

Cécile Caby

*Faire du monde un ermitage: Pietro Orseolo, doge et ermite**

[In corso di stampa in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)* (Collection du Centre d'Études médiévales, 4), a cura di M. Lauwers, Nice 2002 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Longum preterea nominatim exequi quot quam claros Cristo servos sibi discipulos ambiendo [Romualdus] quesierit, in quibus et duces et comites et filii comitum fuerunt, quin et ipse romanus imperator Otto (Pétrarque, *De Vita solitaria*, II, viii)

Si le culte de Pietro Orseolo n'eut qu'un rayonnement limité, son dossier hagiographique et biographique est en revanche exceptionnellement riche en raison de la place occupée à Venise par le doge converti au monastère et sa famille, de sa rencontre sur la voie de la conversion avec un personnage phare des mouvements réformateurs de l'An Mil, Romuald de Ravenne, et enfin de la révérence dont il fut entouré dans son monastère de retraite (Saint-Michel de Cuxa) dans les années qui suivirent sa mort, années qui coïncident avec l'abbatiate d'Oliba à Cuxa et Ripoll. Compte tenu de la complexité des sources, il faut pour commencer en démêler l'écheveau avant de parcourir les principaux épisodes de la conversion de Pietro Orseolo et de ses compagnons¹, de façon à pouvoir, dans un dernier temps, cerner, à travers cette expérience singulière, un modèle élitiste de sainteté et de conversion laïque, ou plutôt, comme nous le verrons, un modèle participant d'une cascade de conversions de grands laïcs permettant de repérer dans l'entourage de Pietro Orseolo la mise en pratique, en partant du sommet de la société, de l'idéal de transformation du monde en un ermitage attribué par le jeune Pierre Damien à Romuald de Ravenne.

La richesse du "dossier Pietro Orseolo" tient en premier lieu à la variété des genres (principalement hagiographique et historiographique, mais ça et là le dossier peut être complété par l'apport de chartes) et des contextes d'élaboration des sources nous renseignant sur le saint doge. Les sources hagiographiques constituent le bloc principal et se divisent en deux ensembles : la ou peut-être les *Vitae Petri Orseoli* d'une part, l'hagiographie romualdine d'autre part.

La tradition de la Vie de Pietro Orseolo, mal connue de l'historiographie, sinon des quelques spécialistes de Cuxa, est en réalité assez confuse. En effet, la *Vita* éditée par J. Mabillon², grâce à une excellente transcription communiquée par E. Baluze, provient d'un manuscrit hagiographique et historiographique de l'abbaye de Santa Maria de Ripoll, l'actuel Paris, BNF, ms latin 5132, datant du XII^e siècle et contenant également les *Gesta comitum Barcinonensium*³. Or il existe une autre tradition de la *Vita* liée au lieu même où vécut et mourut Pietro Orseolo et où il fut enseveli, à savoir Cuxa. Une mauvaise copie de cette version se trouvait à la fin du Cartulaire majeur de Cuxa (ou *Llibre verd*) composé au milieu du XII^e siècle mais, comme la plupart des documents concernant cette abbaye, ce manuscrit est désormais perdu. De cette version défectueuse ne

* Alors que ce texte était en phase d'impression, j'apprenais que le professeur Gherardo Ortalli achevait une édition des *Gesta vel obitus Petri* et un article sur le contexte politique de la vocation du doge («Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo», dans *Studi veneziani*, t. 41, 2001, p. 15-48). Pris par le temps, nos échanges ont dû se limiter à quelques rapides courriers électroniques : je tiens néanmoins à le remercier ici pour ses remarques. Tous mes remerciements vont également à Michel Lauwers et Rosa Maria Dessì pour leur lecture aussi amicale qu'éclairée.

¹ Pour une reconstruction chronologique de la vie de Pietro Orseolo, voir H. TOLRA, *Saint Pierre Orseolo. Doge de Venise puis bénédictin du monastère de Saint-Michel de Cuxa*, Paris, 1897 (ton très apologétique) et les diverses allusions dans les travaux sur Cuxa cités *infra*. Sur l'interprétation des épisodes de cette vie, voir les ouvrages et G. Cracco et surtout G. Ortalli, cités *infra* notes 40 et 41.

² *Vita Petri Orseoli*, éd. J. MABILLON, dans *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, saec. V, Paris, 1685, p. 874-888 (désormais *VPU*) = BHL, 6784

³ Sur ce manuscrit, R. BEER, *Los manuscrits des monastir de Santa Maria de Ripoll*, Barcelone, 1910, p. 129.

subsiste actuellement qu'une copie du XVII^e siècle⁴ qui commence au chapitre 6 de l'édition de Mabillon⁵.

Les deux Vies furent sans doute rédigées (ou simplement recopiées) à quelques années d'écart : celle de Ripoll, certainement après 1047, date de la mort de l'abbé Oliba dont la sépulture est mentionnée à deux reprises dans le texte ; celle de Cuxa peut-être quelques années avant cette date⁶. La version de Ripoll se limite en fait à recopier, amender et remanier ponctuellement la version originale de Cuxa, ajoutant quelques détails et, notamment, en exergue, une généalogie fantaisiste des Urseoli assez caractéristique du raffinement littéraire alors en vigueur dans l'abbaye catalane. En effet, l'écriture de la *Vita* de Pietro Orseolo dans les monastères de Cuxa et Ripoll renvoie au vif climat intellectuel qui s'y développe à partir de l'abbatit de Guarin (sous lequel est commencé à Cuxa le *Chronicon*, vaste entreprise historiographique catalane)⁷, et en particulier sous celui d'Oliba, fils du comte Oliba Cabreta qu'avait converti Pietro Orseolo, et qui, après être entré comme moine à Ripoll en 1002 y est fait abbé en 1008, charge qu'il cumule avec l'abbatit de Saint-Michel de Cuxa⁸.

Comme le rappelle la tradition hagiographique catalane, c'est d'ailleurs cet abbé Oliba qui aurait instauré un culte en l'honneur de Pietro Orseolo, en organisant la translation de ses reliques dans l'église (alors qu'elles se trouvaient auparavant dans le cloître près de la porte de l'église) : *Tunc dominus Oliva pontifex advocavit omnem populum regionis illius, et processionaliter, cum maximo apparatu divini cultus, transmutavit corpus eius in sepulcrum, ubi nunc requiescit* ⁹. Cette initiative culturelle peut être datée approximativement des années 1035-1040¹⁰, sans doute en

⁴ Paris, BNF, Coll. Baluze, 117, f. 235-238v et f. 256-264 pour la Vie qui correspond au n° 6785 de la BHL : une reliure malheureuse a bouleversé l'ordre des feuillets.

⁵ Paris, BNF, Coll. Baluze, 117, f. 238r : « Incipiunt actus sive vita illustris viri domini Petri ducis Venetiae et Dalmatiae ac monachi coenobii beati Michaelis de Cusano, Elenensis diocesi. Tempore quo regebat praefatum coenobium reverendus ac doctus pater Guarinus abbas, iter suum dirigens ad Romanam curiam ex mare portus adit Venetorum. Ibiq̄ descendens, visitato oratorio beati Marci, volens in civitate hospitari, fuit sibi dictu quod sine licentia domini ducis a nullo admitteretur, quoniam dux susceptor est omnium peregrinorum hunc advenientium, constituit decretum ne ab aliquo nostrorum hospitetur quilibet peregrinus nisi ab ipso solo aut de ejus licentia... ». En raison des incertitudes sur les rapports entre le texte original et la copie dans le Cartulaire Majeur de la Vie de Cuxa, il est impossible de tirer la moindre conclusion de la collation entre les deux Vies de Pietro Orseolo : cf. R. D'ABADAL I DE VIYALS, « L'esperit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i la Italia en el segle X », dans *Studi Medievali*, ser. III, t. 2, 1961, p. 3-41, en part. note 48, p. 20-21 (assez confuse). Il est d'ailleurs probable (c'est en tout cas l'opinion que soutiendra G. Ortalli dans la prochaine édition du texte) que les versions de Ripoll et de Cuxa ne constituent pas deux *Vitae* distinctes mais deux traditions d'une unique *Vita* provenant de Cuxa. Dorénavant, lorsque les deux versions ne diffèrent pas fondamentalement, je citerai la version de Ripoll dans l'édition de J. Mabillon citée *supra* note 1 (VPU).

⁶ VPU, 21 (« Multarum abbatiarum eximius Pater, praecipue tamen S. Mariae Rivipullensis, Sanctique Michaelis, in quo requiescit, admodum in omnibus curis dilexit coenobium... Sepultus vero fuit in monasterio Cuxanensi eo quia ibi decessit »). Tandis que la version de Cuxa écrit pour le premier passage « Multarum abbatiarum eximius Pater, praecipue tamen S. Mariae Rivipullensis, Sanctique Michaelis, in quo quiescere modo in omnibus curis dilexit », et que le 2^e passage n'apparaît pas. Cf. (avec les réserves qu'impose la perspective apologétique de l'auteur) H. TOLRA, *Saint Pierre Orseolo ...*, p. xxxiii (qui utiliserait une copie ancienne de Cuxa, désormais perdue et qui différerait semble-t-il de la copie transmise par le ms. Paris, BNF, Baluze 117). Sur l'abbatit d'Oliba, voir R. D'ABADAL, *L'abat Oliba bisbe de Vic, la seva epoca*, Barcelone, 1962 (3^e éd.) et le numéro spécial de *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 3, 1972.

