

Luigi Canetti
Trésors et décor des églises au Moyen Âge.
Pour une approche sémiologique des «ornamenta ecclesiae»

[A stampa in *Du matériel au spirituel. Réalités archéologiques et historiques des «dépot» de la préhistoire a nos jours. XXIX^e Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (Antibes, 16-18 octobre 2008)*, a cura di S. Bonnardin, C. Hamon, M. Lauwers, B. Quilliec, Antibes, Éditions APDCA, 2009, pp. 273-282 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

Trésors et décor des églises au Moyen Âge Pour une approche sémiologique des *ornamenta ecclesiae*

Luigi CANETTI*

Résumé

Trésors et décor des sanctuaires, dans les civilisations anciennes, relèvent d'un double registre sémantique et rituel. D'un côté, les circuits de l'échange avec le monde invisible ; de l'autre, les systèmes concrets de l'échange et de la circulation des biens matériels. Ce thème sera examiné en relation avec la constitution, entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, d'une logique typiquement chrétienne de l'échange salvifique qui investit durant les siècles les formes de représentation iconique et visuelle de l'invisible à travers les reliquaires et d'autres modalités de thésaurisation et de capitalisation de la valeur salvatrice.

Abstract

In ancient cultures, treasures from sanctuaries and holy furnishings belonged to a double semantic and ritual register. On the one hand, to the routes of the exchange with the invisible world; on the other, to the concrete systems of the movement of trade goods. This topic will be analysed with regard to the establishment of a typically Christian logic for the salvific exchange, between Late Antiquity and the Central Middle Ages. This logic involved the iconic and visual representation of the invisible by reliquaries and the other ways of treasuring and capitalizing the salvific value.

* Università di Bologna. <luigi.canetti@unibo.it>

Au sein d'une réflexion générale et comparative, entre archéologie et histoire, sur les « dépôts », la contribution d'un historien du christianisme peut s'engager en de multiples directions. En empruntant une voie maîtresse, on pense tout d'abord à la foi en la résurrection des corps, qui se trouve au cœur de la doctrine chrétienne établie par les conciles oecuméniques et les Pères de l'Église et constitue le « dépôt de la foi » (*depositum fidei*). Cette doctrine, il faut s'en souvenir, se fonde sur le récit évangélique – qui se veut pleinement historique – de la « déposition » (*depositio*) du corps du Christ dans un sépulcre et sur la foi en son ascension au ciel, d'une manière transfigurée. Durant plusieurs siècles, la victoire chrétienne sur le paganisme s'est présentée et a été représentée, dans les textes et les images, par les symboles de la Croix et du sépulcre vide. Le sépulcre vide devint précisément le gage, l'écrin incorruptible du salut pour tous les croyants, la *figura* (au sens historique, typologique et métaphorique) de ce dépôt inépuisable des grâces (le trésor céleste), qu'auraient permis de dispenser la mort et la résurrection du Christ, avec les mérites des saints, à ceux qui allaient gérer le capital du salut. Ces derniers, évêques et abbés, ont de plus en plus été, à partir du IV^e siècle, les gardiens des trésors matériels des églises, réserves de richesse, de prestige et de pouvoir.

En me limitant à l'époque médiévale, je développerai ici quelques remarques sur le statut sémiotique et économique de ce dépôt extraordinaire (et en même temps très répandu) de la Valeur salvatrice que sont les corps saints et leurs réceptacles (leurs « sépulcres », d'une certaine manière), c'est-à-dire cette forme particulière d'« image-objet » que sont les reliquaires (Schmitt, 1999; Baschet, 2008, p. 25 et suiv.).

