

Dominic Moreau
Esther Dehoux
Claire Barillé
(dir.)



**Actes du I^{er} Colloque des étudiants de master
en Sciences historiques et artistiques de Lille**

(Villeneuve d'Ascq, 12-13 mai 2015)

La collection
**Actes des Colloques des étudiants de master
en Sciences historiques et artistiques de Lille**
a été créée par
Dominic Moreau
et est dirigée par
Claire Barillé, Esther Dehoux, Alban Gautier et Dominic Moreau

Les différentes contributions qui composent cet ouvrage découlent de communications qui ont
préalablement été évaluées par un comité scientifique composé de :

Claire Barillé, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Stéphane Benoist, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Sandra Boehringer, Université de Strasbourg
Xavier Boniface, Université de Picardie Jules Verne
Anne Bonzon, Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis
Fabienne Burkhalter, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Pascale Chevalier, Université Blaise Pascal – Clermont-Ferrand
Jean-Paul Deremble, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Benjamin Deruelle, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Janine Desmulliez, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Isabelle Enaud, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Stephan Fichtl, Université de Strasbourg
Alban Gautier, Université du Littoral-Côte-d'Opale
Marie-Laure Legay, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Jean-Yves Marc, Université de Strasbourg
Arthur Muller, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Chang-Ming Peng, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
François Robichon, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Bertrand Schnerb, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
William Van Andringa, Université de Lille – Sciences humaines et sociales

Dominic Moreau
Esther Dehoux
Claire Barillé
(dir.)

**Actes du I^{er} Colloque des étudiants de master
en Sciences historiques et artistiques de Lille**

(Villeneuve d'Ascq, 12-13 mai 2015)

Publié sous le patronage de l'UFR Sciences historiques, artistiques et politiques
de l'Université de Lille – Sciences humaines et sociales,
en collaboration avec les UMR
8164 – HALMA (CNRS, Univ. Lille, MCC)
et
8529 – IRHiS (CNRS, Univ. Lille)

UFR SHAP, Univ. Lille – SHS

Villeneuve d'Ascq

2017

© UFR Sciences historiques, artistiques et politiques, Université de Lille – SHS, 2017
<https://www.univ-lille3.fr/ufr-histoire/>
Villeneuve d'Ascq
France

ISBN : XXX-X-XXXX-XXXX-X
ISSN : XXXX-XXXX
Livre produit en France

Suivez nous sur <https://colloqueshap.univ-lille3.fr> et sur 

L'INFLUENCE DU SIÈCLE SUR LA VIE MONASTIQUE EN GAULE DU IV^e AU VII^e SIÈCLE : L'EXEMPLE DU TRAVAIL MANUEL*

Florence GAUDRY

Résumé – Au début du monachisme en Gaule, les moines n'étaient pas obligés de travailler, mais la situation change au V^e siècle ; le travail devient indispensable. Cela s'explique non seulement par l'augmentation de la taille des communautés, mais aussi par celle du nombre de fondations. Les dons se font plus rares à l'heure où les besoins sont plus importants. Le travail s'impose donc, mais les travaux manuels sont hiérarchisés. Les considérations séculières pèsent sur la répartition des travaux au sein des monastères.

Abstract – At the beginning of monasticism in Gaul, the monks were not forced to work, but the situation changed in the Vth century ; work became essential. This situation can be explained not only by the increase in the size of the communities, but also by the number of foundations. Donations became rarer at a time when the needs were greater. Work became important, but manual work was hierarchised. Secular considerations weighed on the distribution of work within the monasteries.

* Article élaboré à partir d'un mémoire de deuxième année de master en histoire médiévale, intitulé *La spiritualité du travail monastique en Gaule aux IV^e-VII^e siècles*, préparé sous la direction de Michèle Gaillard et soutenu en 2015 à l'Université de Lille – SHS.

Introduction

Le monachisme s'installe en Gaule à la fin du IV^e siècle, sous l'impulsion de saint Martin. Au cours des siècles suivants, les principes de la vie cénobitique sont progressivement établis. Parmi ceux-ci, on compte l'isolement du monde séculier. Pourtant il apparaît que des liens persistent entre le siècle et le monde monastique. D'abord, les communautés sont composées d'individus issus du siècle. Ces derniers y ont reçu une éducation et vécu des expériences qui constituent un bagage culturel dont ils ne peuvent se défaire malgré leur changement d'habit. De plus, ces établissements subissent également les événements géopolitiques qui bousculent le monde extérieur.

Le travail manuel fait partie des trois activités qui rythment la vie monastique. Mais, contrairement à la prière et à la lecture, il est sujet à controverse car son exercice impose un rapprochement avec le siècle. En premier lieu, le travail manuel est un moyen de subsistance : grâce à cet effort, les moines ont de quoi se nourrir et se vêtir. Cette tâche renvoie donc le moine à sa nature humaine. Elle lui rappelle qu'il est un individu marqué par le péché originel. En second lieu, par la relation qu'il entretient avec l'argent, le travail est considéré comme susceptible d'insinuer dans l'âme des moines des vices tels que la jalousie, l'envie et l'orgueil. En dernier lieu, la pratique de l'artisanat et du travail agricole impose de sortir du monastère et donc de prendre contact avec le siècle, que ce soit pour travailler ou pour vendre la production.

Le travail manuel dans les monastères apparaît alors comme un bon élément pour étudier l'influence du siècle sur la vie monastique en observant, là où elles peuvent se manifester clairement, les marques de l'emprise de la société sur les *coenobia*.

Les sources utilisées sont exclusivement littéraires, mais de nature variée puisqu'il s'agit de règles monastiques anciennes, de vies de saints et de canons conciliaires. Ce choix permet d'avoir des points de vue différents sur le sujet et de l'envisager à diverses échelles. Les préceptes des règles évoquent ce qui se faisait en général, au sein d'un ou de plusieurs monastères, et laissent entrevoir les contrevenances et les motifs de celles-ci. Les vies de saints renvoient aux modèles choisis pour être diffusés. Les canons conciliaires, enfin, révèlent l'intérêt très relatif porté au travail manuel, principalement par les autorités épiscopales, aux échelles diocésaine et provinciale, voire interprovinciale.