⁷ Sur le *Chronicon*, M. COLL I ALENTORN, *La historiografia di Catalunya en el periode primitiu*, Barcelone, 1951-1952.

⁸ A. M. MUNDO, « Les études sur Oliba et son œuvre littéraire », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 3, 1972, p. 73-80 fait le point sur la bibliographie à cette date. L'œuvre la plus importante demeure l'édition d'Eduard Junyent : E. JUNYENT, *Diplomatari i escrits de l'abat i bisbe Oliba*, éd. A. M. MUNDO, Barcelone, 1990. Sur le contexte culturel catalan, M. AURELL, « Renaiement de la cultura escrita i la creació artística », dans *Història. Política, Societat i Cultura dels Països Catalans*. Vol. 2 : *La formació de la societat feudal. Segles VI-XII*, Barcelone, Enciclopèdia Catalana, 1998, p. 290-307.

⁹ VPU, chap. 22; tout le chapitre 21 est consacré à l'abbé et évêque Oliba.

¹⁰ Vers 1035 selon E. JUNYENT, « La figure de l'abbé Oliba », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 3, 1972, p. 9-18, en part. 16-17. On voudrait pouvoir rattacher ces initiatives culturelles et hagiographiques à la conversion de ce Ranieri de Venise qui vers 1035, passant comme pèlerin à Cuxa, où était sans doute encore fraîche la mémoire de Pietro

liaison avec les transformations (en particulier la dédicace du maître-autel en 1040) réalisées dans l'église et que rapporte vers 1043-1046 une partie du traité adressé par le moine Garsias en éloge à l'abbé bâtisseur. À cette occasion, Oliba, en présence de nombreux évêques, *voluit pignus humanitatis Domini nostri et tantorum [sanctorum?] fidelium eius, oculis carnis ponderari*, et c'est peut-être dans ce contexte qu'il jugea bon de rapprocher les reliques de Pietro de celles qu'énumère Garsias autour du maître-autel¹¹. À l'occasion ou, au moins, à la suite de cette translation, pour laquelle fut réalisée une épitaphe gravée dont on conserve encore quelques fragments¹², fut probablement écrite la Vie de Cuxa, ensuite recopiée et remaniée à Ripoll. Quoi qu'il en soit, le contexte de rédaction de ces Vies pyrénéennes est clairement monastique, ce qui n'est pas indifférent, nous le verrons plus loin, sur l'image qu'elles proposent de Pietro Orseolo¹³.

Notre chance est de pouvoir croiser cette hagiographie monastique pyrénéenne avec d'autres récits hagiographiques de la conversion de Pietro Orseolo. En réalité, l'une des sources les plus importantes sur la conversion et la vie de Pietro Orseolo, celle à travers laquelle elles sont le plus souvent évoquées dans la tradition médiévale (en témoigne Pétrarque) et l'historiographie moderne, est la *Vita beati Romualdi* de Pierre Damien¹⁴, composée une cinquantaine d'années après la mort de Romuald, vers 1042¹⁵. Au début de la Vie, (chapitres 5 à 11) est racontée l'expérience érémitico-monastique de Romuald à Cuxa, en compagnie de son maître dans la vie

Orseolo, décida de s'y établir comme moine : E. JUNYENT, *Diplomatari i escrits de l'abat i bisbe Oliba...*, n° 119, p. 201: « tunc peregrin[us], nunc vero monac[us] ».

¹¹ Edition P. DE MARCA, *Marca Hispanica sive limes hispanicus...*, Paris, 1688, col. 1072-1082 et E. JUNYENT, *Diplomatari i escrits de l'abat i bisbe Oliba...*, n° 28, p. 369-386 ; voir J. BOUSQUET, « La dédicace ou consécration des églises et ses rapports avec leur construction. L'exemple d'Oliba », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 3, 1972, p. 51-71, en part. p. 67-68 ; A. M. MUNDO, « Recherches sur le traité du moine Garsias à l'abbé-évêque Oliba sur Cuxa », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 1, 1970, p. 63-74 ; P. PONSICH, « La table de l'autel majeur de Saint-Michel de Cuxa consacrée en 974. Les avatars d'une table d'autel », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 6, 1975, p. 41-65.

¹² E. JUNYENT, *Diplomatari i escrits de l'abat i bisbe Oliba...*, n° 6, p. 309 ; A. DE POUS, « Les marbres inscrits de Saint-Michel de Cuxa », dans *Études roussillonnaises*, t. 1-2, 1952, n° 123 ; P. PONSICH, « Saint-Michel de Cuxa au siècle de l'An Mil (950-1050). 1ère Partie : Avant l'An Mil », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 19, 1988, p. 7-32, fig. 4, p. 27.

¹³ De ce point de vue, le chapitre 20 de l'édition de Mabillon (*VPU*, p. 887) est très significatif. Il met en scène un moine gardien de l'église qui, à l'issue d'une nuit de prière, voit la cour céleste des saints et en particulier l'archange saint Michel et « nobilissimus dux Petrus, inter infinitas ac innumeras beatissimi Benedicti monachorum cohortes » ; au cours d'une seconde vision similaire, saint Pierre demande à saint Benoît de punir le moine visionnaire qui, entre temps, s'est vanté à ses frères de sa vision : c'est alors qu'intervient le doge Pietro pour demander que la punition lui soit infligée à la place du frère. Sur les caractéristiques de l'hagiographie monastique, voir les pistes (encore trop insuffisantes) lancées par P. GOLINELLI, « L'agiografia monastica nell'alto medioevo. Caratteri, tipologia, specificità », dans *Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone*, F. DAL PINO, D. GOBBI éd., Trente, 1996, p. 107-123.

¹⁴ PETRI DAMIANI, *Vita beati Romualdi*, éd. G. TABACCO, Rome, 1957 (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Fonti per la storia d'Italia, 94), désormais *VR*. C'est à cette source que s'inspire Pétrarque pour rédiger les pages qu'il consacre à Romuald dans de *De Vita Solitaria* (II, viii) : cf. C. CABY, *De l'éremitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1999 (BEFAR, 305), p. 178-181 (avec renvoi à la bibliographie antérieure). Au passage, Pétrarque mentionne la conversion du doge à la suite et sous la direction spirituelle de Romuald : « Qui [Marinus] deinde secum magnis et honetis ex causis, pro salute anime scilicet Petri Ursioli Venetorum ducis et ducatum et seculum his comitibus reliquentis, transgressus in Gallias, brevis post tempore in Romualdo spiritualium virtutum incrementa conspiciens, discipuli tandem sui discipulus fieri non eribuit et cui paulo ante preceperat obedire » (on remarquera le commentaire de Pétrarque sur le renversement des pouvoirs).

¹⁵ Sur la place de la *Vita beati Romualdi* dans la chronologie de la pensée politique et ecclésiologique de Pierre Damien, voir les remarques fondamentales de N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Rome, 1999 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Nuovi Studi Storici, 50) . Je saisis l'occasion de remercier l'auteur pour ses suggestions stimulantes. Sur Pierre Damien hagiographe, U. LONGO, « San Pier Damiani e l'agiografia », dans *Scrivere di santi*, atti del II convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), éd. G. LUONGO, Rome, 199, p. 129-144.

solitaire, Marin, et surtout du doge Pietro Orseolo et de ses deux compagnons Giovanni Gradenigo et Giovanni Morosini et de l'abbé de Cuxa Guarin. Or la *Vita Romualdi* nous permet de replacer l'expérience singulière de la conversion du doge Pietro Orseolo à la vie monastique, sous une forme imprégnée d'érémisme, au sein d'un milieu réformateur qui fait de la conversion des laïcs, au premier rang desquels les grands, en tant qu'adhésion à la sainteté c'est-à-dire à une vie monastique sans concession, une priorité voire une obsession. De ce point de vue, et dans l'espoir de préciser les contours et les pratiques de ce groupe réformateurs, il faut compléter la version du jeune Pierre Damien par une tradition indépendante et de première main, celle de la *Vita Quinque Fratrum* composée par Bruno de Querfurt vers 1006-1008, qui évoque à plusieurs reprises le milieu romualdin, notamment la fin de la vie de l'un des compagnons de fuite de Pietro Orseolo, le noble vénitien Giovanni Gradenigo reclus, après l'expérience pyrénéenne, dans une cellule isolée proche du monastère du Mont-Cassin¹⁶.

