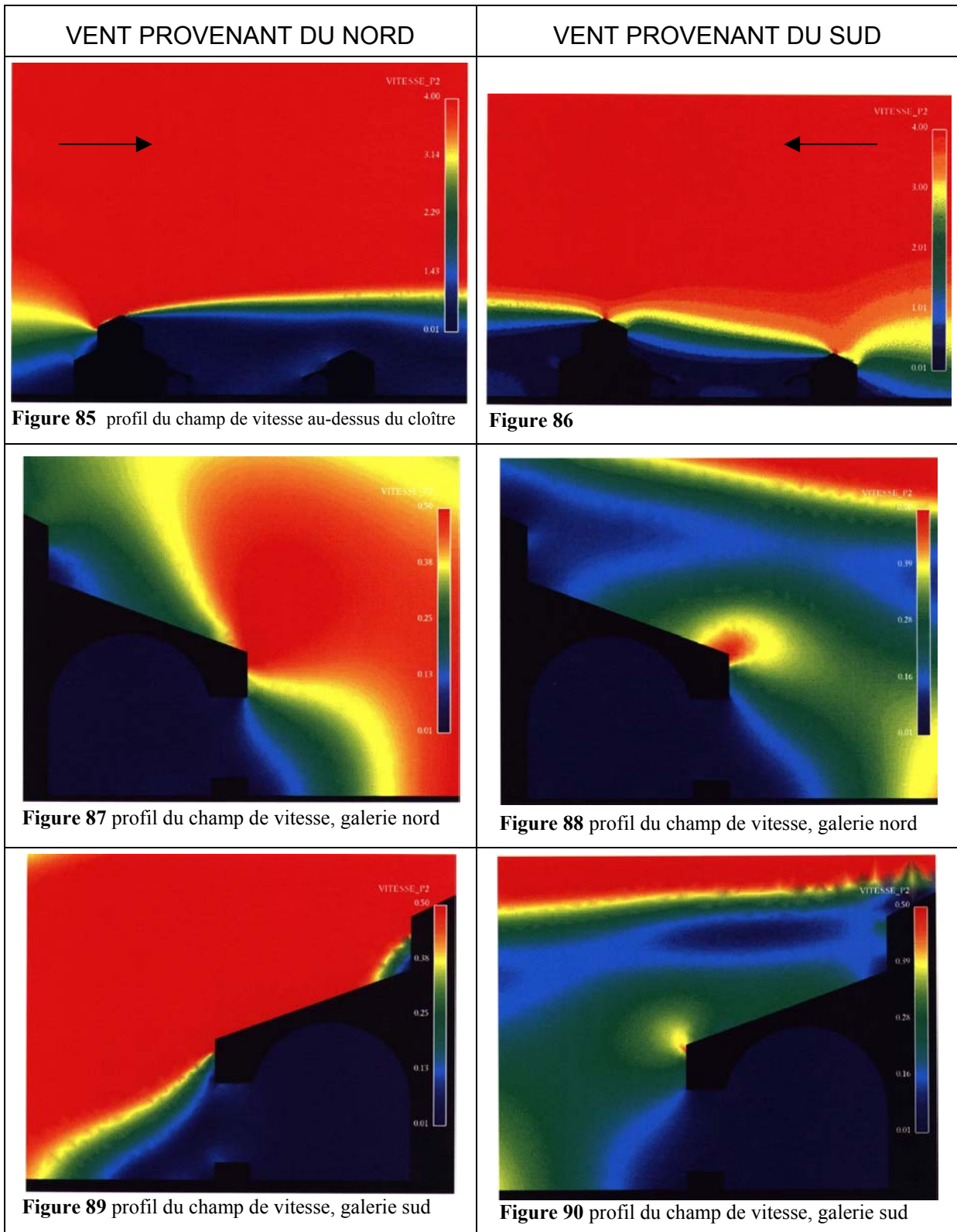
Le cloître est assimilé à un espace extérieur, observant en cela les conditions de température de l'air extérieur, ainsi qu'une exposition possible aux vents dominants. Ceci étant, un couplage pourrait être envisagé entre le comportement thermique et la prédiction virtuelle du mouvement de l'air. Celle-ci a déjà fait l'objet d'une étude simplifiée portant sur la protection au vent des galeries²⁰⁶.

Une simulation numérique aérodynamique effectuée à l'aide du logiciel N3S a été menée, ses résultats ont montré que dans les deux configurations étudiées : vent dominant provenant du nord et vent dominant provenant du sud, les caractéristiques géométriques des bâtiments conventuels, en particulier le dénivellement progressif des toitures et la présence d'arêtes vives, semblent garantir une dissipation considérable de l'énergie éolienne et une protection optimale des galeries du cloître. Dans le cas d'un vent provenant du nord, l'église joue un rôle de tremplin en produisant un décollement de l'écoulement laminaire au niveau du faîtage de l'église (figure 85).

Alors que la cour du cloître se trouve dans une zone tourbillonnaire dans laquelle le module de vitesse ne dépasse pas 1,4 m/s²⁰⁷, une zone tourbillonnaire de troisième ordre arrive probablement à pénétrer sous les galeries mais avec une vitesse d'écoulement maximale de l'ordre de 5 cm/s (figures 87 à 90). On remarque enfin un étalement de la zone de tranquillité qui semble mettre à l'abri l'ébrasement des arcades des galeries.

²⁰⁶ JOANNE, de LA FOYE, 1998

²⁰⁷ La vitesse initiale de la veine de vent est de 4 m/s.



Une étude plus fine nécessiterait d'être engagée, permettant de modéliser le comportement du vent en trois dimensions, ce qui n'a pas été fait. Comme cela a été souligné²⁰⁸, on ne sait pas en effet comment réagirait ce dispositif si le vent arrivait avec un léger angle d'incidence par

²⁰⁸ De La FOYE, 1997, p.69

rapport à la direction nord-sud. Mais, ce « facteur » ventilation étant acquis, il serait alors possible de l'associer aux autres critères ci-dessus présentés.

4.4.5.3 Croisement de critères

Si nous revenons aux espaces de vie du monastère, où les frères sont occupés à différentes tâches, on voit l'intérêt d'une telle approche où notamment la question de l'ensoleillement n'est plus cantonnée dans sa finalité propre mais fait l'objet d'une chaîne d'hypothèses et de croisements de critères.

Les outils numériques de simulation, aujourd'hui disponibles, permettent donc de dépasser la seule illustration de la gestion de l'ombre et du soleil et de restituer pratiquement l'ensemble des conditions physiques du confort d'un espace architectural. Grossièrement ces outils permettent de traiter par restitution et simulation trois à quatre volets majeurs de l'environnement physique : le comportement thermique des espaces construits, les mouvements de l'air naturels ou artificiellement provoqués par des dispositifs de ventilation, l'ensoleillement d'une surface et son niveau d'éclairement naturel, et enfin, les qualités acoustiques des espaces.

Avant de passer à la démonstration d'application qui fait l'objet du dernier chapitre de ce travail, une vision globale des investigations qui pourraient être faites s'impose. Ces perspectives sont ici résumées en considérant les espaces un à un.

Le cloître

Pour ce qui est du comportement thermique du cloître, il conviendrait d'ajouter le rôle de l'inertie des parois en périphérie des galeries, inertie élevée en raison de la masse importante de maçonnerie. En effet, la sensation de fraîcheur pour les individus qui se trouvent sous les galeries, va dépendre de la proximité ou du contact direct avec la pierre dont ils peuvent profiter²⁰⁹.

Enfin, la lecture communautaire qui se tient dans la galerie de la collatio, suggère l'existence d'une qualité sonore inhérente à cet espace. Des mesures ou des simulations des critères évalués en acoustique des salles – essentiellement la réverbération – mériteraient d'être entrepris ; nous pensons aussi aux transformations qu'ont connues beaucoup de cloîtres lorsque les baies des galeries ont été équipées de fenêtres. Devenu un peu plus réverbérant, l'intérieur des galeries pouvait-il ainsi rester un espace d'élocution ?

²⁰⁹ il s'agit de l'inertie d'absorption qui décrit comment la température de surface d'une paroi intérieure, en contact avec l'air intérieur d'un local réagit à une oscillation de flux de chaleur intérieur, par exemple due à l'ensoleillement. (source site Audience du CERMA)

En résumé, une appréciation du confort dans le cloître par exemple pour la tâche « lecture » pourrait reposer sur trois critères associés: la température, l'éclairement et la durée de réverbération.

Le dortoir

Les outils numériques de simulation du comportement thermique en régime variable²¹⁰ et de simulation de l'écoulement de l'air, permettraient de s'intéresser à une pièce importante du monastère, le dortoir des moines. Il s'agirait de vérifier le fonctionnement des dispositifs de renouvellement d'air assuré par les petites fenêtres ou par des installations spécifiques lorsqu'elles existent. Il est possible qu'on mette ainsi en évidence un ajustement dimensionnel des ouvertures²¹¹ sur les besoins d'évacuer l'air vicié, en fonction d'une situation climatique donnée (et donc des risques de déperditions thermiques).

Le chapitre

La salle du chapitre doit faire l'objet du même type de requêtes que pour le dortoir, à quoi il faudrait ajouter la question de l'éclairement. Par son orientation « théorique » la salle du chapitre bénéficie d'un double apport lumineux : les fenêtres à l'est et sa grande entrée qui donne sur la galerie du cloître. Les effets de la déviation de certaines abbayes par rapport à l'est géographique pourrait être ici poursuivis en s'interrogeant par exemple sur l'irruption du soleil le matin. On peut noter par ailleurs qu'en raison des nombreux exemples d'édifices conservés, des observations et mesures sur site pourraient compléter ou remplacer les travaux de simulations numériques.

Le réfectoire

Il en est de même pour le réfectoire qui comme les espaces précédemment cités accueille quotidiennement la communauté réunie. Destiné aux repas mais aussi à la lecture à haute voix (Cf. chapitre sur les *Ecclesiastica Officia*), on peut s'interroger sur la qualité sonore de cette salle en raison de son volume important. En effet, lorsqu'on regarde attentivement les plans des abbayes retenues, le réfectoire représente la deuxième superficie après l'église ; il est plus vaste en tout cas que la salle du chapitre dans les abbayes de Maulbronn, Silvacane, Alcobaça, Chiaravalle, Cappel, Noirlac et Villers. La relation qui unit la durée de réverbération d'un local et l'intelligibilité de la parole dans ce local à ses caractéristiques géométriques et volumétriques, mérite qu'on y prête attention : l'importance du volume ou bien la distance entre le lecteur et les frères les plus éloignés ne sont-elles pas préjudiciables à une bonne

²¹⁰ Programmes SIMULA et programme FLUENT, disponibles au CERMA.

²¹¹ Le dimensionnement des ouvertures n'est bien-sûr pas suffisant, la répartition et l'orientation par rapport au vent dominant sont aussi importantes.

compréhension de la lecture. Le programme de simulation de comportement acoustique d'une salle, qui est utilisé dans le chapitre suivant, permet de vérifier cette supposition. A l'aide d'un outillage numérique de ce type, il est possible de modéliser la géométrie d'un réfectoire en paramétrant les qualités acoustiques de ses parois, une source (le lecteur) et sa position dans la salle, et un ensemble d'auditeurs (les moines attablés), y compris le parasitage que constitue le bruit de couverts et de service, susceptibles de couvrir partiellement la voix du lecteur. A partir de ceci, une restitution du comportement acoustique est calculée puis interprétée en fonction des critères de confort visés.

L'église

L'église se distingue, entre autre, de la salle du chapitre et du réfectoire, par son système d'éclairage multi-façades avec une prédominance nord/sud. L'apparition de l'astre solaire à travers telle ou telle série de fenêtres engendrent une succession de tâches de lumière sur les parois et le sol ; situations qu'on peut soupçonner d'expression symbolique de la vision de la lumière divine et dont on est fortement tenté de vérifier la simultanéité avec les heures de offices. Une approche de ce type a été menée sur trois abbayes cisterciennes italiennes mais semble s'arrêter à une description d'alignements particuliers des rayons solaires dans les églises ²¹².

Cependant, l'objet « église » mérite à lui seul d'être isolé en raison de la forte expression d'évolution des styles qu'il montre avec des incidences importantes sur les systèmes d'éclairage naturel. Ainsi dans notre seul corpus, se confrontent des églises :

- Avec fenêtres dans les collatéraux et nef dépourvue de fenêtres hautes : Fontenay et Fontfroide
- Avec fenêtres dans les collatéraux et fenêtres hautes dans la nef : Noirlac, Chiaravalle della Colomba, Villers...
- Avec fenêtres hautes, mais pas de fenêtres dans les collatéraux : Melleray
- Dans le vaisseau, des fenêtres uniquement dans le collatéral sud : Silvacane

Et puis en dehors de ce corpus, il existe des églises dont le pignon ouest est totalement aveugle comme à Sénanque.

Nous avons dans un travail précédent étudié la transformation de l'éclairage illustré par deux exemples du *passage au gothique* : Fontenay et Noirlac avec l'apparition chez celle-ci des fenêtres hautes dans la nef ²¹³, cette piste de recherche est à poursuivre avec l'intérêt

²¹² INCERTI, 1999

²¹³ GANTARD et JOANNE, 2000

qu'elle offre d'une réelle correspondance d'une typologie constructive et d'une typologie des effets lumineux.

4.5. Conclusion

A partir d'un recensement potentiellement exhaustif de plans d'églises, nous avons voulu jeter les bases d'un inventaire des critères de confort étendus à l'ensemble du monastère et observés sur un petit nombre jugé représentatif. Ce corpus réduit à treize abbayes n'a de raison, nous l'avons vu, que lorsque le noyau de connaissances qu'on a pu en extraire se généralise et permet d'établir une typologie fondée sur des qualités sensorielles. Dans ce cas, le choix effectué a été pertinent, et suffisant pour s'intéresser aux effets qu'entraînent les dispositions spatiales générales : position de l'église par rapport au cloître, déviation de l'est liturgique par rapport à l'est géographique. Par respect des limites du corpus observable, les situations extrêmes en latitude nord qui existent pourtant²¹⁴, n'ont pas été simulées. Cette lacune peut être comblée dans le cadre d'une étude future consacrée pourquoi pas, aux abbayes dans des régions climatiques extrêmes, très éloignées en cela de la situation d'origine des premières fondations.

Cependant le principe de typologie se complexifie rapidement, on voit d'une part que les caractères ambiantaux d'un type donné (cloître au nord de l'église, cloître au sud...) se remarquent sous certaines conditions, par exemple : *il faut que l'église soit beaucoup plus haute*, ou bien, *entre telle et telle latitude*, ou encore *dans telle portion angulaire autour de l'est*. D'autre part, en leitmotiv de la théorie des ambiances, un caractère environnemental isolé ne permet pas de préjuger de la qualité ressentie *in fine*, dès lors qu'on n'a pas au moins croisé deux critères. Nous avons montré que ceci est possible à condition de s'intéresser à une tâche donnée – par exemple : lire dans le cloître – en faisant appel à des outils simplifiés tels que les *diagrammes de confort* et à condition d'accepter une définition statistique du confort.

Enfin, l'utilisation proprement dite d'un corpus n'est qu'une étape dans la recherche de cette typologie des ambiances cisterciennes. Notre étude n'a pu échapper à un moment donné à la nécessité de modéliser. C'est à dire prendre l'un des exemples représentant les structures essentielles d'une réalité de l'ensemble, afin d'en étudier plus commodément les comportements. A partir d'une telle procédure de modélisation, le chapitre suivant va tenter de montrer en quoi un dispositif particulier du monastère cistercien, présente des qualités sensibles issues de paramètres physiques simulés.

²¹⁴ Les abbayes situées en Norvège

Chapitre 5

Appréhension des paramètres physiques. Application de méthodes de simulations aux stalles de chœur.

«Je ne sais comment il se fait que ces mouvements corporels, impossibles sans mouvement premier de l'âme, font croître en retour ce dernier, intérieur et invisible, par leur exécution extérieure et visible». (*saint Augustin cité dans Consuetudines Ordinis Cisterciensium Strictioris Observantiae, Rome 1964, p. 32*)

Introduction :

Dans ce dernier chapitre nous proposons d'appliquer, sur un élément faisant partie du monastère, des méthodes de simulation de phénomènes pressentis dans la qualification de l'espace architectural.

Le principe général est à priori relativement simple et consiste dans un premier temps à :

- Croiser des données extraites du corpus architectural restreint avec des indications, des informations extraites du corpus littéraire
- A partir de ce rapprochement, proposer une hypothèse ayant trait à la qualification de l'espace dans le domaine de la perception des phénomènes physiques
- Tenter de vérifier ou de valider cette situation par un outillage qui, dans notre cas, est celui de la simulation numérique de phénomènes.

L'objet d'étude

Les communautés cisterciennes d'une grande partie de l'Europe à partir du XII^e siècle ont équipé la plupart des églises d'un mobilier de stalles de chœur en bois. Élément rapporté au milieu d'une architecture sobre en pierre, ce mobilier semble faire exception au principe de pauvreté et de simplicité voulant instituer l'église comme « un oratoire et pas autre chose ». Mais cette contradiction n'est qu'apparente car le mobilier se révèle indispensable à la vie liturgique de la communauté si l'on considère les différentes postures que doivent respecter les frères de chœur pendant les offices. Conformément aux textes réglementaires de cette époque, les moines s'y retrouvent sept fois le jour et une fois la nuit.

Au-delà de cette exigence fonctionnelle, et en constatant l'étroite relation entre cet objet : les stalles et leur édifice d'insertion : l'église, le présent chapitre conduira à considérer à travers ce mobilier, l'existence d'un réel dispositif de confort liturgique. Celui-ci associe l'espace d'usage quotidien des moines, le chœur, et les moyens mis en œuvre, susceptibles d'apporter à cet espace des qualités ambiantales spécifiques. Le principe cloisonnant des stalles modifie la perception spatiale des occupants de l'église, alors que celle-ci représente un volume spacieux qui, pour diverses raisons (évolution des effectifs, évolution du style architectural, etc.) a tendance à augmenter lorsque l'abbaye se modifie dans le temps.

Après en avoir examiné brièvement les diverses composantes sensorielles sollicitées, l'exposé tente de montrer au moyen de méthodes respectives de simulations numériques, l'incidence des stalles de chœur en terme de qualités sonores et lumineuses, et la prise en compte d'un dispositif catoptrique associé aux caractéristiques architecturales de l'église médiévale cistercienne.

5.1. Les stalles de chœur, espace liturgique.

Comme l'oeuvre d'art, la liturgie en appelle aux sens pour mouvoir et même émouvoir en l'homme les facultés profondes d'une authentique participation.

Comme l'art, la liturgie parle à l'homme sensiblement pour le saisir intérieurement.

(Thèmes monastiques par le frère Jean-Marie osb; site Internet de l'abbaye Notre Dame de Belloc)

5.1.1. Que disent les textes ?

Dans la manière de célébrer les vigiles le dimanche, la Règle de saint Benoît prescrit qu'après avoir chanté les psaumes : « *tous s'étant assis sur les bancs, en ordre et selon leur rang, on lira dans le livre.* »²¹⁵

Dans les premiers textes législatifs cisterciens, la posture à un endroit et à un moment déterminés des moines de chœur, fait l'objet d'une description étonnement détaillée. En une trentaine de points, le chapitre 56 des *Ecclesiastica Officia* du XII^e siècle, ne laisse rien au hasard du déroulement liturgique :

« *Cum autem dixerint [...] incurvent se. erigentes se... et similiter inclinent* »

« lorsqu'ils diront [...], ils s'inclineront, ils se redresseront... et s'inclineront de même »

« *...reclinent se super misericordias.* »

« ...ils s'inclineront sur les miséricordes. »

« *...permissum est sedere...* »

« ... il est permis aux frères de s'asseoir... »

« *Quod si dies fuerit prosternendi. [...] incumbant super formas...* »

« Si c'est le jour où l'on doit se prosterner, [...] on se prosternera sur les formes... »

On passe toutefois d'un simple « *banc*²¹⁶ » à un mobilier qui semble-t-il favorise d'autres postures. En bref, ces quelques extraits évoquent l'existence de cet aménagement spécifique dont disposent les moines de chœur et l'enchaînement de leur position pendant un office.

²¹⁵ R.S.B. 11 Directoire liturgique

²¹⁶ Nous faisons ici confiance à la traduction de la Règle de saint Benoît

Par ailleurs, la présence du terme « *stalles* », (*stallum*) est attestée dans ce même ouvrage, où il apparaît à différentes reprises, exactement douze fois. En voici quelques exemples :

« ... *nec ad sua stalla usque post perceptam communionem revertentis.* »
« ... ils ne reviendront pas à leurs stalles avant d'avoir reçu la communion. »
E.O. 57,5

« *Quibus peractis inclinantes ad altare. Ascendant ad stalla sua.* »
« ...après cela, les frères s'inclineront vers l'autel et remonteront dans leurs stalles. »
E.O. 58, 6

« ...*tam ab inferiori quam a superiori parte tot intrent vel exeant. Et inter stallum abbatis et prioris tam ad suas lectiones legendas quam ad benedictiones accipiendas eant vel redeant...* »
« ...tous ceux pour qui chaque abbé l'aura jugé opportun en raison de la disposition de l'oratoire pourront entrer ou sortir aussi bien par le bas que par le haut et aller et venir entre la stalle de l'abbé et celle du prieur tant pour lire... »
E.O. 68,5

« *Revertentes ad primam aspergant se aqua benedicta [...] et stent in stallis suis donec signum remaneat* »
« En revenant pour prime, les frères s'aspergeront d'eau bénite, [...], et se tiendront debout dans leur stalles jusqu'à ce que la cloche soit arrêtée. »
E.O. 69,26

Plusieurs autres termes évoquent indirectement la présence d'un aménagement spécifique appelé stalles. Ces noms sous-entendent d'abord que ce mobilier est surélevé : *podium* ; qu'il est conçu pour s'asseoir : *sedes*, *sedile* et qu'il permet aussi de se tenir debout ou à genou avec un appui situé devant la personne: *misericordia*, *subsellium*, *forma*.

« *Sacerdos vero stans super gradum presbiterii () aspergat [...] et ceteros accedentes a superiori parte chori inter formas et sedilia.* »
« Le prêtre, debout sur le degré du presbytère (), aspergera [...] tous les autres qui viendront par la partie supérieure du chœur entre les formes et les stalles... »
E.O. 55,17

Avec la description qu'il résume ainsi: « le chœur est disposé en U, grand ouvert du côté de l'autel, avec à l'opposé un passage fonctionnel. » et sur le plan-type (figure 91) qu'il donne en illustration, Placide Vernet confirme le fait que ce mobilier s'inscrit dans l'aménagement usuel d'une abbatale cistercienne au XII^e siècle²¹⁷. Selon lui toutes les églises cisterciennes primitives étaient ainsi équipées, y compris celle de Cîteaux.

