

Cécile Caby

Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémitisme médiéval

[In corso di stampa in *L'érémitisme en France et en Italie (XIe-XIVe siècles)* (Collection de l'EFR), Rome 2002 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Et hic finis eremitarum. C'est par cette formule lapidaire et sans états d'âme que le moine et abbé cistercien Pérégrin, auteur vers 1200 d'un opuscule *De institutione coenobii de Fontanis et successione praelatorum ejus* conclut les six premiers chapitres de son œuvre décrivant la vie de l'ermite Geoffroy et de ses compagnons jusqu'à la soumission d'une partie de la communauté (une partie des ermites *recusaverunt se in monachos benedicti*) à l'abbaye normande de Savigny en 1134¹. C'est la plupart du temps à ce moment là de leur évolution que l'on saisit les groupes de solitaires qui peuplent l'Occident des XI^e-XII^e siècles : en effet, l'institutionnalisation et la régularisation des expériences érémitiques est très souvent l'histoire de la fin des ermites². Et pourtant, ces processus de régularisation de l'érémitisme irrégulier, dans leurs modalités pratiques, notamment leurs difficultés, et dans leurs modes de mémorisation nous disent beaucoup de ces ermites vivant la solitude en petits groupements ; en outre, l'un des principaux intérêts de ces expériences érémitiques et des vicissitudes de leur institutionnalisation cénobitique tient à ce qu'elles constituent le principal terreau du « nouveau monachisme »³, notamment du monachisme cistercien⁴ ; enfin, le modèle dominant de la fin des ermites ne saurait faire oublier les quelques rares cas (autour de la Chartreuse de Grenoble ou de Camaldoli, par exemple) où ces processus débouchent sur la régularisation d'un érémitisme communautaire original.

En réalité, l'approche de l'historien est largement tributaire de la nature des sources nous informant sur ces phases érémitiques - souvent les premiers pas d'une expérience individuelle ou collective -, parfois masquées par la suite par une opération de réécriture cénobitique des origines, notamment dans le cadre de groupements monastiques ou d'ordres dont le poids est tel qu'il ne peut laisser survivre une mémoire de son passé lui échappant. Ainsi l'écriture de la Vie de

¹ *Historia monasterii de Fontanis Albis*, in A. Salmon, *Recueil des chroniques de Touraine*, 1, Paris-Tours, 1854, p. 257-291 ; M.-A. Dimier, *Fontaines-les-Blanches*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 17 (Paris, 1971), col. 852-854 ; G. Devailly, *Un passage difficile de l'érémitisme au monachisme en Touraine au début du XIIe siècle*, dans *Papauté, Monachisme et Théories politiques. I. Le pouvoir et l'institution ecclésiastique. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut*, Lyon,, p. 267-271 (exclusivement descriptif et calqué sur le texte de Pérégrin dont le statut d'abbé cistercien de Fontaines-les-Blanches méritait au moins que l'on se pose la question de sa reconstruction du passé érémitique de l'abbaye). Voir également G.-M. Oury, *L'érémitisme dans l'ancien diocèse de Tours au XIIe siècle*, dans *Revue Mabillon*, 58, 1970, p. 43-92, notamment 50-58.

² Sur les caractéristiques de l'érémitisme dit irrégulier, voir G. Penco, *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, dans *Benedictina*, 32, 1985, p. 201-221.

³ En général L. Milis, *Ermîtes et chanoines réguliers au XIIe siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 22, 1979, p. 39-80 ; H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1150*, Londres, 1984 ; D. Baker, *'The Whole World a Hermitage': Ascetic Renewal and the Crisis of Western Monasticism*, dans *The Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L. T. Bethell*, éd. M. A. Meyer, Londres-Rio Grande, 1993, p. 207-224 et G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, 1996 ; pour l'Italie, G. G. Merlo, *Le riforma monastica e la "Vita Apostolica"*, dans *Storia dell'Italia religiosa*, I, éd. A. Vauchez, Bari, 1993, p. 270-291, en part. 273-278.

⁴ J'ai donné d'autres exemples de cette évolution dans la mouvance cistercienne dans C. Caby, *Les Cisterciens dans l'espace médiéval italien*, dans *Unanimité et diversité cisterciennes, Filiations - réseaux - relectures du XIIe au XVIe siècle*, actes du quatrième colloque international du CERCOR (Dijon, 23-25 sept. 1998), Saint-Étienne, 2000, p. 567-594 et *L'espansione cisterciense in Italia (secoli XII-XIII)*, dans *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, atti del convegno della Società per gli Studi Storici della provincia di Cuneo (23-26 sett. 1999), éd. R. Comba, G. G. Merlo, Cuneo, 2000, p. 143-155. Voir aussi le très bel article de R. Comba, *Cistercensi, certosini, eremiti: intrecci e istituzionalizzazioni di esperienze monastiche nel XII secolo*, *ibid.*, p. 9-32, et, pour le sud de la France, B. Barrière, *Les abbayes issus de l'érémitisme*, dans *Les Cisterciens de Languedoc*, Toulouse 1986 (Cahiers de Fanjeaux 21), p. 71-105 et C. H. Berman, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia, 2000, notamment p. 110-123.