Mais la position de Pietro Orseolo à la tête de Venise faisait de sa conversion une affaire d'État que ne manquèrent pas de rapporter les historiographes vénitiens, au premier rang desquels Jean Diacre, source de toute l'historiographie vénitienne postérieure en la matière. De fait, sa *Cronaca veneziana* raconte, d'un point de vue vénitien et très favorable à la famille Orseolo, la fuite du doge à la suite de Guarin abbé de Cuxa en compagnie de Giovanni Gradenigo et Giovanni Morosini¹⁷. L'intérêt de ce texte, par rapport aux différents textes hagiographiques, est d'une part de fournir la version vénitienne de l'affaire, mais aussi de présenter la fuite du doge dans un contexte politique très concret : celui des luttes de pouvoir entre familles Orseolo et Candiano, qui est aussi celui de l'attitude de Venise face à la politique impériale d'Otton II à l'égard de la trop indépendante cité lagunaire.

Soulignons pour finir que, mises à part les Vies pyrénéennes de Pietro Orseolo totalement interdépendantes et ne constituant sans doute qu'une unique *Vita*, les textes que nous avons présentés sont singulièrement indépendants les uns des autres et divergent d'ailleurs aussi bien par leur point de vue général que sur plusieurs points de détails. En revanche, la Chronique d'Andrea Dandolo († 1372), nettement plus tardive, puise largement dans les textes précédents, en particulier la Chronique de Jean Diacre et la *Vita beati Romualdi* qu'elle compose de manière à en réduire les contradictions¹⁸. Seules les dernières phrases du chapitre consacré par le doge chroniqueur au culte rendu à Pietro Orseolo sont indépendantes de ces deux sources et semblent tirées d'un texte hagiographique ancien (*antiquatam legendam*), sans doute la Vie anonyme de Cuxa-Ripoll dont la circulation à Venise serait ainsi attestée au moins une fois¹⁹.

¹⁶ BRUNO DE QUERFURT, *Vita Quinque Fratrum Eremitarum seu Vita vel Passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum*, éd. J. KARWASINSKA, Varsovie, 1973 (Monumenta Poloniae Historica, series nova, IV, 3), p. 31-33 ; sur ce texte, voir désormais P. TOMEA, « La colpa e il martirio. Riflessioni sulla 'Vita Quinque Fratrum' di San Bruno Bonifacio e i suoi dintorni », à paraître dans *La spiritualità romuladino-camaldolese ieri ed oggi*, atti del XXIII convegno del centro di studi avellaniti (Fonte Avellana, 23-26 agosto 2000).

¹⁷ *La Cronaca Veneziana del diacono Giovanni*, éd. G. MONTICOLO, dans *Cronache veneziane antichissime*, vol. 1, Rome, 1890 (Fonti per la Storia d'Italia 9), p. 140-143 ; éd. et traduction italienne par L. A. BERTO : GIOVANNI DIACONO, *Istoria Veneticorum*, Bologne 1999, (Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Fonti per la storia dell'Italia medievale, 2), chap. 12-18, p. 162-169 [très utile également pour l'introduction et les excellentes notes].

¹⁸ ANDREA DANDOLO, *Chronica per extensum descripta*, VIII, xv, éd. E. PASTORELLO, dans *Rerum Italicarum Scriptores*, XII/1, Bologne, 1938-1958, p. 179-184. Voir G. ARNALDI, « Andrea Dandolo doge-cronista », dans *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, éd. A. PERTUSI, Florence, 1970, p. 127-268, en part. app. II, p. 262-268 (*Il doge Pietro I Orseolo nella Chronica per extensum descripta*).

¹⁹ ANDREA DANDOLO, *Chronica per extensum descripta...*, p. 184 : « Interea supradictus Petrus, dux, xviii^o sui monachatus anno, apud monasterium sancti Michaelis de Cusano, in confessione catholice fidei, die xi^o ianuarii feliciter ad celestem gloriam convolvit, cuius laudabilis vita, et obitus, ac miracula suis meritis demonstrata, ecciam clarius et serius comprobantur per antiquatam legendam, que apud fratres dicti monesterii ad eorum exemplum continuo recensetur, et relacionem multorum conprovincialium, et exterorum, qui devocionis causa visitare non desinunt sepulcrum, in quo eius venerabile corpus, digno honore, requiescit et colitur ». La *VPU* (p. 887) mentionne quelques phénomènes miraculeux liés au tombeau du saint.

Il existe, en réalité, une autre preuve de la permanence de l'intérêt pour Pietro Orseolo à la fin du Moyen Âge et de la circulation vénitienne de la tradition hagiographique pyrénéenne et, peut-être, d'autres traditions hagiographiques : il s'agit d'un manuscrit hagiographique du XVe siècle provenant de l'ermitage de Camaldoli, mais d'origine vénitienne, conservant à la date du 21 janvier et aux folios 155v-157v une brève Vie de Pietro Orseolo²⁰. Ce texte, correspondant au numéro 6786 de la *Bibliotheca Hagiographica Latina*, est en général désigné comme l'"Anonyme camaldule"²¹, bien qu'il faille encore démontrer qu'il ait été composé dans le contexte de cet ordre²². La composition du recueil hagiographique comprenant ce texte répondrait plus, selon P. Chiesa, à des intérêts érudits (d'où la sélection de textes peu connus voire franchement rares) qu'à des nécessités liturgiques : et de fait, la notice du saint doge n'est autre qu'une version condensée et améliorée quant à la qualité de la langue des Vies pyrénéennes, assortie d'une réflexion critique (et fort peu liturgique) sur leurs divergences avec la version de la *Vita b. Romualdi* mais aussi de quelques détails inconnus sur le culte de Pietro Orseolo à Cuxa²³.

La conversion du doge Pietro Orseolo est placée sous le signe d'hommes d'exception. Selon les Vies pyrénéennes et la chronique de Jean Diacre, c'est aux seuls mérites de l'abbé Guarin de Cuxa qu'elle doit être entièrement attribuée. Ce moine est loin d'être un inconnu. Depuis 961, au moins, il est abbé de l'abbaye Saint-Pierre de Lézat dans le toulousain, où il a toutefois cessé de résider depuis la fin 965 : en effet, le comte de Cerdagne Seniofred lui confie à cette date l'abbaye de Cuxa placée depuis 950 sous la protection directe de Rome²⁴. Pourquoi ce choix ? Le comte Seniofred nous est connu pour ses contacts avec Cluny auquel il fit, par exemple, une donation testamentaire le 1er octobre 965, quelques mois après avoir confié Cuxa à Guarin. Or Lézat fait partie, depuis l'abbatit d'Odon de Cluny, de l'ample nébuleuse clunisienne, même si les liens avec l'abbaye

²⁰ Il s'agit du manuscrit de Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. 5. 1212 récemment décrit par P. CHIESA, « Recupero agiografici veneziani dai codici Milano Braidense, Gerli ms. 26 e Firenze, Nazionale, Conv. Soppr. G. 5. 1212 », dans *Hagiographica*, t. 5, 1998, p. 219-271 (description p. 244-253) ; voir également du même auteur la fiche 78 du catalogue *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, S. Gentile éd., Carugate, Centro Tibaldi, 1998, p. 316-317. P. Chiesa se contente de signaler que ce manuscrit vénitien provient de Camaldoli mais ne dit rien du contexte de sa fabrication, ni des circonstances de son arrivée à l'ermitage où il se trouve au moins depuis 1661, date du passage à Camaldoli des Bollandistes qui l'y consultent ; le manuscrit ne figure pas dans le catalogue de la bibliothèque de l'ermitage de 1406 étudié par U. FOSSA et E. MAGHERI CATALUCCIO, *Bibliotheca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Rome, 1979 (Studia Anselmiana, 75), mais probablement est-ce le manuscrit « Vitae Sanctorum aliquot, nempe 75 » (Q, Grado III, 5) du catalogue rédigé par Odoardo Baroncini entre 1690 et 1693 (*ibid.*, p. 493).

²¹ C'est ainsi que le nomme H. Tolra (*Saint Pierre Orseolo...*, p. xxxiv-xxxv) et qu'il est désigné dans l'édition réalisée pour nourrir la cause de canonisation pour culte immémorial promue par Giusto Fontanini archevêque d'Ancyre dans les années 1730 : *Veneta concessionis officii et missae in honorem S. Petri Urseoli olim Ducis Venetiarum et deinde Monachi ordinis sancti Benedicti ...*, Rome, 1731. Je n'ai malheureusement pas pu consulter le manuscrit florentin pour vérifier la correction de cette édition.

²² Outre les éléments fournis à la note 20, on soulignera que ce texte, dans la mesure où il préfère la version pyrénéenne de la vie du doge à celle de Pierre Damien, ne privilégie pas, dans la conversion de Pietro Orseolo, le rôle de Romuald en qui les Camaldules voient pourtant leur fondateur.