²¹⁷ CHOISSELET, VERNET 1989

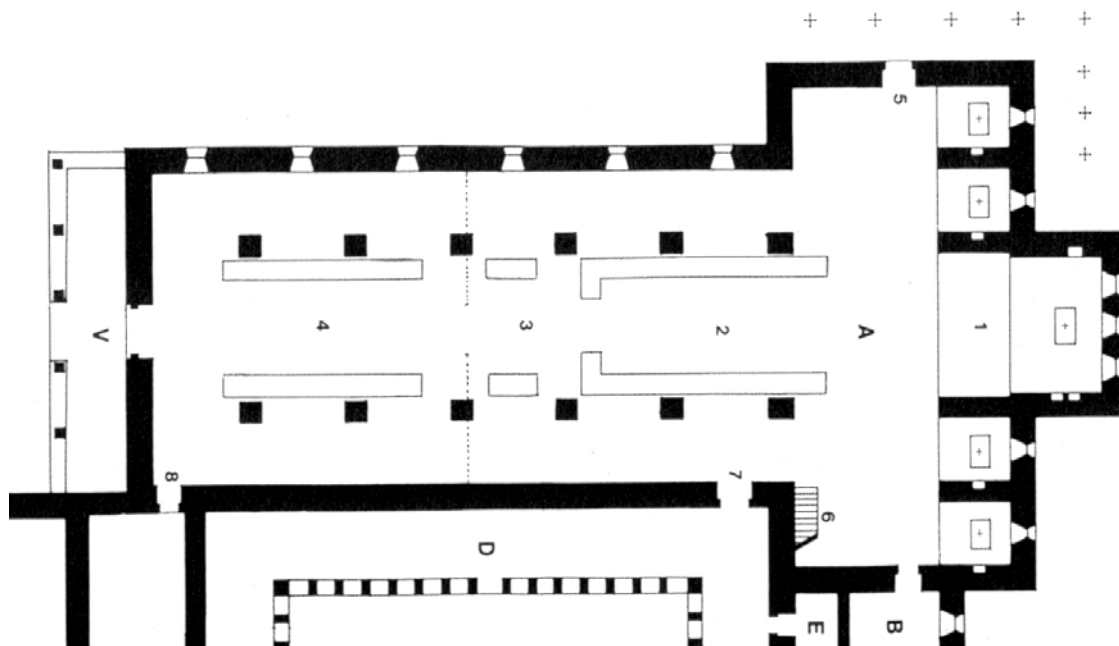


Figure 91 plan-type (détail) d'une église cistercienne [CHOISSELET, VERNET 1989]

Ce plan-type en est un de plus qui s'ajoute à ceux qui ont été déjà présentés en chapitre 2 ; quels qu'ils soient, ceux-ci indiquent tous de façon plus ou moins précise la sectorisation de la nef de l'église en trois parties. Le chœur principal – sur lequel porte notre démonstration, le chœur des infirmes, situé pratiquement au milieu de la nef n'occupant qu'une seule travée, et le chœur des convers situé dans la partie occidentale de l'église.

Le schéma des stalles en U qu'illustre le plan-type est vérifié par l'usage du cérémonial liturgique, encore une fois mentionné dans les E.O. :

« *Qui revertentes deorsum per medium chorum. ascendat unusquisque ad locum suum.* »
 « Chacun regagnera sa place en revenant au dossier par le milieu du chœur. »
 E.O. 55,18

5.1.2. Description et exemples de stalles

5.1.2.1. L'exemple de Cappel

On peut citer comme rare exemple de stalles anciennes encore visibles aujourd'hui celles de l'église de Cappel, en Suisse, datant du XIV^e siècle. Le plan de fouilles (Figure 92) montre les traces de leur emplacement d'origine qu'occupe toujours une partie du mobilier.

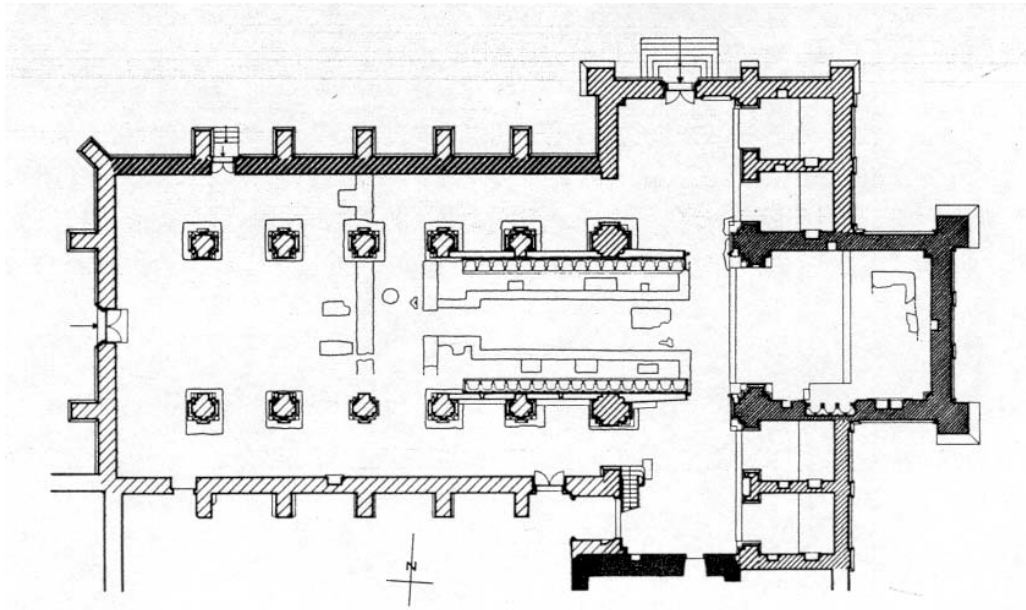


Figure 92 église de Cappel, plan des fouilles [SENNHAUSER H.R page 89]

Les stalles sont adossées à une cloison en maçonnerie (Figure 94) atteignant trois mètres de hauteur, et occupent les deux travées avant le transept et débordent sur celui-ci au-delà de la moitié de sa largeur. Elles sont munies de seize sièges avec accoudoirs et d'une partie supérieure en saillie formant un « ciel » au-dessus des sièges (Figure 93). Dans cet exemple, le débord fait environ 70 à 80 centimètres.



figure 93 Cappel, rangée de stalles Nord, 2002



Figure 94 *Cappel, vue arrière de la rangée sud des stalles au niveau de la croisée. On remarque la cloison maçonnée d'adossement et le portail gothique d'accès au chœur. 2002*

L'extrémité Ouest des stalles, visible sur la photo, montre une interruption brutale de la menuiserie ; ceci ne concorde pas avec l'extrémité opposée, située du côté du presbytère dont la finition est très ouvragée. Nous pouvons avancer l'hypothèse que l'élément formant le retour en U finissait l'ouvrage menuisé à cet endroit-là, mais qu'il a été déposé à une certaine époque, peut-être en raison de l'utilisation actuelle de l'édifice en église paroissiale.

5.1.2.2. Des stalles de célébrants

Curieusement, à l'intérieur de cette même église, est disposée séparément, une rangée de stalles à trois sièges (figure 95) dont la forme indique qu'elle ne fait pas partie du même ensemble que celui qui est au centre de la nef. Ni sa provenance exacte, ni la raison de la présence de ce mobilier étranger dans l'église ne nous ont été expliquées au cours de notre visite. Nous avons été frappés par la simplicité de ses lignes, mélangeant à la fois robustesse et élégance et supposons qu'elles sont plus anciennes que les stalles de l'église. Cependant rien ne permet vraiment de le prouver pour autant qu'il s'agisse d'ailleurs d'un mobilier d'origine cistercienne. Ce sont probablement des sièges de célébrants – souvent réunis ainsi par nombre de trois – mais nous n'en retiendrons que les proportions générales et cette forme

en pavillon particulière comme image vraisemblable de ce qu'ont pu être les premières stalles en bois des abbatales cisterciennes.²¹⁸



figure 95 stalles en bois massif à trois sièges et saillie supérieure. Eglise de Cappel, 2002

²¹⁸ L'existence de sièges de célébrants est mentionnée dans les *Us des Ordres Cisterciens Réformés*, 1895, Livre 7, chap. 1, page 222. un texte législatif de la Trappe, équivalent plus récent des *Ecclesiastica Officia* du XIII^e siècle.

5.1.2.3. L'exemple de Loccum

L'abbatiale de Loccum située en Allemagne ne fait pas partie des abbayes retenues dans notre précédent chapitre mais elle mérite d'être mentionnée ici ; elle dispose toujours d'une partie de ses stalles datant, d'après l'ouvrage de Hölscher, du début du XIII^e siècle ; mais ce qui en reste aujourd'hui a été déplacé à l'intérieur du sanctuaire (figure 96). Un plan nous montre (figure 97) cependant ce que devait être l'emplacement du chœur des moines à l'origine avec une disposition très similaire à celle de Cappel ²¹⁹.

La aussi, l'élément sauvegardé faisait partie d'un ensemble symétrique par rapport à l'axe de la nef, aligné sur les piles de la dernière travée et s'arrêtant au milieu du transept.

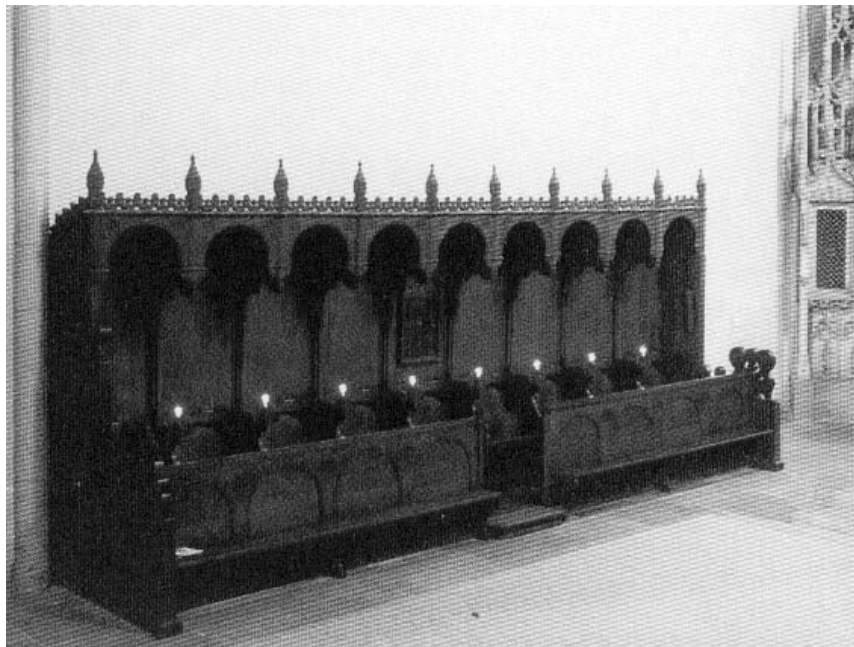


figure 96 Abbatiale de Loccum, stalles du XIII^e siècle

En le regardant attentivement, le plan est tout à fait conforme à ce qu'indique schématiquement le plan-type, l'église est séparée en deux volumes par une cloison basse qui n'obstrue pas totalement la nef ; à Loccum, cette cloison aujourd'hui disparue n'était pas rectiligne en raison d'une chapelle aménagée dans le collatéral sud. Dans le premier volume tourné vers le presbytère se trouvait le chœur des moines ; au-delà de la cloison se trouvait le chœur des convers, matérialisé par deux doubles rangées de stalles. L'espace libre situé entre ces stalles et l'autel adossé à la cloison étant probablement réservé aux infirmes.

²¹⁹ HÖLSCHER, 1903

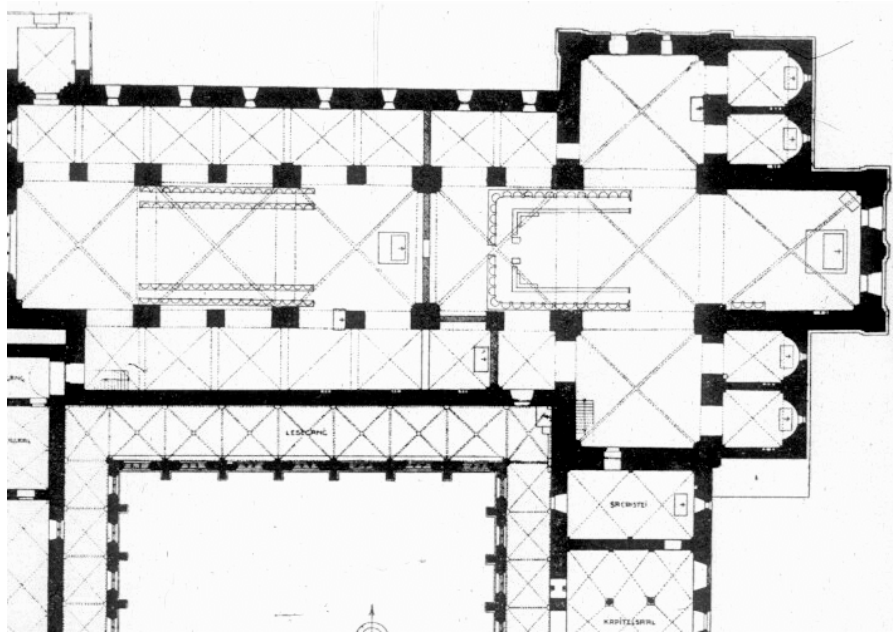


figure 97 abbaye de Loccum, plan de l'église avec les stalles complètes, débordant sur le transept [Karpa, 1963]

5.1.2.4. Autres exemples

L'ensemble de stalles de l'église de Pontigny (figure 98) est plus récent (XVII^e siècle) mais aussi beaucoup plus imposant et se présente comme un véritable édifice à l'intérieur même de la nef. Il se rapproche en cela des chœurs de cathédrales. Nos deux exemples précédents, Loccum et Cappel sont en effet des constructions de taille modeste à côté de l'église de Pontigny qui dès la fin du XII^e siècle atteint une longueur de 115 mètres.



figure 98 Abbatale de Pontigny, 2000

Ici, avec son retournement de cloisons « laissant juste un passage » dans la partie occidentale et dont on devine le couronnement en forme de jubé, l'ensemble figure comme exemple

complet de ce type de mobilier. Cependant, étant donnée la hauteur des cloisons, l'avancée en partie haute retrouve les proportions d'une corniche plutôt que celles d'un réflecteur orienté vers le bas.

On peut enfin mentionner les stalles de l'abbatiale de Maulbronn (figure 99) qui forment un véritable enclos intégrant au mobilier proprement dit des aménagements en maçonnerie de pierre pour les emmarchements, et le dallage de l'estrade.

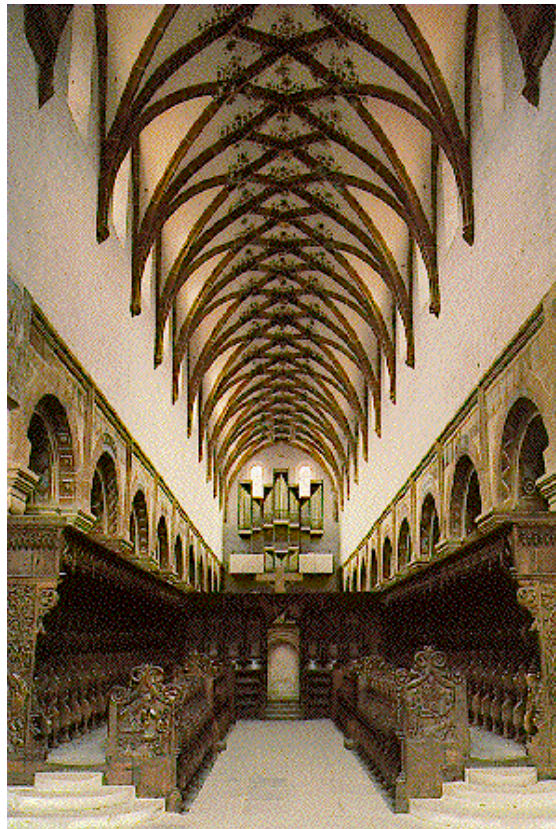


figure 99 stalles de choeur de l'abbaye de Maulbronn
[http://home.bawue.de/~wmwerner/maulbron/mbnave_e.html – 2002]

5.1.3. Les sollicitations sensorielles

La caractéristique essentielle de ce mobilier est donc de constituer dans une forme plus ou moins achevée, une sorte d'enclos à l'intérieur du volume de l'église. Lorsque le cloisonnement des stalles est suffisamment haut, les frères se trouvent ainsi isolés visuellement, même lorsqu'ils se tiennent debout, des bas côtés et de la partie occidentale de la nef. Lorsque les stalles avancent plus ou moins dans la croisée, comme c'est le cas dans nos précédents exemples, les personnes situées à l'intérieur sont séparées du volume des transept nord et sud par une configuration qui privilégie le regard tourné vers le sanctuaire.

5.1.3.1. Rôle symbolique et perception sensorielle

Au-delà de cette dimension spatio-fonctionnelle, nous pouvons faire état de trois caractéristiques majeures qui alimentent l'acception architecturale de cet aménagement particulier de l'église.

- En premier lieu, la symbolique de la pièce dans l'espace. Cette expression architecturale de l'occupation de l'espace nous permet de nuancer le propos selon lequel nous avons intégré l'oratoire – l'église – parmi les espaces domestiques, quotidiennement utilisés par les frères. Or notre travail de recensement terminologique sur les *Ecclesiastica Officia* nous l'a montré, l'endroit qu'occupent les moines dans l'église c'est essentiellement le chœur et non l'église elle-même.

L'imbrication d'une pièce – le chœur – aux contours relativement bien tracés, au milieu d'un volume plus vaste permet de distinguer sans les séparer les deux dimensions humaine et divine de l'oratoire. Le réceptacle de la communauté d'hommes se trouve ainsi immergé au milieu d'un espace à dimension sacrée. Cette symbolique, celle de la pièce dans la pièce, est très forte car elle sous-tend des principes de hiérarchisation des espaces et attribue des fonctions spécifiques au volume englobant, plus vaste et au volume englobé, plus intimiste. Le croyant perçoit dans cette inclusion spatiale la place de l'humanité qu'il représente, au sein d'un univers sacré et sans limites. En bref, le chœur est dédié à la présence des hommes dont le mécanisme de la perception les fait s'attacher à des limites spatiales repérables ; et l'église est consacrée à Dieu, à l'invisible, à l'éternel.

- De cet aspect découle directement celui que nous pourrions appeler la calibration et la délimitation de l'entité humaine que représente la communauté de moines. Nous nous plaçons ici plutôt sur le point de vue cénobitique qu'implique la relation de l'individu avec sa communauté et non plus uniquement de la relation humanité/divinité. La journée du moine cistercien ne cesse de rythmer des moments où il se retrouve seul (mais jamais physiquement isolé) et des moments où il fait véritablement « corps » avec sa communauté. L'office divin est un de ces instants qui en quelque sorte fondent spirituellement l'assemblée des moines, l'architecture répond à cette exigence et l'arrangement spatial du chœur des moines permet de matérialiser l'existence de cette communauté en tant que telle. En cela, le chœur inséré au milieu de l'église est tout à fait comparable au réfectoire, pièce aux dimensions souvent généreuses et à la fonction beaucoup plus prosaïque mais dans laquelle la disposition du mobilier regroupe les frères attablés pour les repas.

- Le troisième aspect est celui de l'incidence sur la perception sensorielle. En regard des phénomènes perceptibles, il est question pour les moines de chœur d'écouter, de lire à haute voix, de chanter²²⁰, mais aussi de rester pratiquement immobiles dans un espace non chauffé en hiver. A partir de ce constat grossièrement dressé, trois champs de la perception semblent principalement concernés : celui du confort thermique, celui des sons – en l'occurrence la voix humaine – et celui de la lumière.

Mais on ne peut oublier que l'odorat est également sollicité par le rituel de l'encensement, même si celui-ci comme le laisse entendre le texte législatif se fait à proximité de l'autel. On pourrait y ajouter le parfum du bois de tout ce mobilier, sans doute ciré aux périodes prévues de nettoyage ; ainsi que l'odeur des chandelles se consumant pendant les offices. Les sensations tactiles ne sont pas non plus absentes avec l'opposition entre la rugosité des dalles de sol et la texture lisse des éléments du mobilier. Cette qualité du toucher de la matière se confond particulièrement avec les sensations thermiques qui les accompagnent et dont il convient d'en évoquer quelques aspects.

5.1.3.2. Caractéristiques thermiques des stalles

Le critère du bien-être au point de vue de la température de contact d'une part et de la température ambiante ressentie d'autre part – *les cloisons sont susceptibles de limiter les courants d'air* – semble primordial et a probablement suffi à justifier l'usage de stalles en bois massif notamment dans les régions au climat rude.

Sur le premier point, son coefficient d'échange surfacique et son indice d'isolement font du bois un matériau plus performant que la pierre.

Légitime à propos des galeries du cloître, considérées comme espace extérieur, la prise en compte d'une vitesse de l'air ne se justifie guère à l'intérieur de l'église. Cela signifierait un défaut majeur d'étanchéité au niveau des menuiseries qui garnissent les issues et les fenêtres de l'église. Par ailleurs, l'importance du volume de l'église est de nature à assurer une tranquillisation du mouvement d'air en cas d'infiltrations sous les passages de seuils, le seul fait de surélever les stalles sur un podium permet de s'en écarter.

Il est difficile d'aborder cette question du confort thermique sans envisager aussi l'enveloppe individuelle que constitue le vêtement du moine. Sa forme et son épaisseur sont conçues de manière à lui procurer une première barrière thermique, certainement la plus importante, vis à

²²⁰ Cf. Chapitre 3 sur les *Ecclesiastica Officia*

vis de l'extérieur. Les diagrammes de confort exposés dans le chapitre précédent ont montré l'importance du vêtement au point de vue des échanges thermiques de l'individu avec son environnement.

Par ailleurs, la morphologie générale du meuble des stalles, conçues pour maintenir les frères rapprochés les uns des autres permet d'entretenir des échanges thermiques entre individus en évitant ainsi une partie des déperditions. En supplément de l'enveloppe thermique dont bénéficie chaque moine avec sa coule, les stalles constituent ainsi une sorte d'espace de confinement « communautaire », plus vaste, dédié aux mouvements et postures liturgiques. Mais cette fonction n'est sans doute pas la plus perceptible ni la plus efficace étant donnée l'ouverture importante de l'espace du chœur vers le plafond de l'église.

5.1.3.3. Qualités sonores et lumineuses

La partie démonstrative dans ce chapitre met délibérément de côté la dimension thermique qui appellerait une approche spécifique. Il en est de même pour les dimensions olfactives et tactiles pour lesquelles il est par ailleurs difficile aujourd'hui d'en restituer les phénomènes. Elle vise à confronter deux autres aspects, à savoir la qualité sonore et la qualité lumineuse, à partir d'une hypothèse qui les rend apparemment contradictoires :

- La qualité d'écoute est susceptible d'être améliorée par l'existence de ces cloisons dorsales proches des oreilles d'un auditeur placé dans le chœur
- En revanche l'éclairage au niveau des stalles peut être amoindri du fait de l'occultation de fenêtres par les cloisons dorsales qui referment partiellement le chœur

Une première partie développe la question de l'intelligibilité auditive et celle de la variation du niveau de pression en plusieurs points d'écoute. Les critères ont été évalués à partir d'une procédure de simulation numérique de la propagation sonore dans le volume de l'église. La réponse acoustique du volume a été analysée dans plusieurs cas de figure de dispositions des stalles permettant d'en traduire les effets.

Une deuxième partie montrera dans un premier temps qu'il existe évidemment une altération de l'éclairage lorsque les stalles sont présentes; cette évaluation a été menée par une série de simulations numériques sur un modèle géométrique d'église à l'aide d'un programme spécifique de calcul d'éclairage naturel. Cependant cette altération est fortement dépendante de la typologie « en élévation » de l'église, c'est à dire de l'existence de baies situées dans la nef. Nous envisagerons donc deux cas de figures en nous appuyant sur les

conclusions d'une étude que nous avons menée sur la qualité lumineuse dans la transition du roman au gothique²²¹.

Nous verrons enfin, à travers une étude à un stade encore exploratoire de l'éclairage à l'intérieur de la nef, comment les stalles peuvent effectivement bénéficier d'un véritable dispositif architectural de capture de la lumière.

Nous concluons en remettant en perspective les résultats obtenus par rapport à l'usage effectif de l'espace du chœur – parole ou chant ? – et en tenant compte des hypothèses d'une évolution morphologique du dispositif et des paramètres que nous avons écartés pour l'instant. Nous préciserons ainsi les limites dans lesquelles s'est tenue cette application en proposant les perspectives de recherche comme prolongement de cette exploration.

²²¹ JOANNE, 2000 ; GANTARD, 2002 ; JOANNE, 2002

5.2. Etude acoustique des stalles de chœur

Pour la communauté de frères, Dieu n'est pas silence. C'est parce qu'il est Parole que des hommes se font silence. Le silence absolu ne se justifie chez les hommes, moines cisterciens, que par la raison que Dieu parle.