*

Le christianisme en tant que théologie de salut et l'Église chrétienne en tant qu'institution destinée à sa médiation sacramentale se sont constitués, dès les premiers siècles, comme une *oeconomia salutis*. Le salut, par rapport aux anciennes cultures, se présente ici avant tout comme une forme de rédemption (*apolytrosis*); ce n'est plus seulement un simple état, une condition homéostatique de l'organisme social garantie par la *religio*, la relation optimale entre les hommes et les puissances invisibles maintenue par une observance correcte de la *performance* rituelle. En rompant la logique spéculaire du cosmothéisme, le salut devient un processus dialectique impliquant toute la dynamique d'une histoire sacrée, que le christianisme a créé comme une économie, comme un échange imparfait entre l'homme et Dieu (Mondzain, 1996, p. 33-90). C'est un échange par rapport auquel l'incarnation a engendré un tournant irréversible en séparant les destins de la santé et du salut et en projetant l'accomplissement de ce processus dialectique dans un futur eschatologique de plénitude théandrique. Il s'agit donc d'une éternité différée, là où la mort et la douleur n'auront plus aucun pouvoir, puisque seront comblés l'écart et la différence théandrique originelle qui a engendré l'économie du devenir historique. La métaphore économique du salut, comme l'a montré récemment Giorgio Agamben, est

peut-être la clé la plus importante pour déchiffrer, d'un point de vue historique et sémantique, les catégories du politique dans la civilisation moderne jusqu'au tournant bio-politique du XX^e siècle, sur lequel Michel Foucault a attiré l'attention pour la première fois (Agamben, 2007 = 2009, p. 31-67, 125 et suiv.).

Par rapport à cette polarité idéale, le culte des saints et des reliques a représenté, on le sait, une forme tenace de compromis avec les systèmes symboliques des sociétés traditionnelles, qui ont survécu sous une forme déstructurée jusqu'à la révolution industrielle. Le dispositif social du don et de la vengeance, c'est-à-dire la logique structurelle de la réciprocité antagoniste, implique aussi la relation entre les vivants et les morts et entre les hommes et les dieux (Mauss, 1923-24; Caillé, 2000). Ce principe, qui règle l'antique économie du sacrifice, déteint largement sur la pratique du culte et de la vie chrétienne. On considère réellement les saints et leurs fragments corporels non seulement comme les garants d'une éternité anticipée qu'Augustin a justifiée et acceptée, mais plutôt comme les distributeurs de bénéfices tout à fait immanents. Ainsi, ils ont été pendant de nombreux siècles les successeurs authentiques des anciens dieux. Il suffit de lire un recueil de miracles du Moyen Âge pour constater une continuité de vœux et de gestes (donations, *ex voto*, souhaits) entre les sanctuaires anciens et les nouveaux centres de culte et de pouvoir chrétiens. Mais attention : la sacralité des reliques, bien que vécue magiquement par la plupart, renvoie toujours au fondement dernier de la puissance du saint et de ses miracles, c'est-à-dire à la foi dans la résurrection des morts, dont le Christ fut « l'aîné » (*prototokos*) et les « prémices » (*aparché*), et dont les reliques constituent une garantie et une anticipation paradoxale (Canetti, 2002, p. 105-138).

Les implications économiques du compromis qui apparaît entre l'Antiquité et le Moyen Âge sont vastes et complexes; elles reflètent aussi les nouveautés et les ambiguïtés de la révolution chrétienne. Le fait que les biens et les trésors ecclésiastiques étaient considérés comme étant du ressort des puissances célestes ne fut pas une simple continuation de l'ancienne rhétorique des dieux banquiers, administrateurs avisés, bienfaisants ou vengeurs, de la richesse des temples (Caillet, Bazin, 1996). Le sacrifice du Christ a réellement interrompu l'antique hétéronomie du don et du sacrifice; et l'institution de la prière d'intercession, la liturgie du suffrage au bénéfice des vivants et des morts, est le signe que persiste l'écart théandrique, symbolisé dans le mythe biblique de la chute : l'homme ne peut dépasser directement, par ses seuls moyens, l'espace qui le sépare des puissances salvatrices (d'où sa condition de nécessité et de souffrance), que le don matériel et la *performance* rituelle ne suffisent plus à rendre propices (Lauwers, 1997, p. 69 et suiv., 103 et suiv., 172 et suiv.). Dieu a créé librement le cosmos en faisant l'homme à son image et ressemblance, et donc radicalement autonome. Voilà pourquoi, dans la nouvelle économie du salut, il ne peut y avoir un automatisme dans la réponse divine aux invocations et aux exigences des justes. La classe des prêtres veut être précisément le garant et le dépositaire de ce pouvoir de salut, d'intercession et de médiation. En puisant dans les mérites du Christ ressuscité et des disciples parfaits (les saints),