²³ *Veneta concessionis officii et missae in honorem S. Petri Urseoli...*, H, I, L, M, pour les divergences entre les Vies pyrénéennes et Pierre Damien ; l'"Anonyme camaldule" mentionne un certain nombre de miracles inconnus par ailleurs, comme ceux ayant lieu près de la pierre sur laquelle Pietro Orseolo dormait dans sa cellule érémitique (*ibid.*, O : « In ea quippe cellula erat lapis marmoreus suae longitudinis, super quo sepiissime dormiebat, qui lapis usque in praesentem diem ibi habetur, cuius virtute multi languoribus diversis liberantur ») ou cette guérison à l'occasion de la translation (*ibid.*, X) : « In istaque translatione multa miracula Dominus ostendit. Nam inter alia monachus quidem, dentium nimio dolore vexatus, de ore b. Petri abstulit unum dentem, quem ponens in ore suo, statim dolorem dentium sentit extinctum. Et postmodum multae gentes ab ipso dolore et aliis multis languoribus, eius meritis, liberationem sumpserunt, non solum corporum, sed etiam animarum ».

²⁴ Sur Cuxa à l'époque de Guarin et d'Oliba, on consultera principalement : R. D'ABADAL I DE VIYALS, *Com neix i com creix un gran monestier pirinenc abas de l'any mil. Eixalada-Cuixà*, Abadia de Montserrat, 1954 (Analecta Montserratensia, VII) ; P. PONSICH, « La grande histoire de Saint-Michel de Cuxa », dans *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, t. 6, 1975, p. 7-40 et « Saint-Michel de Cuxa au siècle de l'An Mil (950-1050). 1ère Partie : Avant l'An Mil », *ibid.*, t. 19, 1988, p. 7-32 (qui se répètent largement).

bourguignonne semblent alors ténus. En outre, et quelle que soit la nature de ses relations avec Cluny, Guarin fait bien figure de moteur de la réforme et d'agent de l'affirmation pontificale dans la région. À Noël 968, il se rend à Rome en compagnie du comte Oliba Cabreta ; ils obtiennent du pape Jean XIII deux privilèges, le premier à la demande du comte pour le monastère de Vallespir en Arles et le second pour le monastère de Cuxa concédé à Guarin en vertu de l'intervention du comte. Le privilège de Jean XIII confirme la protection pontificale et l'immunité accordée par Agapet II en 950 et confirmée par les rois francs Louis (952) et Lothaire (958) ; elle actualise la liste des dépendances de Cuxa et surtout la notion juridique d'immunité englobant les biens et les personnes de l'abbaye *sub ditione sancte Romane matris Ecclesie, cujus juris est*. De retour dans les Pyrénées, Guarin poursuit son œuvre de réforme, achevant par exemple la construction de la nouvelle église de Saint-Michel commencée sous son prédécesseur et consacrée en 974. En juin 993, il obtient une bulle du pape Jean XV le confirmant à la tête de cinq abbayes pontificales (Lézat, Cuxa, Saint-Hilaire de Carcassonne, Saint-Pierre du Mas-Grenier et Sainte-Marie d'Alet), conformément au système si bien connu pour Cluny du multi-abbatit, système encouragé par Rome à cette époque. Le 22 février 1000, quelques années après la mort de Guarin (996 ou 998), le comte Bernard Taillefer de Besalù confie d'ailleurs l'abbaye de Fenouillères à l'abbé Guifred de Cuxa pour qu'il y introduise la règle de saint Benoît selon les usages de Guarin (*mores monasticos intromittatis, quas mores venerabilis memoriae Warino decessor tuus juxta regulam dilecti domini Benedicti te advocavit ...*). En somme, même à titre posthume, Guarin reste un modèle de réforme pour toute une région : mais il n'est pas de mon propos de retracer la carrière exceptionnelle de cet abbé réformateur²⁵.

C'est sur le second voyage de Guarin à Rome, au cours de l'été 978, qu'il nous faut nous arrêter. En effet, à l'aller et avant de gagner Rome (selon la Vie de Cuxa-Ripoll) ou au retour regagnant Cuxa (selon Jean Diacre), Guarin se serait arrêté à Venise dans le but de se recueillir sur les reliques de saint Marc. À cette occasion, ayant demandé hospitalité, il est conduit auprès du doge Pietro Orseolo, *susceptor omnium peregrinorum huc adventium* et toujours à l'affus de la compagnie des hommes d'Église. Le lendemain, au cours d'une discussion sur le salut, Guarin convainc son hôte d'abandonner sa dignité pour servir Dieu dans un monastère. Le doge, motivé soit par le repentir pour sa violence passée, soit par une vocation de longue date jusqu'ici réprimée (nous reviendrons sur cette alternative), accepte la suggestion et ne demande que le délai nécessaire au règlement de ses affaires terrestres. C'est, selon la version de Cuxa-Ripoll, au cours de ce délai que Guarin se rend à Rome : sur le chemin du retour, il passe à nouveau par Venise pour y prendre le doge Orseolo qui l'attend pour accomplir sa pieuse résolution. Seul Pierre Damien ne parle pas de ces va-et-vient entre Venise et Rome, se contentant de signaler que Guarin était *per diversas mundi regiones peregrinari solitus* ²⁶.

Un autre point de cet épisode sur lequel nos sources diffèrent est le rôle de l'ermite de Ravenne : si pour Pierre Damien, la conversion de Pietro Orseolo est le résultat de l'action conjuguée de Guarin

²⁵ Sur le rôle réformateur de Guarin et ses liens avec Cluny, outre les allusions dans les travaux sur Cuxa (note précédente), voir R. D'ABADAL I DE VIYALS, « L'esprit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i la Italia en el segle X », dans *Studi Medievali*, ser. III, t. 2, 1961, p. 3-41 ; A. MUNDO, « Moissac, Cluny et les mouvements monastiques de l'est des Pyrénées du Xe au XIIe siècle », dans *Annales du Midi*, t. 64, 1963, p. 553- ; *Cartulaire de l'abbaye de Lézat*, éd. P. OURLIAC, Paris, 1987, 2 vol., p. xxii-xxv ; J. J. BAUER, « Rechtsverhältnisse des katalinischen Klöster von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Einführung der Kirchenreform », dans *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, t. 22, 1965, p. 1-175 (en part. p. 8-18) ; P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-Leon vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974 ; C. LAURANSON-ROSAZ, « Réseaux aristocratiques et pouvoir monastique dans le Midi aquitain du IXe au XIe siècle », dans *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Étienne, C. E. R. C. O. R., 1991, p. 353-372.

²⁶ *VPU*, p. 881-882 ; *La Cronaca Veneziana...*, § 16-18, p. 141-142 ; éd. et traduction italienne par L. A. BERTO, p. 166-167 (Guarin, à son retour de Rome, obtient du doge la promesse qu'il se convertira à Cuxa après avoir disposé de ses biens ; plus tard, il revient à Venise *ea occasione quo Hierosolimama ire vellet* et quitte la ville avec les trois Vénitiens) ; *VR*, p. 23, l. 20-21. Le déroulement du voyage n'est peut-être pas indifférent si l'on songe qu'à cette époque, le siège de Pierre était occupé par le pape Benoît VII, élu du parti ottonien depuis la fin de 974 : le détour par Rome pourrait dans ces circonstances laisser supposer une pression pontificale en faveur du retrait de Pietro Orseolo.

de Cuxa, de Romuald et de son maître Marin avec lequel il partageait la vie solitaire dans les marais du littoral adriatique, pour les autres sources c'est Guarin seul qui convainc le doge tandis que Marin n'apparaît jamais et que Romuald n'est mentionné dans la Vie de Cuxa-Ripoll que comme compagnon de fuite au même titre que les deux nobles vénitiens, Giovanni Gradenigo et Giovanni Morosini.

Quoi qu'il en soit, après une rocambolesque fuite à travers la Lombardie (la Vie de Cuxa-Ripoll raconte comment la petite troupe échappe par le déguisement à la reconnaissance des Vénitiens qui, pendant deux jours et deux nuits, poursuivent leur doge fugitif), la Provence et la Septimanie et selon des itinéraires variés en fonction de nos sources²⁷, le petit groupe arrive enfin à Saint-Michel de Cuxa, précédés des reliques de saint Valentin obtenues à Rome.

Là, le doge et Giovanni Gradenigo sont reçus *in cellam novitiorum*, tandis que Romuald et Marin se retirent pour vivre en ermites non loin du monastère. Selon les Vies pyrénéennes, en cela porte-parole du monde bénédictin, après une période de noviciat, Pietro fait profession et devient sacristain ; ce n'est que plus tard, ayant épuisé toutes les formes d'ascèse monastique, qu'il aurait obtenu l'autorisation de se retirer dans une petite cellule proche du monastère²⁸. Pour Pierre Damien, nul n'était besoin d'une si longue *probatio* cénobitique, et ce n'est qu'après un an de vie communautaire que les deux Vénitiens auraient rejoint Romuald et Marin *ad perferendam eiusdem solitudinis distractionem* ²⁹. D'après la *Vita b. Romualdi*, Romuald assume la direction spirituelle du petit groupe s'inspirant de ce qu'il avait lu (à Sant'Apollinare in Classe avant sa retraite érémitique ou à Cuxa même) dans les *Vies* des Pères du désert et chez Cassien. Quant à Pietro Orseolo, de sa cellule érémitique, il reste en contact avec les moines et avec certains grands locaux comme le comte Oliba Cabreta qui lui rend visite et qui, suivant son exemple ou les exhortations de Romuald (selon Pierre Damien), décide à son tour de se convertir³⁰.