Ainsi, « comme elle sort du silence, toute parole pour être reçue exige le silence. Et plus pleine et riche est la parole à recevoir, plus profond doit être le silence. Le moine se fait silence pour entendre Dieu, et plus il est silence, plus il reçoit Dieu. Il se fait tout entier réception, oreille tendue au Verbe. »²²²

Cet éloge du silence est donc un éloge de la parole divine prononcée. Le chœur des moines est avant tout l'espace de réception de cette parole.

5.2.1. Etat des connaissances

A ce jour aucune analyse des stalles de chœur en tant que dispositif acoustique dans l'abbatiale n'a été entreprise. Quand elles s'intéressent à l'église elle-même, la plupart des études portent sur le volume vide de celle-ci, délaissant toute possibilité d'occupation de l'espace par des éléments rapportés, essentiels à la liturgie. Les travaux récents sur l'efficacité acoustique des chaires dans les églises protestantes²²³ en Allemagne sont peut-être ceux qui se rapprochent le mieux de l'étude que nous proposons ici: la combinaison d'un mobilier et d'un espace à forte réverbération dans le cadre d'une production sonore parlée ou chantée. Cependant, l'étude en question repose sur des mesures *in situ* qu'il a été possible d'effectuer sur des édifices aujourd'hui toujours ouverts au culte.

L'acoustique « remarquable » de l'église cistercienne a pourtant souvent fait l'objet de travaux visant à en objectiver les qualités reconnues. Le plus immédiat et le plus remarquable parmi les critères acoustiques est la durée de réverbération, normalisée sous l'appellation « Tr60 »: durée que met le son pour décroître de 60 décibels après interruption de la source²²⁴.

²²² Thèmes monastiques par le frère Jean-Marie osb; site Internet de l'abbaye Notre Dame de Belloc, 2001

²²³ DESARNAULT, 2001.

²²⁴ Wallace Sabine a établi que la durée de réverbération d'une salle est inversement proportionnelle à son volume et dépend de l'aire d'absorption équivalente de ses parois intérieures ; l'aire d'absorption dépend elle-même des coefficients d'absorption acoustique des parois.

Il n'existe pas de recueil de mesures de durée de réverbération appliquées à l'ensemble des édifices conservés, qui permettrait d'observer un panorama comparatif des églises sur ce critère. La série de mesures de durée de réverbération, conduite il y a quelques années²²⁵ sur une dizaine d'abbatiales en France, mérite d'être soulignée malgré les visées méthodologiques de cette campagne qui s'écartent un peu de nos préoccupations. Mais on voit d'après les résultats que des corrélations pourraient être établies entre cette durée de réverbération et bien sûr la grandeur du volume de l'église, mais aussi des caractéristiques proportionnelles et géométriques. Malheureusement, ces mesures ne traduisent pas tout à fait l'état de ce volume réverbérant *en usage* puisque dépourvu de son mobilier liturgique²²⁶.

A propos des paramètres volumétriques et morphologiques qui influencent la réponse impulsionnelle d'une salle, il faut noter toutefois les travaux récents de Cirillo et Martellotta sur deux édifices romans de la ville de Bari (Italie), la basilique Saint Nicolas et la cathédrale²²⁷. Des mesures effectuées dans ces deux églises dont les plans et les volumes sont à peu près identiques²²⁸ montrent des différences de valeurs sur plusieurs grandeurs relevées et notamment le Tr20 (durée de réverbération pour une décroissance de 20 dB) et le gain en décibel. Pour ces deux grandeurs, l'écart particulièrement important dans les fréquences basses relevé entre les deux édifices, dépend vraisemblablement de la qualité vibrante du plafond en bois existant dans la basilique mais pas dans la cathédrale ainsi que d'autres infimes différences morphologiques.

Sur un autre registre du comportement acoustique, Claude Vernhes²²⁹ a mené une analyse théorique fondée sur le principe d'axe focal de boucles de réflexions, en assimilant certaines nefs d'églises à des structures résonnantes. Il met en avant dans son exposé ce qu'il appelle une sonorité de position et une sonorité instrumentale caractéristiques des voûtes en berceau brisé de trois abbayes cisterciennes : le Thoronet, Silvacane et Sénanque. Par une démonstration graphique, il en déduit qu'en raison de la présence de deux foyers de courbure, la majeure partie de l'énergie émise d'un côté de la nef est renvoyée par la voûte vers le côté opposé. L'existence des stalles à cet endroit semble tirer parti de ce phénomène : « *c'est dans cet espace où les sons réfléchis sont perçus en parfaite cohérence plus d'un dixième de seconde après l'onde directe, conférant à celui-ci une sonorité très favorable au chant monodique « a capella » des moines, que se trouvaient les stalles se faisant face,...* »²³⁰

²²⁵ JOUENNE, 1992

²²⁶ Jouenne ne le précise pas car cela n'avait pas d'incidence sur sa démonstration mais il est probable que la nef de Léoncel et de Sylvanes utilisées aujourd'hui comme églises paroissiales, aient été occupées par des chaises ou des bancs.

²²⁷ CIRILLO et MARTELOTTA, 2002

²²⁸ la basilique a servi de modèle à la cathédrale, reconstruite à la fin du XII^e siècle.

²²⁹ VERNHES, 1999

²³⁰ Ibid, p.56

On regrette que l'auteur n'ait pas étayé par la suite son analyse de mesures que les procédures d'acquisition MLS permettraient de faire aisément. Dans sa démonstration, la hauteur de l'axe focal, qui doit correspondre au plan auditif pour justifier son intérêt, est un paramètre essentiel dont la coïncidence mériterait d'être vérifiée. D'autre part s'il est un des rares à évoquer le système des stalles, malheureusement son exposé n'a pas pour objet de démontrer réellement leur incidence dans le comportement acoustique de l'église.

Cette intéressante corrélation entre la sonorité d'une église et sa morphologie intérieure, tend à montrer que la prédiction de l'une peut être envisagée par la maîtrise de l'autre. Ceci intéresse les concepteurs qui détiennent ainsi un moyen de qualifier l'espace architectural dans sa phase de projet. Etudiant le projet de l'église de Vuoksennika à Imatra, construite entre 1957 et 1959, l'architecte finlandais Alvar Aalto n'avait pas hésité à entreprendre une étude prévisionnelle à l'aide de tracés sur plans et coupes des réflexions des rayons sonores sur les parois. A sa demande, on avait même construit un modèle réduit muni de facettes réfléchissant la lumière, qui avait permis par analogie de simuler les réflexions sonores dans les trois dimensions. Jugée rudimentaires aujourd'hui, dans les années cinquante, ces méthodes prévisionnelles appliquées à l'acoustique des salles étaient encore les seules dont disposaient les bureaux d'étude.

5.2.1. Méthode de simulation appliquée

5.2.1.1. Critère acoustique retenu

Dans cette étude comparative, nous nous sommes intéressés surtout à la question de l'intelligibilité de la parole au sein de l'espace délimité par le chœur. Il s'agit de vérifier si l'énoncé d'un orateur – par exemple le frère chargé de la lecture – est rendu plus compréhensible par la présence du mobilier alors que les conditions d'écoute dans un espace fortement réverbérant sont défavorables. Nous présumons que l'effet de réflexions sur les parois supplémentaires qu'apporte le mobilier, peut renforcer l'énergie précoce nécessaire à la compréhension du message parlé.

La connaissance d'un critère d'intelligibilité acoustique pour les abbayes cisterciennes se défend lorsqu'on sait la forte réverbération, typique de ces églises. Dans la plupart d'entre elles, la durée de réverbération avoisine les 10 secondes dans les basses et moyennes fréquences du spectre audible. Comparativement, la durée de réverbération optimale d'une salle de musique symphonique, conçue pour atteindre une telle réponse est de l'ordre de 2

secondes. Il est reconnu que c'est principalement la perception de cette durée qui prête à ces édifices un jugement aussi favorable de leur qualité sonore. Aujourd'hui, beaucoup d'églises sont transformées en espace de concert – principalement de chœurs liturgiques, mais pas toujours – avec toutes les difficultés d'adaptation que cela implique.

Il faut toutefois nuancer l'intérêt du critère d'intelligibilité car, le chapitre sur les *Ecclesiastica Officia* nous l'a rappelé, l'oratoire cistercien n'est pas d'abord un espace d'élocution parlée mais un espace où les moines chantent. Les psaumes et tout l'ordinaire de la liturgie sont préparés avant les offices, finissent par être mémorisés, si bien qu'hormis les lectures elles-mêmes, rien n'est sensé poser aux auditeurs participant à l'office un problème de compréhension.

La définition **D50**, fréquemment utilisée en étude prévisionnelle en acoustique des salles, désigne le ratio de l'énergie « utile » rapportée à l'énergie totale, avec une discrimination temporelle de 50 millisecondes; $h(t)$ désigne la réponse impulsionnelle de la salle, ce critère est proposé par Thiele en 1953 [Sémidor, 1999, p. 39]:

$$D50 = \frac{\int_0^{50ms} h^2(t) dt}{\int_0^{\infty} h^2(t) dt}$$

Exprimée en pourcentage, D50 permet d'évaluer l'intelligibilité de la parole selon l'échelle de valeurs suivante communément admise:

tableau 22 échelle qualitative de la D50 en fonction du pourcentage atteint

D50 en %	0 à 30	30 à 45	45 à 60	60 à 75	75 à 100
	mauvaise	Pauvre	Moyenne	bonne	excellente

C'est ce critère que nous avons retenu pour tenter d'apprécier le rôle acoustique de ce mobilier de stalles pour les auditeurs qui s'y trouvent. Ce rôle doit être d'autant plus appréciable pour ceux des auditeurs les plus éloignés de la source. Parallèlement au critère D50, nous relèverons le niveau de pression mesuré lorsqu'il s'agira de l'étude sur des positions de récepteurs bien identifiées. L'objectif étant de vérifier si conjointement à l'évolution de l'intelligibilité, une évolution du niveau de pression est aussi repérable.

5.2.1.2. Outil numérique de simulation

Nous avons procédé à la simulation numérique du comportement acoustique d'une abbatale cistercienne selon deux configurations simples: sans mobilier de chœur des moines et avec mobilier de différentes configurations.

Ce travail a été fait à l'aide du logiciel CATT-Acoustic mis à notre disposition par la société Euphonia.

Ce programme est un outil de prédiction en acoustique des salles reposant sur le principe de l'immersion d'un ou plusieurs couples - source sonore/récepteur - dans une géométrie dont les coefficients d'absorption acoustique des faces sont paramétrés.

Le choix d'une étude par simulation numérique est justifié par l'intérêt de pouvoir restituer dans un même espace d'origine, différentes formes de stalles, que nous avons limitées à trois dans notre étude. Des modifications plus radicalement différentes, par exemple un déplacement des stalles dans la nef, pourraient être également étudiées.

5.2.1.3. Description du modèle simulé

Le volume que nous avons modélisé est semblable à celui des églises rencontrées à trois reprises dans le corpus présenté, comportant une nef + 2 bas-côtés divisés en huit travées, avec transept et chevet plat. La nef présente un niveau de fenêtres dans ses bas côtés et un niveau de fenêtres dans le vaisseau central.

Le modèle géométrique se rapproche de la morphologie de l'église de Noirlac que nous avons déjà utilisée dans de précédents travaux. Les stalles occupent là aussi le milieu de la nef sur les trois travées proches du transept et sont disposées symétriquement par rapport à l'axe de l'église. Trois configurations, de la plus rudimentaire à la plus élaborée ont été simulées afin d'en évaluer autant que possible les apports respectifs pour le critère qui nous intéresse:

- Un mobilier rectiligne, sans retour de cloisonnement à l'arrière-chœur comprenant deux stalles (figure 100). La cloison dorsale fait 3 mètres de hauteur, et la petite cloison des formes 1,20 mètre. Les planchers des stalles hautes sont surélevés de 30 centimètres. La largeur des stalles est de 1,30 mètre.
- Des stalles en forme de U, avec retour de cloisonnement (figure 101). Celui-ci est aligné sur la hauteur des cloisons.

- Des stalles en forme de U, munies de saillies inclinées au-dessus des sièges (figure 102). L'avancée de cette corniche est de 0,50 mètre.

La modélisation est évidemment simplifiée et n'est pas sensée représenter exactement la géométrie détaillée des objets, ainsi les sièges eux mêmes ne sont pas modélisés ni les emmarchements et les détails de menuiseries : moulures, plinthes, raidisseurs²³¹.

Il en est de même pour les occupants des stalles – les moines – que par souci de simplification nous n'avons pas représentés. Or leur présence risque de faire obstacle à une grande partie des réflexions sur le mobilier. Ceci fera partie des améliorations nécessaires pour poursuivre notre étude en fonction des premiers résultats ici présentés.



figure 100 stalles simples

²³¹ Cette simplification néglige en effet les conséquences des détails géométriques dont les dimensions sont proches des longueurs d'ondes du spectre audible, pour mémoire, une fréquence de 2000Hz correspond à une onde d'environ 17 cm de longueur.

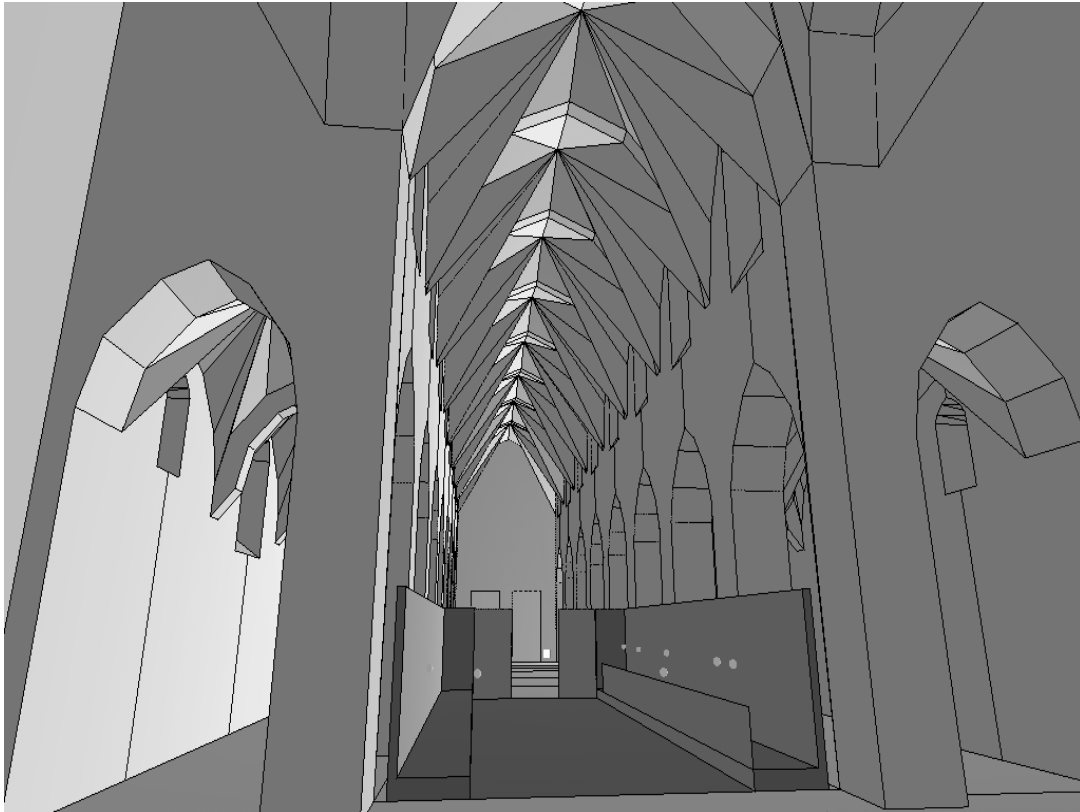


figure 101 stalles en "U", à retour

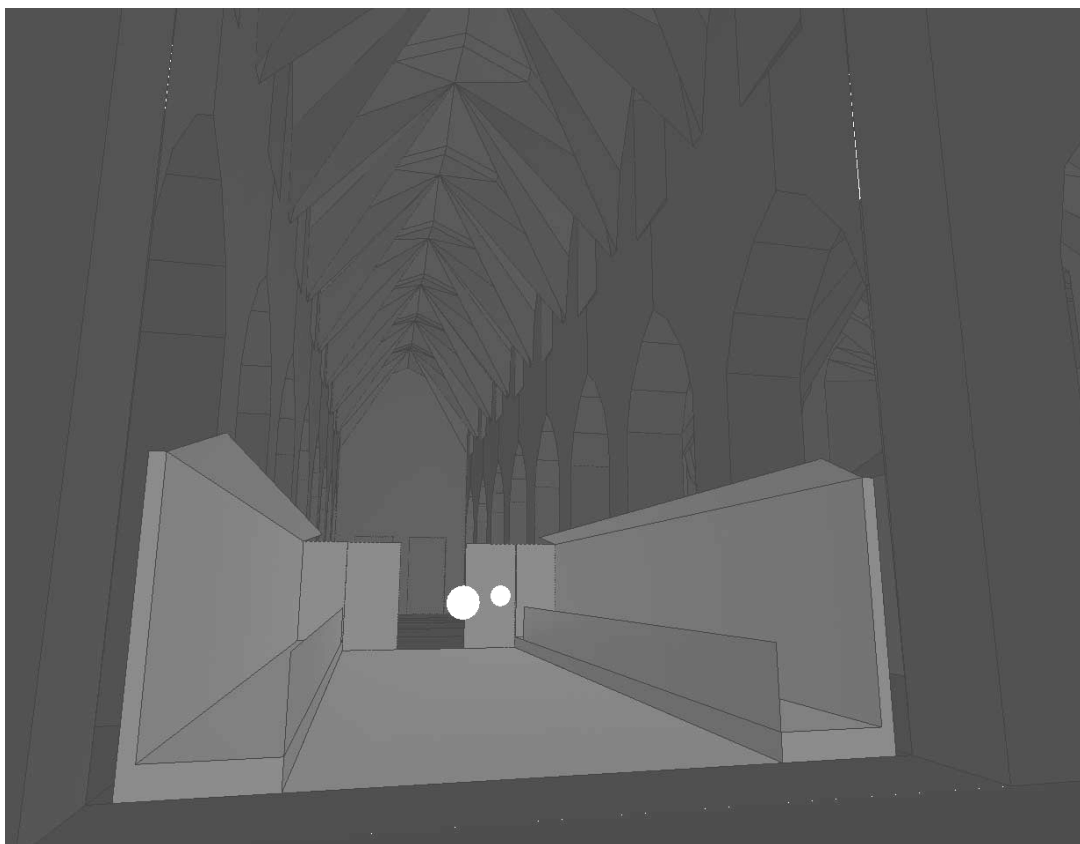


figure 102 stalles en U avec saillie

5.2.1.4. Les matériaux

Le matériau essentiel qui constitue les parois intérieures est la pierre. La proportion des surfaces de fenêtres, équipées de vitrages en grisaille est très faible, mais nous avons tenu compte quand même de ce matériau dans la procédure de simulation.

On continue à s'interroger sur l'application ou non d'un enduit de surface sur les parois en pierre; mais il semble que l'habitude était prise d'enduire systématiquement les murs et les voûtes à la chaux. Noirlac par exemple, sur lequel repose en partie notre modèle, présente dans son état actuel un revêtement d'enduit uniquement sur ses voûtes, l'ensemble de la structure et des remplissages verticaux est en pierres apparentes.

La différence de rugosité de surface entre surface crépie et pierre nue sera considérée négligeable dans notre étude et n'aura par ailleurs pas de conséquence sur le principe de comparaison que nous proposons d'analyser.

Le troisième matériau présent dans le vaisseau est le bois. Nous avons été amenés à lui attribuer des coefficients d'absorption acoustique légèrement différents, compte tenu de son utilisation en partie massive pour le plancher central ou bien en membrane pour les parois verticales.

La nomenclature des matériaux est donc relativement courte fidèle en cela à la simplicité de l'édifice, le tableau ci-dessous affiche les valeurs de coefficient d'absorption α Sabine par bande de fréquence retenues pour notre procédure de calcul. Ces valeurs sont issues du catalogue référencé ALPHABASE édité par la société Euphonia.

tableau 23 coefficients α Sabine appliqués aux matériaux

	125 Hz	250 Hz	500 Hz	1000 Hz	2000 Hz	4000 Hz
Pierre	0,01	0,02	0,04	0,06	0,08	0,10
verre	0,35	0,25	0,18	0,12	0,07	0,04
Bois en parquet	0,03	0,04	0,08	0,12	0,12	0,17
Bois en diaphragme	0,18	0,28	0,12	0,07	0,04	0,04

5.2.1.5. Sources et points de réception

Deux positions de source sonores ont été envisagées :

- une source A0 située presque au milieu du chœur des moines. Nous supposons qu'elle correspond à l'emplacement approximatif d'un lecteur.

- Une source A1 située dans une des rangées du chœur droit correspond à la place que pourrait avoir le chantre.

Plusieurs points de réceptions – de R1 à R8 ont été disposés à différentes positions probables d’auditeurs à l’intérieur du chœur des moines.

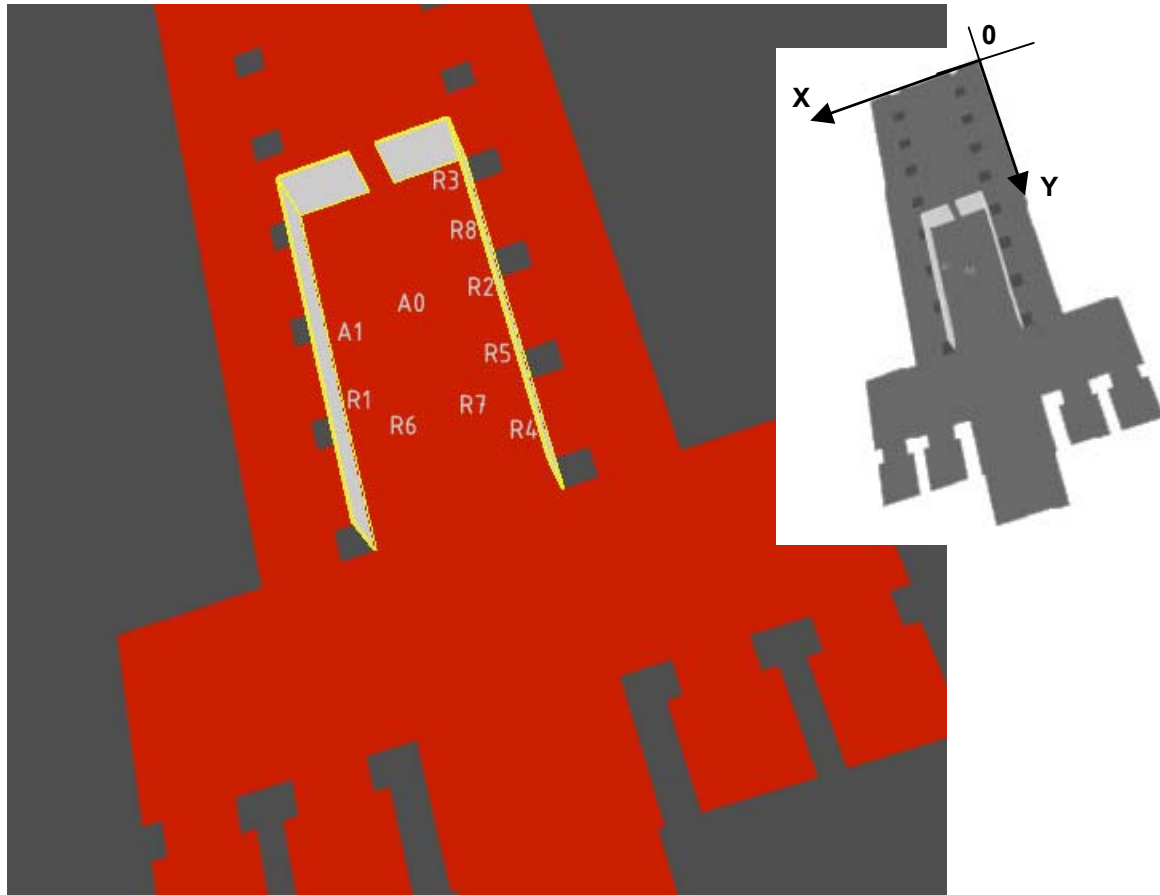


figure 103 position des sources "A" et des récepteurs "R"

Les coordonnées spatiales exactes (en mètres) de ces points sont indiquées dans le tableau ci-dessous ; l’origine du repère étant située dans l’angle nord-ouest du plan (croisement des axes en haut de l’image vignette de la figure 103). La coordonnée en Z correspond à l’altitude du point par rapport au niveau du sol intérieur.