ce pouvoir peut être prodigué gratuitement, même à ceux qui apparemment ne l'ont pas mérité: le pouvoir sauveur de réconciliation et de guérison n'est plus le contre-don immédiat des puissances invisibles au défi rituel d'un fidèle-offrant. Les richesses et les trésors des églises sont certes un fondement essentiel de la puissance mondaine de la classe des prêtres et des moines. Mais elles renvoient constamment – même si cela se produit de manière plus implicite jusqu'au début du XI^e siècle – à la valeur salvatrice de ces biens dans le cadre de l'*oeconomia salutis* (Canetti, 2007, p. 85-120). Ces richesses apportent la santé physique et garantissent le salut éternel en tant que moyens de secours matériels, mais surtout en tant qu'indicateurs axiologiques de la perfection et de la plénitude que l'église peut assurer dans l'autre vie à tous les baptisés. Les matières précieuses des objets sacrés sont un indice, une icône, un vecteur anagogique pour qui sait lire la beauté visible comme pont vers l'invisible. À partir des XI^e-XII^e siècles, les *res ecclesiae* sont au centre d'une nouvelle rationalisation économique de gestion (Toneatto *et al.*, 2004, p. 89-188) : le profit économique qui en dérive, s'il est réinvesti avec gain, peut non seulement contribuer à la prospérité de la *societas christiana* en sauvegardant le principe de la juste distribution des bénéfices et des ressources utiles, mais représente aussi un modèle de gestion idéale des richesses pour tous ceux qui aspirent au salut, riches et pauvres sans distinction *a priori*, mais en fait selon les rôles respectifs et les fonctions spécifiques dans l'idéologie sociale (Canetti, 2009a). Cela reconferme le statut sémiotique essentiel de la richesse au sein de la nouvelle *oeconomia salutis*, dont les fruits finiront par mûrir dans la logique moderne du profit commercial et de la croissance capitaliste, concepts déjà bien compris et en partie justifiés par les théologiens franciscains du XIII^e siècle (Pierre Jean Olieu) et gouvernés par le même principe économique, désormais sécularisé, de l'éternité différée (Todeschini, 1995, p. 187 et suiv.). L'« équivalent général », pour paraphraser Jean Baudrillard, ne sera plus alors la Valeur salvatrice matérialisée dans l'eucharistie, les reliques et les *res ecclesiae*, mais l'argent comme mesure abstraite de la fongibilité et de la valeur des choses en relation au temps, à la quantité et à la singularité du travail employé pour les produire (Baudrillard, 1976; Todeschini, 2002, p. 71 et suiv.).

Après ces préliminaires ou hypothèses de recherche, j'examinerai, comme possible sujet de vérification, le cas spécifique des reliquaires, c'est-à-dire un élément important des trésors ecclésiastiques depuis l'Antiquité tardive. Pour des raisons de brièveté je me limiterai à quelques éléments qui me paraissent acquis et que j'ai présentés de manière plus détaillée dans d'autres études (Canetti, 2009b).

L'historien polonais Krzysztof Pomian, dans ses travaux sur les collections médiévales et modernes, a montré l'utilité et l'importance de la catégorie des sémiophores (Pomian, 1978; 1996). Dans le système sémiotique des objets, un sémiophore est un objet visible doté d'une signification. Être sémiophore n'est pas une donnée immanente, mais une fonction dont l'objet peut être investi et qui peut donc varier ou disparaître selon les moments et le contexte pratique

et discursif. Un corps ou une chose devient un sémiophore à travers un double traitement : la soustraction du circuit ordinaire d'usage et la destination exclusive au regard. Un sémiophore reste tel jusqu'à ce que l'on prenne à son égard une attitude et des points de vue expressément programmés par la forme de l'objet : si un reliquaire en or est fondu pour en retirer du métal précieux ou de l'argent comptant, si une pyxide est utilisée comme une boîte pour la cosmétique, ces sémiophores redeviennent des choses, des résidus ou des corps. Le sémiophore se compose donc d'un support et de signes ; il articule un jeu d'échanges entre le visible et l'invisible ; il renvoie toujours à quelque chose qui n'est plus visible ni tout à fait visible en l'indiquant, le montrant, le rappelant et en conservant d'une certaine manière sa trace en vertu d'un rapport de substitution, d'un prolongement et achèvement d'un échange de paroles et/ou de signifiés. Le sémiophore rend présent l'invisible en le rendant disponible au regard, vu qu'il a été conçu pour être observé.