Après la mort de Pietro Orseolo, le 10 janvier 987 ou plutôt 988, le petit groupe se défait : Romuald, après avoir vaincu les résistances de la population, quitte Cuxa en compagnie de Marin, Guarin, Giovanni Gradenigo et le comte Oliba Cabreta. Il se dirige seul vers Ravenne où son père, moine à San Severo, manifeste des signes inquiétants de crise de vocation³¹ ; Marin échappe à notre regard ; Guarin s'apprête à partir pour la Terre-sainte dont il rentrera vers 993 pour mourir à Lézat sans doute vers 996³² ; Oliba Cabreta, qui a résolu en secret de se faire moine au Mont-Cassin, part sous la protection de Giovanni Gradenigo auquel il a été confié par Romuald, après avoir réglé certaines questions successorales (comme l'attestent d'ailleurs des chartes de décembre 987) et organisé la caravane de dons qu'il emporte dans son monastère de retraite³³.

Au Mont-Cassin, comme le rapportent la *Vita Romualdi* et la *Vita Quinque Fratrum* de Bruno de Querfurt, le climat de Cuxa est reconstruit. Après avoir risqué d'enfreindre la promesse faite à Romuald de veiller sur le comte Oliba Cabreta devenu moine, en suivant Guarin vers la Terre-Sainte, Giovanni Gradenigo vit en solitaire dans une cellule proche du monastère dans la vénération de son maître, qu'il transmet d'ailleurs vers 998 à un jeune ermite nommé Benoît,

²⁷ Là encore, les variantes à propos des itinéraires ne sont sans doute pas insignifiantes. En effet, selon les anonymes de Cuxa et de Ripoll, « ils se reposèrent trois jours » à Narbonne, dont les vicomtes étaient liés tant à l'abbé Guarin et au comte Seniofred, qu'à l'abbé de Cluny Maïeul : voir P. PONSICH, « La grande histoire de Saint-Michel de Cuxa... », p. 24 et « Saint-Michel de Cuxa au siècle de l'An Mil (950-1050)... », p. 25-26, en part. note 23.

²⁸ *VPU*, p. 886: « Post haec cellulam sibi non longe a monasterio aedificari petiit... ».

²⁹ *VR*, § 5, p. 25. Sur la conception de l'érémitisme chez Pierre Damien, O. CAPITANI, « San Pier Damiani e l'istituto eremitico », dans *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 4), p. 122-163.

³⁰ *VR*, § 6-11, p. 26-33 ; Pierre Damien mentionne deux livres de lectures de Romuald à Cuxa : *librum de vita patrum* à propos de la pratique du jeûne (§ 8, p. 28) et les *gesta Sylvestri papae* (§9, p. 29) mais il place aussi dans sa bouche de nombreux propos tirés des *Collations* et des *Institutions cénobitiques* de Cassien ; sur la conversion d'Oliba Cabreta, voir *infra*.

³¹ *VR*, § 12, p. 33-34.

³² *VR*, § 15, p. 37-38 ; sur la fin de la vie de Guarin, voir la bibliographie citée *supra* note 21.

³³ *VR*, § 12, p. 33-34 ; ABADAL I DE VIYALS (Ramon d'), « L'esprit de Cluny... », p. 32

ancien chanoine de Bénévent, qui, lors d'une retraite de Romuald au Mont-Cassin, en 1000 au plus tard, devient son disciple³⁴.

On est bien loin d'avoir épuisé le dossier par ce récit linéaire (et ici volontairement résumé) de la conversion de Pietro Orseolo et de ses compagnons. Sans passer en revue toutes les questions qu'il pose, attachons-nous à deux d'entre elles : l'interprétation de la conversion individuelle du doge à la vie monastique et, d'autre part, les modalités et le sens de cette conversion dans le contexte des conversions en chaînes de grands laïcs dans l'entourage de Romuald.

Le point sur lequel nos sources diffèrent le plus est la mise en contexte voire l'interprétation des motifs profonds qui poussèrent Pietro Orseolo à quitter Venise et le monde pour gagner Cuxa et la vie consacrée. Pour la tradition de Cuxa-Ripoll, apparemment peu au fait du contexte vénitien, le doge avait manifesté depuis longtemps un dégoût du monde dont sa conversion n'est en somme que le point d'aboutissement...³⁵ Pour Pierre Damien, au contraire, sa décision s'inscrit dans un modèle traditionnel de conversion des grands laïcs qui lie la fuite du monde au repentir de la violence de leur vie et, dans le cas présent, au repentir de la participation active et directe de Pietro Orseolo à l'assassinat de son prédécesseur, Pietro IV Candiano (dénommé par erreur Vitale par l'hagiographe)³⁶. En ce sens, la conversion du doge fait presque parfaitement pendant à celle de Romuald, fils du duc de Ravenne Serge qui se retira à Sant'Apollinare in Classe *more homicidarum* à la suite d'un conflit mortel ayant opposé son père à un parent *pro possessione partis* (il s'agit très clairement d'une guerre privée) ; elle répond en miroir à la conversion de Serge qui, dans des circonstances qui nous échappent, mais sans doute liées à l'homicide commis au cours de la guerre privée, se retire comme moine à San Severo in Classe près de Ravenne³⁷ ; et, d'une certaine manière, elle annonce la conversion d'Oliba Cabreta que Pierre Damien décrit comme *multis peccatorum molibus aggravatus* et terrorisant ses sujets et ses conseillers³⁸.

Or, sur ce point, Pierre Damien diffère fondamentalement de la version de Jean Diacre pour lequel Pietro Orseolo serait resté totalement étranger à la conjuration ayant mis à mort son prédécesseur. Bien au contraire, au cœur du climat de violence qui conduisit au massacre de Pietro Candiano, ce fut, selon Jean Diacre, l'un des siens, Giovanni Gradenigo, qui prit la pieuse initiative de faire transporter les corps du doge assassiné et de son fils des abattoirs où la foule les avait abandonnés jusque dans l'église Sant'Ilario. Jean Diacre - dans un souci de glorification politique du doge qui ne pouvait tolérer sa participation à un épisode aussi cruel - n'en sacrifie pas moins lui aussi à un *topos* de la conversion dans la mesure où il présente Pietro Orseolo comme *a puerili etate nil aliud quam Deo placere studens*, refusant d'accepter la dignité ducale par peur de perdre son *propositum sanctitatis* et ne l'acceptant finalement que pour *totius reipublice comodæ*³⁹. L'intérêt

³⁴ VR, p. 33, 37-39, 54 ; VQFr., p. 31-33 ; G. TABACCO, « "Privilegium amoris" : aspetti della spiritualità romualdina », désormais dans id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Naples, 1993, p. 166-194, en part. 167-173 ; J.-M. SANSTERRE, « Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémisme dans l'hagiographie cassinienne », dans *Hagiographica*, t. 2, 1995, p. 57-92.

³⁵ Cette vocation précoce s'était manifestée par l'adoption de la chasteté conjugale, une pratique liturgique quasi-monastique, une attention particulière pour l'accueil des pauvres et le culte de saint Marc : VPU, p. 879-880.

³⁶ VR, § 5, en part. p. 24 ; Pierre Damien applique également ce modèle à Giovanni Gradenigo dont la conversion serait liée au fait que « prefate coniurationis conscius fuerat » (*ibid.*, p. 25)

³⁷ VR, § 12, p. 33.

³⁸ VR, § 11, p. 32-33. Cette image concorde avec la mention dans un acte de donation du comte Roger au monastère de Saint-Hilaire (août 981) de l'aide apportée par le saint pour repousser l'attaque injuste du comte Oliba au cours de laquelle il avait détruit tout ce qu'il avait pu dans le comté de Razès : éd. dans C. DEVIC, J. VAISSETE, *Histoire générale du Languedoc*, V, Toulouse, 1872, col. 293-294 ; voir P. PONSICH, « Saint-Michel de Cuxa au siècle de l'An Mil (950-1050)... », p. 28-29. De même, la version primitive des *Gesta Comitum Barcinonensium* (éd. L. BARRAU DIHIGO et J. MASSO TORRENTS, Barcelone, 1925) donne du comte une image d'homme irascible : « Oliba igitur Cabreta, post Mironem patrem suum, Bisidunum atque Cerritaniam simul obtinuit ; qui ideo Cabreta, ut fertur, dictus est, quia cum iratus aliquid loqueretur, uno sepius pede quasi terram cavare, ut ita dicam, consueverat » (p. 9-10).