Tableau 24 coordonnées des points sources et récepteurs

	SOURCES		RECEPTEURS							
	A0	A1	R1	R2	R3	R4	R5	R6	R7	R8
X	9.00	12.35	12.35	5.25	5.25	5.50	5.50	11.15	6.80	5.40
Y	32.00	32.00	35.00	32.00	26.00	38.00	37.00	37.00	37.00	29.00
Z	1.50	1.50	1.50	1.70	1.70	1.70	1.70	1.50	1.50	1.70

Les résultats de la définition D50 pour ces huit points récepteurs seront donnés d'une part sur le spectre global : somme des bandes d'octave de 125 Hz à 4000 Hz ; d'autre part sur la bande d'octave 250 Hz, jugée comme plage de fréquence représentative du registre de la voix humaine.

Nous avons procédé à une deuxième série de calculs en modifiant légèrement les coordonnées des huit points récepteurs que nous indiquons dans le tableau suivant (tableau 25) ; les positions de sources restent inchangées.

Les résultats de cette deuxième série présentent quelques petites différences par rapport à notre série de référence ; nous les commenterons à l'aide d'un graphique de synthèse à la fin de cette partie.

Tableau 25 coordonnées de la deuxième série de points

	SOURCES		RECEPTEURS							
	A0	A1	R1	R2	R3	R4	R5	R6	R7	R8
X	9.00	12.35	12.20	5.25	5.35	5.50	5.55	11.10	6.80	5.60
Y	32.00	32.00	34.50	33.40	27.00	38.70	36.80	36.50	38.10	28.00
Z	1.50	1.50	1.50	1.70	1.70	1.70	1.70	1.50	1.40	1.70

5.2.1.6. Ajustement du modèle

Avant de procéder aux calculs proprement dits du critère retenu et afin d'ajuster notre modèle de simulation à des conditions réelles de réponse acoustique de la salle, nous avons pu nous baser sur la valeur mesurée de durée de réverbération (Tr).

Rappelons brièvement que la durée de réverbération est en fait la durée exprimée en seconde de la décroissance du niveau de pression acoustique dans un espace clos après interruption de la source de bruit.

Le Tr est défini comme le temps mis par le son pour décroître de 60 dB dans la salle après extinction de la source.

Des mesures de Tr avaient été effectuées en 1992 dans plusieurs églises cisterciennes vides, Léoncel, Flaran, le Thoronet, Silvacane, Sylvanes et Noirlac ²³². Nous avons comparé les valeurs, par bandes d'octave, obtenues par calcul numérique à ces mesures effectuées quant à elles en tiers d'octave.

²³² JOUENNE, 1992. Des mesures de Tr faites récemment sur trois églises cisterciennes dont le Thoronet et Silvacane, confirment ces précédents résultats, Cf : BOZZO C., DUFOUR U. & MAGRINI B., 2001

Dans des conditions simulées identiques de température (15 à 16 ° C) et d'hygrométrie (50%), les valeurs calculées du Tr Sabine sont les suivantes :

Tableau 26

Bandes d'octave	125 Hz	250 Hz	500 Hz	1 kHz	2 kHz	4 kHz
Tr (s)	10.51	9.51	8.27	8.10	5.53	3.30

Celles-ci reportées sur le graphique (figure 104) des résultats enregistrés sur site montrent un profil proche de celui des églises dont la valeur est la plus élevée dans les fréquences basses et médium.

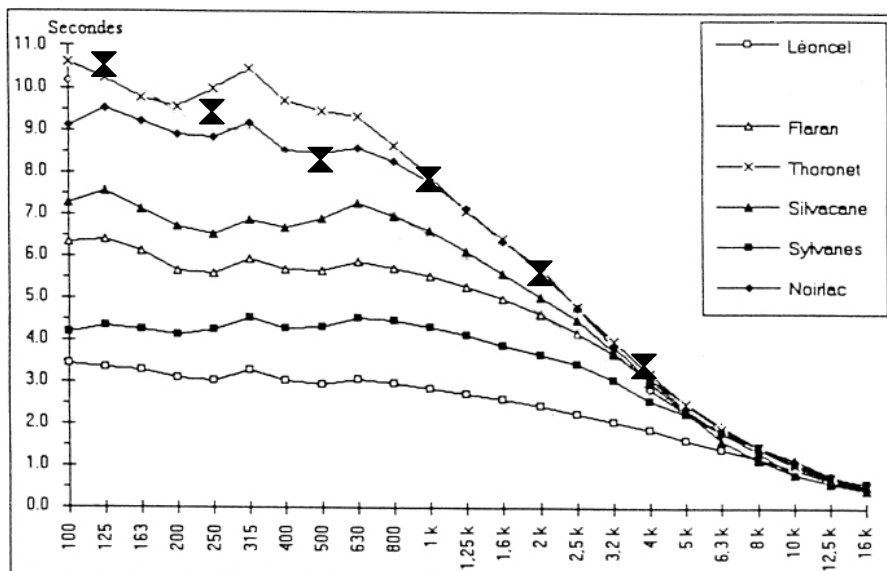


Figure 104 superposition de valeurs de Tr (X) calculées sur des résultats de mesures de six églises cisterciennes [source : JOUENNE 1992]

Comparativement à Noirlac dont se rapproche notre modèle on peut observer une assez bonne juxtaposition des profils, hormis à 125 Hz et 250 Hz où le calcul fournit des valeurs supérieures aux Tr enregistrés. Malgré cet écart, nous avons admis que le modèle géométrique remplissait des conditions correctes pour en interpréter les résultats.

5.2.2. les stalles simples ou à retour en « U »

La cartographie des résultats offre dans un premier temps une vision globale du critère d'intelligibilité sur l'ensemble de la zone du chœur des moines et à proximité de celle-ci.

C'est à dire qu'il n'est pas tenu compte pour l'instant des valeurs localisées aux points R1 à R8. La définition D50 couvre ici l'ensemble du spectre audible, soit dans le programme utilisé, la somme des bandes d'octaves de 125Hz à 4000Hz.

5.2.2.1. Source A0, située au milieu du chœur, stalles simples

En comparant les figures 105 et 106 ci-dessous, comme on peut s'y attendre, la présence du mobilier des stalles semble avoir une influence sur la définition et donc sur l'intelligibilité.

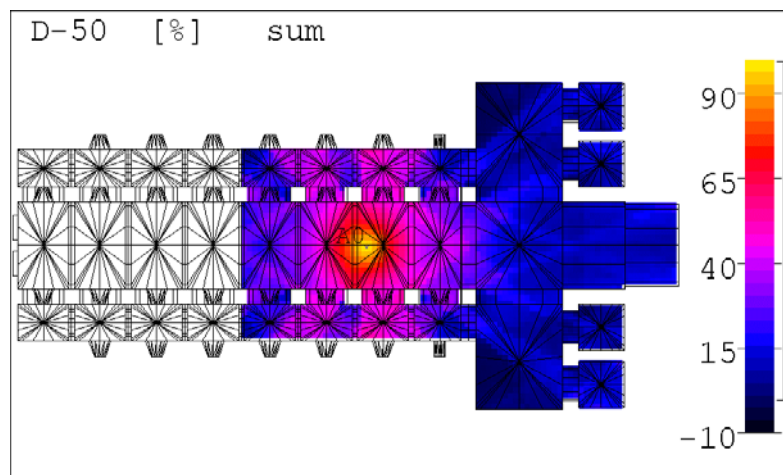


Figure 105 sans mobilier source A0

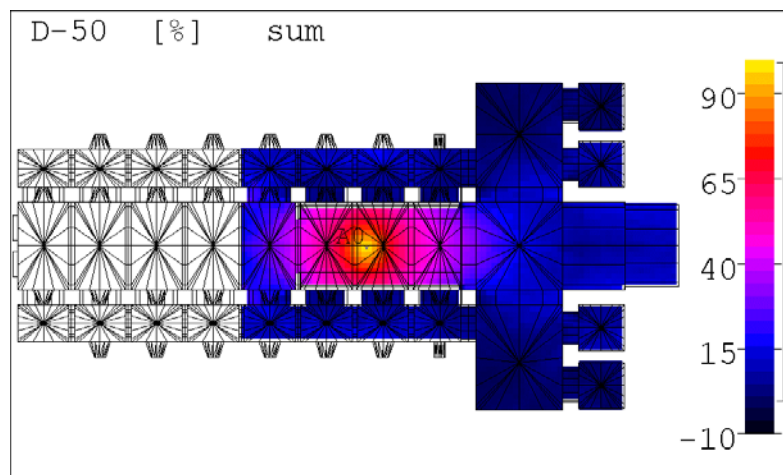


Figure 106 stalles simples source A0

L'atténuation de la définition dans les bas-côtés de part et d'autre du chœur est en effet remarquable, en revanche on ne distingue pas de modifications importantes dans l'enceinte même du chœur hormis une relative uniformisation autour de 45%. Sur ce critère là, on peut dire que la présence du cloisonnement provoque un masquage de la source au détriment des bas-côtés proches ainsi que pour une moindre part au détriment des chapelles du transept.

Globalement, dans la disposition sans chœur, la définition varie entre 28% et 67% sur une zone prise à l'emplacement d'une rangée de stalles. La fourchette reste du même ordre pour la disposition avec chœur.

On peut enfin faire remarquer l'influence des piliers en absence des stalles (figure 105), ceci est particulièrement net au milieu de la huitième travée, c'est à dire la partie orientale du chœur, ainsi que dans l'ensemble du transept. Le zonage en « faisceaux » disparaît presque totalement en présence du cloisonnement des stalles.

5.2.2.2. Source A0, stalles en « U »

En revanche une différence très nette se remarque dans la configuration en U, la partie des stalles située au fond du chœur, proche du retournement de la cloison dorsale, voit son pourcentage d'énergie précoce augmenter sensiblement (figure 107). Ceci évidemment au dépend des travées de la nef situées à l'arrière du chœur.

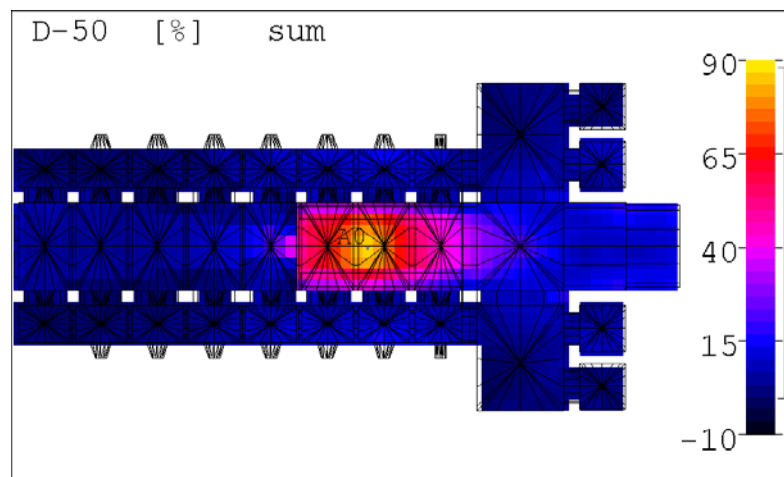


Figure 107 stalles en U source A0

5.2.2.3. Source A1, située dans une rangée de stalles

Pour une position de source en A1, on note une influence à peu près semblable sur les bas-côtés situés proches de la source (figures 108 et 109).

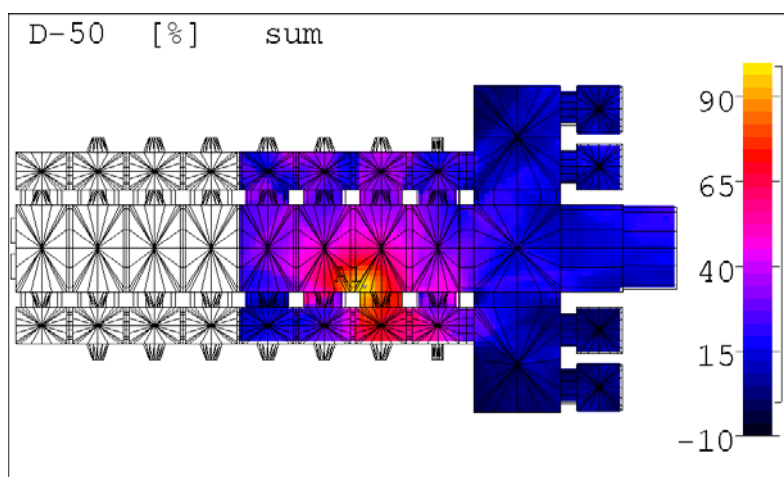


Figure 108 *sans mobilier source A1*

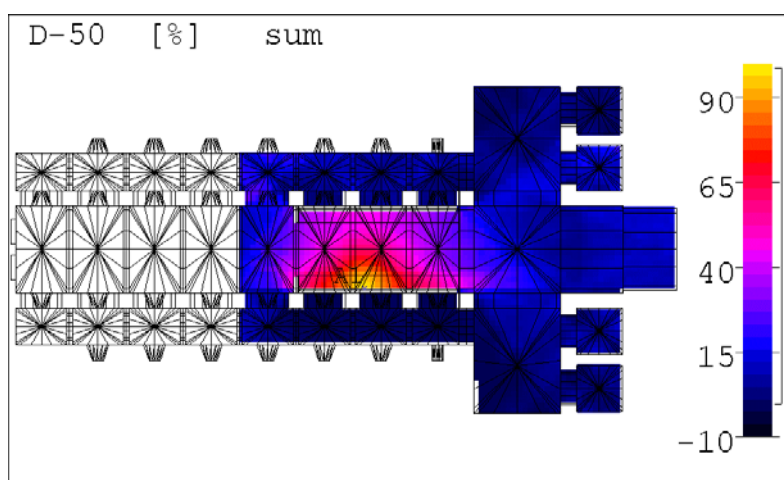


Figure 109 *stalles simples source A1*

Cependant la rangée de stalles en face de la source semble bénéficier ici d'une légère amélioration de la définition du fait de la cloison qui délimite le chœur.

5.2.2.4. Source A1, configuration en U

Enfin, la configuration en U (figure 110) montre une distribution relativement favorable de la définition (supérieure à 45%) dans la zone où les sièges peuvent se situer, le long des deux retours de cloisons.

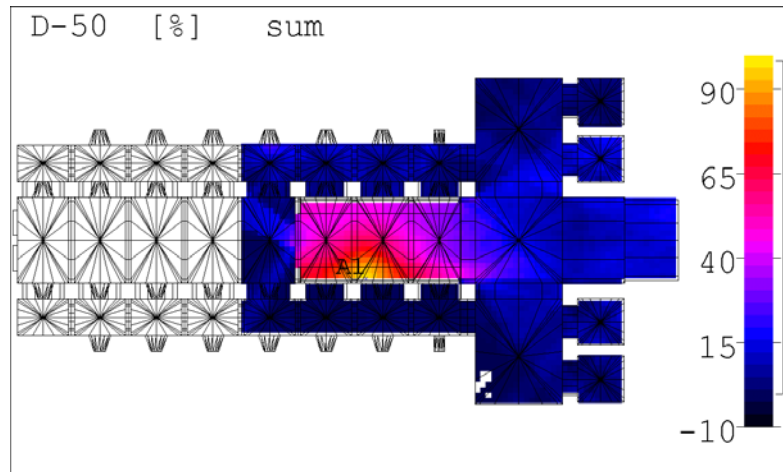


Figure 110 stalles en U source A1

5.2.2.4. Résultats point par point: Configuration stalles simples

Le positionnement des huit points permet d'afficher plus précisément des écarts de valeurs d'une configuration à l'autre.

Sur l'ensemble du spectre audible et pour une position de source en A0, l'amélioration de la définition est vérifiée même lorsque il s'agit de stalles simples. La valeur moyennée sur l'ensemble des points récepteurs passant de environ 31.5% à 46.5% (tableau 27a).

Tableaux 27a et 27b

POINTS	Définition 50(%) total spectre		Différence
	Sans stalles	Stalles simples	
R1	10,8	48,3	37,5
R2	41,3	60,3	19
R3	32,2	37,1	4,9
R4	30,8	35,1	4,3
R5	50,2	42,3	-7,9
R6	14,5	49,2	34,7
R6	41,4	52,0	10,6
R8	30,9	49,1	18,2
Moyenne	31,5	46,6	15,1

Définition 50 (%) à 250 Hz		
Sans stalles	Stalles simples	Différence
29	38,1	9,1
35,6	42,7	7,1
15,6	22,1	6,5
19	21,9	2,9
27	29,9	2,9
26,1	36,5	10,4
21,1	37,7	16,6
29,9	35,1	5,2
25,4	33	7,6

Pour certains points, l'augmentation très nette de leur définition est en effet suffisante pour leur faire franchir une à deux catégories de classement. Ainsi, le point R1 de la première série passe d'une mauvaise définition : 10,8%, à une définition moyenne : 48,3% .

Toutefois, ce pourcentage ainsi que celui de R6 : 14,5%, paraissent anormalement bas au regard de l'ensemble des autres valeurs. La cartographie d'ensemble (figure 106) ne nous permet d'ailleurs pas de vérifier de telles valeurs aux positions de ces deux points.

Ces anomalies justifient le principe d'un doublage des points à l'aide d'une deuxième série et appellent une certaine prudence dans l'interprétation des résultats.

Les variations plus faibles qui concernent les autres positions de récepteurs, ainsi que le résultat du point n°5 de la première série qui accuse une diminution de 8% montrent l'importance de la position relative du récepteur par rapport au plan de réflexion d'une part et par rapport à la source sonore. En effet, certains points positionnés à proximité d'un pilier de la nef sont crédités de réflexions proches même en absence de cloisons, c'est le cas probablement des points R5 et R4, alors que le point R2 par exemple, situé au milieu d'un arc bénéficie pleinement de l'apport du cloisonnement.

Le résultat en R5 reste toutefois inexplicable ; un déplacement de quelques centimètres de ce récepteur (nous le verrons plus loin) aboutit à une valeur plus comparable à celles qui sont relevées pour les autres points, aux environs de 36%.

On peut enfin remarquer que les points R6 et R7 qui sont des récepteurs situés sur les rangs inférieurs des stalles – donc plus éloignés des cloisons hautes – bénéficient d'une définition comparable à celle des autres points.

Pour la bande 250 Hz (tableau 27b sur fond gris), les gains en définition sont sur l'ensemble moins importants, la moyenne est deux fois plus petite que pour l'ensemble du spectre., soit 7,6% au lieu de 15,1%. On peut en déduire que le dispositif de cloisonnement se trouve plus performant à d'autres plages fréquentielles que celle que nous avons retenue.

Nous pouvons trouver une raison à ce phénomène dans les valeurs de coefficients d'absorption α Sabine qui, dans le cas du bois en panneau « diaphragme » est en effet plus élevé (Cf. tableau 23), une partie non négligeable de l'énergie incidente sur la cloison, environ 30%, se trouve non réfléchi.

La variation du niveau de pression (**Tableau 28**) est quant à elle plus difficile à commenter ; les niveaux n'ont pas pu être obtenus pour les points R2 et R8 malgré des procédures de calcul plusieurs fois répétées. D'une configuration à l'autre, les points R3 à R5 et le point R7 affichent des écarts qui semblent plausibles, aux alentours de 1 à 2 dB. En revanche, si l'on se fie au niveau de pression initial des points R1 et R6, soit 90,9 dB et 90,7 dB, le gain affiché – un peu plus de 6dB – paraît peu vraisemblable.

Tableau 28 niveau de pression acoustique en huit points pour deux configurations

POINTS	Niveau de pression global en dB		Différence
	Sans stalles	Stalles simples	
R1	90,9	97	6,1
R2	–	–	–
R3	93,6	95,4	1,8
R4	93,2	95,5	2,3
R5	95	96	1
R6	90,7	96,6	5,9
R7	94,5	96,8	2,3
R8	–	–	–

5.2.2.5. Résultats point par point: Configuration stalles en « U »

Dans le cas des stalles en U, ce sont évidemment les récepteurs les plus proches du retournement de cloison qui vont cumuler davantage de réflexions précoces (points R3 et R8 dans le [tableau 29](#)) ; ceux-ci gagnent respectivement près de 14% et 5% par rapport à la configuration stalles simples alors que le récepteur n°4 qui se trouve être le plus éloigné du retournement de cloison gagne lui aussi quand même environ 1%.

Mais on pourra remarquer que d'autres valeurs stagnent ou même régressent un petit peu sur d'autres points (R1 et R7) ; ce sont en fait des décimales de pourcentage qui tendraient probablement à disparaître si nous lançons une procédure de simulation plus fine.

Tableau 29

POINTS	Définition 50 (%) total spectre		Différence
	Sans stalles	Stalles en U	
R1	10,8	48,2	37,4
R2	41,3	60,3	19
R3	32,2	51,4	19,2
R4	30,8	36,2	5,4
R5	50,2	42,4	-7,8
R6	14,5	49,4	34,9
R7	41,4	51,0	9,6
R8	30,9	54,5	23,6
Moyenne	31,5	49,2	17,7

Sur la bande 250 Hz, le point R3 confirme l'amélioration que l'on remarque sur l'ensemble du spectre, avec une progression de la définition de 21,2% (tableau 30). Cette progression est moins élevée pour le récepteur R8, mais celui-ci et R3 sont les deux seuls récepteurs qui dépassent 40% de définition. Associé au critère de la qualité auditive, ce pourcentage correspond selon le tableau 1 à une intelligibilité faible. Sur cette seule bande 250 Hz, sur la moyenne des points, le seuil est toutefois franchi d'une intelligibilité mauvaise à une intelligibilité faible.

Il est à noter enfin que dans cette configuration, le point récepteur R5 ne présente pas de valeur incohérente comme c'est le cas sur l'ensemble du spectre. Cette remarque est aussi valable pour la D50 à 250 Hz de la configuration stalles simples (tableau 27b), le gain en pourcentage y était certes faible, mais comparable à ceux des points R4 et R8.

Tableau 30

POINTS	Définition50(%) à 250 Hz		Différence
	Sans stalles	Stalles en U	
R1	29	39,1	10,1
R2	35,6	48,1	12,5
R3	15,6	36,8	21,2
R4	19	27,1	8,1
R5	27	33,8	6,8
R6	26,1	39,6	13,5
R7	21,1	39,2	18,1
R8	29,9	42	12,1
Moyenne	25,4	38,2	12,8

Le gain en niveau de pression sur l'ensemble du spectre confirme pour le point n°3 qu'il bénéficie effectivement de cet emplacement ; l'écart pour l'autre point similaire, le n°8, ne peut malheureusement pas être calculé. On note d'ailleurs sur les points apparemment fiables : R3, R4, R5 et R7 une légère augmentation du niveau de pression par rapport à la configuration stalles simples.

5.2.3. les stalles avec encorbellement

Nous avons construit jusqu'ici notre étude sur l'hypothèse d'une cloison dorsale strictement verticale ; ce modèle très simple est en vigueur de nos jours avec des exemples relativement dépouillés comme à l'abbaye de Sénanque ou à La Melleray.

5.2.3.1. Les stalles de Sénanque

Les stalles visibles à Sénanque (figure 111) n'ont rien à voir avec l'époque qui nous intéresse puisqu'elles datent vraisemblablement du XIX^e siècle ; la partie supérieure de la cloison arrière se termine en corniche aux dimensions modestes par rapport aux exemples que nous avons vus plus haut. Les stalles sont cependant toujours utilisées par la communauté qui occupe actuellement l'abbaye et leur forme générale donne crédit au modèle *stalles simples* que nous avons étudié.