Dominique de Sora par Albéric du Mont-Cassin, au tournant des années 1060-1070, au moment même où le Mont-Cassin acquiert certaines fondations du saint dans les Abruzzes, est une véritable opération de cénobitisation de l'expérience de Dominique dont la fuite solitaire est toujours rapportée dans des limites compatibles avec les idéaux cénobitiques : « l'ermite fondateur de monastères - selon les termes de J.-M. Sansterre - n'atteint la sainteté qu'au terme d'un parcours qui commence et s'achève dans le *coenobiun* ». On retrouve un effet du prisme déformant du cénobitisme dans l'apparente unanimité qui accompagne la plupart des récits d'incorporations de communautés érémitiques à l'ordre de Cîteaux⁶. Mais ces opérations de cénobitisation de la mémoire ne sont ni le privilège de Cîteaux, ni celui des sources historiographiques ou hagiographiques, comme le montre l'évolution du groupement érémitique de Fontaine-Géhard dans le Bas-Maine qui résiste dans sa vocation de 1080 à 1210, malgré les tentatives de régularisation sous la tutelle de Marmoutier, dont les chartes voudraient laisser croire que l'affiliation et la soumission des ermites sont acquises dès 1147.

Par un effet inverse et parallèle, le prestige de l'érémitisme, et notamment son association aux formes les plus antiques de la vie monastique à travers l'exemple des Pères du désert, contribue à faire de ce style de vie un modèle idéal pour des fondations monastiques réformées⁸ : d'où l'invention d'origines érémitiques dans les récits de fondation de certaines abbayes en quête de renouveau spirituel⁹, ou encore le *topos* hagiographique et historiographique de la fondation monastique dans des lieux reculés et solitaires¹⁰. Il existe en fait une fascination constante du monachisme pour les formes les plus ascétiques et solitaires de la retraite hors du monde, et ce au cœur même des bastions du cénobitisme bénédictin, comme le Mont Cassin ou Cluny¹¹. Bien plus, par un processus de spiritualisation et d'intériorisation de la solitude (celle du cœur et de l'esprit et

⁵ F. Dolbeau, *Le dossier de saint Dominique de Sora d'Albéric du Mont-Cassin à Jacques de Voragine*, dans *MEFRM*, 102, 1990/1, p. 7-78 (p. 34-78, édition de la Vie composée par Albéric à partir d'un texte antérieur perdu, BHL 2244) ; S. Boesch Gajano, s.v., dans *Dizionario biografico degli Italiani*, XI (Rome, 1991), p. 673-678 ; C. V. Franklin, *The restores 'Life and Miracles of Dominic of Sora' by Alberic of Monte Casino*, dans *Medieval Studies*, 55, 1993, p. 285-345 ; J.-M. Sansterre, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne*, dans *Hagiographica*, 2, 1995, p. 57-92, en part. 73-79. En général sur les précautions d'usage des sources hagiographiques pour l'histoire de l'érémitisme, voir les remarques de L. Milis, *Ermîtes et chanoines...*, p. 39-46.

⁶ Cf. *supra* note 4. Dans ce contexte, l'exemple de l'incorporation de la communauté de San Galgano en Toscane (que j'ai déjà présenté dans *Les Cisterciens dans l'espace médiéval italien...*, p. 576-577) est d'autant plus intéressant qu'il nous est rapporté dans deux versions, l'une cistercienne très unanimiste et sereine, l'autre augustinienne soulignant la division de la communauté des ermites face à la cénobitisation cistercienne, cf. F. Cardini, *La leggenda di Santo Galgano confessore*, Sienne, 1982 et E. Susi, *L'eremita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Spolète, 1993 qui renvoient aux sources et à la bibliographie antérieure.

⁷ G.-M. Oury, *Les survivants des ermites du Bas-Maine : le groupement de Fontaine-Géhard*, dans *Revue Mabillon*, 61, 1988, p. 355-372.

⁸ G. Constable, *Renewal and Reform in Religious Life...*, p. 56-64.

⁹ Voir les exemples de France méridionale (comme Conques) analysés par A. Remensnyder, *Remembering King Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca et Londres, 1999, p. 55-57.

¹⁰ À Cîteaux, par exemple, la référence érémitique fonctionne comme signe de reconnaissance d'un monachisme réformé, reproduisant l'exemple des pères du désert et représente donc un élément constitutif de leur identité : B. Ward, *The desert myth. Reflections on the desert ideal in early Cistercian monasticism*, dans *One Yet Two : Monastic Tradition East and West*, Kalamazoo, 1976 (Cistercian Studies, 29), p. 192 et suivantes ; G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, p. 120-121, 136-137 (mythe du désert comme une des principales expressions de la rhétorique réformatrice).