Il s'agira donc d'étudier les évolutions de l'idéal monastique à la lumière des bouleversements que rencontre la société gauloise. On évoquera d'abord l'utilisation des idées antiques dans la définition de l'idéal de vie monastique aux IV^e-V^e siècles, puis l'influence de la conjoncture séculière et du modèle sociétal sur la vie à l'intérieur du monastère aux V^e-VI^e siècles, pour finir par l'importance du facteur culturel sur l'évolution de la législation monastique aux VI^e-VII^e siècles.

Conceptions antiques et idéaux monastiques (IV^e-V^e siècles)

Au tournant des IV^e et V^e siècles, deux tendances monastiques se développent, chacune avec son idéal et son mode de vie : l'une aristocratique, autour d'établissements comme ceux de Marmoutier et de *Primuliacum*, l'autre marqué par le modèle provençal, prédominant au V^e siècle.

Le modèle aristocratique : Marmoutier et Primuliacum

Dans les premiers monastères gaulois de type aristocratique, les cénobites devaient se concentrer sur la prière. Dans la *Vita Martini*, Sulpice Sévère rapporte qu'à Marmoutier, « on [n']exerçait aucun art [...]. On ne sortait que rarement de sa cellule, sauf pour se réunir au lieu de

prière¹ ». L'auteur de ces lignes consacrait lui-même assurément une grande partie de son temps à la méditation, dans son propre établissement, à *Primuliacum*. Exception faite de la copie de manuscrits, tout travail manuel était prohibé.

Dans cette fin du IV^e siècle, les élites gallo-romaines restaient encore attachées à leurs références antiques. Elles accordaient notamment beaucoup d'intérêt à la connaissance et à l'idéal d'*otium*, indispensables pour rencontrer Dieu. La connaissance permet, en effet, de distinguer ce qui est important de ce qui est futile, de différencier ce qui est bon pour l'homme de ce qui le corrompt. L'*otium*, lui, est l'état physique et psychologique qui permet la méditation et la réflexion nécessaires à la prise de conscience. Le travail pourrait donc déranger parce qu'il oblige le moine à se concentrer sur autre chose que Dieu.

D'autres jugements antiques à propos du travail manuel existent. Ils sont perceptibles dans les écrits de Sulpice Sévère et, à la différence des considérations sur l'*otium*, dans les règles monastiques des siècles suivants. Ainsi, la copie déjà évoquée est autorisée, mais uniquement pour les novices². Cette possibilité ne renvoie pas à une image positive du travailleur car elle révèle, finalement, une incapacité : le jeune moine qui se met au travail s'oppose au moine plus expérimenté qui est capable de rester, tout le jour, l'esprit tourné vers Dieu. Les autres travailleurs dont il est question dans la *Vita Martini* sont des esclaves ou des employés à la journée. Avec eux, le travail est synonyme d'aliénation. L'aliénation est inhérente à la servitude, qui est la privation de liberté, mais elle concerne aussi les artisans qui, bien qu'étant libres, sont subordonnés, puisqu'ils dépendent de leurs clients, sans les commandes desquels ils ne peuvent subsister, et qui sont, en définitive, dans l'impossibilité de détacher leur esprit de la matérialité. Le travail implique aussi la recherche de bénéfices. Les aristocrates romains n'avaient pas pour habitude de travailler eux-mêmes, mais ils faisaient davantage travailler les autres pour s'adonner à une tâche plus importante : la gestion de la cité.

Pour eux, celui qui travaille se détourne donc de l'intérêt commun pour se concentrer sur son intérêt personnel, ce qui est très mal vu. Il est d'ailleurs significatif que dans la *Vie de saint Martin* le seul membre du troupeau attaqué par le Malin est le travailleur embauché à la journée³. À première vue, on peut donc penser que les considérations antiques sur le travail expliquaient que celui-ci soit interdit pour les moines. Les monastères étant principalement peuplés d'aristocrates, interdire le travail était un moyen de maintenir une distance avec les gens du commun.

Le modèle provençal

Le monachisme vécu par les moines provençaux est fondé sur la doctrine que Jean Cassien expose au début du V^e siècle. Ce modèle porte le travail manuel au rang des activités monastiques. Dans ses *Institutions*, pour proposer son idéal du travail monastique, Jean Cassien part des conceptions évoquées plus haut et en prend le contrepied. Pour commencer, il affirme que le travail n'est pas un frein à la méditation, mais qu'il est, au contraire, indispensable à qui veut s'élever spirituellement : « cette ancre [le travail manuel] rend l'esprit attentif à la seule méditation spirituelle et la garde des pensées et, loin de le laisser s'abandonner à n'importe quelle mauvaise suggestion, le protège au contraire contre toute pensée superflue et inutile⁴ ». Le travail offre au moine un objet sur lequel fixer son esprit. En fait, pour Jean Cassien, le travail manuel participe à l'accession à l'état

¹ Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, IV, ii, 10, 6-7 (éd. et trad. J. Fontaine, Paris, Cerf, 1967, p. 274-275).

² *Ibid.*, IV, ii, 10, 6 (p. 274-275).

³ *Ibid.*, VII, ii, 21, 2 (p. 298-299).

⁴ Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, xiv, 1 (éd. et trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, 1965, p. 138-139).

d'*otium* : l'assiduité dans la prière éloigne les soucis de l'esprit, le travail allié au jeûne réduit le corps en servitude⁵.

Ensuite, on a envisagé que le travail ait pu être méprisé car Jean Cassien fait référence à la condition servile et à l'aliénation de la liberté. Pour l'auteur des *Institutions*, le moine doit effectivement faire preuve, dans son travail, d'un dévouement absolu envers son supérieur. Il ne peut pas choisir son ouvrage, mais il doit accomplir avec ferveur ce qui lui est imposé. En agissant ainsi, il ne se rend pas méprisable : il est fait preuve d'une réelle humilité, vertu indispensable au triomphe contre les vices⁶.

Un autre problème venait du fait que le travail génère un profit. Jean Cassien condamne durement le moine qui cherche à acquérir un gain personnel par son travail. Pour lui, le profit du travail doit être consacré à Dieu : « Ce labeur, [...], en s'y appliquant de leur mieux, [afin d']offrir à Dieu un sacrifice de leurs mains⁷,... ». Tous les travaux réalisés n'ont pas d'autre but que celui de nourrir la communauté. Le moine ne peut rien considérer comme lui appartenant personnellement⁸.