Parmi les sémiophores, il existe naturellement une hiérarchie (dans le culte chrétien on a une gradation de l'eucharistie aux reliques, des reliquaires aux images et aux objets liturgiques). À la hiérarchie correspond le choix des matériaux les plus rares et précieux et des formes qui peuvent mieux représenter, véhiculer et fixer le prototype signifié (pour les reliquaires, le corps glorieux du saint résidant au ciel mais aussi représenté matériellement par les reliques). Cela explique l'exigence de protéger et de soustraire le sémiophore d'un excès de regards indus et donc désacralisants, qui peuvent diminuer le pouvoir sémiotique de vecteur d'autorité et d'indicateur de *status*. On pense aux expositions rituelles des trésors ecclésiastiques et princiers à l'occasion des translations, des mariages, des funérailles, des couronnements, etc.

Un reliquaire, en tant que sémiophore, unit en général des signes iconiques et des signes alphabétiques ; il sert à son tour comme support matériel et comme vecteur sémiotique pour les restes d'un corps ou pour un corps entier, dans le cas de la tombe sainte, qui n'est autre qu'une forme monumentale de reliquaire, comme peut l'être une église construite pour contenir une relique de grand prestige. Il suffit de penser à la Sainte-Chapelle, à la basilique franciscaine d'Assise ou à la basilique de Saint-Dominique à Bologne, une grande église reliquaire qui conserve une tombe-reliquaire réalisée selon une nouvelle conception iconographique. Ce corps, de plus, a été généralement soustrait du milieu des rapports utilitaires (cela est vrai en partie : malgré les interdictions canoniques, on a de nombreux documents, surtout en plein Moyen Âge, qui prouvent le grand bénéfice économique et idéologique des reliques, objets d'un marché florissant ayant ses propres lois et animé par des vols sur commission). C'est en montrant le corps à travers un reliquaire que ce corps devient un sémiophore qui le rend indice et icône (dans le sens de Peirce) du corps glorieux du saint, à son tour rattaché d'une façon syntagmatique (métonymie) au corps théandrique du Christ ressuscité. Ce lien eschatologique fait que la relique devient un garant de très haute valeur (dans le sens de saint Paul, mais aussi dans l'acception sémiotique et monétaire de substituts de biens fongibles)

et un témoignage efficace, pour son pouvoir miraculeux, de la valeur salvatrice de la mort et de la résurrection de Jésus, « les prémices de ceux qui sont morts » (1^{re} Épître aux Corinthiens 15, 20).

Si le reliquaire n'est pas un simple accessoire décoratif mais qu'il a la fonction cruciale de transformer les restes d'un corps mort dans un sémiophore précieux qui a une valeur salvatrice par excellence, cela est possible parce que le reliquaire appartient à ce contexte sémantique qui, en latin médiéval, fait partie de la famille verbale de *orno* et *ornamentum*. Un domaine assez vaste, qui ne concerne qu'en partie la catégorie esthétique de l'ornemental. Les reliquaires sont en effet *ornamenta* en relation avec les reliques et, de façon plus générale, avec les espaces sacrés qui en justifient la mise en scène visuelle. Donc, le reliquaire n'est pas un simple élément de l'*outillage* liturgique (lat. *ministerium*, attesté depuis la fin du IV^e siècle) ni une modeste composante, même illustre, du trésor d'une église. Il est un complément nécessaire – et non une décoration superflue – dont la beauté objective (matières scintillantes d'or et de pierres précieuses, indicateurs de *status* du commanditaire, du donateur et du destinataire céleste) convient (*decet*) dans le sens esthétique ou para-esthétique, mais surtout dans le sens axiologique, à l'éminence de l'objet qu'ils honorent. Le *decus* du reliquaire est beauté honorifique, une sorte d'hommage et aussi un indicateur correspondant à la valeur du contenu, et qui donc le représente d'une façon syntagmatique: un reliquaire peut conserver son efficacité miraculeuse même s'il n'a pas de reliques, puisqu'il est devenu lui-même relique. C'est du caractère réel (chose, objet), et non purement du signe ou de l'aspect sensoriel (visibilité), que l'*ornamentum* extrait une partie de son efficacité, soit la surdétermination de la valeur de l'objet lui-même (Bonne, 1996; Baschet, 2008, p. 48 et suiv., p. 54-60). En pratique, la beauté de l'*ornamentum* contribue de façon efficace (non discursive ni iconographique, et donc mémorielle) au pouvoir, à la *gloria* de l'image/objet auquel on associe le fondement invisible en le représentant visuellement. En tant qu'*ornamentum*, équipement nécessaire à donner plénitude de substance et de valeur mais aussi pleine identité au contenu, le reliquaire, comme les *regalia* et les enseignes princières (*ornamenta regia*), articule de façon objective, dans la matérialité de son existence, une mise en scène permanente de la dialectique entre le visible et l'invisible, de la tension vers un ailleurs qui fonde et justifie sa nature de garant de la puissance salvatrice des reliques (Legner, 1985).