¹¹ G. Constable, *Eremitical Forms of Monastic Life*, dans *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Milan, 1980 (Miscellanea del centro di studi medioevali, 9), p. 239-264 ; pour Cluny, J. Leclercq, *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, dans *Petrus venerabilis, 1156-1956*, éd. G. Constable, J. Kritzeck, Rome, 1956 (Sudia Anselmiana, 40), p. 99-120 ; G. R. Knight, *The Language of retreat and the eremitic ideal in some letters of Peter the Venerable*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 63, 1996, p. 7-43 et D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure : Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 100-1150*, Paris, 1998, p. 55-60 ; pour le Mont-Cassin, J. M. Sansterre, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin...*, cité *supra*. On a souvent attribué, sans fondements concrets, ces relations aux influences du monachisme byzantin : sur les relations entre érémitisme et cénobitisme dans le monachisme grec, voir E. Morini, *Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 31, 1977, p. 1-39 et 354-390.

non celle du corps), la solitude devient l'un des principaux thèmes de la rhétorique de la réforme monastique des XI^e-XII^e siècles¹².

Or, sans méconnaître l'importance de cette rhétorique de la solitude dans l'autoreprésentation des mouvements réformateurs, il est important de distinguer les formes érémitiques de la vie monastique, selon l'expression de G. Constable, ou les inspirations érémitiques du nouveau monachisme des formes originales, mais ô combien fragiles, de l'érémitisme communautaire. La critique formulée par Jean Gualbert, après un bref séjour à Camaldoli, envers l'observance des disciples de Romuald, montre bien qu'il n'y avait (pour lui en tout cas) aucune ambiguïté : s'il s'éloigne de l'ermitage où il avait décidé de se rendre après avoir visité d'autres monastères et où il étudie avec attention le mode de vie, c'est que son idéal est la vie cénobitique prônée par la règle de Benoît¹³.

Diversité et liberté de la vie érémitique

L'auteur anonyme de l'opuscule *de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia*, rédigé dans les années 1120, dans les régions du nord est de la France ou des Pays Bas, affirme à propos des ermites « qui souvent habitent seuls mais parfois en petits groupes » : « Que personne ne se laisse surprendre si cette observance semble si diversifiée et si chacun organise sa vie différemment, certains d'entre eux habitant seuls, d'autres avec deux ou trois ou plusieurs, les uns vivant une vie plus facile ou les autres, plus dure, avec cette diversité que l'on constate aussi chez les anciens ermites ; et que chacun fasse usage du jugement et de la force dont il dispose afin d'atteindre ce qu'il désire et ce que ses forces lui permettent, et il ne sera pas condamné pour cela par Dieu »¹⁴. C'est bien la liberté sans bornes de la vie érémitique, c'est-à-dire l'absence de liens hiérarchiques fixes au sein des communautés, et donc de lien d'obéissance, ainsi que de références normatives uniformes qui placent l'érémitisme hors de tout cadre canonique. Cette liberté de mouvement (l'ermite est souvent pèlerin ou au moins un incessant voyageur) et cette liberté de vivre selon sa volonté sont tout autant source de succès que de suspicion¹⁵. D'autant plus que les

¹² G. Constable, *The Ideal of Inner Solitude in the Twelfth Century*, dans *Horizons marins. Itinéraires spirituels (V^e-XVII^e siècles). Mentalités et sociétés. Études réunies par H. Dubois, J.-C. Hocquet et A. Vauchez*, Paris, 1987, I, p. 27-34.

¹³ Andrea di Strumi, *Vita S. Iohannis Gualbertis*, éd. F. Baethgen, dans *M.G.H. Scriptorum*, XXX/2, Hanovre, 1934, p. 1076-1104, 10, p. 1082 : « Peragrantes itaque diversa monasteria non admodum sibi apta inveniebant, ad Camaldulas venire decrevit, ubi per multos dies degens abstinentiam et conversationem illorum inspexit necnon iniuriam pertulit. Tunc prior, qui illo tempore aderat, ad sacrum ordinem eum promovere volens, et, ut stabilitatem daret, renuit, quia eius fervor non nisi in cenobitali vita erat, ut beati Benedicti regula indicat » ; S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Istituto Muratoriano*, 76, 1964, p. 99-125. Inversement, les difficultés des frères d'Obazine *monachi ex eremitis effecti* à s'adapter aux nouvelles institutions cénobitiques cisterciennes auxquelles les initient les frères du monastère de Dalon soulignent bien que (pour autant que ce choix ait été précédé par un lent processus d'institutionnalisation et de cénobitisation) leur observance antérieure n'était pas cénobitique : *Vie de saint Étienne d'Obazine*, éd. M. Aubrun, Clermont-Ferrand, 1970 (Publications de l'Institut d'Études du Massif Central, 6), II, 7, p. 106-107 et B. Barrière, *L'abbaye d'Obazine en Bas-Limousin. Les origines - le patrimoine*, Tulle, 1977, p. 66-69. Tout cela invite à un peu plus de mesure dans l'assignation à toutes les réformes monastiques du qualificatif d'érémitique.

¹⁴ *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in aecclesia*, éd., traduction et commentaire de G. Constable et B. Smith, Oxford, 1972 (Oxford medieval texts, 25), chap. I (*De heremitis qui sepe soli vel cum paucis habitant*), en part. p. 14-16 : « Caeterum non moveat quemquam si in hoc ordine quaedam diversitas appareat, et aliter atque aliter unusquisque vitam suam instituat, veluti est illud, ut quidam horum soli habitent, quidam vero adiunctis sibi duobus aut tribus aut pluribus, et illud quod alter altero levius aut durius vivit, cum et hanc diversitatem in antiquis heremitis inveniamus, et unusquisque arbitrii sui potestate utatur, ut quantumlibet, et quantum vires suas pensat aggrediatur, nec a Domino inde dampnetur ».