Il apparaît donc bien que Jean Cassien se réfère aux conceptions sur le travail héritées de l'Antiquité pour définir le travail monastique. Il récupère ces idées et les tourne de façon à en proposer une vision ascétique : l'aliénation de la liberté est preuve d'humilité et le produit du labeur est une offrande à Dieu. On remarque, dans l'un et l'autre des deux cas, l'intérêt porté à l'*otium*, notion héritée de la philosophie classique, et une définition de l'idéal monastique (comprenant ou non le travail manuel) marquée par les conceptions antiques. La persistance du modèle cassianite s'impose au V^e siècle : le contexte géopolitique semble expliquer sa prédominance sur celui des monastères aristocratiques.

Influence du modèle sociétal et de la situation économique (V^e-VI^e siècles)

Augustin : de l'otium au travail monastique

André Mandouze⁹ montre l'influence de l'expérience monastique d'Augustin sur sa considération du travail manuel. C'est en lisant l'*Hortensius* de Cicéron¹⁰ et l'*Épître aux Romains* de saint Paul qu'Augustin aurait défini sa conception de l'idéal monastique. Encouragé par ces lectures, Augustin prévoit de s'installer au domaine de *Cassiciacum*, une *villa* aristocratique, avec des amis. Le projet, qu'il définit dans ses *Confessions*, est très proche de celui de *Primuliacum*¹¹, mais, après concertation, il ne leur semble pas viable et ne voit donc finalement pas le jour.

Augustin s'intéresse ensuite à un monastère tenu par saint Ambroise à Milan, où il passe plusieurs années à vivre d'une manière qui n'était pas celle prévue pour *Cassiciacum* : « Tous les principaux éléments (nécessaires à la vie monastique selon Augustin) s'y retrouvent nettement marqués : vie commune, prières et oraisons prolongées, éloignement du monde, parfaite chasteté, travaux manuels, travaux intellectuels, sans oublier le devoir d'instruction des ignorants¹² ». Dans le *De moribus ecclesiae catholicae*, Augustin donne des précisions sur le but du travail manuel : « ils

⁵ *Ibid.*, IV, i (p. 122-123).

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, II, xiii, 1 (p. 82-32).

⁸ *Ibid.*, IV, xiv (p. 138-139).

⁹ *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la Grâce*, Paris, Études augustiniennes, 1968.

¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹¹ *Ibid.*, p. 192-194.

¹² *Ibid.*, p. 202.

travaillent de leurs mains pour pouvoir nourrir leur corps sans que leur esprit en soit pour autant détourné de Dieu¹³. ».

Une fois évêque, Augustin prône l'exercice du travail dans la vie ascétique. Il explique, dans le *De opere monachorum*, les raisons de cette nécessité et la place que doit prendre l'activité dans la vie du moine en affirmant que celle-ci n'est pas un frein à la méditation. Pour se justifier, il évoque les travailleurs séculiers capables d'entamer des chansons populaires alors qu'ils sont à l'ouvrage. Comme eux, les moines pourraient très bien s'atteler à leur *pensum* tout en gardant l'esprit tourné vers Dieu et en ayant à la bouche les Évangiles¹⁴. Surtout, il expose à quel point le travail des moines est nécessaire pour la charité. En travaillant de leurs mains, les religieux imitent saint Paul. Ce dernier s'évertuait, en effet, à travailler pour subvenir à ses besoins, n'être à la charge de personne et dispenser son enseignement gratuitement. Cela, il le faisait par charité pour ceux qui auraient renoncé à Dieu à cause du prix de la prédication. De plus, il ne travaillait pas pour lui seul : il le faisait aussi pour ses compagnons qui n'en avaient pas les moyens¹⁵. Ainsi, le travail monastique devait-il avoir pour but de fournir aux moines le nécessaire. Aussi peut-on avancer qu'avec les troubles causés par l'installation des populations « barbares », le fait de reposer sur le système latifundiaire¹⁶ ou de dépendre du bon vouloir d'individus extérieurs mettait en péril les communautés, voire le mouvement monastique. Le travail des moines aurait donc été imposé pour pallier l'impossibilité des modèles susdits à assurer au monachisme sa pérennité, le tout étant justifié par les écrits de saint Paul.

Le travail monastique, une réelle nécessité

À travers les vies et les règles monastiques, le travail apparaît, à plusieurs titres, comme une réelle nécessité. Augustin encourage les séculiers à faire des dons aux communautés car le labeur des hommes et des femmes de Dieu permet de couvrir une partie de leurs dépenses, mais leurs autres obligations – la prédication principalement – les empêchent de travailler suffisamment pour subvenir à la totalité de leurs besoins¹⁷.

Un des thèmes récurrents est celui de la lutte contre le gaspillage et les dépenses inutiles. Dans les *Institutions*, Jean Cassien met en garde celui qui ne perdrait ne serait-ce que trois lentilles du repas des frères. Il menace aussi quiconque agirait avec légèreté vis-à-vis des biens du monastère d'une pénitence publique¹⁸. On retrouve des propos similaires au VI^e siècle dans l'*Orientalis*, puis, au VII^e siècle, dans la *Règle de Donat*¹⁹. Plus loin, Jean Cassien évoque une action charitable faite au

¹³ *Ibid.*, p. 207.

¹⁴ Augustin d'Hippone, *Du travail des moines*, XVII-XVIII (20-21) (trad. C. Collery, dans *Œuvres complètes de saint Augustin*, dir. J.-B. Raulx, t. XII, Bar-le-Duc, L. Guérin et C^{ie}, 1868, p. 255-257).

¹⁵ *Ibid.*, XI-XII (12-13) (p. 248-251).

¹⁶ Le système latifundiaire est le régime d'exploitation alors en vigueur. C'est celui des grands domaines agricoles appartenant à des aristocrates et exploités par des esclaves. C'est sur ce modèle que se fonde le monachisme aristocratique (Ligugé, *Primuliacum...*).

¹⁷ Augustin d'Hippone, *op. cit.*, XVII (20) (trad. C. Collery, *op. cit.*, p. 255-256).