Figure 111 stalles de chœur de l'abbaye de Sénanque, 1999

5.2.3.2. Les stalles de Melleray

En ce qui concerne La Melleray, le dorsal ne dépasse pas 1,30mètre de hauteur et n'aurait donc pas de rôle dans le plan binaural lorsque l'auditeur est debout. Ceci est visible sur la

photo suivante où les frères, étant même assis, ne bénéficient pas d'un dorsal suffisamment haut derrière la tête.

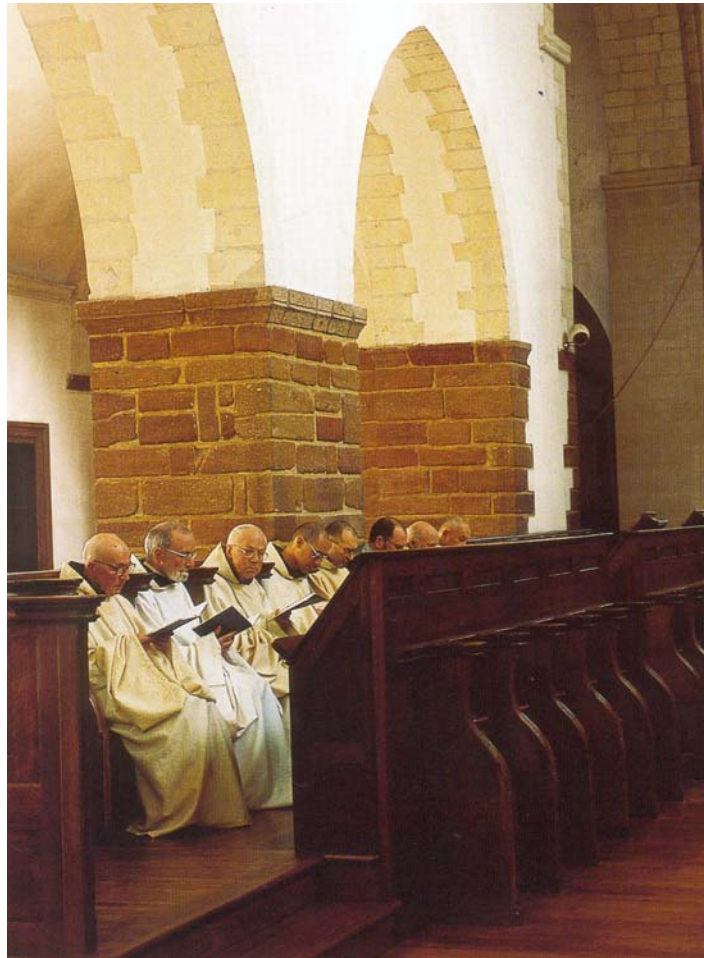


Figure 112 stalles de chœur de l'abbaye de Melleray, 1998

Il nous a été indiqué par ailleurs que les stalles de la Melleray ont subi plusieurs transformations dont la plus récente a consisté à supprimer les joues d'extrémité côté occidental de façon à libérer la vue vers le chœur depuis l'assemblée.

Les exemples de Loccum et Cappel évoqués en introduction montrent la présence d'une saillie en forme de dais ou de voussures au-dessus des sièges, cet aménagement bien que souvent modeste tend à refermer un peu plus l'espace sonore du chœur. Le rôle d'abat-son de cette avancée a été maintes fois évoqué, il est à rapprocher de celui des réflecteurs de chaires dans les églises, sur lesquelles une campagne récente de mesures a montré l'efficacité pour l'intelligibilité de la parole ²³³. Il est probable que très tôt ont co-existé dans les églises cisterciennes, des stalles en bois simples et des stalles munies de « plafond », mais il est difficile de dire si celles-ci correspondent à une amélioration, une évolution du modèle

²³³ DESARNAULDS, 2001

rudimentaire à la charnière du XII^e/XIII^e ou bien à une option que les maîtres d'œuvre se réservaient de retenir ou non.

5.2.3.3. Résultats point par point : configuration stalles à encorbellement

Une dernière procédure de calcul a été menée sur cette configuration. Les valeurs détaillées dans le **tableau 31a** montrent un pourcentage moyen, sur les huit points, situé autour de 56%, ce qui correspond à un écart de 24% par rapport à la situation initiale.

Le récepteur n°5 semble enfin bénéficier du dispositif en gagnant près de 4% de définition par rapport à une configuration dépourvue de stalles. On peut enfin remarquer que pratiquement tous les récepteurs – hormis le point R4 – atteignent au moins 50% de définition ce qui correspond à une intelligibilité moyenne. Deux positions : celles de R2 et R8 franchissent le seuil d'une bonne intelligibilité.

Malheureusement dans les limites de la bande 250 Hz, avec un pourcentage moyen de 41,6% la définition reste médiocre sans que l'on mette en doute quand même l'efficacité du dispositif à cette fréquence : par rapport à une disposition nue, 16% de l'énergie à 250 Hz se trouvent ramenés au début de la décroissance, dans les 50 première millisecondes (tableau 31b).

Tableaux 31a et 31b

POINTS	Définition 50(%) total spectre		Différence
	Sans stalles	Avec saillie	
R1	10,8	52	41,2
R2	41,3	64	22,7
R3	32,2	57,6	25,4
R4	30,8	49,8	19
R5	50,2	53,9	3,7
R6	14,5	52,9	38,4
R6	41,4	50,7	9,3
R8	30,9	63,3	32,4
Moyenne	31,5	55,5	24

Définition 50 (%) à 250 Hz		
Sans stalles	Avec saillie	Différence
29	41	12
35,6	52	16,4
15,6	28,8	13,2
19	32,4	13,4
27	38,6	11,6
26,1	42	15,9
21,1	43,9	22,8
29,9	46,2	16,3
25,4	41,6	16,2

5.2.4. Synthèse des résultats sur l'ensemble du spectre

Le graphique ci-dessous reprend l'ensemble des valeurs de définition issues des simulations pour les deux séries de points, celle dont nous avons jusqu'ici affiché les résultats et celle des points du [tableau 25](#) (page 305).

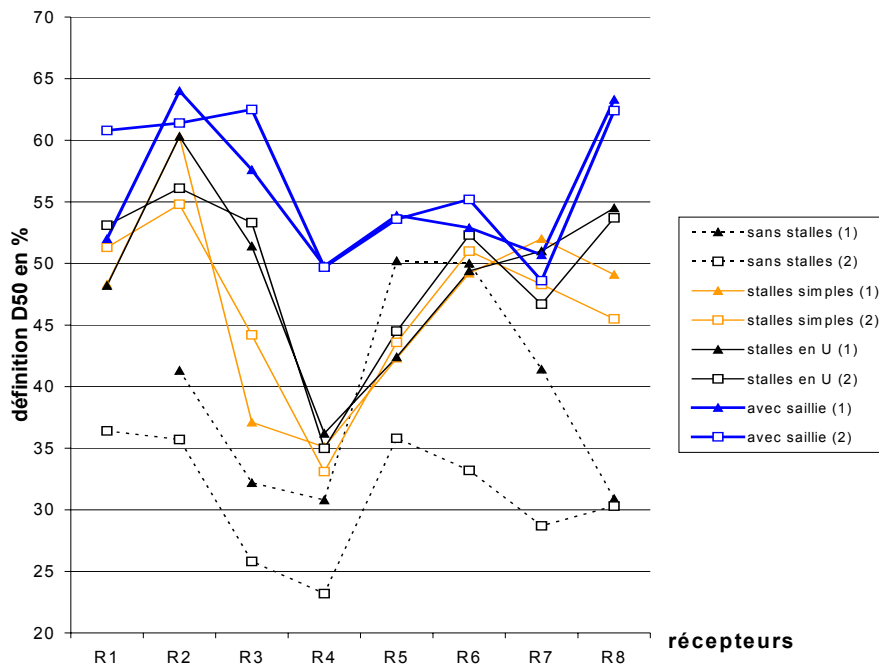


Figure 113 Définition dans les quatre configurations étudiées des points de la série 1 (▲) et de la série 2 (□).

5.2.4.1. Comparaison entre les deux séries

L'évolution moyenne de la définition présente d'une série à l'autre une allure à peu près semblable, la seule différence notable réside dans la courbe « sans-stalles » des deux séries. Nous avons déjà évoqué l'anomalie apparente du point n°5, en fait, deux autres points récepteurs semblent mis en cause, il s'agit des points R1 et R6.

Globalement la deuxième série correspond mieux à ce que l'on pourrait attendre du comportement du dispositif, c'est à dire une progression de la définition au gré des « améliorations » successives du mobilier. Mais il convient d'être prudent quant à la réelle fiabilité des résultats « sans stalles » de la deuxième série ; l'absence de valeur (échec du calcul) en R1, dénonce là aussi la fragilité des résultats sur cette configuration. Deux seules

séries s'avèrent sans doute insuffisantes ; il conviendrait évidemment de réitérer les campagnes de simulation autour des points jugés sensibles en affinant si possible les paramétrages de calculs.

5.2.4.2. Résultats sur l'ensemble

Cependant, les deux séries le montrent, l'efficacité de la saillie supérieure est ici clairement mise en évidence sauf pour les points R2, R6 et R7, ces deux derniers étant situés sur la deuxième rangée de stalles. L'écart est très important pour le point R4 dont la définition était jusqu'alors autour de 35%.

Cet élément de mobilier supplémentaire semble compenser les lacunes que présentent les dispositions précédentes: *stalles simples* ou *stalles en U* à certains endroits bien particuliers. Avec lui, les récepteurs atteignent globalement un niveau d'intelligibilité moyennement élevé.

Plus précisément, si nous comparons les écarts extrêmes entre points nous voyons que ces écarts ont tendance à s'amenuiser avec la présence de cet élément. Ainsi avec les stalles simples, nous observons le point le plus pauvre en définition, R4 avec 35,1% et l'autre extrême le point le plus avantage R2 avec 60,3. L'écart est ici de 25,2%.

Dans la configuration avec dais, nous retenons le même point faible : R4 avec 49,8%, et le point R2 dont la définition est la plus élevée : 64%. Dans ce cas l'écart entre les deux extrêmes n'est plus que de 14,2%.

Ceci semble refléter une légère uniformisation de l'intelligibilité sur l'ensemble des récepteurs lorsqu'on ajoute les réflecteurs inclinés, uniformisation que prouve la diminution de l'écart type entre la configuration stalles simples : écart type = 7 et la configuration avec saillies : écart type = 5,75.

Enfin, nous retrouvons aussi très nettement pour les deux séries, l'effet du retournement en U favorable aux récepteurs R3 et R8.

Parallèlement, l'augmentation du niveau de pression acoustique qui accompagne cette amélioration semble favoriser les points 3 et 4, qui rappelons-le sont les plus éloignés de la source ; le gain est d'environ 3 dB pour les deux points.

Tableau 32

POINTS	Niveau de pression global en dB		Différence
	Sans stalles	avec saillies	
R1	90,9	97,4	6,5
R2	–	98,5	–
R3	93,6	96,9	3,3
R4	93,2	96,7	3,5
R5	95	97,1	2,1
R6	90,7	97,4	6,7
R7	94,5	97,1	2,6
R8	–	98,4	–

5.2.5. Synthèse des résultats à 250 Hz

Nous n'avons pas jugé utile de rendre compte des résultats de la deuxième série de points pour 250 Hz, les remarques sur la comparaison avec la série initiale étant les mêmes que celles que nous venons de formuler pour l'ensemble du spectre.

Deux observations essentielles peuvent être faites à la vue du graphique suivant (figure 114): d'une part la progression des courbes en fonction de l'évolution formelle des stalles est totalement différente, si les stalles en U apportent une nette amélioration par rapport à l'église nue – certains points gagnent 20% de définition –, en revanche l'ajout des saillies en partie haute des cloisons semble n'avoir qu'une très faible incidence. La raison en est probablement d'ordre géométrique. En effet la longueur d'onde à 250 Hz est d'environ 1,30mètre, dimensions pour laquelle la largeur de la saillie (0,50m) est probablement insuffisante pour avoir une plus forte influence.

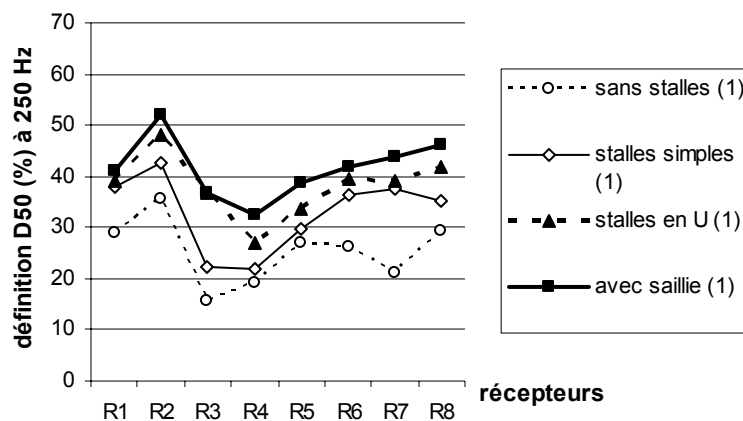


Figure 114 définition D50 à 250 Hz en huit points pour les 4 configurations

D'autre part, l'effet d'uniformisation de la définition que l'on a décelé sur l'ensemble du spectre ne caractérise pas le dispositif des stalles sur cette bande de fréquence. L'écart entre le récepteur à la plus forte définition et le récepteur à la plus faible reste de 20%.

5.2.6. Conclusion

Cette première étude a montré une réelle efficacité acoustique des stalles de chœur. Les cloisons dorsales ont pour effet de rapprocher les réflexions qui, sans elles, proviendraient des parois des bas-côtés et seraient de fait plus tardives. D'autre part, la forme en U préserve dans le chœur une énergie qui se disperserait dans les premières travées de la nef. Avec une forme « aboutie » de ce dispositif, c'est à dire muni d'une saillie supérieure, plus de la moitié de l'énergie sonore (environ 56% en moyenne) se trouve ainsi présente dans les 50 premières millisecondes.

Il faut noter que au regard du volume important de l'église, cet aménagement ne change presque rien à la durée de réverbération globale ; celle-ci reste relativement élevée comme l'attestent les valeurs calculées par bandes d'octave :

Tableau 33 durées de réverbération par bandes d'octave, église vide et église meublée

125 Hz	250 Hz	500 Hz	1 kHz	2 kHz	4 kHz	Durée de réverbération en secondes par bandes d'octave
10,51	9,51	8,27	8,10	5,53	3,30	Rappel des valeurs église vide
10,0	8,9	8,05	7,96	5,49	3,28	Église avec stalles complètes

La fonction de chœur liturgique se trouve cantonnée et maîtrisée dans un *espace d'intelligibilité*, lui-même situé au milieu d'un volume très réverbérant. Dans un environnement dont le niveau de bruit de fond est souvent faible un auditeur situé à cet endroit se trouve ainsi percevoir d'une part un message parlé dont la compréhension est améliorée, et d'autre part, le *traînage* sonore inhérent à la forte réverbération du volume total. Ce couplage de volumes confère à une abbatale conçue et équipée de cette façon une ambiance sonore particulière par superposition de deux plans issus d'une même source, l'un destiné à porter un message parlé compréhensible et l'autre qui forme un « fond » presque continu.

Cette étude conforte l'idée selon laquelle ce mobilier, relativement simple et fonctionnel, transforme plutôt favorablement l'espace du chœur ; il resterait à montrer si l'éclairage total de nature diffuse compte tenu des réflexions, permet ou non de négliger l'effet pénalisant des cloisons.

Enfin, la position même du mobilier et la présence des personnes mériteraient des prolongements à cette étude. Les églises que nous citons en exemples (Loccum et Cappel), et bien d'autres, montrent en effet des stalles avancées dans la croisée du transept ce qui ne correspond pas tout à fait au modèle que nous avons simulé. Nous n'avons pas tenu compte non plus de l'ensemble du cloisonnement et notamment la paroi qui souvent coupait la nef en deux entre le chœur des infirmes ; Il serait évidemment intéressant d'évaluer les conséquences d'une telle différence, tant au point de vue de la sonorité que de la luminosité.

5.3. Etude de l'éclairage des stalles de chœur

L'éclairage naturel en tout point à l'intérieur de l'église est à considérer comme toute scène architecturale, située dans l'espace ; dans notre cas il provient de toute évidence des ouvertures existantes dans les murs extérieurs. La lumière naturelle n'entre dans les églises que filtrée par la *grisaille*, ce nom désigne la version cistercienne de l'art du vitrail. C'était en fait un verre blanc, mais les techniques de l'époque ne pouvaient empêcher la présence d'impuretés dans ce verre qui avait alors un aspect grisâtre. Les fenêtres possédaient des motifs floraux et répétitifs, ce qui n'avait pas l'attrait chromatique des grandes verrières figuratives, mais cela évitait la distraction des moines pendant la prière. De plus, la grisaille possède des qualités architectoniques que les moines de Cîteaux ne pouvaient ignorer, elle rend les abbayes cisterciennes plus claires que ne le font les verrières colorées et donne une unité lumineuse à l'ensemble de l'oratoire.

5.3.1. Description générale du phénomène

Si, en raison de son emplacement, un point considéré ne « voit » pas de fenêtre ou de portion de fenêtre, il ne reçoit donc pas de lumière directe extérieure. Il peut bénéficier en revanche d'une lumière diffuse, issue des multiples réflexions produites sur les parois intérieures de l'édifice. L'importance de l'éclairage qui en résulte dépend essentiellement des coefficients de réflexion dans le spectre de la lumière visible des matériaux de surface.

5.3.1.1. Facteurs dont dépend l'éclairage

Si le point "voit" le ciel à travers des fenêtres (il est supposé que celles-ci se trouvent dans un environnement sans masques extérieurs), il cumulera bien sûr cet éclairage direct à l'éclairage diffus dont il bénéficie comme tout autre point.

La quantité d'éclairage dépend donc de plusieurs facteurs, dont:

- La grandeur de l'angle solide dans lequel le point voit le ciel
- La situation géographique et climatique de la scène

- L'état de nébulosité du ciel
- La présence ou non de l'astre solaire à travers une fenêtre visible depuis le point.

5.3.1.2. Critère géométrique

Ainsi que nous le voyons, la présence des stalles dans le vaisseau de l'église nous incite à aborder le problème de l'éclairage en plusieurs étapes. Notre questionnement s'enchaîne en effet de la façon suivante:

1. les stalles forment-elles un masque de visibilité d'une ou plusieurs fenêtres pour une position normale d'un individu?
2. Si oui, dans quelle proportion l'éclairage se trouve alors modifié?
3. Des moyens architecturaux sont-ils mis en œuvre pour pallier cette altération, soit en favorisant l'éclairage direct lui-même, soit en favorisant l'éclairage diffus?
4. Enfin, les fenêtres masquées par les stalles correspondent-elles à une portion visible de la course du soleil?

Nous illustrons la première de ces interrogations en schématisant les angles de visions du ciel sur une coupe transversale passant à l'endroit des stalles (figure 115):

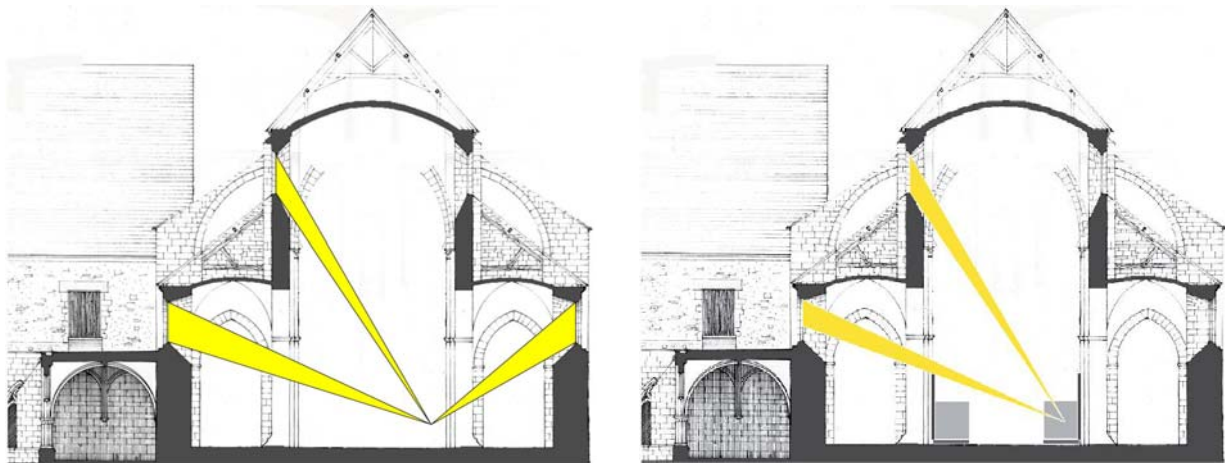


figure 115 coupe sur une nef sans cloison de stalles (image à gauche) et avec cloison de stalles (à droite)

Le point duquel partent les angles de vision du ciel représente approximativement la position d'un moine adossé à la cloison des stalles.

Ainsi qu'on peut le voir en comparant les deux situations, les deux cônes de vision du ciel se projetant vers la gauche sont à peu près préservés, la partie basse de la fenêtre du bas côté est toutefois légèrement occultée. En revanche la fenêtre opposée, celle du bas-côté nord, n'est plus du tout visible en ce point.

Les quatre baies de la travée sont les plus proches du point considéré et parmi celles-ci, c'est la plus proche qui se trouve occultée. Une vue en perspective (figure 116) montre que le point récepteur continue à « voir » d'autres fenêtres mais qui se trouvent plus éloignées : celles des façades orientale et occidentales.

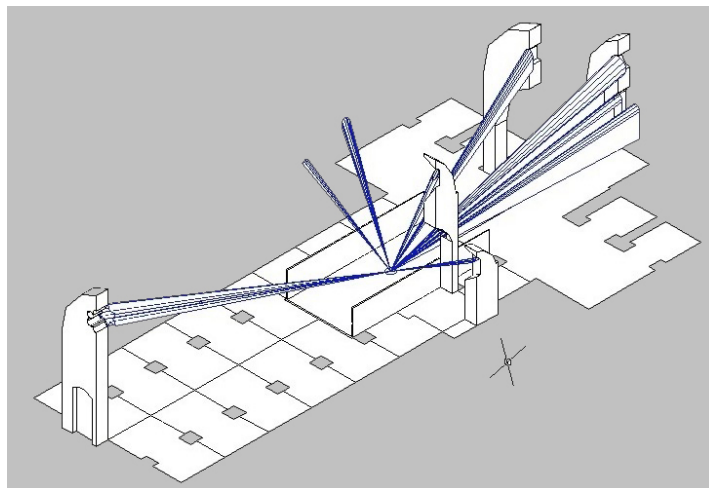


figure 116 cônes de vision du ciel depuis un point situé au milieu des stalles

5.3.1.3. Importance des systèmes de fenêtres

Mais cette comparaison est aussi là pour souligner l'importance de l'élévation du vaisseau qui, selon le cas peut ou non être muni de fenêtres hautes donnant directement sur la nef. Il convient donc de ne pas généraliser ce que semble indiquer cette comparaison de coupes schématiques.

Pour les historiens de l'art, la transition du style roman au style gothique est caractéristique de l'application d'un procédé constructif. Cette évolution structurelle, qui permet aux constructeurs d'alléger leurs édifices et de repousser les charges sur les murs extérieurs a pour effet de permettre l'élévation de la nef et de lui attribuer ses propres ouvertures, la dégageant ainsi de sa dépendance en éclairage naturel vis-à-vis des collatéraux.