La fonction authentifiante de cette mise en scène visuelle et rituelle du contenu n'est pas entamée mais intégrée par de nouveaux critères de reconnaissance sociale qui, aux XI^e et XII^e siècles, conduisent de plus en plus vers trois directions complémentaires:

– la perception visuelle directe ou mimétique du contenu (reliquaires anthropomorphes ou parlants, *monstrantia* avec des personnages humains ou angéliques qui indiquent le contenu de la représentation, *brachia*, bustes, statues, ostensoirs et staurothèques);

– l'étalage iconographique et narratif de la vie du saint (par exemple les grands coffres émaillés et incrustés de l'orfèvrerie limousine mais aussi les *retables* ou les croix-reliquaires historiées, parfois insérées dans un polyptique portable, sur modèle byzantin) ;

– enfin, on assiste à une plus grande explication verbale du contenu (inscriptions et « authentiques ») comme caution juridique et institutionnelle de véridicité.

Ici, on voit encore mieux le principe de base du dispositif des reliques : si la relique ne peut pas ne pas être authentifiée (par le culte, le miracle, l'évêque ou le notaire) et si, pour être authentifiée et donc considérée comme efficace, elle exige toujours un certain type de reliquaire (de la tombe monumentale au réceptacle portable), c'est alors celui-ci qui fait la relique puisqu'il prédomine toujours en public et visuellement sur le contenu. Cela explique l'affinité structurelle et l'attraction tendancielle entre les reliquaires et les images (Schmitt, 1999).

Au cours du XII^e siècle, on définit les termes et domaines d'une nouvelle rationalisation économique des échanges avec l'invisible. L'or des saints et l'or des monnaies, jusqu'alors indistincts, car partie et moteur d'un même circuit sacrificiel (économie du don somptueux), séparent leurs destins. C'est l'économie du profit matériel et spirituel qui s'affirme, gouvernée fondamentalement par le code éthique de l'ascétisme et orientée par le principe qui règle la participation de l'utile. On passe donc du paradigme ornemental au paradigme ascétique et commercial, à savoir du luxe pour Dieu aux biens dus aux pauvres (Canetti, 2009b).

Quand on parle de valeur économique d'un objet, on a tendance en réalité à remplacer la notion de valeur avec l'idée de sa mesure, à le ramener à une échelle de mesure abstraite, à un équivalent général qui s'exprime arithmétiquement par le compte de monnaies de la chose même. Dans les cultures pré-modernes, ou mieux, pré-lettrées et semi-lettrées, domine au contraire une notion pré-monnaire et objective de la valeur, qui conditionne tous les circuits de l'échange horizontal et vertical, comme l'ont montré, au début du XX^e siècle, les études de Bernhard Laum, Marcel Mauss et Louis Gernet. Sur le plan linguistique, ce dernier put déjà isoler, dans la culture hellénique préclassique, un terme qui pouvait se rapporter à toute sorte d'objets (parfois aussi à des êtres humains en tant que précieux) et qui exprime en général une idée de richesse, mais en particulier de richesse noble, inséparable de l'étymologie du mot même : *ágalma* (ornement, gloire, offrande votive, mais aussi statue, image, portrait) est en effet un dérivé du verbe *agálla* (*agállaïn*) qui signifie en même temps « orner/parer » et « glorifier/honorer ». Nous sommes donc très proches du champ sémantique du latin *orno*, *ornatus*, *ornamentum*, dans le sens glorieux et honorifique vu précédemment. À partir de l'époque classique, *ágalma* s'applique principalement aux objets mobiles d'une certaine valeur, produits de série d'une industrie de luxe (trépieds, vases, bijoux, statues), offerts dans les temples et donc, d'une certaine manière, sacrifiés à la divinité (Gernet, 1948).