¹⁸ Jean Cassien, *op. cit.*, IV, xx (éd. et trad. J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 148-151). D'autres textes, comme la *Règle des Quatre Pères* (III, 28-30 [éd. et trad. A. de Vogüé, dans *Les Règles des saints Pères*, t. I, Paris, Cerf, 1982, p. 198-199]), insistent sur le fait que les objets du monastère sont consacrés à Dieu. Celui qui agirait avec peu de soin se rendrait donc coupable devant Dieu et encourrait une condamnation similaire à celle du roi Balthazar, c'est-à-dire qu'il mourrait de la main de Dieu, sans espoir d'obtenir le salut.

¹⁹ *Règle orientale*, XIII (éd. et trad. A. de Vogüé, *Les Règles des saints Pères*, t. II, Paris, Cerf, 1982, p. 470-471) ; *Règle de Donat de Besançon*, XXVI, 1-2 (trad. L. de Seilhac et M.-B. Saïd, *Règles monastiques au féminin. Dans la tradition de Benoît et Colomban*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 142).

prix d'une « grande dépense²⁰ ». Les finances des monastères sont surveillées avec soin. La lutte contre le gaspillage va de pair avec celle menée contre les dépenses inutiles : Césaire, comme les auteurs de la *Règle de Tarnant* et de la *Regula cuiusdam patris ad virgines* (« Règle de Walbert »), insiste pour que le monastère n'ait rien à acheter que la communauté ne puisse produire elle-même (nourriture, vêtements...)²¹. Des dispositions particulières sont prises concernant le soin du matériel. Une attention singulière est dans ce domaine portée aux outils en fer (*ferramenta*)²², le prix de ces objets et leur rareté – la majorité des outils sont en bois – justifiant, il nous semble, l'attention qui leur est portée.

Le souci du numéraire n'est pas absent de l'esprit des communautés monastiques. Les établissements semblent rencontrer fréquemment des problèmes financiers. Les deux vies des abbés Romain et Lupicin évoquent notamment des périodes de disette. Dans la *Vie des Pères du Jura*, l'Anonyme raconte que le travail des moines ne suffisait plus à nourrir les habitants du monastère et les pauvres qui y venaient en grand nombre²³, les religieux se lancèrent dans une grande entreprise de défrichement pour « adoucir l'indigence des habitants de Condat²⁴ ». Plus loin, une famine survient au moment de la soudure, mais Lupicin réussit, à force de prières, à écarter le fléau qui menaçait la communauté²⁵. Il arrive même parfois que les abbés aillent jusqu'à demander de l'aide aux rois²⁶. D'autres vies rapportent des expériences similaires, comme celle de Colomban²⁷. Toutefois, il faut relativiser ces images de pauvreté. Les hagiographies sont faites de *topoi*. Il est donc possible que ces épisodes ne reflètent pas véritablement la réalité et cherchent davantage à établir un parallèle entre le sujet et un épisode biblique, comme les noces de Cana ou de la multiplication des poissons²⁸, et ce d'autant plus que d'autres *vitae* mettent l'accent sur la richesse de certains établissements. C'est, par exemple, le cas de celui édifié par saint Salaberge dans les faubourgs de Langres, dont il est dit qu'il fut doté « généreusement de ses propres revenus issus de la succession de son père [...] »²⁹.

L'augmentation de la population monastique aux V^e et VI^e siècles pourrait également avoir été un facteur encourageant l'instauration du travail comme activité monastique. Au V^e siècle, l'installation des populations « barbares » est une épreuve traumatisante pour les Romains³⁰, qui,

²⁰ Jean Cassien, *op. cit.*, V, 39 (éd. et trad. J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 252-255).

²¹ Césaire d'Arles, *Règle pour les vierges*, XXVIII, 1 (éd. et trad. A. de Vogüé et J. Courreau, *Césaire d'Arles, Œuvres monastiques*, t. I, Paris, Cerf, 1988, p. 206-207) ; *Règle de Tarnant*, XII,1-2 (trad. J.-B. de Salvert, *Règles monastiques d'Occident, IV^e-VI^e siècles. D'Augustin à Ferréol*, éd. V. Desprez, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 274) ; *Regula cuiusdam patris ad virgines*, XIII, 1-3 (trad. L. de Seilhac et M.-B. Saïd, *op. cit.*, p. 82).

²² La *Règle du Maître* contient un passage très intéressant concernant les *ferramenta* : XVII, 6-9 (éd. et trad. A. de Vogüé, t. II, Paris, Cerf, 1964, p. 84-85). L'auteur souligne l'importance d'ôter la boue de l'outil après son utilisation pour que celui-ci ne s'abîme pas, ce qui laisse penser que ceux qui utilisaient ces outils n'étaient pas coutumiers du fait.

²³ *Vie des Pères du Jura*, XXII (éd. et trad. F. Martine, Paris, Cerf, 1968, p. 262-263).

²⁴ *Ibid.*, XXIV (p. 264-265).

²⁵ *Ibid.*, LXVIII-LXIV (p. 314-321).

²⁶ *Ibid.*, XCV (p. 340-431). Le même épisode est raconté par Grégoire de Tours dans la *Vie des Pères*, I (trad. H.-L. Bordier et P. Sicard, *Grégoire de Tours, Œuvres complètes*, t. V, Clermont-Ferrand, Paléo, 2003, p. 6-14).

²⁷ Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, I, vi, xxiv, et xxvii, 51 (trad. A. de Vogüé, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 112-113, 153-154 et 157).

²⁸ *Jean*, VI, 1-15 ; *Matthieu*, XV, 30-38.

²⁹ *Vie de saint Salaberge*, XII (trad. M. Gaillard, « Les *Vitae* des saintes Salaberge et Anstrude de Laon, deux sources exceptionnelles pour l'étude de la construction hagiographique et du contexte socio-politique », *Revue du Nord*, 2011, n° 391-392, p. 665).