Nous avons montré sur une étude comparative entre une église romane qui n'a pas de fenêtres hautes dans la nef, et une église à voûtes d'ogives qui en est pourvue, une différence de

répartition de la lumière ²³⁴. Globalement le premier modèle met plutôt en valeurs le presbytère et la croisée (figure 117), alors que le modèle à fenêtres hautes a tendance à uniformiser le niveau d'éclairément sur l'ensemble de l'église (figure 118). Ces différences ainsi que l'illustrent les deux images sont minimales et traduisent mal l'effet de luminosité de la voûte lorsqu'on pénètre dans une nef à fenêtres hautes. Nous avons jugé essentielle la prise en compte de ces deux modèles co-existants au XIII^e siècle.

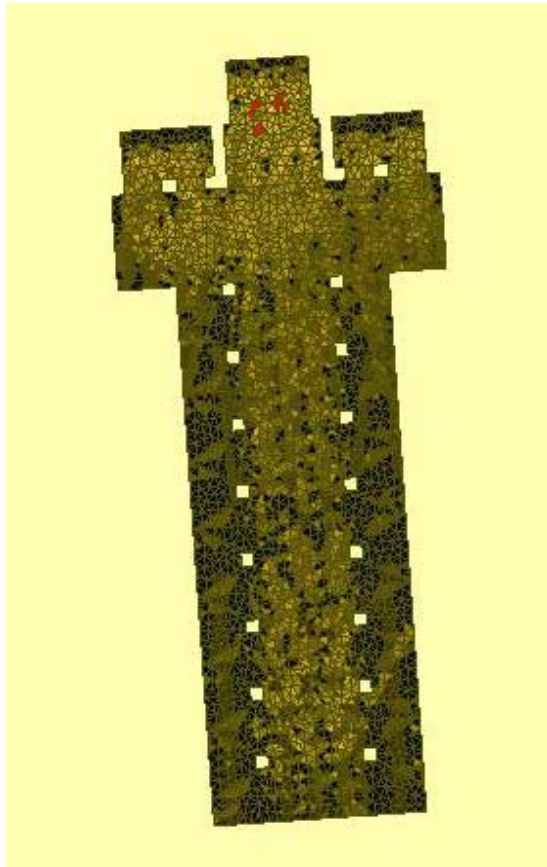


figure 117 église de Fontenay répartition de l'éclairément direct sur le sol

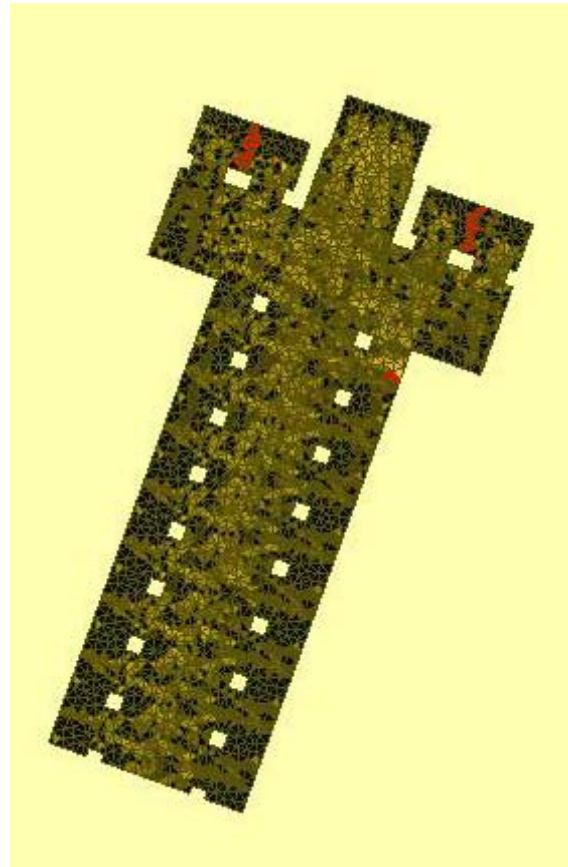


figure 118 église de Noirlac répartition de l'éclairément direct sur le sol

5.3.1.4. caractérisation de l'éclairément au niveau des stalles

En décomposant les fenêtres d'une église en catégories d'emplacement, nous allons étudier dans un premier temps la provenance de la lumière exprimée en pourcentage, nous serons alors en mesure d'exprimer le ratio d'éclairément de tel système d'ouvertures, par exemple les fenêtres des bas-côtés.

Dans un deuxième temps nous évaluerons l'impact de la présence des stalles sur cette répartition de la lumière et sur l'éclairément direct seul.

²³⁴ JOANNE et GANTARD, 2000

Enfin nous aborderons la dimension catoptrique de la partie de construction qui couvre l'emplacement des stalles, soit l'ensemble « fenêtre/ébrasement/voûte », comme possible dispositif de renforcement de l'éclairage diffus. En raison de la prise en compte des multiples réflexions qui alourdissent considérablement le traitement numérique des scènes simulées, Cette étude reste dans le cadre de cette présentation à un niveau exploratoire.

5.3.2. D'où vient la lumière ?

5.3.2.1. Cinq catégories de fenêtres

En prenant appui sur le même modèle géométrique que pour l'étude acoustique, nous avons classé cinq catégories de fenêtres identifiées selon leur orientation ou leur répartition :

- Les fenêtres des bas côtés
- Les fenêtres hautes, donnant sur la nef centrale
- La ou les fenêtres de la façade occidentale
- Les fenêtres donnant sur le transept
- Les fenêtres du chevet et de la façade orientale

Nous considérons que ces catégories constituent en quelque sorte des *systèmes* d'éclairage dont nous nous proposons de relever les contributions respectives.

5.3.2.2. Méthode adoptée

Pour ceci nous avons fait appel à une procédure de simulation numérique de niveau d'éclairage exprimé en lux à l'aide du logiciel Solene développé au CERMA. Cette simulation porte sur la mise en situation d'une géométrie modélisée d'église à chevet plat, nef à huit travées dont l'élévation présente une double rangée de fenêtres dans le vaisseau (figure 119).

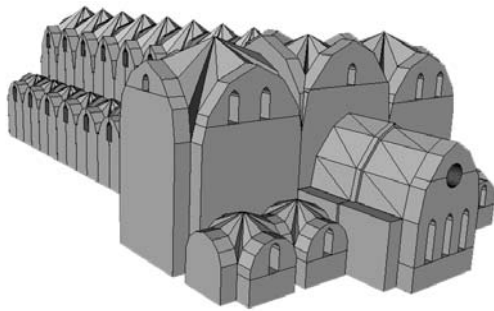


Figure 119 géométrie modélisée d'église à chevet plat à deux rangées de fenêtres dans la nef

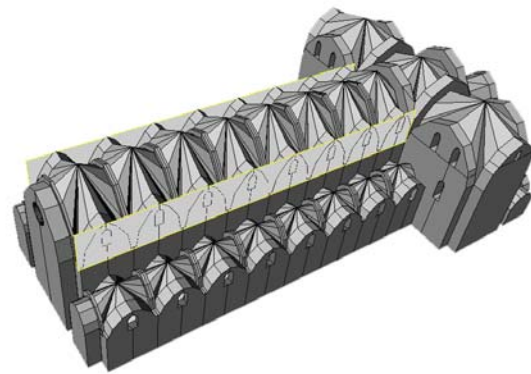


Figure 120 géométrie modélisée d'église à chevet plat à rangée de fenêtres hautes masquée

Le programme permet d'insérer des masques partiels qu'il suffit de placer devant les fenêtres souhaitées pour en mesurer l'impact sur la diminution de l'éclairement. La figure 120 ci-dessus, avec masquage des fenêtres hautes restitue ainsi approximativement le modèle d'église à simple élévation.

En simulant dans un premier temps l'éclairement intérieur de l'église sans masque, puis en masquant successivement les cinq systèmes, nous sommes en mesure d'exprimer les contributions en pourcentage de la totalité d'éclairement simulé.

Nous croiserons donc des résultats en tenant compte d'une part de l'existence ou non des fenêtres hautes et d'autre part de l'insertion des stalles dans la nef.

5.3.2.3. Zones de points récepteurs dans la nef

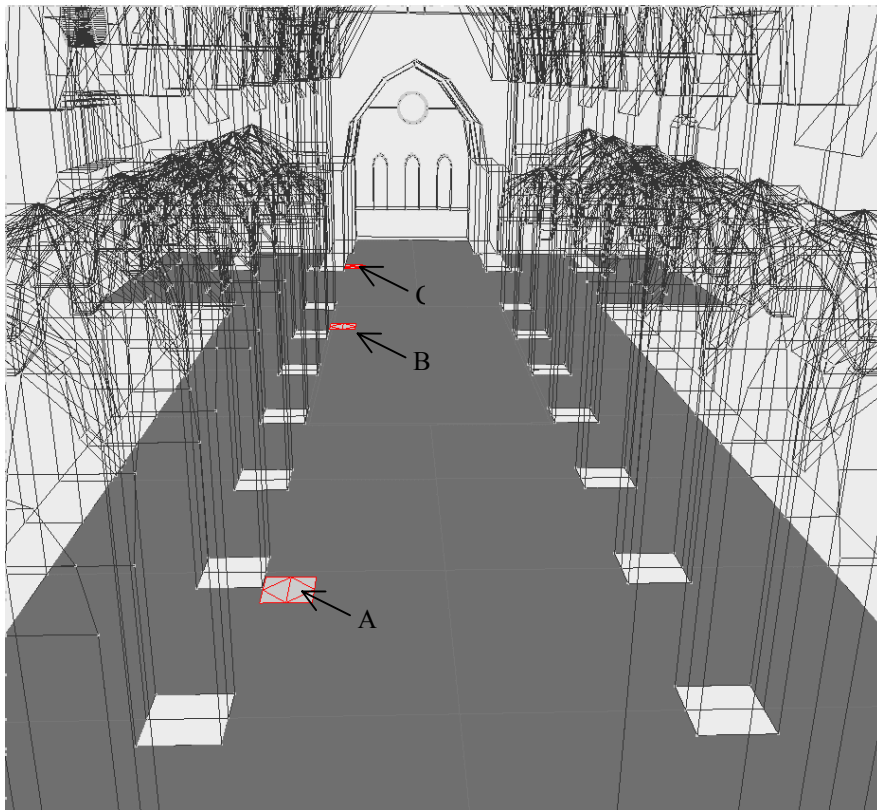


Figure 121 implantation des trois zones de mesure d'éclairage

Trois emplacements ont été choisis, matérialisés par une surface de 1m^2 de forme carrée et située à 1 mètre de hauteur par rapport au sol (figure 121). Ces carrés étant eux-mêmes triangulés, nous en donnerons la valeur moyenne de l'éclairage.

- La zone A est située dans la nef du côté occidental
- La zone B, dans la nef côté transept ; en présence du mobilier du chœur des moines, elle est située dans une travée de stalles
- La zone C est placée dans le transept devant le presbytère.

Ces trois zones sont alignées sur un axe qui longe les piles nord de la nef, la zone A est elle-même dans l'axe de la deuxième travée de la nef et la zone B dans l'axe de la septième travée.

5.3.2.4. Conditions d'éclairement

Ces conditions correspondent à une date précise et une heure (le 21 mai à 12h00), choisie arbitrairement; l'heure : 12h00 est approximativement le moment de l'office de sexte ; la communauté est donc présente dans le chœur. Pour des raisons de complexité de modélisation, nous n'avons pas tenu compte pour l'instant des réflexions multiples et n'avons calculé que les apports directs provenant des ouvertures des fenêtres. Nous reviendrons ultérieurement sur ces choix et simplification.

Enfin, la latitude choisie dans notre expérimentation est 47° nord avec les conditions météorologique d'un ciel couvert clair.

Remarquons bien qu'en fait, la date et les caractéristiques du ciel importent peu puisque il s'agit en réalité d'un éclairage fictif, seule l'énergie provenant de la voûte du ciel étant prise en compte ; un critère purement géométrique, le pourcentage de ciel visible, serait pertinent et tout à fait suffisant dans cette démonstration. Le résultat en éclairage est cependant retenu en raison des prolongements futurs qui suivront cette étude.

5.3.3. Résultats des proportions d'éclairement

5.3.3.1. Proportion d'éclairement église vide

Au point A

Il a pu être vérifié²³⁵ que dans une église à simple élévation la partie occidentale de la nef est essentiellement éclairée par les bas-côtés, avec une contribution atteignant 88% du total (figure 122).

Lorsque des fenêtres hautes existent, on observe évidemment une augmentation du niveau d'éclairage direct ; dans cette configuration les collatéraux restent toutefois majoritaires dans l'apport de lumière avec 53%, les fenêtres hautes de la nef venant immédiatement après avec 39% (figure 123).

²³⁵ JOANNE et GANTARD, 2002

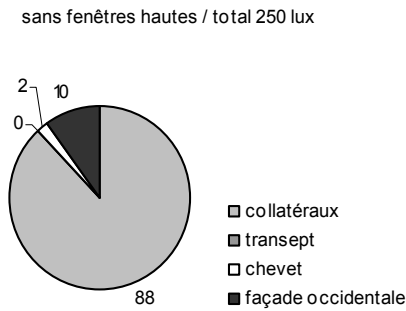


Figure 122

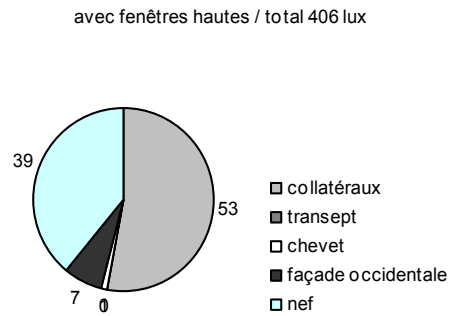


Figure 123

Au point B

La contribution importante des collatéraux est ici bien sûr maintenue ; on observe une inversion dans les proportions des deux autres sources d'éclairément : façade occidentale et chevet due au déplacement de la zone vers ce dernier (figures 124 et 125)

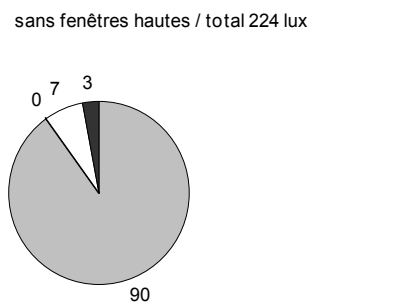


Figure 124

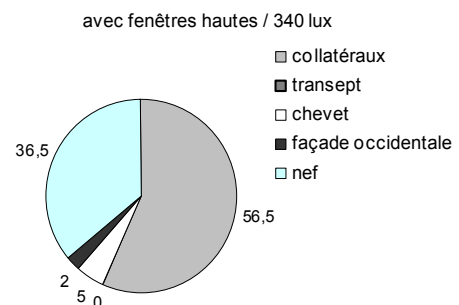


Figure 125

Au point C

Autant les zones A et B affichent une certaine similitude dans la répartition de l'éclairément, autant la zone C montre qu'il s'agit ici d'un autre espace qui au point de vue des contributions en énergie lumineuse n'a plus rien à voir avec la nef.

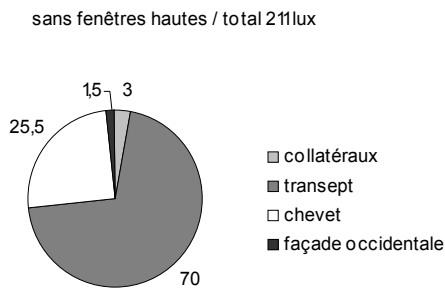


Figure 126

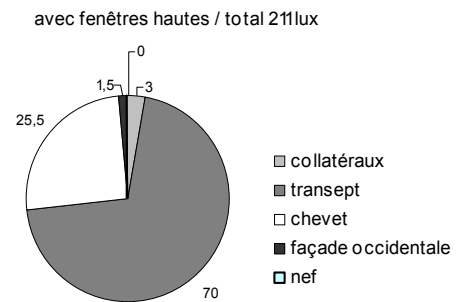


Figure 127

Ici, le transept reste dans les deux cas le pourvoyeur principal de l'éclairage naturel (70%). Objectivement et rappelons le en éclairage direct, la nef a une influence nulle dans cette partie de l'église (figures 126 et 127).

5.3.3.2. Proportion d'éclairage église avec les stalles

Les stalles sont simplement représentées par un cloisonnement en deux parties formant un U, de 3 mètres de hauteur, délimitant l'emplacement du chœur des moines ; la largeur du passage laissé libre entre les deux bras est de 1,20mètre (figure 128). Pour les résultats que nous recherchons, nous avons jugé inutile de modéliser les autres éléments du mobilier.

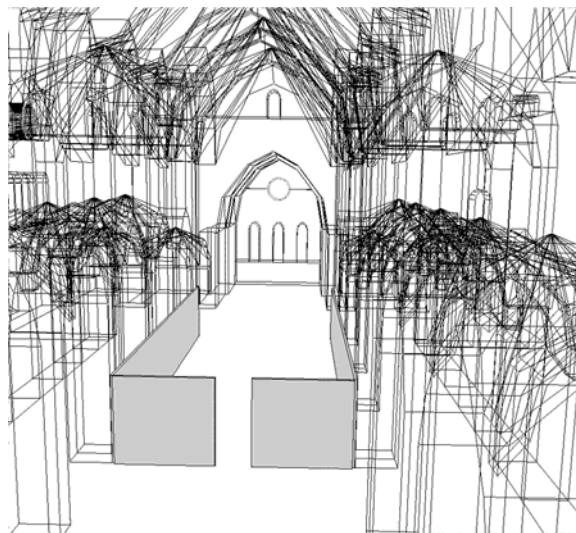


Figure 128 modélisation sous Solene des cloisons de stalles

AU POINT A

On observe en ce point une diminution négligeable de la quantité d'éclairage – on passe de 250 à 248 lux – mais les ratios d'éclairage par catégorie de fenêtres restent inchangés ; cette zone n'est pas influencée par la présence des stalles.

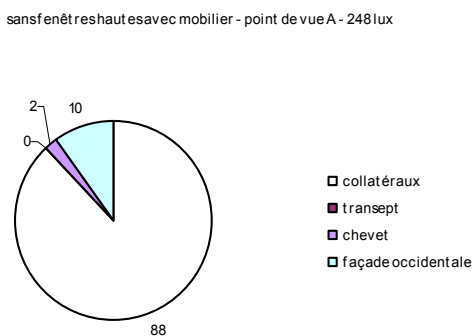


Figure 129

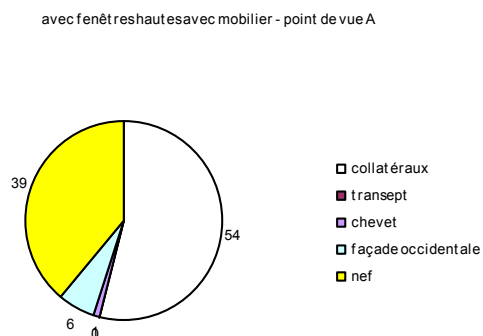


Figure 130

AU POINT B

L'atténuation par rapport à la configuration précédente est ici très importante soulignant ici la contribution des fenêtres des collatéraux lorsqu'il n'y a pas de fenêtres hautes.

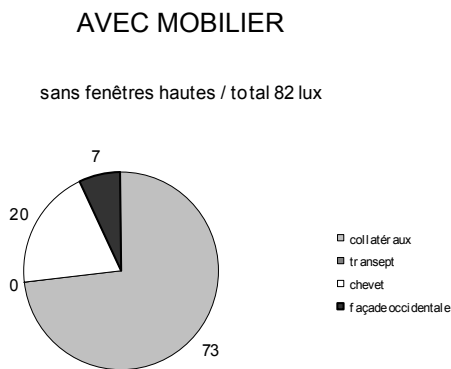


Figure 131

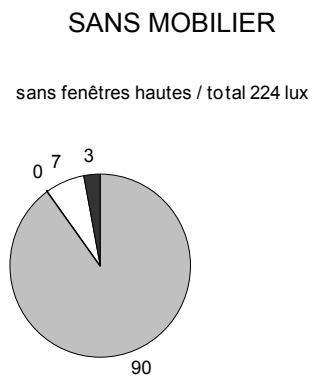


Figure 132 (rappel figure 125)

En revanche en leur présence on voit que ces fenêtres hautes contribuent pour près de 60% dans l'éclairage de cette zone lorsqu'elle est partiellement occultée par le mobilier. Elles ne compensent toutefois pas tout à fait la perte d'éclairage due au masquage des collatéraux : on passe de 224 lux fictifs (figure 132) à 198 lux (figure 133).

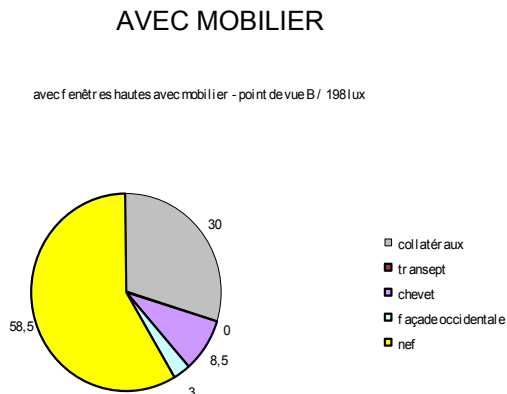


Figure 133

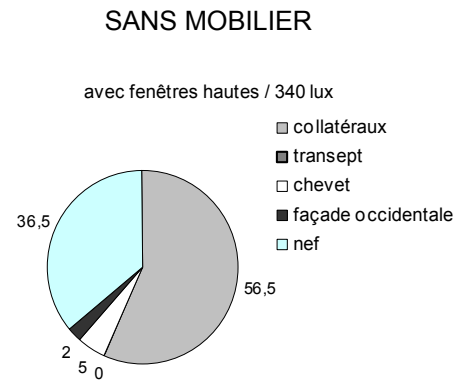


Figure 134 (rappel figure 30)

En étant fermé latéralement, le volume du chœur des moines se prive d'une partie non négligeable de la lumière des bas-côtés ; exprimé en éclairage direct uniquement, cette diminution est en effet relativement importante puisque la fenêtre occultée se trouve être au départ la plus proche de la zone qui longe la cloison.

En résumé, la présence du dispositif des stalles sensé apporter un certain confort se trouve en fait pénalisante quant à l'éclairage de cet espace ; l'organisation de la liturgie au XII^e siècle semble s'être accommodée de ce qui apparaît aujourd'hui un manque de lumière qu'il faudrait toutefois quantifier plus précisément. Cependant, la possibilité de rendre le vaisseau de la nef plus lumineux grâce à la présence des fenêtres hautes, semble indiquer qu'au bout du compte, l'emplacement des stalles se trouve profiter d'un vaste dispositif de production de lumière diffusée par multi-réflexions, auquel participent les fenêtres elles-mêmes, les surfaces enduites qui leur sont proches, et enfin la voûte de la nef. Cette configuration ne peut qu'atténuer l'effet occultant du cloisonnement en redistribuant de façon plus homogène la luminosité dans la nef.

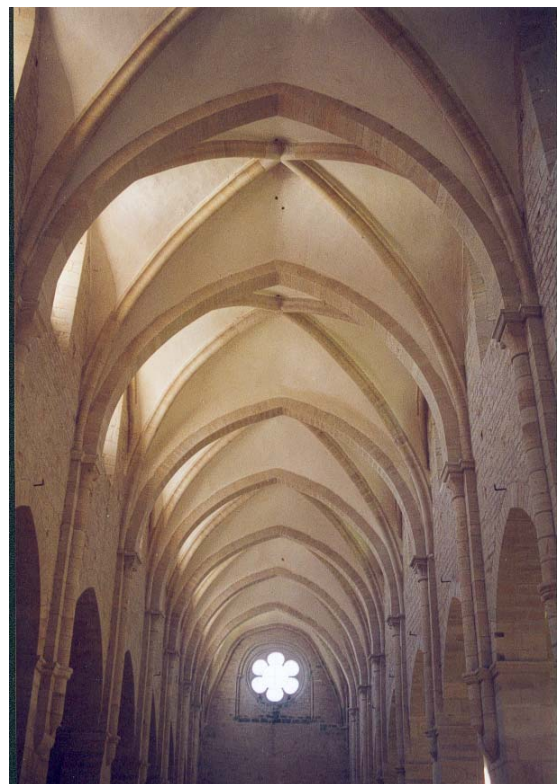
5.3.4. Un système catoptrique au-dessus des stalles

5.3.4.1. La prise en compte des réflexions multiples

Les deux schémas de la figure 115 (page 323) montrent que les angles de visions du ciel pour un point bénéficient de la disposition particulière de la géométrie des fenêtres, celles-ci sont engagées dans la maçonnerie par des ébrasements importants en forme de pavillon. Cet ébrasement, conséquence de l'épaisseur importante des parois de l'église, est en quelque sorte mis à profit :

- par sa morphologie en élargissant les angles de vision des fenêtres
- par la surface réfléchissante importante qu'il dégage autour de la baie.