Dans la littérature grecque de l'époque hellénistique puis byzantine, *ágalma* tend à se réduire au sens antonomastique de « statue de divinité », « simulacre du dieu », comme typologie principale d'offrande pour les dieux. C'est donc le concept du commerce sacré, du don somptueux et vertical aux puissances invisibles, titulaires d'une richesse intangible et inaliénable, et gérée exclusivement (y compris les investissements fructifères) par les fonctionnaires du temple. La circulation des biens agalmatiques et ornementaux est gouvernée, en dernière instance, par la *ratio* sacrificielle, juste comme pour les *ornamenta ecclesiae*.

On ne peut calculer le nombre de documents et de monuments qui attestent, même si de façon implicite (et non par hasard), la force sociale du paradigme agalmatique : chroniques, hagiographies, testaments, épigraphes, mais surtout images et monuments du monde antique jusqu'au XII^e siècle. À ma connaissance, c'est Bernard de Clairvaux qui nous donne la représentation la plus vive de ces coordonnées implicites. Dans les développements fameux de l'Apologie (*Apologia ad Guillelmum abbatem*, 1125), souvent mal comprise comme répulsion morale du luxe monastique, il décrit admirablement la dynamique psychologique et sociologique des *ornamenta* sans en saisir désormais la *ratio* profonde, à savoir la logique antagoniste de la dépense sacrificielle, qui s'exprime dans la valeur glorieuse traditionnelle de l'*ornatus ecclesiae*. L'abbé de Clairvaux réduit l'*ornamentum* à une décoration esthétique inutile, une distraction pernicieuse d'émotion ainsi qu'une dissipation des biens exécrationnelle. La nouvelle rationalité ascétique qu'il souhaitait s'éloignait désormais du paradigme agalmatique, même sous la forme néoplatonicienne qui, en passant par le Pseudo-Denys et Jean Scot, nourrissait et justifiait, à ce moment-là et en polémique avec Bernard, la lecture anagogique des matières scintillantes dans les célèbres passages autobiographiques de l'abbé Suger de Saint-Denis (Poirel, 2001).

L'utile et le beau ont pris chez Bernard deux voies divergentes. Dans le monde des *ornamenta*, l'image figurée compte relativement peu par rapport à la valeur intrinsèque des matériaux et au symbolisme de *status* (iconisme axiologique). L'image a un statut sémiotique fondé plus sur l'axe syntagmatique de la métonymie que sur l'axe paradigmatique de la mimesis (iconisme analogique). Au contraire, dans le monde de l'utile, comptera de plus en plus le caractère unique de l'œuvre/produit de l'*artifex* (qu'il soit ascète, marchand ou artiste, dans le sens moderne). Le paradoxe du nouveau paradigme ascétique sera ensuite vérifié, au cours du XII^e siècle, à travers la parabole cistercienne : l'utopie d'une sécession radicale socio-économique du monde, supportée par le mythe de la pureté et de la *simplicitas* des origines, se résout, moyennant le travail des moines, dans une nouvelle rationalité économique où le profit spirituel et la productivité matérielle sont gouvernés par une même logique de projection de la rétribution. C'est une logique qui tend à éroder les liens de l'antique réciprocité antagoniste (l'utilitarisme sacrificiel, la verticalité de l'échange symbolique entre le visible et l'invisible), où le rapport avec les choses et où les choses mêmes étaient conçus et vécus comme fonctions apparem-

ment objectives, comme signes de *status* pouvant être confirmés par le rite et non moteurs d'histoire, c'est-à-dire de progrès.