¹⁵ Ce sont les thèmes des critiques aussi bien d'Yves de Chartres (*PL*, 162, ep. 256, col. 261 : « Vita vero solitaria ideo inferior est, quia voluntaria... ») ; G. Morin, *Rainaud l'ermitte et Yves de Chartres : un épisode de la crise du cénobitisme au XI^e-XII^e siècle*, dans *Revue bénédictine*, 40, 1928, p. 99-115) que de celles moins connues de Léon de Nonantola archevêque de Ravenne en 990-1001 (*Admonitio Leonis Ravennatis archiepiscopi ad Durantem monachum vel ad caeteros qui cum eo sut eremitas*, éd. F. Ughelli-N. Coleti, *Italia Sacra*, II, Venise, 1717, col. 355-359, par ex. col. 356 : « Et quoniam plurimi non intelligentes sano sensu Regulam sancti Benedicti, nec cognoscentes virtutem verborum qua in ea scripta sunt, putant melius facere, si eam dimittant, et postea nel illam nec aliam tenent et vacua remanent et

ermite vivent rarement seuls comme le souligne parmi tant d'autres l'expérience de Dominique de Sora poursuivi de retraite en retraite par les paysans des environs, attirés par sa *fama sanctitatis* et l'éloquence de ses sermons¹⁶. En communauté, les ermites prennent vite conscience de leur fragilité à tous égards, et notamment vis-à-vis des autorités ecclésiastiques en droit de s'interroger sur le cadre de vie de ces hommes souvent laïcs, dont certains vont jusqu'à associer des femmes à leur expérience extrême¹⁷. Ainsi, vers 1123, deux cardinaux, légats pontificaux en Gaule, interrogent sur sa *forma vivendi* Étienne de Muret, alors très vieux, qui écarte la question, repoussant le problème à la génération suivante¹⁸. La question, d'après nos sources au moins, vient parfois du sein même de la communauté : ce sont les frères de la future abbaye de Fontaines-les-Blanches qui font pression sur leur fondateur malade et peu enclin à répondre *ut se et suum locum transferrent ad aliquem ordinem* ¹⁹ ; de même les adeptes de Guglielmo di Vercelli qui ont accouru auprès de son hospice de Montevergine lui demandent d'emblée *quam religionis normam eos observare preciperet* ²⁰. Ces trois exemples suffisent à mettre en évidence différentes manières d'aborder la question de la régularisation et surtout d'envisager la réponse. Comme Étienne d'Obazine qui, à l'issue de recherches soignées et commencées de longue date d'un « endroit où grâce à une règle plus parfaite ils auraient pu servir Dieu ainsi qu'ils le souhaitaient », se tourne vers la Chartreuse²¹, ou comme les premiers habitants de Sylvanès partagés, d'après la Vie du « fondateur » Pons de Lérans, entre le ralliement à Cîteaux ou à la Chartreuse²², de même les

sine fructu apud Dominum inveniuntur ») ; voir les exemples cités et commentés par L. Milis, *Ermite et chanoines...*, p. 56-57 et G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century...*, p. 60-61 et 137. Sur la suspicion d'hérésie pesant sur les ermites, voir J. Becquet, *Érémisme et hérésie au Moyen Âge*, dans *Hérésies et société dans l'époque préindustrielle, XI^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1968, p. 139-145 et P. Golinelli, *Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Rome, 1988 (ISIME, Studi storici, 197-198), p. 169-181.

¹⁶ Outre les références citées *supra*, note 5, voir P. Henriot, *La parole et la prière au Moyen Âge. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, 2000 (Bibliothèque du Moyen Âge, 16), p. 227-228 et 366-367. Autres exemples dans L. Milis, *Ermite et chanoines...*, p. 54-55 et 57-62.

¹⁷ Sur le rôle des laïcs dans l'érémisme des XI^e-XII^e siècles, voir H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism...*, p. 45-48 ; J. Becquet, *L'érémisme cléricale et laïc dans l'Ouest de la France*, dans *L'Eremitismo in Occidente...*, p. 182-203 ; sur la place des femmes dans les mouvements érémitiques, G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, p. 65-74, D. Iogna Prat, *La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas Maine (fin XI^e-début XII^e siècles)*, dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, 53, 1977, p. 47-64 et J. Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, 1985.

¹⁸ *Vita venerabilis viri Stephani Murensis*, éd. J. Becquet, dans *Scriptores ordinis Grandimontensis*, Turnhout, 1968 (CCCM, 8), p. 101-137, chap. 32 (p. 121-124) : « Qui [les deux cardinaux] primo vivendi formam quam habebat, deinde a quo eam didicerat, tandem cur in arido gelidoque monte, cur in terra sterili et inculta, sine animalium et omni temporalium rerum amminiculo, curam hominum agere coeperat, diligenter quaesierunt » ; sur cet épisode qui a peut-être été rajouté à la fin du XII^e siècle alors que les grandmontains persistaient encore dans leur refus d'être assimilés à une catégorie officielle, voir J. Becquet, *La première crise de l'ordre de Grandmont*, dans *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 87, 1960, p. 283-324, en part. 298, désormais dans *Études grandmontaines*, Ussel, 1998 (Mémoires et documents sur le Bas-Limousin, 22).