Ceci est particulièrement frappant pour certaines églises du corpus présenté : Fontenay, Poblet, Noirlac (figures 135), Melleray.



Figures 135, église de Noirlac, réflexions sur l'ébrasement et la portion de voûte ; éclairement de la voûte par les fenêtre hautes. 1999

Dans ces églises, sous certains angles de vision, la fenêtre n'étant elle-même pas visible, son ébrasement apparaît comme une tâche lumineuse importante. Ainsi, peut on décrire le parcours de la lumière naturelle de la façon suivante :

1. Incidence sur la surface vitrée
2. Transmission et diffusion à l'intérieur du vitrage ²³⁶
3. Incidence sur les surfaces intérieures les plus proches : portion de voûte et ébrasement périphérique de la fenêtre
4. Réflexions diffuses depuis ces surfaces dans le volume de l'église.

Comme on le voit sur les images précédentes, contrastant avec les autres parois, la luminance des voûtes souligne leur forme incurvée et la clarté de leur surface ; mais est-elle quantitativement suffisante pour augmenter l'éclairage au niveau du sol ? Si « l'effet lumineux » lui-même est saisissant, on peut se demander si cette lumière venant d'en haut présente une réelle efficacité ?

5.3.4.2. Evaluation du gain d'éclairage par les réflexions

Ceci revient à s'interroger sur la contribution des multiples réflexions à la lumière issue directement des baies. Pour tenter d'y répondre, une étude simplifiée a été amorcée, visant à évaluer le gain en éclairage qu'apporte l'ébrasement intérieur qui entoure une fenêtre. Le niveau d'éclairage a été calculé sur une surface virtuelle verticale délimitée par le contour intérieur de l'ébrasement.

Les images ci-dessous (figure 136 et figure 137) montrent une fenêtre et ses deux « pavillons » d'ébrasement tels qu'ils ont été modélisés ; l'ébrasement intérieur occupe les 4/5^{ème} de l'épaisseur du mur et l'ébrasement extérieur, le 5^{ème} restant. Il a été choisi un facteur de réflexion lumineuse des parois égal à 0.75 ; ce taux a été choisi délibérément élevé et correspond dans la meilleure des situations à une surface blanche sans aspérités. Cette disposition se rencontre toutefois dans de nombreuses églises où on a pris soin de blanchir les parois à la chaux.

²³⁶ Le vitrage en grisaille utilisé par les cisterciens se rapproche du verre dépoli, beaucoup plus diffusant que le verre clair transparent. Il existe donc un premier traitement de la lumière au sein même du vitrage, phénomène que nous n'avons pas traité dans cette étude.

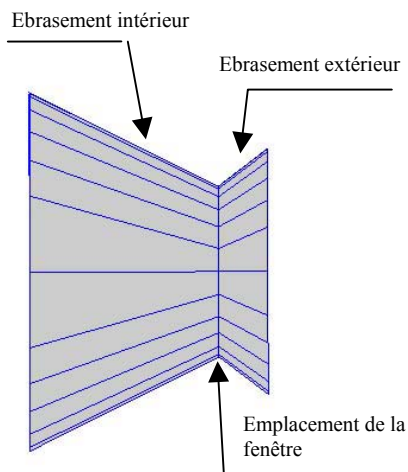


Figure 136 fenêtre à ébrasement vue de dessus

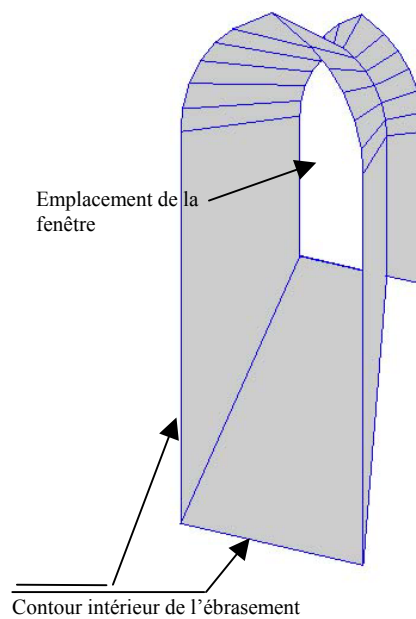


Figure 137 fenêtre à ébrasement

Dans le logiciel Solene, utilisé à nouveau pour cette application, un descripteur par soustraction a permis d'obtenir à partir de l'éclairage total incident (direct + réfléchi) auquel on soustrait l'éclairage direct de la paroi (figure 138), le gain en éclairage procuré par les seules réflexions (figure 139). Bien entendu, ce sont là encore des données fictives qui n'ont de valeurs que dans une situation comparative, on ne prendra donc pas pour réalistes les quantités d'éclairage affichées.

5.3.4.3. Commentaire sur les résultats obtenus

Le gain maximum atteint environ 240 lux, soit environ 13% de l'éclairage direct. La valeur moyenne du gain est de 129 lux ce qui correspond à peu près à la valeur intermédiaire entre gain minimum et gain maximum. On note que la majorité de la surface considérée ne reçoit pas d'éclairage direct (zone bleu foncé figure 139) et que les réflexions multiples sur l'ébrasement ont tendance à atténuer ce défaut sans toutefois atteindre également toute la surface et encore moins uniformiser son niveau d'éclairage. En effet les gains les plus importants touchent la zone bénéficiant déjà du meilleur éclairage.

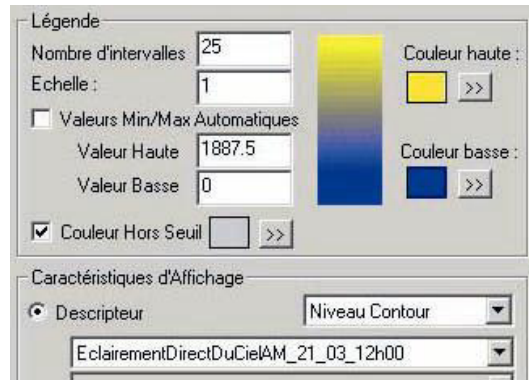
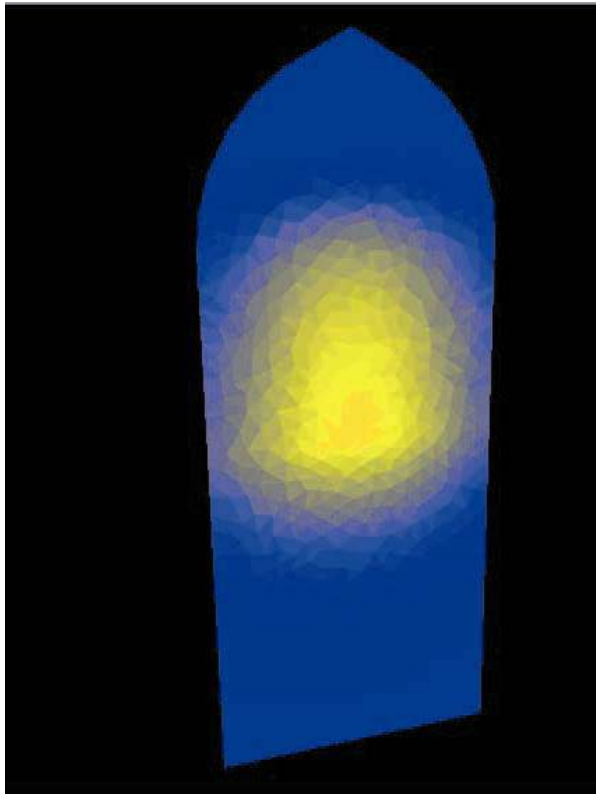


figure 138 éclairement direct en lux sur une surface au droit d'une fenêtre à ébrasement

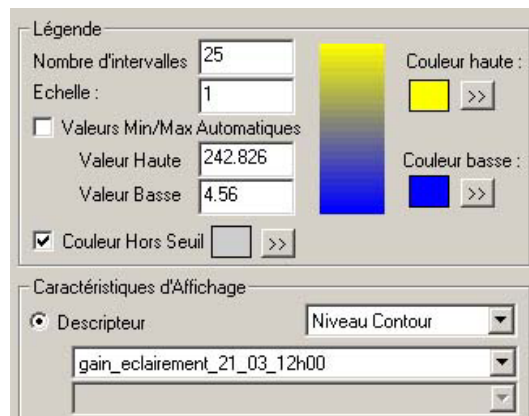
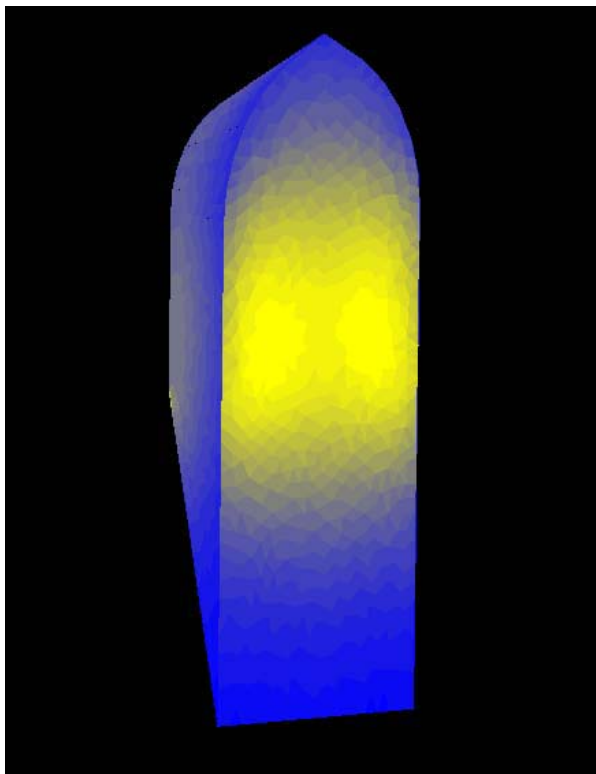


figure 139 éclairement en lux provenant des réflexions seules de l'ébrasement, sur une surface au droit d'une fenêtre à ébrasement ²³⁷

²³⁷ Remarque : dans ces deux images, une même échelle de couleur représente deux fourchettes de valeurs d'éclaircement différentes.

Cet éclairage supplémentaire est gratuit, mais il provient de rayons lumineux qui de toute façon on pénétré à l'intérieur du volume et se poursuivraient à l'intérieur de celui-ci s'il n'y avait pas d'ébrasement pour les stopper. Cependant la forme de cet ébrasement est primordiale dans le dispositif ici modélisé, tournées généreusement vers l'intérieur ses faces se trouvent « visibles » pour les surfaces intérieures de l'édifice en vis à vis.

5.3.5. Conclusion sur l'éclairage

Cette étude a montré l'incidence d'un cloisonnement – les rangées de stalles – sur des ratios de lumière en considérant que l'église est éclairée par plusieurs catégories de baies. Les résultats confirment qu'en raison du masquage des fenêtres les plus basses dans la nef, la distribution des contributions lumineuses évolue vers les autres catégories de fenêtres; cette évolution renforce notamment l'importance des rangées de fenêtres supérieures dans la nef.

La nature des restitutions, simplifiées à l'éclairage direct et limitées à une seule géométrie, nous empêche toutefois d'en déduire une amélioration nette de l'éclairage avec l'apparition de fenêtres supplémentaires. Toutefois, le gain en hauteur de la nef qui accompagne la création de ces fenêtres semble affirmer la dimension symbolique du plafond de la nef qui devient un ciel éclairé. Les stalles se trouvent ici dans un système d'élévation où l'apport en éclairage consiste essentiellement à requalifier les parois réceptrices.

La prise en compte des multi-réflexions sur un dispositif d'ébrasement de fenêtre – pour l'instant isolé de son contexte – semble indiquer des apports non négligeables dans la distribution de la lumière. Il y a ici une réelle piste de recherche à développer, visant à mettre en relation des techniques et choix constructifs adoptés par les cisterciens : qualité de vitrage, visibilité de la baie, traitement des surfaces de maçonnerie, etc., et ce qui semble être un projet de « mise en lumière » de la nef.

5.4. Conclusion du chapitre

Les travaux de simulations présentés dans ce chapitre ne font finalement que spécifier l'impact sur certains phénomènes physiques, de la situation d'un objet – les stalles de chœur – dans un volume de grandes dimensions. L'espace délimité dans l'église par le mobilier cloisonnant se trouve ainsi *caractérisé* par au moins deux aspects de la dynamique sensorielle : la qualité sonore et la qualité lumineuse.

On a pu noter cependant que les états de caractérisation des deux phénomènes étudiés ne sont pas tout à fait comparables. Le comportement acoustique se trouve bien affecté par l'existence des stalles, les résultats ont montré que leur présence est plutôt favorable à une bonne intelligibilité de la voix. Il y a réellement inclusion d'un sous-espace de la parole, prononcée par des hommes, dans un volume plus vaste qui a pour effet d'amplifier la durée de cette parole. En revanche, les mêmes stalles s'avèrent être un dispositif beaucoup plus passif vis à vis de la dispersion lumineuse. Hormis le cas de figure d'une abbatiale sans fenêtres hautes où le cloisonnement fait obstacle à la seule source de lumière à proximité de la nef, les stalles ne sont finalement que réceptacle d'une lumière venant d'en haut dont la propagation et les réflexions sont guidées par les parois mêmes de l'église. Globalement, on ne peut donc pas parler d'un réel impact des stalles sur l'éclairage de l'espace délimité. Ceci s'explique en partie par la différence de localisation des sources à l'origine des deux types de phénomènes par rapport à l'objet. Si l'on considère les voix des moines, la source se trouve situées à l'intérieur du cloisonnement et fortement dépendante de celui-ci, si l'on considère la lumière, celle-ci est naturelle, lointaine et extérieure à l'édifice et semble l'inonder de toute part.

Cette particularité – comportement *actif* sur le son et comportement *passif* sur la lumière – peut être interprétée comme sujétion matérielle de la dimension sacrée de l'oratoire. La construction humaine de l'abbatiale n'a pas à filtrer ou modifier cette lumière naturelle qui doit rester intacte, image de la lumière pure, divine et inaccessible. Mais tout ce qui peut surgir dans l'oratoire au *niveau humain* est appelé à une sacralisation essentielle, la rupture du silence par la louange et les paroles prononcées est matériellement transformée pour élever les moines vers cette lumière.

Si l'ambiance ressentie par les moines du XII^e siècle pendant qu'ils occupaient les stalles reste impossible à saisir, cette approche a toutefois montré qu'une dimension spirituelle ou tout au moins méditative, repose sur des réalités sensibles que l'on peut tenter d'objectiver. Ces réalités méritent d'être explorées en élargissant encore le spectre de la sensorialité; la question de la perception tactile et thermique notamment permettrait de tendre vers une meilleure compréhension du dispositif étudié en pondérant chacune des qualités sensorielles.

L'objet lui-même étudié dans ce chapitre apparaît modeste au regard de l'ensemble des éléments et dispositifs ambiants que l'on pourrait déceler dans le monastère cistercien. Il est toutefois primordial, les moines y passent environs quatre à cinq heures chaque jour, sa présence y compris dans les monastères contemporains atteste de l'importance que lui accorde le rituel cistercien depuis neuf siècles ; et puis, l'interrogation de saint Augustin surpris de voir le *mouvement de l'âme* renforcé par le *mouvement corporel*, ne range-t-elle pas déjà le chœur des moines comme espace privilégié du corps et de la spiritualité.

Conclusion générale

Cette étude a cherché à montrer l'abbaye cistercienne des origines à travers le prisme des ambiances architecturales. Cette démarche n'est pas totalement novatrice, mais elle rompt toutefois avec celles qui habituellement enferment l'examen des espaces architecturaux dans une stricte description morphologique. Celle-ci reste indispensable, mais elle sert plutôt de levier pour interroger conjointement la forme de l'objet et les phénomènes qui s'y passent comme substrat de la perception présumée des moines du XII^e siècle.

Par son aspect pluridisciplinaire, s'intéressant à la fois au *contenu discursif* et aux *conditions physiques* du sensoriel, ce concept d'ambiance a permis de saisir en effet les dimensions sensibles de l'espace du monastère.

On a pu voir la relation étroite – entretenue par la spiritualité cistercienne développée par Bernard de Clairvaux – entre l'expérience sensorielle et la transcendance. Cette fusion offre une vision particulièrement intéressante de l'usage des espaces du monastère, parce qu'elle ne se traduit pas tellement par une mystique « sensationnelle » et individuelle, mais par une simple expression des faits ordinaires, une ritualité « faite de répétition et épurée de ce qui n'est pas nécessaire ²³⁸ ». Elle rejoint en cela tout à fait la doctrine mystique proposée par Guillaume de saint Thierry ²³⁹ aux moines de son temps.

Cette relation entre *expérience sensorielle* et *transcendance* est caractéristique du corpus de textes étudiés, dont l'analyse a montré pour chacun la nature et l'étendue du registre de la sensibilité. Celui-ci est exprimé à un niveau littéral dans les *Ecclesiastica Officia* et à un niveau allégorique dans le discours de Bernard de Clairvaux (même si dans son propos certaines allusions sont désagréables); la Règle de saint Benoît adoptant tantôt l'un tantôt l'autre. Les résultats de l'analyse textuelle ont montré que la transposition spatiale et architecturale de ces dimensions sensibles est loin d'être immédiate chez saint Bernard et dans la Règle. Les métaphores sensorielles traversent l'œuvre de Bernard de Clairvaux et, leur utilisation suggère l'idée que les auditeurs disposent des mêmes clés de compréhension que lui. Cependant, ceci reste une hypothèse car en s'arrêtant au *texte*, l'analyse ne peut dire si ces allusions sensorielles sont réellement connues et expérimentées par les auditeurs des sermons.

On peut retenir toutefois que l'expression générale du bien-être de l'âme est systématiquement et curieusement associée au bien-être sensoriel ressenti par le corps. Le

²³⁸ John PAWSON

²³⁹ Cf. chap. 1. 2.2.3

discours cistercien ne peut faire autrement que d'identifier à un registre sensible sa visée spirituelle.

Sur le terrain des analyses des comportements physiques, la formulation d'un corpus restreint d'abbayes apparemment « disparates » offre un espace d'investigations relativement novateur. En effet, l'analyse objective de l'éclairement de l'abbatiale poursuivie dans ce travail ou encore, l'étude multicritère du comportement du cloître, n'ont à notre connaissance pas de précédents. L'exemple des stalles de chœur est l'objet d'une réelle problématique d'ambiances. Conçu pour favoriser des postures liturgiques, le mobilier, primitivement de forme simple, présente certaines qualités de confort indéniables. En s'intéressant à l'éclairement de l'espace délimité on a en fait interrogé les relations qu'entretient ce dispositif avec le volume total ; en forçant le trait, dans le modèle roman de l'abbatiale, à une seule élévation, on peut dire que les stalles pénalisent l'éclairement de leur espace ; cet inconvénient tend à disparaître avec les générations d'églises plus élevées.

Les pistes d'investigation à poursuivre sont nombreuses, nous en distinguons trois majeures :

Sur le champ des sources écrites, un approfondissement de l'analyse des sermons de saint Bernard est à notre avis prometteur, en effet l'ensemble du registre de la sensorialité n'y a pas été vraiment épuisé. Il faudrait par exemple systématiser et élargir les requêtes sur les sens olfactifs et gustatifs que notre étude n'a pas suffisamment traités. Le corpus mériterait par ailleurs qu'on développe les procédures d'analyse linguistique par catégories lexicales : *verbes/verbalisation, adjectifs/qualification, marques de la personne*, pour dégager les modes d'expression dominant de l'auteur. Il convient de rappeler que l'étude doit impérativement se faire dans le texte en latin médiéval, ceci est de nature à orienter bien sûr les modalités de l'analyse vers les structures syntaxiques de cette langue, ce que nous avons tenté d'initier en prenant le cadre des déclinaisons pour *lux* et *lumen*.

Enfin, la personnalité de saint Bernard ne doit pas nous faire oublier l'existence d'autres auteurs ; l'analyse de leurs écrits, même si leur influence a été moindre, se justifierait ne serait-ce que pour ajuster notre commentaire sur la réception du vocabulaire sensible par les contemporains de cette époque.

Plus prosaïquement, le recueil des dispositions rituelles, liturgiques et quotidiennes entamé dans les *Ecclesiastica Officia* pourrait se poursuivre dans des sources documentaires équivalentes ; nous pensons tout particulièrement aux textes qui ont pu fixer les us des frères convers à la même période. Des informations importantes sur les modalités organisant les travaux agricoles et manuels permettraient d'ajuster ce qu'on a pu interpréter à propos des activités spirituelles du monastère. Ceci aurait par ailleurs le mérite d'observer la dimension sensorielle du monastère à travers les multiples facettes de cette dualité : clerc/convers.

Sur l'étude des espaces bâtis, y compris le cloître, c'est l'approche multicritères dont nous avons montré les bases, qui offre les meilleures perspectives. Des travaux de restitutions croisées de phénomènes sur des bâtiments non étudiés sont envisageables, ils permettraient de développer une véritable archéologie des situations d'ambiances. Une approche statistique des conditions de confort est évidemment nécessaire, permettant la prise en compte de la variabilité des attentes aux niveaux thermiques et aérauliques principalement. L'étude sur les modalités d'éclairage de l'église et celle de ses caractéristiques acoustiques sont en bonne voie pour objectiver la sublimation lumineuse et sonore de cet espace sacré. Le chapitre 3 a indiqué les études qu'il faudrait mener sur les autres bâtiments tels que le réfectoire, la salle du chapitre ou le dortoir. Cependant il nous semble que la dynamique de transformations des bâtiments est un sujet à part entière. Citons pour exemple, l'incidence sur son éclairage naturel et sur la durée de réverbération de l'agrandissement du réfectoire et de sa « rotation » par rapport à une situation initiale. De même, les études déjà entreprises sur le cloître se justifient doublement dans la prise en compte de l'évolution de cet espace, avec notamment l'occultation des galeries par des vitrages sur menuiserie. Enfin, après les avoir abordées, on ne peut écarter des investigations à poursuivre les transformations de l'éclairage naturel des églises, consécutives à l'apparition et à la maturation du système gothique cistercien.

La problématique de cette étude a été au tout début introduite sous le feu de la dimension référentielle de l'architecture cistercienne. Notre travail n'a évidemment pas mesuré toute cette dimension dans les processus de conception et de production contemporains. Or, l'exemple de Novy Dvur a ceci de remarquable qu'il procède d'une sorte de bouclage référentiel ; en effet à l'initiative du projet, l'abbé de Sept-Fons soucieux d'actualiser les valeurs cisterciennes d'organisation de l'espace, fait appel à un architecte à la vue de ses œuvres. Ce processus, fondé finalement sur le pressentiment qu'une architecture contemporaine exprime potentiellement « celle qu'il faut faire » pour le futur monastère montre la conceptualisation de la référence à partir d'une production d'objets « faisant penser à... ». Depuis, John Pawson avoue lui-même avoir été obligé de développer et approfondir son propre vocabulaire pour exprimer l'esprit cistercien avec une plus grande précision.