³⁹ *La Cronaca Veneziana...*, p. 140, l. 18-23 ; éd. et traduction italienne par L. A. BERTO, p. 164-165. Sur la signification politique du modèle de conversion adopté par Jean Diacre et repris en partie par Andrea Dandolo, voir G. ARNALDI, « Andrea Dandolo doge-cronista... », p. 263. L'"Anonyme camaldule" présente la contradiction entre nos

de ce décalage entre nos sources et du recours à deux modèles contradictoires de conversion est bien d'attirer notre attention sur le contexte politico-religieux de Venise qui sert de toile de fond à la conversion du doge. Depuis le milieu du X^e siècle, l'alternance désordonnée des familles duciales (par opposition à une succession dynastique stable) mettaient en évidence la persistance de tensions au sommet de la société vénitienne ; tensions liées en grande part aux contradictions entre les intérêts croissants de certains pour l'Occident et la terre-ferme et les risques que cela faisait peser sur les relations extérieures de Venise, compte tenu du contexte contemporain de renouveau impérial. Avec l'accession ducal de Pietro IV Candiano, très philoimpérial, Venise se tourne brutalement vers une politique italique sans précédent : le jeune doge épouse en secondes noces Waldrada, fille du marquis Uberto et soeur d'Hugues de Toscane, principal allié de la famille impériale saxonne ; il multiplie les rapprochements avec Béranger II puis Otton I^{er}. Or les desseins hégémoniques de l'empereur saxon sur l'Italie sont clairs : à terme, Venise devait être intégrée à l'empire. Mais il fallait tenir compte de l'importance réaffirmée de Byzance dans les mêmes années et du dynamisme politique de la société vénitienne, en particulier de la capacité de ses élites à prendre part à la gestion du pouvoir. À son orientation politique philo-impériale, Pietro IV Candiano associe un idéal religieux très voisin de celui d'Hugues de Toscane, visant au nom de la *virtutis rigor* et de l'*austeritas* (selon les mots de Jean Diacre) à purifier le monde corrompu et à le plier à la volonté divine, y compris par la force (d'où sa politique contre le trafic des esclaves, contre le commerce d'armes avec les Sarrazins en tant que *peccatum* et *gravissimum malum...*). Mais plutôt que de se plier à cette politique volontiers violente, le monde se rebella et le 11 septembre 976 une conjuration incendia le quartier du palais ducal où Candiano s'était réfugié, puis les conjurés le massacrèrent ainsi que son jeune fils. C'est à la suite de ces événements violents que Pietro I^{er} Orseolo, personnage lié à la nouvelle spiritualité monastique, mais également homme de pointe du parti politique vainqueur, accède à la dignité ducal. Il exerce cette charge pendant deux années tourmentées (entre autres par le règlement du contentieux avec le fils de Pietro Candiano, le patriarche Vitale, et sa veuve réfugiés auprès d'Otton I^{er}), deux années à l'issue desquelles, sans prévenir quiconque, pas même sa femme et son fils qu'il envoie accomplir des dévotions sur la terre-ferme pour être plus libre de ses mouvements, il quitte Venise au cœur de la nuit du 31 août 978 pour se rendre à Cuxa. Dans ce cadre politico-religieux vénitien, il faut donc lire derrière les *topoi* (quels qu'ils soient) de la conversion du doge non seulement le signe de son attachement au renouveau spirituel qui se développe dans la lagune (et auquel participent les ermites Romuald et Marin compagnons de fuite de l'Orseolo selon Pierre Damien)⁴⁰, mais aussi l'effet d'une réalité politique complexe au sein de laquelle la fuite d'Orseolo marque la défaite d'un parti : et de fait, son successeur, Vitale Candiano, restaure des rapports cordiaux avec l'empereur Otton II⁴¹. De là à voir dans Guarin un émissaire de l'empereur porteur d'un cruel ultimatum en vertu duquel le doge Orseolo devait soit se retirer, soit succomber...

Sans négliger le rôle de ce contexte politique, il est toutefois important de replacer le choix brutal de Pietro Orseolo dans le contexte d'une tension religieuse entre le monde et le ciel qui anime et confère cohérence à la conscience aristocratique du temps. Rappelons que la Vie de Cuxa-Ripoll présente le doge fuyant accompagné de *tres ex optimabus suae regionis*. Il s'agit bien, nous dit la *Vita Romualdi*, de *magni conversi* : Romuald (qui renia la violence aristocratie constitutive de la

sources « ad pleniorem informationem », mais préfère bien sûr innocenter Pietro Orseolo, même s'il souligne pour finir que, dans tous les cas, mort au siècle, le doge renaît par sa conversion : *Veneta concessionis officii et missae in honorem S. Petri Urseoli ...*, H, I, L, M.

⁴⁰ G. CRACCO, « I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille », dans *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima. I. Origini-età ducal*, Rome, 1992, p. 923-961 ; D. RANDO, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologne, 1994, p. 133-135.

⁴¹ Sur cette interprétation, G. ORTALLI, *Petrus I. Orseolo und seine Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Beziehungen zwischen Venedig und dem ottonischen Reich*, Venise, 1990 et « Il ducato e la "civitas Rivoalti": tra carolingi, bizantini e sassoni », dans *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima. I. Origini-età ducal*, Rome, 1992, p. 725-790. A. CASTAGNETTI, *La società veneziana nel Medioevo. II. Le famiglie ducali dei Candiano, Orseolo e Menio e la famiglia comitale vicentino-padovana di Vitale Ugo Candino (secoli X-XI)*, Vérone, 1993.

puissance de sa famille), Giovanni Morosini lié à Orseolo par son mariage avec la fille de ce dernier et Giovanni Gradenigo⁴². En somme des hommes encore insérés dans un contexte social déterminé et qui, portés à l'ermitage, continuent à nouer des contacts avec les grands comme Oliba Cabreta que, selon la Vie de Cuxa-Ripoll, Pietro Orseolo à l'heure de mourir voulut voir pour lui donner *utile consilium ac pacis osculum*, ou que, selon la version de Pierre Damien, Romuald convainquit de quitter le monde pour voler au monastère. C'est d'ailleurs de sa propre initiative et parce que la question de son salut préoccupait le comte, au point qu'il avait déjà consulté sur ce point ses experts en matière religieuse (*sui spirituales viri*), qu'Oliba avait rendu visite à Romuald et s'y était confessé, ce qui lui avait valu cette réponse tranchante : *aliter eum salvari minime posse, nisi mundum reliquens ad monasterium convolare*⁴³. Réponse intolérable, en totale contradiction avec les conseils donnés par les *spirituales viri* retenus par la peur, nous dit la *Vita Romualdi*, ou par l'adhésion à un autre modèle de sanctification laïque que celle de la retraite religieuse. En somme, nos sources sur les compagnons de Pietro Orseolo à Cuxa laissent bien transparaître une inquiétude des milieux aristocratiques sur la possibilité d'être à la fois saint, laïc et puissant, un sentiment d'appartenance à une aristocratie turbulente et spirituellement en danger dont nos personnages (Romuald et le doge en premier lieu) montrent bien qu'ils partagent les angoisses en provoquant précisément en son sein de nouvelles crises religieuses. D'où cette sensation de conversions en chaîne et de conversions spéculaires : celle de Romuald, de son père Serge, de Pietro Orseolo et enfin d'Oliba Cabreta⁴⁴.

Cette tendance perdure d'ailleurs après leur retour en Italie. Nombreux sont les membres de l'aristocratie parmi les disciples de Romuald qui fait de la cour impériale le principal vivier de ses proches : à la suite de la soumission dans la tromperie et la violence du sénateur Crescenzo, Tammo, favori de l'empereur et l'un des principaux protagonistes de la trahison, quitte le monde à l'invitation de Romuald ; au Pereo, raconte la *Vita Romualdi*, affluent des hommes vêtus de soie ou d'or ; quant au marquis de Toscane Rainerio, plein de révérence pour l'ermite, il se décompose en sa présence *mox velut ante maiestatem Dei*⁴⁵.

Toutefois, si la conversion à la vie religieuse, d'ailleurs souvent sous la forme austère de l'éremitisme, fonctionne bien comme signe de reconnaissance pour des hommes encore profondément proches de leur milieu d'origine et comme l'expression d'une auto-conscience aristocratique, cette conversion n'en est pas moins, dans le milieu animé par Romuald, un acte décisif et un choix sans retour. Tout nous laisse croire que, de Cuxa, Pietro Orseolo conserva des liens avec Venise. Selon Pierre Damien, le fils de l'ancien doge, Pietro, rendit même visite à son père reclus à Cuxa : occasion pour ce dernier de briser le silence érémitique pour faire entendre sa voix à Venise ; une voix déjà d'un autre monde, celle de la prophétie, par laquelle il prédit l'accession à la charge ducal du futur Pietro II Orseolo et lui dressa un programme de gouvernement⁴⁶. D'après la Vie de Cuxa-Ripoll, loin de se résoudre pacifiquement, ces contacts

⁴² VR, § 5, p. 25 ; G. TABACCO, « Romualdo da Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese », désormais dans id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Naples, 1993, p. 195-248, en part. p. 233-235.