¹⁹ *Historia monasterii de Fontanis Albis...* (cité *supra* note 1), p. 264.

²⁰ Le noyau primitif de la *Legenda* de Guillaume (les chapitres 1 à 16 et la fin du chapitre 17) est l'œuvre d'un moine de la même génération que Guglielmo ou éventuellement de la génération suivante : G. Mongelli éd., *Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremite*, dans *Samnium*, 34, 1961, p. 144-172, ici III, 15, p. 153 ; G. Andenna, *Guglielmo da Vercelli e Montevergine : note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, dans *L'esperienza monastica benedettina in Puglia*, éd. C. D. Fonseca, I, Galatina, 1983, p. 87-118.

²¹ *Vie de saint Étienne d'Obazine...*, cité *supra* note 13, notamment p. 48-49 : après un séjour de dix mois auprès de l'ermite Bertrand et de ses disciples, ils le quittent et « Egressi inde lustrabant circumquaque religiosa loca, sic ubi perfectiori instituto, tanto perfectius, quanto et fortius Deo pro voto famulerentur » ; plus tard « Erat ei consuetudo diversa circumquaque monasteria perlustrare et queque ibi honestatis vel discipline exempla conspiceret, fratribus suis servanda proponere... » (p. 78-79). Sur le voyage à la Chartreuse, probablement en septembre 1135, p. 78-83. Voir également, B. Barrière, *L'abbaye d'Obazine en Bas-Limousin. Les origines - le patrimoine*, Tulle, 1977, p. 57-63.

²² Sur Sylvanès, on dispose de deux sources exceptionnelles, un texte narratif le *Tractatus de conversione Pontii de Larazio et exordii Salvanensis monasterii vera narratio, auctore Hugone Francigena, monacho eiusdem monasterii*, éd. É. Baluze, *Miscellanea*, I, Lucques, 1761, p. 179-184 et le cartulaire de Silvanès, éd. P.-A. Verlaquet, Rodez, 1910. Sur ce dossier passionnant, voir B. M. Kienzle, *Pons de Lérans, a Twelfth-Century Cistercian*, dans *Cîteaux*, 40, 1989, p.

ermites de Fontaines conçoivent leur institutionnalisation en terme d'agrégation à une institution réformatrice éprouvée mais respectant le mieux possible leur désir de vivre *more sanctorum Patrum*. Accompagnant cette demande interne d'institutionnalisation, on saisit parfois, comme à Oigny en Bourgogne au XII^e siècle, ou dans l'entourage de Norbert de Xanten, les influences de *virii religiosi* qui poussent les premiers habitants, favorables à la vie érémitique, à accepter le compromis cénobitique, celui de la collectivité, de la règle et de l'abbé²³. À l'opposé, les ermites de Grandmont, ou pour eux Étienne de Muret, conscient des conséquences inévitables du succès de son expérience, n'accepte sa formalisation que sous la forme autonome d'un évangélisme radical : « Il n'a pas d'autre règle que l'évangile du Christ ! Frères, je sais qu'après ma mort certains vous demanderont quelle observance ou quelle règle vous suivez, certains pour se renseigner, d'autres pour le critiquer. Vous leurs répondrez humblement : « Vous demandez quelle règle nous suivons comme s'il y en avait deux alors qu'il n'y a qu'une seule et unique règle, celle de l'unité. Le Seigneur Jésus Christ est l'unique voie par laquelle accéder au royaume des cieux »²⁴.

Dans la pratique, et en l'absence d'un modèle de règle érémitique comparable à la règle de saint Benoît pour les cénobites, il y a autant de modes de vie érémitique que d'ermites²⁵. Aux premiers temps de l'ermitage d'Obazine, dans les premières années du XII^e siècle, les compagnons d'Étienne, auxquels l'évêque de Limoges a recommandé de « suivre en tout la coutume transmise par les pères » (*ut morem a patribus traditum per omnia sequerentur*), continuent malgré l'accroissement constant de la communauté à vivre sans règle spécifique. Si pour les offices, ils respectent la règle canoniale, leur *propositum* est celui de la vie érémitique telle que la définit le maître : « L'on n'avait encore adopté alors la règle d'aucun ordre et c'étaient les préceptes du maître qui tenaient lieu de lois : ils n'enseignaient rien d'autre que l'humilité, l'obéissance, la pauvreté, la discipline et, par dessus tout, une charité constante »²⁶. Le mode de vie des compagnons de Guillaume de Vercelli, leur *anachoritica norma*, est singulièrement identique : « c'est mon avis, frères, que, travaillant de nos mains, nous acquérons notre nourriture et notre vêtement et ce que nous donnons aux pauvres, et que, nous rassemblant aux heures fixées, nous

215-255 ; R. Comba, *Cistercensi, certosini, eremiti...*, cité note 4, p. 16-17 ; C. H. Berman, *The Cistercian Evolution...*, p. 110-117 et 189-196.