³⁰ La prise de Rome en 410 par les Wisigoths d'Alaric est un véritable choc d'après les sources. Certains seraient allés jusqu'à rejeter le christianisme – il n'y avait jamais rien eu de tel du temps où l'Empire était païen –, alors que d'autres

pour certains, y voient un signe annonçant l'arrivée prochaine du jugement dernier. Le monachisme a pu attirer des individus soucieux de préparer leur salut. Pendant le VI^e siècle, les fondations aristocratiques se multiplient et rassemblent, dès leur création, des membres nombreux et de toutes conditions : il est question de deux cents moniales pour la fondation de Radegonde à Poitiers³¹ et de cent pour celle de Salaberge³². Parmi ces individus, tous ne sont pas rentrés en monastère de leur plein gré, esclaves et serviteurs n'ayant probablement pas eu leur mot à dire. Ils n'ont donc pas tous la même volonté de participer à l'effort ascétique. Les législateurs ont sûrement dû voir dans le travail manuel, un moyen d'occuper toute cette population et d'éviter les conflits. D'ailleurs, dès le V^e siècle, Jean Cassien parle du travail comme le seul remède contre les maux causés par l'acédie, générateur de discordes³³.

La répartition des tâches au sein du monastère : un miroir de la hiérarchie sociale

L'acceptation du travail va de pair avec l'organisation en communauté³⁴. Les travaux indispensables au bon fonctionnement du monastère sont répartis entre les moines selon différents critères. Les textes gaulois du début du V^e siècle proposent comme critères de répartition les besoins et les capacités des individus. Le moine qui garde difficilement son esprit vers Dieu doit travailler plus : dans la *Règle des Quatre Pères*, « Si c'est au moral que ce frère est malade, il lui faut travailler plus assidûment³⁵ ». En ce qui concerne les capacités physiques, la nécessité d'en tenir compte dans la répartition est évoquée dans les premières règles incluant le travail manuel : la règle égyptienne de Pacôme³⁶ et la règle cappadocienne de Basile³⁷. Jean Cassien en fait mention en rapportant les coutumes des *coenobia* d'Égypte³⁸. Le thème est ensuite repris dans la majorité des règles gauloises³⁹.

Une autre tendance se dessine dans le *De opere monachorum*. Augustin est explicite : c'est l'origine sociale qui doit compter pour la répartition des tâches. Par leur éducation, les moines originaires des basses classes de la société sont faits pour les rudes travaux, alors que ceux de plus

y voient un signe annonciateur de la fin du monde. C'est l'angoisse générée par cet événement qui conduisit Augustin à rédiger *La Cité de Dieu*.

³¹ Grégoire de Tours, *La gloire des bienheureux confesseurs*, CVI (trad. H.-L. Bordier et P. Sicard, *op. cit.*, p. 236-239).

³² *Vie de saint Salaberge*, XII (trad. M. Gaillard, *op. cit.*, p. 664-665).

³³ Jean Cassien, *op. cit.*, X (éd. et trad. J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 382-425). D'autres faits peuvent être proposés comme ayant pu encourager à ajouter le travail manuel aux activités monastiques, qu'il ne m'est pas permis de détailler ici, comme les prétentions aristocratiques sur la terre.

³⁴ Les premiers monastères, comme celui de Marmoutier, sont plus des regroupements d'anachorètes. Il n'existe pas alors de conscience de groupe ou d'organisation communautaire.

³⁵ *Règle des Quatre Pères*, III, 19 (éd. et trad. A. de Vogüé, *op. cit.*, p. 196-197). Cf. aussi Jean Cassien, *op. cit.*, X, 25 (éd. et trad. J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 424-425). Ces passages ne sont pas sans rappeler le seul motif de travail manuel dans le monastère tourangeau (Sulpice Sévère, *op. cit.*, IV, ii, 10, 6 [éd. et trad. J. Fontaine, *op. cit.*, p. 274-275]).

³⁶ *Règle de Pacôme*, *Judicia*, 5 (CLXIV), et *Leges*, 3 (CLXXIX) (éd. A. Boon et L.-T. Lefort, *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, Épître de s. Théodore et « Liber » de s. Orsiesius. Texte latin de s. Jérôme*, Louvain, Bureau de la Revue, 1932, p. 65-66 et 71).

³⁷ *Règle de Basile*, LXIX et CXXXI (éd. Klaus Zelzer, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, t. LXXXVI, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986, p. 113-114 et 161).

³⁸ Principalement Jean Cassien, *op. cit.*, IV, xxii, mais aussi xxiv, 2, et xxx, 3 (éd. et trad. J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 150-157 et 166-167).

³⁹ *Règle des Quatre Pères*, III, 18 (éd. et trad. A. de Vogüé, *op. cit.*, p. 196-197). Cf. également Augustin d'Hippone, *op. cit.*, XVI (17) (trad. C. Collery, *op. cit.*, p. 253-254) ; Aurélien d'Arles, *Règle pour les moines*, XXII (trad. V. Desprez, *Règles monastiques d'Occident*, *cit.*, p. 234) ; *Id.*, *Règle pour les vierge*, XIX (trad. *ibid.*, p. 253) ; *Règle de Tarnant*, X, 4 (trad. J.-B. de Salvert, *op. cit.*, p. 273) ; *Règle de Ferréol*, XXVII, 1 (trad. *ibid.*, p. 320).

haute naissance sont destinés aux travaux d'administration et de surveillance⁴⁰. Les supérieurs doivent donc prendre en compte cette « infirmité » qu'est la mollesse de l'éducation des classes les plus élevées et donner à chaque moine des travaux en conséquence⁴¹. Augustin justifie ce précepte par le don de Dieu. Les capacités d'un individu représentent, en effet, les dons que Dieu lui a faits : ne pas en user revient à offenser Dieu. La *Règle de Ferréol*⁴² et les vies semblent confirmer cette tendance⁴³. Dans ces textes, les individus auxquels est confiée une charge sont, en effet, généralement des membres de l'aristocratie⁴⁴.

À travers les vies d'individus ayant rejoint le monastère alors qu'ils n'étaient qu'enfants, on remarque que l'origine sociale influence leur éducation : Aldegonde s'occupe elle-même de ses nièces et il en va de même pour Salaberge et sa fille Anstrude ; Rusticule, abbesse d'Arles, a reçu un enseignement spécifique dès son plus jeune âge afin d'assurer la charge abbatiale le moment venu⁴⁵. L'extraction sociale est un élément déterminant de l'organisation de ces établissements. On aurait pu, cependant, imputer à la logique ou à une volonté de gain de temps le fait de confier à un individu un métier qu'il avait l'habitude d'effectuer dans le siècle. Ces deux modes de répartition des tâches ne s'opposent pourtant pas. Les aristocrates prennent tardivement l'habit monastique. Ils comptent donc pour beaucoup dans les effectifs des vieillards auxquels sont confiées les tâches moins lourdes.