⁴³ VR, § 11, p. 32-33 ; sur la perception de la conversion des laïcs dans la *Vita Romualdi*, voir, dans une perspective très théologique, M. GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris, 1994, en part. p. 85-86 et surtout N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società...*, p. 10-28, à compléter par sa récente contribution sur « Il Romualdo di San Pier Damiani : un eremita in movimento », à paraître dans *La spiritualità romuladino-camaldolese...* (cité *supra* note 16).

⁴⁴ En 1035, toujours dans la mouvance de Cuxa, le fils du comte Oliba Cabreta et frère de l'abbé Oliba, Guifred comte de Cerdagne, se retire comme moine à Saint-Martin du Canigou, cf. E. JUNYENT, *Diplomatari i escrits de l'abat i bisbe Oliba ...*, n° 122, p. 205-206.

⁴⁵ Respectivement VR, § 26, p. 55, § 25, p. 52-53 et § 40, p. 83. G. TABACCO, « Romualdo da Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese... », p. 221-223. Sur les relations entre Romuald et le marquis Rainerio, voir N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società...*, p. 330-332.

⁴⁶ VR, § 8, p. 28-29 : « Hunc filius ejus aequivocus, vir valde secundum saeculum prudens, aliquando visitavit. Cui pater, nescio utrum prophetie spiritu seu revelatione aliqua, queque sibi essent eventura predixit «Novi», inquit, «fili mi, procul dubio, quia ducem te constituent et prosperaberis. Tu tantummodo satage ut et ecclesiis Christi sua iura conserves et erga subditos, alicuius amore vel odio, a iustitia non declines ». Andrea Dandolo, qui cite Pierre Damien

avec Venise tourmentaient le doge hanté par le souvenir de sa patrie et du rôle qu'il y tenait. Ainsi, une nuit il se sent appelé à rentrer à Venise : *Igitur diabolus invidens ejus benevolae voluntati, quasi specie sanctitatis trasfigurans se in angelum lucis, vaferrimo ingenio instigat cordi ejus, ut revisere debeat parentes, patriam, gentemque, ea videlicet ratione, ut a parentibus et amicis exquisita multa dona S. Michaeli, proprioque coenobio deferet*⁴⁷. Le démon - qui, à Cuxa-même, avait déjà mis en œuvre la tentation des biens terrestres contre Romuald⁴⁸ - ne se trompe pas sur l'identité sociale du moine qu'il tourmente en mentionnant le surplus de dons qu'un voyage à Venise pourrait justifier : comme Oliba Cabreta partant pour le Mont Cassin chargé de cadeaux (*cum multa divitiarum copia, quindecim scilicet onustis thesauro sagmariis*)⁴⁹, le doge avait apporté de Venise une partie de ses trésors⁵⁰. Sans compter que Pietro Orseolo avait de quoi être troublé par la situation politique toujours plus confuse à Venise. Un an après avoir succédé à Orseolo, Vitale Candiano s'était retiré comme moine à Sant'Ilario où il mourut quelques jours plus tard en novembre 979. La situation restait donc instable et l'élection de Tribuno Meonio tenta de la résoudre dans la tradition philo-impériale de la famille Candiano, mais son gouvernement, de 979 à 991, porta à son paroxysme la crise entamée lors de la succession de Pietro III Candiano père du Pietro IV assassiné. La lutte entre clans familiaux (notamment Morosini et Coloprini) se déchaînait. C'est alors que, dans une perspective très claire de pacification, Giovanni Morosini, gendre d'Orseolo, selon Jean Diacre, et son compagnon de fuite à Cuxa, rentra à Venise : il ne s'agissait ni de soutenir sa famille, ni d'entrer en politique, mais de fonder un monastère bénédictin sur l'île de San Giorgio (982)⁵¹. Il y avait donc un moyen de se rendre utile comme noble à la *patria*, aux *parentes* et à la paix sans rompre sa vocation monastique. Mais les exigences de l'abbé de Cuxa, et sans doute derrière lui de Romuald, étaient autrement plus radicales : à Pietro Orseolo en proie au doute, Guarin répond (anticipant de peu la réponse de Romuald à son propre père, Sergio, en proie à une crise de vocation) qu'au déracinement de la conversion il n'y a pas de retour et que la proposition de son songe n'est autre qu'une tentation diabolique. C'est bien d'ailleurs après avoir surmonté cette tentation que, selon la Vie de Cuxa-Ripoll, Pietro Orseolo décide de vivre en ermite auprès de Romuald et de Giovanni Gradenigo, s'enfonçant toujours plus loin du monde.

Que Romuald ait été partisan d'une conversion décisive des laïcs à la vie monastique, tournant le dos à la patrie, aux amis et au pouvoir et ouvrant sur un nouveau type d'intimité spirituelle (le *privilegium amoris*), et qu'il ait nié toute possibilité d'atteindre la sainteté pour les *potentes* restant au sein de la société, il y a fort peu à en douter. Bien que cela nous conduise en marge du cadre typologique de la sainteté laïque non investie de l'autorité princière ou impériale, il faut à ce point faire allusion aux relations entre Romuald et l'empereur Otton III⁵². C'est lors d'une halte à Ravenne, peut-être en janvier-février 998, qu'Otton III fit la connaissance de Romuald : selon un schéma déjà éprouvé, l'empereur tenta d'utiliser cet ascète pour réformer le monachisme en le

sur ce point, rappelle la prophétie à propos de l'accession de Pietro II Orseolo à la charge ducale : ANDREA DANDOLO, *Chronica...*, IX, i, p. 193: « Petrus Ursoyolo ii dux stabilitus est anno ab incarnatione Domini nostri Iesu Christi 991. Hic, iuxta propheciam sancti genitoris sui, xxx^o sue etatis anno dux creatus... ».

⁴⁷ VPU, p. 885.

⁴⁸ Au § 7 (p. 26-27) de la VR, le diable rappelle à Romuald reclus dans une cellule proche du monastère de Cuxa « que et quanta, ut puta vir strenuus, in seculo acquirere potuit, modo que ingrati propinquis necdum post se concupiscibiliter hereditanda reliquit ».

⁴⁹ VR, § 15, p. 37.

⁵⁰ VR, § 5, p. 25 (« de suis thesauris que sibi videbantur ablatis »); VPU, p. 854 (« ... tunc clam accipiens pallia plurima palatina, aurum, argentum, lapides pretiosos, lampades et maximam partem sbstantiae suae cum diversis ornamentis ecclesiasticis et vasis... »).

⁵¹ Voir le rescrit de Memmo du 20 déc. 982 confiant à Giovanni Morosini le monastère San Giorgio, éd. F. CORNER, *Ecclesiae Venetae antiquis Monumentis*, VIII, Venise, 1749, p. 205-210, en part. p. 205-206 ; G. CRACCO, « I testi agiografici... », p. 934 ; M. POZZA, « Per una storia dei monasteri veneziani nei secoli VIII-XII », dans *Il Monachesimo nel Veneto medioevale*, éd. F. G. B. TROLESE, Césène, 1998 (Italia Benedettina, XVII), p. 17-38, en part. p. 30-32.

⁵² Il va sans dire que la meilleure synthèse sur ce point reste J.-M. SANSTERRE, « Otton III et les saints ascètes de son temps », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 43, 1989, p. 377-412.