²³ *Propositum in episcopatu eduensi fratrum in loco qui dicitur Ungiacus degentium*, éd. P. Lefèvre et A. H. Thomas, *Le coutumier de l'abbaye d'Oigny en Bourgogne au XIIe siècle*, Louvain, 1976, p. 43-44 : « Primo enim de vita heremitica custodienda apud nos tractabamus, sed virii religiosi quos ad nostrum invitabamus consilium, presentium fragilitatem perpendentes, nobis consilium dedere ut insimul et sub regula et abbate viveremus... ». Voir L. Milis, *Ermites et chanoines...*, p. 63-64.

²⁴ *Liber de doctrina vel liber sententiarum b. virii Stephani primi patris religionis Grandimontis*, éd. J. Becquet dans *Scriptores ordinis Grandimontensis*, Turnhout, 1968 (CCCM, 8), p. 1-62, en part. p. 5-6 : « Non est alia regula nisi evangelium Christi ! Fratres, scio quod post mortem meam nonnulli requirent qualis ordo vel regula a vobis tenetur, alii causa discendi, alii causa reprehendi. Quibus humiliter respondete : "Vos requiritis qualem regulam, ac si essent duae, cum non sit nisi una tantum regula, scilicet unitatis. Dominus Iesus Christus est solummodo via qua ascenditur ad regnum caelorum... » (v. 1157) ; voir aussi le prologue *De unitate et diversitate regularum de la Regula venerabilis virii Stephani Muretensis* d'Étienne de Lecey (1139-1163), *ibid.* p. 63-99, en part. 65-68 et la *Vita venerabilis virii Stephani Muretensis*, chap. 32, cité *supra* note 18. Sur ces textes, outre les travaux de J. Becquet réunis dans *Études grandmontaines*, Ussel, 1998, voir G. Melville, *Von der « Regula Regularum » zur Stephansregel. Der normative Sondersweg der Grandmontensr bei der Auffächerung der « vita religiosa » im 12. Jahrhundert*, dans *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriflichkeit*, éd. H. Keller et F. Neiske, München, 1997, p. 342-362.

²⁵ La *Regula solitariorum* de Grimlaïc s'adresse plus aux reclus qu'aux ermites ; sur ce texte voir l'article *Regula solitariorum*, dans *Dizionario degli istituti di perfezione*, 7, Rome, 1983, col. 1598-1600 et Karl Suso Krank, *Grimlaicus, «Regula solitariorum»*, dans *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, éd. F. J. Felten, N. Jaspert, Berlin, 1999 (Berliner Historische Studien, Ordensstudien, 13), p. 21-35.

²⁶ *Vie de saint Étienne d'Obazine...*, p. 54-55 (« canonicam regulam in officiis et in proposito eremiticam vitam ducebant ») et p. 69-70 (« Cumque nulla alicujus ordinis lex posita haberetur, instituta magistri pro lege erant, que nihil aliud quam humilitatem, obedientiam, paupertatem ac disciplinam et, super hec, caritatem continuam edocebant »). Ou encore, au début du livre II (vers 1136-1142), alors que l'institutionnalisation cénobitique n'attend plus que d'être formalisée par l'agrégation à l'ordre cistercien, l'auteur rappelle que les frères d'Obazine n'étaient soumis à aucune loi écrite mais continuaient à suivre les directives de leur maître (« Interea fratres Obazine nullis adhuc scriptis legibus tenebantur, sed instituta magistri venerabilis pro lege habebant... », p. 96-97).

célébrions les offices divins»²⁷. Il faut d'ailleurs croire que c'est à une *lex* de ce type que fait allusion Bruno de Querfurt lorsqu'il qualifie Romuald de Ravenne de *pater rationabilium eremitarum qui cum lege vivunt*²⁸ : une *lex* fondée sur les lectures des pères du désert et se résumant par quelques formules lapidaires dans la tradition des apophthèmes à l'intention des ermites regroupé par le Ravennate. Rien de plus et, en tout cas, rien qui ne suppose à ce moment là l'adoption de l'écrit. Dans cette phase de structuration des groupes érémitiques, c'est encore l'oralité qui domine : ainsi, à Obazine, désormais agrandi pour répondre à l'afflux de vocations et fermement dirigé par Étienne en tant que prieur, aucune règle écrite n'est encore adoptée (même si l'intention y est de plus en plus forte), mais chaque jour les frères se réunissent en chapitre «pour discuter des institutions, de la discipline, de l'observance, et ce qui n'allait pas était corrigé comme il se doit»²⁹. Or confier un modèle de vie à l'oralité c'est nécessairement en limiter la circulation, ce qui concorde parfaitement avec l'attitude des premières générations d'ermite vis-à-vis du succès de leur expérience.