Cette logique n'a pas uniquement pour but de satisfaire la fierté aristocratique – bien qu'on ne puisse pas nier l'inverse. Elle prend tout son sens quand on tient compte du contexte politique et social. De fait, les monastères connaissent des difficultés pour subvenir à leurs besoins. Le fait de placer un individu à un métier qu'il connaît et exerce, le cas échéant, depuis plusieurs années répond à un impératif d'efficacité. Il en va de même pour ceux qui occupent les charges supérieures du monastère. En effet, les établissements sont des propriétaires fonciers ; or, à cette époque, l'aristocratie lutte pour accaparer plus de pouvoir, pouvoir qui passe par la possession de terres. En offrant leurs terres aux monastères, les aristocrates les mettent sous la protection de Dieu, mais n'entendent pas en perdre totalement la propriété. Ce sont donc souvent des personnes de même rang - et de la famille du donateur parfois - qui occupent la charge abbatiale, afin que la mainmise sur les terres soit gardée. Les vies donnent également des exemples montrant que les monastères sont parfois la proie de séculiers avides de terre⁴⁶ : en plaçant une personne de noble naissance à la tête du monastère, l'établissement intègre, de fait, un réseau familial qui lui assure protection.

Les V^e et VI^e siècles sont une période de troubles. On a déjà évoqué l'hypothèse selon laquelle l'installation des populations « barbares » aurait mis à mal un modèle monastique basé sur le système latifundiaire, en particulier parce que les guerres nuisent à la mise en culture des terres et aux récoltes. Les dons faits aux communautés devaient être moins importants ou moins

⁴⁰ Augustin d'Hippone, *op. cit.*, XXV (33) (trad. C. Collery, *op. cit.*, p. 262-263).

⁴¹ *Ibid.*, XXI-XXII (25-26) (p. 258-259).

⁴² *Règle de Ferréol*, XXVIII, 8 (trad. J.-B. de Salvert, *op. cit.*, p. 320).

⁴³ *Vie de Césaire d'Arles*, I, 6 (éd. G. Morin, trad. M.-J. Delage, Paris, Cerf, 2010, p. 154-157, où Césaire devient le cellérier) ; *Vie de saint Samson de Dol*, I, 16 et 23 (éd. et trad. P. Flobert, *La Vie ancienne de saint Samson de Dol*, Paris, CNRS, 1997, p. 172-175 et 182-183, où Samson exerce les tâches de cellérier et assure la surveillance des frères).

⁴⁴ Ici, les « charges » ne concernent pas les travaux manuels, mais plutôt l'administration ou la gestion des biens du monastère.

⁴⁵ *Vie de sainte Rusticule*, II et VI (trad. J. A. MacNamara, J. E. Halborg et E. G. Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham et Londres, Duke University Press, 1992, p. 124 et 126).

⁴⁶ Plusieurs épisodes relatent des affrontements entre séculiers et responsables du monastère pour la propriété de terres ou de structures agricoles : Grégoire de Tours, *Vie des Pères*, IV-V et XVI (trad. H.-L. Bordier et P. Sicard, *op. cit.*, p. 23-33 et 103-108) ; *Id.*, *La gloire des bienheureux confesseurs*, LXXIX (trad. *ibid.*, p. 211-213) ; *Vie de Césaire d'Arles*, I, 48 (éd. G. Morin, trad. M.-J. Delage, *op. cit.*, p. 214-217).

fréquents, ce qui aurait obligé les législateurs à trouver une alternative⁴⁷ : faire travailler les moines. Les événements géopolitiques jouent aussi sur les effectifs des communautés monastiques qui augmentent. Cela a eu des conséquences sur la gestion des établissements, imposant aux législateurs d'occuper les moines pour préserver la cohésion du groupe. Le contexte politique et économique conduit à penser l'organisation interne des communautés sur le modèle de l'ordre social, mais un autre facteur intervient lors de l'élaboration des règles monastiques : le facteur culturel.

Attachement culturel et mode de vie monastique (VI^e-VII^e siècles)

C'est au VI^e siècle qu'on enregistre le plus de changements dans la vie monastique avec, notamment, l'apparition de nouveaux préceptes dans les règles. Cela s'explique probablement par l'adoption officielle de la vision augustinienne de la grâce au concile d'Orange II en 529. En effet, au terme de la rencontre, les fondements du monachisme provençal ne sont plus reconnus : les monastères cessent d'être des lieux où se rassemblent des héros de l'ascèse et deviennent des écoles devant amener ceux choisis par Dieu à la perfection et détourner les autres de la décadence du siècle. Augustin considère les moines comme de perpétuels novices. Son expérience lui a sûrement appris que l'ascétisme des Pères du désert n'est pas réalisable par tous. Considérer le rapport au travail permet de le saisir. Pour expliquer les difficultés des moines à suivre la règle, on a déjà évoqué les conditions d'entrée dans le monastère. La personnalité, la culture et le mode de penser des individus semblent également en être des facteurs.

Le rapport du moine au travail

Le fait que les moines ne respectent pas toujours les préceptes du travail est déjà présent chez Jean Cassien : le travail peut être un moyen de s'enrichir ou de gangréner l'esprit du moine qui le prend en aversion⁴⁸. Au VI^e siècle, la *Règle de Macaire* fait mention de l'orgueil qui naît du travail⁴⁹, ce qu'on retrouve chez Césaire, quand il interdit les travaux de broderies⁵⁰. On rencontre, parallèlement, le thème des négligences : les législateurs monastiques n'ont de cesse de rappeler aux frères qu'il leur faut faire leur travail consciencieusement, comme s'ils l'accomplissaient pour eux-mêmes. Les frères n'ont donc pas tous le même rapport au travail. La même complexité d'intérêt entre les différents travaux du monastère peut s'envisager. Comme la distribution des métiers se fait sur le modèle de la hiérarchisation de la société, les moines ont pu faire un amalgame entre les tâches du monastère et le rang social de ceux auxquels elles sont attribuées : ainsi une hiérarchisation des tâches est-elle mise en place. Des indices, dans les règles, vont dans ce sens, mais d'autres laissent entendre que les législateurs monastiques ne cautionnaient pas cette différenciation. Au contraire, il ne devait pas y avoir pour eux de différence, puisque chacun servait finalement les monastères selon ses capacités. Cette pluralité des rapports au travail est, il me semble, directement en lien avec la multitude des personnalités qui peuplent les établissements. Chacun de ces individus avait un rapport particulier avec le travail manuel, suivant sa naissance et son éducation : la façon de considérer cette activité dans le siècle aurait influencé la perception des tâches du monastère.