Ce n'est pas par hasard que saint Bernard refuse dans ses œuvres les *ornamenta*, les thésaurisations et les dons aux saints, le faste liturgique et sacrificiel des *res sacrae* établi par le code de la gloire et de la dépense. La nouvelle économie de l'ascèse s'oppose à toute rétribution confirmative qui n'est pas production ni redistribution dans le sens spirituel (union mystique avec Dieu grâce à la prière et à la circulation de la grâce sacramentelle) et dans le sens matériel (union mystique du corps des fidèles selon le lien de la *caritas*, favorisée et incarnée par la circulation horizontale des biens et des ressources utiles socialement). La société monastique voudrait représenter le miroir idéal de cette union en se condamnant toutefois, pour le succès du modèle proposé, à devenir un vecteur efficace de croissance et à s'insérer dans le cercle de l'échange de la production et du profit individuel. On bâtissait ainsi, à partir d'une société gouvernée par le mythe de l'*oeconomia salutis*, un dispositif économique qui, en fait, conduisait à éluder l'instance caritative qui en avait justifié la raison d'être la plus profonde.

Bibliographie

- AGAMBEN G., 2007.– *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II/2*, Vicenza, Neri Pozza (réimpr. anast. Turin, Bollati Boringhieri, 2009, avec un nouvel appareil iconographique). Trad. franç.: *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo Sacer, II, 2*, Paris, Le Seuil, 2008.
- BASCHET J., 2008.– *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD J., 1976.– *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BONNE J.-C., 1996.– Les ornements de l'histoire (à propos de l'ivoire carolingien de saint Rémi), *Annales. HSS*, 51, 1, p. 37-70.
- CAILLÉ A., 2000.– *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CAILLET J.-P., BAZIN P., 1996.– *Les Trésors des sanctuaires de l'Antiquité à l'époque romaine*, Paris, Picard.
- CANETTI L., 2002.– *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Rome, Viella.
- CANETTI L., 2007.– *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spolète, CISAM.
- CANETTI L., 2009a.– *Ornamenta e res ecclesiae* in Pier Damiani, in: M. Tagliaferri (éd.), *Pier Damiani, L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, atti del XXIX Convegno promosso dal Centro studi e ricerche sull'antica provincia ecclesiastica ravennate (Faenza-Ravenna, 20-23 settembre 2007), Bologne, EDB, p. 169-196.
- CANETTI L., 2009b.– Rappresentare e vedere l'invisibile. Una semantica storica degli *ornamenta ecclesiae*, in: G. Andenna, G. Melville (éd.), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Settimane internazionali della Mendola. Nuova serie

- 2007-2011 (Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007), Milan, Vita e Pensiero, p. 345-405.
- GERNET L., 1948.– La notion mythique de la valeur en Grèce, *Journal de Psychologie*, 41, 4, p. 415-462 (réimpr. in: ID., *Anthropologie de la Grèce antique* [1968], Paris, Flammarion, 2002, p. 121-179).
- LAUWERS M., 1997.– *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (Diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, Beauchesne.
- LEGNER A. (éd.), 1985.– *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, I-III*, Köln, Schnütgen-Museum der Stadt.
- MAUSS M., 1923-24.– Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *Année sociologique*, I (réimpr. in: ID., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 = 2008, p. 143-279).
- MONDZAIN M.-J., 1996.– *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil.
- POMIAN K., 1978.– Collezione, in: *Enciclopedia*, III, Torino, Einaudi, p. 330-364.
- POMIAN K., 1996.– Histoire culturelle, histoire des sémiophores, in: J.-P. Rioux, J.-F. Sirinelli (éd.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, p. 73-100.
- SCHMITT J.-CL., 1999.– Les reliques et les images, in: E. Bózoky, A.-M. Hévetius (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997, Turnhout, Brepols, p. 145-167.
- TODESCHINI G., 1995.– *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, NIS.
- TODESCHINI G., 2002.– *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo vizioso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologne, il Mulino.
- TONEATTO V., ČERNIC P., PAULITTI S., 2004.– *Economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spolète, CISAM.