Cette question de la référence est aussi celle de la destinée *dans le siècle* d'espaces conçus cisterciens. On en vient à se demander si tout compte fait, le ressenti éprouvé dans les espaces cisterciens peut entrer dans un système de valeurs où la dimension religieuse n'est plus dominante comme elle l'était au XII^e siècle. A partir de là, deux points de vues opposés se dessinent, l'un considérant que l'ambiance vécue est avant tout immanente à l'espace architecturé lui-même, la qualification cistercienne ne serait alors qu'un étiquetage ; l'autre point de vue considérant qu'en soi, un édifice cistercien est primitivement vide de signification, et que seule la fonction transcendante de cet espace, activée par la spiritualité cistercienne, construit un sens cistercien de cet espace.

Dans le Gai Savoir, Nietzsche déplore l'absence de lieux de méditations semblables au monastère :

« Il serait nécessaire de comprendre un jour, et probablement ce jour est-il proche, ce qui manque avant tout à nos grandes villes : des lieux de silences, spacieux et forts étendus, destinés à la méditation, pourvus de hautes et longues galeries pour les intempéries ou le trop ardent soleil, où ne pénètre nulle rumeur de voitures ni de crieurs, et où une bienséance plus subtile interdirait même au prêtre l'oraison à voix haute : des édifices et des jardins qui dans leur ensemble exprimeraient la sublimité de la réflexion et de la vie à l'écart ! »²⁴⁰

mais exige que ces espaces soient dégagés de tout sentiment religieux ; il revendique en cela l'existence d'une vie contemplative « laïque » sans qu'il y ait vie religieuse et doute en même temps qu'une adaptation des lieux existants soit possible :

« Je ne saurais dire comment nous pourrions bien nous satisfaire de ses édifices [de l'Eglise] même désaffectés de leur destination ecclésiastique : ces édifices parlent un langage beaucoup trop pathétique et contraint en tant que maisons de Dieu et en tant que lieux somptueux d'un commerce avec l'au-delà pour que nous autres sans-dieu puissions y penser nos propres pensées »²⁴¹.

C'est dire en tout cas combien le sentiment est chevillé à l'espace et aux murs. Il ne suffit pas d'en changer le contenu pour en changer le sens. Loin d'être des lieux somptueux, les premières abbayes cisterciennes tiennent encore tête au propos du philosophe et donnent un sens à leur vacuité, celui du sentiment de l'invisible et du sacré.

²⁴⁰ NIETZSCHE, 1982, § 280

²⁴¹ Ibid

Bibliographie

- *Elenchus Monasteriorum Ordinis Cisternciensis S.O. 2000*, [on line], Rome, 2000
<http://www.ocist.com/adressen.htm>, consulté en juin 2000
- ALAMIR-PAILLARD Marie "Amor vacui: de Saint Bernard à Le Corbusier. Notes sur la réception de l'austérité cistercienne". *Etudes de lettres: Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne et de la société des études de lettres*, 1991 n°1 p. 73-101
- AMPHOUX Pascal, *La notion d'ambiance: Une mutation de la pensée urbaine et de la pratique architecturale*. 1998, Paris : Plan Urbanisme Construction, Architecture, 166p.
- ANDOQUE (d') Nicolas et MECLE André, *Ancienne Abbaye cistercienne de Fontfroide*, Ed. française Moisenay ; Ed. Gaud, 2000, 64 p. (Le monde cistercien)
Titre de couv. : "Abbaye de Fontfroide".
- ANDREJEWSKI Daniel (sous la direction de), *Les abbayes bretonnes*, Paris : Fayard, 1983, 543 p.
- AUBERGER Jean-Baptiste, Esthétique et spiritualité cistercienne, in :PRESSOUYRE Léon et KINDER Terry N. (sous la direction de) *Saint Bernard et le Monde cistercien*[exposition, Paris, Conciergerie, salle Saint-Louis, 18 décembre 1990-28 février 1991] /, Paris : CNMHS/SAND,1990, pp. 121-133

AUBERGER Jean-Baptiste, *L'unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité ?*, Achel, [Belgique] : Administration de Cîteaux : Commentarii cistercienses ; Éditions sinite parvulos,1986. 583 p.
- AUBERT Marcel & MAILLÉ A.(de Marquise). , *L'Architecture cistercienne en France* , Paris : Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1943, 2 vol.,
- BERNARD de CLAIRVAUX, *De la considération*, traduction de Pierre Dalloz, Ed. du Cerf, Paris, 1986, 191 pages

BERNARD de CLAIRVAUX, *Œuvres Complètes de Saint Bernard*, traduction de l'abbé Charpentier : vol. I à IV, traduction de l'abbé Dion : vol. V à VIII, Paris : Louis Vivès, 1865 et 1867,
- BIALOSKORSKA Krystyna, Le caractère et les idées du décor sculpté architectonique des monastères cisterciens polonais du XIIIe siècle et sa position en regard des traditions et de la spiritualité de l'Ordre. in : DERWICH Marek (Ed. sci.) *La Vie Quotidienne des Moines et Chanoines Réguliers au Moyen Age et Temps Modernes*. Actes du Premier Colloque International du L.A.R.H.C.O.R. Wroclaw 30 novembre-4 décembre 1994., , Publ. de l'Institut d'histoire de l'Université de Wroclaw, 1995, p. 615-649 (Travaux du LARHCOR. Colloquia ; 1).
- BILSON John, The Architecture of the Cistercians, *The Archeological Journal* , LXXI, 1909
- BLOMMESTIJN Hein, Progrès-Progressants, in : *Dictionnaire de Spiritualité*, t.XII, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 2383-2405
- BOURGEOIS Pierre, *Abbaye Notre Dame de Fontenay : Monument du patrimoine mondial : architecture et histoire*, Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 2000, Volume 1 (textes) 235 pages, volume 2 (documents) 415 pages (Cahiers cisterciens. Des lieux et des temps ; 4).
- BOUTEVIN Patrick, *Abbaye de Fontenay*, Editions Gaud, 1996, 64 p.
- BOUTTIER M., *Monastères . Des pierres pour la prière, 5^e éd.*, Paris : R.E.M.P.ART , Desclee de Brouwer,,1995.,111 p. (Patrimoine Vivant)
- BURTON Pierre-André, Aux Origines de Cîteaux d'après quelques sources écrites du XIIème siècle. Enquête sur une polémique, *Cîteaux, commentarii cistercienses*, 1997, t. 48, fasc. 3-4, , p. 209-229

- CALI François, *La Plus Grande Aventure du monde: l'architecture mystique de Cîteaux*, Paris :Arthaud, 1956, 176p.
 - CHAPITRE GENERAL de 1894, *US de l'Ordre des Cisterciens réformés de Notre-Dame de la Trappe précédés de la Règle de saint Benoît et des constitutions*, Westmalle, 1895 *
 - CHAPITRE GENERAL de 1963, *Consuetudines Ordinis Cisterciensium Strictioris Observantiae*, Monte Cistello, Romae, 1964, 173p.
 - CHAUVIN Benoît (présentés par .), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome I, volume 1 *Père Anselme Dimier, L'homme, l'œuvre*, Pupillin (Arbois) : B. Chauvin, 1987, 506p.
- CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome I, volume 2 *Père Anselme Dimier, travaux inédits et rééditions*, Pupillin (Arbois) : B. Chauvin 1987
- CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome III, volume 6 *Architecture cistercienne*, Pupillin (Arbois) : B. Chauvin, 1982
- CHAUVIN Benoît (sous la direction de), Cîteaux 1098/1998 l'épopée cistercienne, *Dossiers d'Archéologie* 1998, n°229, 139 p.
- CHOISSELET Danièle, o.c.s.o. & VERNET Placide, o.c.s.o.(trad.), *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens du XIIIeme siècle, texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114, version française, annexe liturgique, notes, index et tables*, Editions de La Documentation Cistercienne, vol. 22, abbaye d'Oelenberg, Reiningue, 1989, 623 pages
 - COCHERIL Maur (Dom), *Dictionnaire des monastères cisterciens I, Cartes géographiques*, Rochefort, Belgique : Abbaye Notre-Dame de St Rémy, 1976, 213 p. (La Documentation cistercienne ; 18).
- COCHERIL Maur (Dom), Les Cisterciens, in : LE BRAS Gabriel (sous la direction de)*Les Ordres religieux, la vie et l'art...*, Paris : Flammarion, Paris, 1979
- COOMANS Thomas, *l'Abbaye de Villers-en-Brabant Construction, configuration et signification d'une abbaye cistercienne gothique*, Editions Racine, Brecht, 2000, 622 p.
 - COSSE J., Un Monastère cistercien en Cévennes, *Chroniques d'Art Sacré*, 1998 n°56, Centre National de Pastorale Liturgique – Comité National d'Art Sacré, Paris
 - CIRILLO E. et MARTELOTTA Fr. *l'acustica delle chiese romaniche : la basilica di San Nicola e la cattedrale di Bari*, Congress of the Italian Acoustical Association, 2002
 - DAVY Marie-Madeleine, Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry, Paris, 1946 ; « L'École cistercienne », in *Encyclopédie des mystiques*, t. I, Laffont, Paris, 1972 ; t. II, Seghers, 2^e éd., Paris, 1977
- DAVY Marie - Madeleine, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Nouv. éd., Paris : Flammarion, 1977, 312 p. (Champs, Champs religieux)
- DE LA FOYE Alexandre, *Analyse des ambiances d'un lieu dédié à la méditation et au recueillement, le cloître cistercien*, D.E.A. Ambiances architecturales et urbaines, Nantes : Université de Nantes, 1997
 - DESARNAULT Victor, CHAUVIN P. et CARVALHO A.P. *Acoustic effectiveness of pulpit reflector in churches*, 17th International Congress on Acoustics, Rome septembre 2001.
 - DE LIMA Isabelle, Le dialogue dans le système de production de l'Objet architectural« A propos du couvent de la Tourette », In : Laboratoire d'Architecture n°1, *Rapport de Recherche sur les formes de la représentation sémantique de l'espace du couvent sainte Marie de la Tourette, construit par le Corbusier*, Paris : Ecole d'Architecture de Paris – La Villette, 1985, (non paginé)
 - DE PLACE François (intr. et bibl.), GHISLAIN Gabriel, CHRISTOPHE Jean-Christophe (trad.), *Cîteaux Documents Primitifs, textes latins et traduction française*, Commentarii cistercienses, Cîteaux, 1988, 221 p.

- DIMIER Anselme (Père M), *Recueil des plans d'églises cisterciennes*, Paris, Librairie d'art ancien et moderne 1949 - supplément, Paris, 1967, 2 vol. (Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, 1).

DIMIER Anselme (Père M), Architecture et spiritualité cistercienne, *Revue du Moyen Age latin*, tome III, n°3, août-octobre 1947, p. 255-274

DIMIER Anselme (Père M), & PORCHER J. , *L'Art cistercien : France*, 2^e éd. Saint-Léger-Vauban : Zodiaque, , 1974, 374p.

DIMIER Anselme (Père M), Églises cisterciennes sur plan bernardin et sur plan bénédictin, in CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, tome I, volume 2, pp. 751-757

DIMIER Anselme (Père M), Saint Bernard et l'Art, in : CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome I, volume 2 *Père Anselme Dimier, travaux inédits et rééditions*, , Pupillin (Arbois) : B. Chauvin 1987 pp. 679-685

DIMIER Anselme, Les Cisterciens et le Dépouillement Architectural, in : CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome I, volume 2 *Père Anselme Dimier, travaux inédits et rééditions*, , Pupillin (Arbois) : B. Chauvin 1987, pp. 789-794

DIMIER Anselme, Sur l'Architecture monastique au XIIe siècle, in : CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER*, Tome I, volume 2 *Père Anselme Dimier, travaux inédits et rééditions*, , Pupillin (Arbois) : B. Chauvin 1987, pp. 773-788

- DUBY Georges, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval*, vol. 1, , Paris : Flammarion, 1977, 285 p.(Champs : Champ historique, 26)

DUBY Georges, *Saint Bernard : l'art cistercien* , Paris : Flammarion, 1976, 221 p.(Arts et métiers graphiques, Les grands bâtisseurs)

DUBY Georges, *Saint Bernard : l'art cistercien* , Paris : Flammarion, , 1979, 186 p.(Champs, Champ historique, 77)

DUBY Georges, *L'Europe au Moyen-Age : art roman, art gothique*, ,Paris : Flammarion, 1984, 283 p. (Champs: Champ historique, 146)

- DUMAS Antoine (trad.) *La Règle de Saint Benoît* , , Paris : Ed. du Cerf, , 1989 (Foi Vivante)
- ECO Umberto, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris : Presses Universitaires de France, , 1993, 234 p.(Formes sémiotiques)
- FERGUSSON P., Les Cisterciens et le Roman, *Les dossiers d'Archéologie*, , 1998, n° 229, p. 40-47

FERGUSSON P. & HARRISON S., *Rievaulx Abbey, Community, Architecture, Memory*, with contributions from COPPACK G. Yale University Press, New Haven et Londres, 1999, 282 p.

- FERRO Sergio, KEBBAL Chérif, POTIE Philippe, SIMMONET Cyrille, *le Couvent de la Tourette : Le Corbusier*, Marseille : Ed.Parenthèses, , 1988, 127 pages, (Monographies d'architectures)
- FONTAINE Jean-Marc, *Etude des vases acoustiques disposés dans les églises du XI-XVIIIème siècle*. Paris : Mémoire CNAM, , 1979.
- GANTARD Thomas, *Caractérisation des ambiances lumineuses des abbayes cisterciennes dans leur transition vers le gothique*, mémoire de D.E.A. , Université de Nantes, septembre 2000, 67 pages
- GILSON Etienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, 3^e éd. Paris : J. Vrin, 1969

- GOBRY Ivan, *Saint Bernard par ses écrits*, Paris : Médiaspaul, 1999, 205p. (Pierres d'angle, 1)
- GOODMAN Nelson, ELGIN Catherine Z., *Reconceptions en philosophie : dans d'autres arts et dans d'autres sciences*, Paris : P.U.F., 1994 185p. (L'interrogation philosophique), (trad de Reconceptions in Philosophy and other Arts and Sciences, 1988)
- GRANBOULAN A., PERROT F., *Vitrail - Art de lumière* ,coll. Patrimoine Vivant, R.E.M.P.ART, Desclée de Brouwer.,1995,110 p.
- GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu: lettre d'or*, Ed. du Cerf, Paris, 1985. , Sources Chrétiennes 223
- HÖLSCHER A., *Kloster Loccum, Bau und Kunstgeschichte eines Cisterzienserstiftes*, Hannover und Leipzig : Hahn, 1913, 131 p.
- INCERTI Manuella, *Il disegno della luce nell'architettura cistercense, Allineamenti astronomici nelle abbazie di Chiaravalle della Colomba, Fontevivo e San Martino de' Bocci*, Editions Certosa Cultura, Florence, juillet 1999, 220 pages
- JOANNE Pascal, LA FOYE (de) Alexandre., *Air-flow simulations in a place dedicated to meditation the Cistercian cloister*. in : PLEA 98, Environmentally friendly cities, Lisbonne (Pt), 1-3 juin 1998. LONDRES : James & James, 1998, pp. 191-194
- JOUENNE Ph. *Caractérisation de la qualité acoustique des lieux d'écoute*, thèse de doctorat, Paris: Université Pierre et Marie Curie , 1992, 204 p.
- KARPA Oskar, *Kloster Loccum, 800 Jahre zisterzienser Abtei in Niedersachsen*, mit Bildern von Edgar Lieseberg, Hannover : H. Feesche, 1963, 124 p.
- KINDER Terryl N., *L'Europe cistercienne*, Saint-Léger-Vauban : Zodiaque, 1997, 400 p. (Les formes de la nuit)
- LASSANCE Guilherme, *Analyse du rôle des références dans la conception: éléments pour une dynamique des représentations du projet d'ambiance lumineuse en architecture*, thèse de doctorat, Université de Nantes, 1998, 321 pages
- LAWRENCE C.H., *Medieval Monasticism, Forms of Religious Life in Western Europe in The Middle Ages*, Longman, Londres, deuxième édition, 1989, 321 pages.
- LECLERCQ J. (Dom) , *Saint Bernard et l'esprit cistercien* , , Paris : Seuil, 1966, 192p. (Maîtres spirituels, 36)
- LECLERCQ J. (Dom) , *Recueil d'Etudes sur saint Bernard et ses écrits*, Roma : Storia e Letteratura, 1987, Tome IV, 435p..
- LE GOFF Jacques (collectif sous la direction de), *L'homme médiéval*, collection Points – Histoire, Paris : Éd. du Seuil, , 1989, 435 pages, (L'Univers historique).
- LOCATELLI René, l'expansion cistercienne en Europe, in : *Cîteaux 1098/1998 l'épopée cistercienne*, Dossiers d'Archéologie n°229, 1998
- LYNCH J.H., *The Medieval Church : A brief history*, Londres : Longman, , 1992, 385 pages.
- MANNING Eugène, *Dictionnaire des monastères cisterciens... 2, Compléments*, Rochefort, Belgique : Abbaye Notre-Dame de St Rémy, , 1979, 58 p. (La Documentation cistercienne ; 18)
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1976.,XVI- 531 p. (Collection Tel, 4) (reimpr. 1983), 1ère éd. 1945

- MERTON Thomas (ed.sci.), *La sagesse du désert*; apophtegmes des Pères du désert du IV^e siècle , , Paris : Albin Michel, 1987, 120 pages (Spiritualités vivantes, 65 Série christianisme)
 - MIQUEL Pierre, O.S.B....., *La Voie Monastique*, Bégrolles-en-Mauges : Editions Monastiques, Abbaye de Bellefontaine, 1986, 410 p. (Spiritualité orientale et vie monastique. Vie monastique, 18).
 - MONDZAIN Marie José., *Image, icône, économie : Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, L'ordre philosophique, Paris : Ed. du Seuil, 1996, 295p.
 - NIETZSCHE Fr. *Le Gai savoir*, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1982
 - OLIVERA Bernardo (Dom), oco, Réflexions sur le défi des « Associations Charismatiques », *Collectanea Cisterciensia*, 1997, t. 59, p. 253-264
 - PANOFSKY E. , Abbot Suger. On the Abbey Church of Saint-Denis and Its Art Treasures , Princeton Univ. Press, 1946 ; trad. franç., *Architecture gothique et pensée scolastique* , Minuit, 1974
 - PENEAU Jean-Pierre, JOANNE Pascal. Ambiances et références du projet, *Ambiances architecturales et urbaines*, 1998, vol., n°42-43, pp.25-35 Ed. Parenthèses (Les Cahiers de la Recherche Architecturale)
 - PENCO Gregorio, *Sull'origine cisterciense di alcuni filoni del pensiero moderno*, Benedictina 39, 1992, pp. 421-429.
 - PONTUS Paul, L'Abbaye de Silvacane, Editions C.N.M.H. 1982, 60 p.
 - PRESSOUYRE Léon, *Le Rêve Cistercien* , Gallimard, 1990, 144p. (Découvertes Gallimard, 95)
- PRESSOUYRE Léon (sous la direction de), *L'espace cistercien*, [colloque de Fontfroide, 24-27 mars 1993], Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, , 1994, 591p. (Mémoires de la Section d'archéologie et d'histoire de l'art / Comité des travaux historiques et scientifiques ; 5)
- PRESSOUYRE Léon et KINDER Terryl N. (sous la direction de) *Saint Bernard et le Monde cistercien*[exposition, Paris, Conciergerie, salle Saint-Louis, 18 décembre 1990-28 février 1991] / , Paris : CNMHS/SAND,1990, 301 p.
 - RASTIER François, *Sémantique interprétative*, PUF, 1987
 - REGNARD Joël, Cîteaux, esprit et pratique, in : *Les Dossiers d'Archéologie* n° 229, , 1998
 - REYRE Monique, « La référence cistercienne » du Couvent Sainte Marie de la Tourette : l'Abbaye du Thoronet, In : Laboratoire d'Architecture n°1, *Rapport de Recherche sur les formes de la représentation sémantique de l'espace du couvent sainte Marie de la Tourette, construit par le Corbusier*, ,Paris : Ecole d'Architecture de Paris – La Villette, 1985, (non paginé)
 - RICOEUR Paul, *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, 1975, 411 p. (l'Ordre philosophique)
 - ROCHAIS Henri et MANNING Eugène, *Bibliographie générale de l'Ordre cistercien*, 1, Manuscrits, , Rochefort, Belgique : Abbaye Notre-Dame de Saint-Rémy, , 1977 (La Documentation cistercienne ; 21).
- ROCHAIS Henri et MANNING Eugène, *Bibliographie générale de l'Ordre cistercien*, 3, Arts, La Documentation Cistercienne, Rochefort, Belgique : Abbaye Notre-Dame de Saint-Rémy, , 1978 (La Documentation cistercienne ; 21).
- SCHNEIDER Bernhard, Von de Klostergütern zur selbständigen Gemeinde. Kappel am Albis im Wandel der Zeit, Zürich :Chronos 1988, 230p.

- SEMIDOR Catherine, *Relations entre architecture et qualité acoustique: contribution à la caractérisation acoustique d'un lieu d'écoute*, thèse de Doctorat d'Etat, Toulouse : Université Paul Sabatier, 1999, 250 p.
- SENNHAUSER H.R. et al. *Zisterzienserbauten in der Schweiz: neue Forschungsergebnisse zur Archäologie und Kunstgeschichte*, Zürich :Verl. der Fachvereine, , 1990, 2 vol. 349 & 201 p.
- SMEDT Marc (de), *Éloge du silence*, Paris : Albin Michel, 1998, 243 pages (Espaces libres)
- SOUTHERN R.W., *L'Eglise et la société dans l'Occident médiéval* Paris : Flammarion, , 1997, 311 pages. , (Coll. Champs ; 379) Trad de : Western society and the Church in the Middle Ages.
- TARDIEU Joëlle, Les Campagnes de Construction de l'Eglise de l'Abbaye de Léoncel, in : CHAUVIN Benoît (Edit.), *MELANGES à la mémoire du Père ANSELME DIMIER, Tome III, volume 6, Architecture cistercienne, Abbayes* Pupillin (Arbois) : B. Chauvin , 1982, , , pp. 737-750
- TEXIER Simon, PINGUSSON Georges-Henri – *Latitude 43, un monastère laïque*, Paris : Jean-Michel Place, 2001, 61 pages.
- THOMAS R. , *Spiritualité cistercienne (des auteurs du XII^e siècle)* , coll. Pain de Cîteaux, n^{os} 13-14 et 42, La Documentation cistercienne, abbaye Saint-Rémy, Rochefort, 1976-1978 ; *Mystiques cisterciens* , O.E.I.L., 1985.
- TOURATIER Christian, *La sémantique*, Paris, A. Colin, 2000, 191 p. (cursus : lettres)
- VALLERY-RADOT Irénée, *Bernard de Fontaine, abbé de Clairvaux*, Paris, Critérim, 1990, 400 pages
- VAN DER MEER Frederic *Atlas de l'Ordre Cistercien*, Paris-Bruxelles, Sequoia, 1965, cité dans: ALAMIR-PAILLARD Marie "Amor vacui: de Saint Bernard à Le Corbusier. Notes sur la réception de l'austérité cistercienne". *Etudes de lettres: Bulletin de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne et de la société des études de lettres*, 1991 n°1. p. 82
- VANDEPORTA Didier, *Construction et vie des moines dans les abbayes cisterciennes* [Texte imprimé] Publication : Bruère-Allichamps (les Échafauds, Noirlac, 18200) : D. Vandeporta, 1996
- VERNHES Claude, *Analyse Théorique de l'Acoustique des Eglises des « trois Sœurs » de Provence, Cîteaux, commentarii cistercienses*, 1999, t.50, fasc. 1-2, , p. 45-66
- VIOLLET LE DUC Eugène, *Encyclopédie Médiévale*, Tome II – Architecture et Mobilier, Editions Heimdal, Paris, 1980, 720 P.
- VOGÜE Adalbert de, *Genèse de la Règle bénédictine*, i*Collectanea cisterciensia*, t. 59, 1997, p. 229-241

Annexes

Classement des églises cisterciennes
d'après les recueils de plans de Dimier.