⁴⁷ Il n'est pas ici question d'affirmer que le travail des moines doit supplanter les dons des fidèles. Il pallie simplement un manque que lesdits dons ne peuvent pas combler.

⁴⁸ Jean Cassien, *op. cit.*, VII, vii, 3, et X, xx (éd. et trad. J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 300-301 et 414-417).

⁴⁹ *Règle de Macaire*, V, 1 et XIX, 1 (éd. et trad. A. de Vogüé, dans *Les Règles des saints Pères*, t. I, *cit.*, p. 374-375 et 380-381).

⁵⁰ Césaire d'Arles, *op. cit.*, XLV, 1 et 6, et LX (éd. et trad. A. de Vogüé et J. Courreau, *op. cit.*, p. 230-231 et 244-245).

L'influence sur la législation monastique

Cette empreinte culturelle serait à l'origine d'une pression importante pesant sur les législateurs monastiques. Certains textes, telle la *Règle de Ferréol*, évoquent les difficultés que rencontrent les abbés pour se faire respecter⁵¹. Au VI^e siècle, on voit également apparaître dans les règles des accommodements sur la question du travail, portant sur la modification du régime alimentaire et sur l'emploi du temps). Un autre compromis est retenu pour limiter les plaintes : la possibilité de choisir son travail. Il est attesté au chapitre XXVIII de la *Règle de Ferréol* ainsi que dans les règles italiennes du Maître et de Benoît. Ce dernier arrangement viserait particulièrement à s'adapter aux multiples rapports qu'entretiennent les moines avec les travaux du monastère afin d'éviter les plaintes. Les textes du VII^e siècle laissent entrevoir la persistance de ces acquis malgré un prétendu apport irlandais.

Le VII^e siècle, sous l'influence du monachisme irlandais ?

Les textes permettent d'entrevoir l'importance du facteur culturel sur la législation monastique. Ce siècle est marqué par l'influence des moines irlandais, notamment celle de Colomban. Les textes laissés par cet auteur, la règle conventuelle et la règle pour les moines, montrent un attachement au travail manuel qui n'a plus été rencontré depuis le V^e siècle : l'ardeur au travail est mise sur le même rang que les vertus d'obéissance et d'humilité. Le biographe de Colomban, dans sa *vita*, souligne l'éprouvante ascèse à laquelle Colomban s'adonnait ainsi que son implication dans les travaux, notamment agricoles, du monastère. Cet intérêt et ce dévouement, on ne les retrouve cependant pas dans la *Règle de Donat* ou la *Regula cuiusdam patris ad virgines* dont on peut, de ce fait, douter qu'elles soient marquées par l'influence colombanienne. En effet, les règles de Colomban ne s'imposent pas dans leur totalité : seuls quelques principes sont repris et ajoutés aux préceptes gaulois, l'attachement aux traditions culturelles des monastères gaulois ayant empêché que les coutumes irlandaises s'imposent totalement.

Conclusion

Ainsi, l'acceptation du travail comme activité monastique se fait-elle sur la base des considérations séculières. Les difficultés économiques de la période ont également contribué à faire du travail une composante de la vie ascétique. Cette situation influence aussi l'organisation interne des monastères, imposant à l'abbé de répartir les tâches en fonction de l'origine sociale des individus. Enfin, les évolutions des VI^e-VII^e siècles montrent à quel point le bagage culturel des individus pèse sur la réglementation du travail. Le travail est une part importante de la vie des moines (3/4 du temps d'ensevelissement !), mais son exercice est largement dépendant du climat et de la situation géographique de la communauté. L'exercice du travail manuel est donc une variable qui influence profondément la vie quotidienne des cénobites. L'importance des aménagements de la vie monastique, en lien avec le travail, dans les règles du VI^e siècle vont dans ce sens. L'acceptation du travail et les transformations évoquées laissent penser que l'idéal et le mode de vie monastique ainsi que l'organisation interne des monastères découlent, à différents égards, de nécessités imposées par le siècle. À travers le travail manuel, on voit que l'idéal monastique se construit sur la base d'un lien direct et permanent avec le monde séculier. Il en va de même pour l'élaboration du mode de vie permettant d'atteindre cet idéal. Cette prise en compte du siècle par les autorités monastiques n'est pas en contradiction avec le principe d'isolement : elle est essentielle à la pérennité du mouvement monastique car celui-ci est une réponse à un besoin spirituel de la population : s'il ne s'adapte pas aux attentes de celle-ci, il perd son sens et n'a plus lieu d'être.

⁵¹ *Règle de Ferréol*, XXX (trad. J.-B. de Salvart, *op. cit.*, p. 322).

TABLE DES MATIÈRES

Michèle GAILLARD	
Avant-propos	7
Dominic MOREAU, Esther DEHOUX et Claire BARILLÉ	
Introduction	9
Session : Histoire du monde romain	13
Alexis KELLNER	
Crues du Tibre à la fin de la République romaine et instrumentalisation politique	15
Julie LANDY	
Le statut juridique de l'épouse romaine au regard de son application, d'Auguste aux Sévères	23
Julie BEYAERT	
<i>Religiones</i> et <i>superstitiones</i> dans le monde romain chrétien occidental : polythéismes, paganisme et christianisme	31
Session : Histoire contemporaine	41
Marjorie MOREL	
Protéger les modèles de fabrique : de la législation nationale à l'application locale (Nord de la France, XIX ^e siècle)	43
Florian MOREAU, Céline PARANTHOËN et Romane SALAHUN	
Le Nord, une destination très recherchée	53
Samy BOUNOUA	
L'idée de défense de l'Occident à la fin des années trente. Charles Maurras devant la guerre civile espagnole	63
Session : Histoire de l'art contemporain	73
Lou HAEGELIN	
La collection du Dr Pailhas au Bon-Sauveur d'Albi, "un voeu en faveur de la création"	75