mettant à la tête de l'abbaye ravennate de Sant'Apollinare in Classe où le saint avait d'ailleurs commencé sa carrière monastique. Mais l'expérience fut de courte durée et Romuald, dès l'automne 998 sans doute, abandonna la charge abbatiale désespéré d'imposer aux moines ses conceptions réformatrices⁵³: il faut dire qu'il avait probablement voulu instaurer une discipline trop sévère, celle-là même qu'Hugues de Farfa, à la recherche de modèles réformateurs pour son abbaye, renonça également à appliquer pour finalement se tourner, d'ailleurs sur les conseils de Romuald lui-même, vers les coutumes clunisiennes⁵⁴. Peu après, au mois d'août 1000, Otton vint à Rome et y retrouva Romuald qui convertit deux de ses fidèles, Tammo et Bruno, auteur de la *Vita Quinque Fratrum* qui est sur ces épisodes la source la plus précise. Les relations de l'empereur avec le groupe érémitique de Romuald établi aux environs de Rome se resserrèrent au point que Romuald fut l'un des médiateurs impériaux lors de la révolte de Tivoli en janvier 1001 et qu'il suivit l'empereur et sa cour lorsqu'ils se retirèrent dans la région de Ravenne. La communauté érémitique s'installa alors au Pereo où était également prévue la construction d'une église en l'honneur du martyr saint Adalbert. C'est dans ce contexte de contacts fréquents (trop au goût de Romuald) entre l'empereur et les solitaires du Pereo que se situe la promesse d'Otton d'abdiquer et de se faire moine, promesse que Bruno de Querfurt situe au mois d'avril 1001: « À partir de ce moment, dit l'empereur, je fais cette promesse à Dieu et à ses saints: après trois années pendant lesquelles je corrigerai les erreurs de mon règne, je laisserai le royaume à un meilleur que moi, je distribuerai les biens que ma mère m'a laissés en héritage et, nu, je suivrai le Christ de toute mon âme »⁵⁵. Cette promesse, comme l'a bien montré J. M. Sansterre grâce à une lecture précise du texte de Bruno de Querfurt, s'accompagne de la résolution d'aller vivre dans l'ermitage qui devait être fondé en terre slave. Pierre Damien ne mentionne ni ce détail, ni celui du délai de trois ans, mais il rapporte aussi le récit de la promesse⁵⁶. Au Pereo, en 1001, l'empereur promit bel et bien à Romuald d'abdiquer pour devenir moine, ou plutôt ermite. L'ascète avait dû exercer sur lui les capacités de prosélytisme que Pierre Damien lui attribue: « il semblait vouloir changer le monde entier en ermitage »⁵⁷. À Otton III, comme à Oliba Cabreta et sans doute à Pietro Orseolo, Romuald dut rappeler qu'il n'y avait pas pour eux de salut possible dans le monde, pas même pour les grands accomplissant vertueusement leur charge, en somme qu'un modèle de saint noble et laïc était inconcevable. Comme pour Oliba que ses *virī spirituales* n'avaient jamais informé de ce que la retraite monastique était la seule voie de salut possible pour un puissant laïc, Otton III n'avait jamais été encouragé à abdiquer ni par Adalbert, ni par Nil: il fallut la rigueur de Romuald et sans doute le choc des échecs de la politique de *renovatio Imperii* pour l'en convaincre. Or, le texte de Bruno de Querfurt nous laisse entendre que cet avis n'était sans doute pas partagé par tous: « Toutefois, comme cela lui fut souvent reproché, ce que lui-même considérait comme une vertu était un vice très déplaisant aux yeux de Dieu, car il accomplissait ce qui était étranger à la faiblesse humaine et non son office, en négligeant la loi et la justice qu'il avait été chargé d'administrer pour les pauvres et le royaume; pratiquement, à ce propos, il n'accomplit que rarement des actes de roi et il fit moins encore quand sa personne était concernée. Il recherchait

⁵³ VR, § 22-23, p. 48; pour ces questions chronologiques, J.-M. SANSTERRE, « Otton III et les saints ascètes... », p. 389-90, note 46.

⁵⁴ *Liber tramitis aevi Odilonis*, éd. P. DINTER, dans *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, X, Siegburg, 1980, p. 3 (l. 13-16) et p. 4 (l. 1-20).

⁵⁵ VQFr., p. 34. G. TABACCO, « "Privilegium amoris"... », p. 166-169 et id., « Romualdo da Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese... », p. 209-223; J.-M. SANSTERRE, « Otton III et les saints ascètes... », p. 403-404.

⁵⁶ De même, à propos de la conversion de Pietro Orseolo, La *Vita beati Romualdi* ne mentionne aucun délai, tandis que la Chronique de Jean Diacre souligne que le doge obtint de Guarin un délai pour mettre en ordre ses biens (*La Cronaca Veneziana* ..., p. 142-143; éd. et traduction italienne par L. A. BERTO, p. 167). Pour Romuald, la conversion ne souffre aucun retard, pas même pour le bien commun, concept qu'utilise Jean Diacre pour justifier que Pietro Orseolo ait accepté la charge ducale (« totius reipublicae comoda »: *ibid.*, p. 140, l. 22-23) mais qui est, en revanche, absent de la pensée romualdine selon laquelle politique et spiritualité sont totalement étrangères: sur ce concept et son évolution chez Pierre Damien, voir N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società...*, p. 254-255, 299-303, 379-380.

⁵⁷ VR, § 43, p.: « adeo ut putaretur totum mundum in heremum velle convertere ».

toujours les biens spirituels des moines... »⁵⁸. Ce que Bruno et une fraction de l'opinion hostile à l'ascèse de l'empereur reprochent au souverain n'est pas d'avoir promis d'abdiquer pour devenir moine, mais plutôt d'avoir « contre l'honneur d'un bon empereur » retardé la conversion promise. Sa critique porte sur l'union de la fonction royale et d'une ascèse monastique. Conformément à l'enseignement radical de Romuald, auquel Pierre Damien avait adhéré dans un engouement de jeunesse⁵⁹, Bruno prêche l'incompatibilité entre *saecularia negotia* et *spiritualia* ainsi que la supériorité des seconds dans la recherche de la perfection.

En cela, le milieu romualdin, pourtant en fréquents contacts avec Cluny⁶⁰, prend ses distances avec l'idéal d'un Odilon, qui à travers l'épithète de l'impératrice Adélaïde avait défini un modèle de sainteté royale basée sur les vertus, certes des vertus quasi-monastiques, mais aussi sur les devoirs d'État. Avant lui, Odon de Cluny avait proposé à travers la figure de Géraud d'Aurillac († 909) un modèle de saint laïc et puissant dont le comportement empreint de vertus plus monastiques que laïques et de doutes intérieurs sur sa propre fonction de juge et de guerrier n'en restaient pas moins compatibles avec l'exercice du pouvoir. On est bien loin d'un empereur que son comportement ascétique empêche désormais de se comporter comme un roi⁶¹.

Au total, deux courants réformateurs distincts mais qui, loin de s'ignorer, se complètent : de même que Romuald, devant l'échec de la réforme de Farfa sur le modèle de Classe, conseilla à Hugues le modèle de Cluny, selon lui, plus facilement imitable, de même peut-on imaginer qu'il ait pu concevoir une alternative au modèle élitiste de la conversion érémitique comme unique voie de sainteté. Une génération plus tard, autour de l'An Mil, à Venise, c'est en tout cas cette seconde voie qui semble l'emporter et lorsque le patriarche Orso Orseolo (petit-fils de Pietro I^{er} et fils du doge Pietro II), fasciné par Guillaume de Volpiano, envisage d'abandonner Venise et de le suivre, ce dernier - subordonnant le *proprium comodum* à la *publica utilitas* - l'en dissuade par crainte de l'appauvrissement spirituel que les Vénètes en retireraient⁶².

⁵⁸ *VQFr.*, p. 47 : « Quamvis, ut sepe sibi obiectum est, quam ipse virtutem putabat, valde Deo disciplens vicium erat, quod humana fragilitate alienum non suum officium agebat, dimittens legem et iustitiam quam pauperibus et regno ministrare positus erat, et prope quantum ad rem pertinet, raro regalia fecit, et que ad se pertinebant minus ; semper monachorum spiritualia querebat... » ; J.-M. SANSTERRE, « Otton III et les saints ascètes... », p. 408.

⁵⁹ N. D'Acunto (« Il Romualdo di San Pier Damiani... », cité *supra* note 43) parle d'*infatuazione giovanile*.

⁶⁰ Outre la cour impériale, leur point de contact privilégié fut Farfa à l'époque où Hugues cherchait à y restaurer l'observance bénédictine ; le prologue du *Liber tramitis* insiste sur le rôle de Romuald dans la restauration religieuse de Farfa (il est d'ailleurs dit « normam priscie iustitie in sexu renovavit utroque et ordine ») et sur celui d'un de ses disciples, un certain Jean qui transcrivit à Cluny les coutumes en usage qu'Hugues utilisa ensuite dans sa communauté : voir *supra* note 50. Sans parler des contacts avec Guillaume de Volpiano, à Farfa ou à Pomposa, attestés par la chronique de St-Bénigne de Dijon : cf. G. TABACCO, « Romualdo da Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese... », p. 227-229 ; id., « Piemonte monastico e cultura europea », dans *Dal Piemonte all'Europa : esperienze monastiche nella società medievale*, Turin, 1988, p. 3-18, en part. p. 7-8 ; A. SAMARITANI, « La riforma monastica pomposiana del sec. XI », désormais dans *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa nell'Italia centrosettentrionale nei secoli X-XIV*, Cento, 1996, p. 31-50.

⁶¹ J.-M. SANSTERRE, « Otton III et les saints ascètes... », p. 409-411 ; pour Géraud, j'adopte la lecture de A. BARBERO, « Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale », dans *Modelli di santità e modelli di comportamento*, G. BARONE, M. CAFFIERO, F. SCORZA BARCELLONA éd., Turin, 1994, p. 125-140.

⁶² RAOUL GLABER, *Vita domni Willelmi abbatís*, éd. N. BULST, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 30, 1974, p. 450-487, en part. p. 485 ; D. RANDO, *Una Chiesa di frontiera...*, p. 134. Sur le concept d'*utilitas* dans les écrits réformateurs du XI^e siècle, voir I. SCARAVELLI, « Utilitas nella libellistica dell'XI secolo: un primo sondaggio », dans *Studi medievali*, ser. III, t. 32, 1991, p. 19229.