L'un des paradoxes de l'érémitisme communautaire est en effet sa fragilité face au succès et notamment à l'accroissement numérique des ermites. C'est le nombre croissant des adeptes et les difficultés objectives de l'érémitisme communautaire (que trahit bien cette expression paradoxale) qui menacent la libre observance de la solitude : à Étienne d'Obazine venu lui demander conseil sur la *via religionis* à suivre, le prieur de la Chartreuse Guigues répond que la solution adoptée par les Chartreux, pour lesquels le nombre d'ermite et le patrimoine sont limités une fois pour toutes, est peu adaptée à une expérience en plein essor à laquelle l'institution cénobitique conviendra mieux³⁰. Étienne lui-même avait d'ailleurs souffert, par désir de solitude, de l'accroissement rapide de ses disciples à Obazine : «il n'avait pas choisi ce lieu pour y rassembler de grandes foules, mais pour y vivre en solitaire»³¹. Dans les Coutumes que Guigues accepte finalement de mettre par écrit, il rappelle d'ailleurs l'obligation du *numerus clausus* et du *parvus numerus* comme garantie de la vie solitaire à la Chartreuse³². L'érémitisme communautaire ne doit pas, c'est la condition

²⁷ G. Mongelli éd., *Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremite*, dans *Samnium*, 34, 1961, p. 144-172, en part. III, 15, p. 153 : «Quibus inquirentibus quam religionis normam eos observare preciperet, " Meum est consilium, fratres, ut propriis manibus laborantes, victum et vestitum nobis et quod pauperibus erogemus acquiramus, et, in statutis horis convenientes, divina celebremus officia", cuius salutare consilium brevi tempore presbiteri tenuerunt » et XIX, 1, p. 168 : « anachorita norma tradita ».

²⁸ 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. 7-84, en part. p. 32, l. 15-16. Sur ce texte, voir 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). Sur le sens de *rationabilis* dans le contexte des XI^e-XII^e siècles, G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century...*, p. 142-143.

²⁹ *Vie de saint Étienne d'Obazine...*, p. 70-71 : «Ad capitulum fratres quotidie post primam vel missam conveniebant, in quo residente priore, finita lectione, vel quecumque ex more ibi dicuntur, mox de institutis, de disciplina, de ordine, tractabatur et quicquid erat sinistrum, oportune corrigebatur».

³⁰ *Vie de saint Étienne d'Obazine...*, p. 82-83 : « Vir itaque Dei cum priore loci familiariter collocutus, erat enim discretus et religione fundatus, consilium querebat quam sibi viam religionis decerneret eligendam. Erat enim in hoc tam ipse quam fratres ejus ut alicujus ordinis instituta susciperent ; quia et ob hoc ibi convenerat ut illorum ordinem ad consilium et voluntatem eorum suscipere debuisset. Ad quod ille respondens dixit Cistercienses nuper exortos regiam viam tenere, eorum statuta ad omnem perfectionem posse large sufficere. « Nobis enim, ait, et in personis est numerus et in possessionibus terminus est prefixus. Tu vero, qui plures ad Dei servitium congregasti et adhuc ampliores suscipere decrevisti, cenobialem magnis expetere debes professionem que et multis eque patet et paucis, quia non numero, sed religione, pensatur et virtutibus non possessionibus estimatur ». Il est intéressant de souligner que, à peine rentré de la Chartreuse, et avant même de faire de pas décisif de l'agrégation à Cîteaux, vers 1136-1140, Étienne marque architecturalement le tournant cénobitique par la construction d'un grand monastère remplaçant les *habacula* précédents, avec deux églises, un cloître et *regulares in circuitu mansiones inter quas et piscinam aque eleganti opere faricatus est* (*ibid.*, p. 82-85).

³¹ *Vie de saint Étienne d'Obazine...*, p. 58-59 : «Neque enim ad hoc predictum locum expetierat ut multas hominum turbas inibi congregaret, sed ut solitarie degens...».

³² Guigues Ier, *Coutumes de Chartreuse*, introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux, Paris, 1984 (Sources Chrétiennes, 313), chap. 78-79, p. 284-287.

paradoxale de sa pérennité, chercher à attirer ni à convaincre : « ce genre de vie n'a pas besoin d'un tel éloge car il se recommande assez en lui-même par sa rareté et le petit nombre de ses adeptes »³³. D'une manière générale, Bruno, Guigues et les premiers Chartreux, sans être d'aucune façon isolés des mouvements religieux de leur temps (comme en témoigne les contacts évoqués ci-dessus et bien d'autres), sont peu enclins à la diffusion de leur modèle. L'historiographie récente a clairement démontré l'absence de tout lien institutionnel entre les deux fondations de Bruno, la *Cartusia* de Grenoble et la fondation calabraise, qui, à l'époque où Guigues rédige les constitutions, non seulement s'ignorent mais ont désormais adopté des projets de vie très différents³⁴. De même Romuald, partagé entre l'*anxia sterilitatis*, le désir du *lucrum animarum* et une insatisfaction chronique, fonde sans cesse de nouvelles communautés qu'il abandonne presque aussitôt pour en fonder de nouvelles. Camaldoli n'est rien d'autre que l'une d'elles : or, lorsqu'il rédige la *Vita b. Romualdi* vers 1042, Pierre Damien ne semble pas connaître cette fondation des ultimes années de la longue vie du saint ermite ; d'ailleurs, dans le diocèse même d'Arezzo au nord duquel elle est installée, elle semble tout aussi ignorée si bien que, lorsque l'évêque d'Arezzo Immo passe à Camaldoli en 1037, à l'occasion d'une visite diocésaine, il est surpris d'y trouver des ermites, dont il ignore bien sûr qu'ils furent institués par Romuald³⁵. Quelques générations plus tard, si Guigues écrit bien les coutumes à la demande des prieurs de *domus* naissantes ou déterminées à imiter la vie de la Chartreuse (Portes, Meyriat et Saint-Sulpice), il n'en fait en aucun cas un instrument de diffusion du *propositum vitae* de la Chartreuse. Ses proches successeurs, notamment le prieur Anthelme, conserveront cette même méfiance envers la circulation des coutumes, alors même qu'ils œuvrent à la consolidation des liens institutionnels entre la Chartreuse et les *domus* en ayant adopté les usages³⁶.