Léa PONCHEL Philippe Burty (1830-1890) : correspondance et collection	81
Session : Histoire et historiographie modernes	91
Agathe DESJONQUERES Hésitations confessionnelles et mentalités religieuses dans les Pays-Bas espagnols d'après les lettres de grâce au XVI ^e siècle (1531-1598)	93
Nicolas CREMERY Causes célèbres et débat public. Le succès d'un livre judiciaire au XVIII ^e siècle	103
Isabelle DOUEK La communication du modèle culturel français en Rhénanie : l'exemple de l'électorat de Cologne	111
Félice DANTAS L'appropriation de l'historiographie de l'Antiquité tardive dans le débat sur la formation des identités nationales, en France et en Europe depuis le XVIII ^e siècle	121
Session : Histoire, Archéologie et Histoire de l'art du monde grec	129
Perrine HONDERMARCK Être athlète à l'époque impériale	131
Déborah POSTIAUX La réparation navale en Méditerranée : une nouvelle approche des épaves antiques	141
Baptiste ENAUD Le bestiaire fantastique et réel de l'Antiquité grecque à la fin de l'Empire byzantin (de 700 av. J.-C. à 1453 ap. J.-C.)	151
Session : Histoire de l'art moderne	171
Chloé PERROT La Nouvelle Iconologie Historique de Jean-Charles Delafosse, faire parler l'ornement	173
Julie DELVALLE Hubert-François Bourguignon, dit Gravelot (1699-1773) et les débuts d'une nouvelle ère de l'illustration française au XVIII ^e siècle	185
Lucie BERTAUT Les recueils gravés de vases au XVIII ^e siècle, objets collectionnés et sources d'inspiration	195
Session : Archéologie et Histoire de l'art du monde médiéval	207
Aline WARIE La collégiale de Mantes : un grand monument gothique oublié ?	209
Marielle LAVENUS La représentation des genres féminin et masculin dans le <i>Livre des amours du châtelain de Coucy et de la dame de Fayel</i> , un manuscrit enluminé du XV ^e siècle	217
Julie LAURENGE Les aumônières de forme trapézoïdale à partie supérieure arrondie : une étude de cas, les deux aumônières dites d'une comtesse de Bar du musée de Cluny (Inv. N° Cl. 11787 et Cl. 11788)	239

Session : Histoire médiévale

247

Florence GAUDRY

L'influence de la société séculière sur le monde monastique, en Gaule, aux IV^e-VII^e siècles,
à travers l'exemple du travail monastique

249

Benjamin RENGARD

À l'extérieur du monastère : l'activité des moines dans le siècle, du V^e au VII^e siècle en
Gaule

259

Ouvrage composé par
Dominic Moreau
Maître de conférences en Antiquité tardive
Université de Lille – SHS / HALMA – UMR 8164

avec la collaboration de
Esther Dehoux et Claire Barillé
Maîtres de conférences en Histoire médiévale et en Histoire contemporaine
Université de Lille – SHS / IRHiS – UMR 8529

Dépôt légal – mai 2017

Édité pour
l'UFR Sciences historiques, artistiques et politiques de l'Université de Lille – SHS
Villeneuve d'Ascq – France



Actes du I^{er} Colloque des étudiants de master en Sciences historiques et artistiques de Lille

(Villeneuve d'Ascq, 12-13 mai 2015)

On l'oublie trop souvent – paradoxalement, les étudiants eux-mêmes –, mais le deuxième cycle universitaire dans le domaine des Sciences historiques et artistiques est, fondamentalement, celui dont l'objet est d'introduire le candidat à la recherche et à son monde.

Le présent volume découle d'un colloque qui s'inscrit pleinement dans cette optique, car il permet à des étudiants de master et, dans une moindre mesure, de troisième année de licence de se soumettre à une première expérience de communication dans un cadre scientifique formel (une pratique qui est encore rare en France).

Les contributions ont été sélectionnées par un comité scientifique formé d'enseignants-chercheurs et les articles qui en émanent ont aussi été soumis à la critique, *via* une relecture par le comité éditorial. Pour autant, celui-ci a fait le choix de respecter au maximum l'expression et la pensée de leurs auteurs qui sont, il faut le rappeler, des chercheurs en herbe.

En outre, le lecteur relèvera peut-être l'absence d'unité des diverses contributions ici réunies. Celle-ci a été délibérément voulue. L'idée n'était pas d'offrir un volume sur un thème cohérent, mais de rendre compte de la diversité et de la richesse des études en Sciences historiques et artistiques menées par les étudiants de Lille et d'ailleurs.

Contributeurs

- Lucie Bertaut (Master 2, Lille)
- Julie Beyaert (Licence 3, Lille)
- Samy Bounoua (Master 2, Lille)
- Nicolas Crémery (Master 2, Lille)
- Felipe Dantas (Master 2, São Paulo, Brésil)
- Julie Delvalle (Master 2, Lille)
- Agathe Desjonquères (Master 2, Lille)
- Isabelle Douek (Master 1, Lille)
- Baptiste Enaud (Master 2, Lille)
- Florence Gaudry (Master 2, Lille)
- Lou Haegelin (Master 1, Lille)
- Perrine Hondermarck (Master, Lille)
- Alexis Kellner (Master 2, Lille)
- Julie Landy (Master, Lille)
- Julie Laurence (Master 2, Lille)
- Marielle Lavenus (Master 2, Lille)
- Marjorie Morel (Master 1, Lille)
- Florian Moreau (Licence 3, Lille)
- Céline Paranthoën (Licence 3, Lille)
- Chloé Perrot (Master 2, Lille)
- Léa Ponchel (Master 2, Lille)
- Déborah Postiaux (Master 2, Lille)
- Benjamin Rengard (Master 2, Lille)
- Romane Salahun (Licence 3, Lille)
- Aline Warie (Licence 3, Lille)

Illustrations de couverture : Paris, BNF, fr. 574, fol. 27 (XIV^e siècle)

Die Philosophie : Die Schule des Aristoteles de Gustav Adolph Spangenberg (1883/8)

ISBN : XXX-X-XXXX-XXXX-X

ISSN : XXXX-XXXX

Suivez nous sur <https://colloqueshap.univ-lille3.fr> et sur 



IRHiS
Institut de Recherches
Historiques du Septentrion
UMR CNRS 8529 Lille 3