L'autorité de la règle écrite

Dans le lent processus d'institutionnalisation du mode vie, le recours à l'écrit, dont l'historiographie récente, notamment les études allemandes sur la *Pragmatische Schriftlichkeit*, nous ont montré toute l'importance dans la structuration juridique des institutions religieuses³⁷, intervient à différents moments, soit que la réussite d'un modèle ait attiré des demandes d'information et un désir d'imitation et d'émulation, soit au contraire que le désarroi consécutif à la mort du fondateur ait provoqué une prise de conscience de la fragilité de l'expérience érémitique et la recherche d'un cadre fixé et rassurant : dans les deux cas (qui ne constituent d'ailleurs pas les éléments d'une alternative), seul l'écrit pouvait garantir le contrôle et la circulation d'une documentation partout et immédiatement accessible, en mesure d'assurer un fonctionnement de

³³ *Ibid.*, p. 295: « ipsum (propositum) tali commendatione non egeat, quoniam et sua raritate et suorum sectatorum paucitate sufficienter sese commendat ».

³⁴ G. L. Potestà, *Eremiti e cenobi latini in Calabria : le nuove istituzioni dalla fine del secolo XI alla fine del XII*, dans *Certosini e Cistercensi in Italia...*, p. 33-58 que je suis plutôt que H. E. J. Cowdrey, *The Gregorian Papacy and Eremitical Monasticism*, dans *The Crusades and Latin Monasticism, 11th-12th Centuries*, Aldershot, 1999, p. 33-54.

³⁵ J. P. Delumeau, *Arezzo, Espaces et Sociétés, 715-1230. Recherches sur Arezzo et son contado du VIII^e au début du XIII^e siècle*, 2 vol., Rome, 1996 (Collection de l'École française de Rome, 219), p. 520-521.

³⁶ Anthelme refuse par exemple de répondre à la demande d'un correspondant de « scripta nostrae professionis, auctorem nostrae institutionis, usum et consuetudinem conversationis tibi transcribamus, vestitus nostri, cibi potusque qualitatem, quo tempore vel quibus feriis jejunium teneamus quibusve relaxamus, qua hora operi manuum, qua orationi sive lectioni vacemus tibi designari petisti » : *Lettres des premiers chartreux*, I, Paris, 1988 (Sources chrétiennes, 88), p. 236-237. En général, A. Giuliani, *Cartusia e certose. Consolidamenti istituzionali e prima irradiazione italiana*, dans *Certosini e Cistercensi in Italia...*, p. 415-441, en part. p. 425-426.

³⁷ Sur les rapports entre oralité et écriture et la fonction sociale de l'écrit, voir J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, 1977, trad. fr., Paris, 1979 et *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, trad. fr. Paris, 1986 ; pour le contexte particulier des groupes religieux hérétiques ou réformateurs, B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983 ; sur les relations entre écrit pragmatique et organisation des ordres religieux voir en premier lieu G. Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, Frühmittelalterliche Studien*, 25, 1991, p. 391-417 et tous les travaux nés du projet de recherche de l'université de Münster.

la vie communautaire conforme au droit³⁸. Étienne d'Obazine vieillissant, ses disciples ne peuvent plus se cacher l'inévitable : « un enseignement humain n'est suivi qu'autant que survit le maître ou qu'il est présent, aussi voulurent-ils se soumettre à l'observance d'un des ordres autorisés dans l'Église afin que, en l'absence des maîtres, l'autorité d'une règle écrite leur restât toujours »³⁹. Mais en aucun cas la scripturalité n'élimine le pouvoir de cohésion de la parole : de fait, les textes normatifs adoptés par les colonies érémitiques, souvent plus descriptifs que prescriptifs, sont à tout moment « reperformés » oralement au sein des communautés textuelles que sont ces petits groupements⁴⁰. Concluant sa rédaction des coutumes de la Chartreuse, Guigues souligne leur imperfection que l'oralité - qui reste bien supérieure à ses yeux à un écrit qu'on lui a arraché - corrigera aisément : « Nous ne pensons pas cependant avoir pu tout renfermer dans cet écrit, au point qu'il ne resterait absolument rien à traiter. Mais si quelque détail nous a échappé, cela pourra facilement être indiqué dans un entretien quotidien (*collocutione presenti*) »⁴¹.

Pour la communauté d'Obazine, ce sont les normes cisterciennes qui viennent garantir cet accès à la norme écrite ; pour d'autres comme les communautés de Grandmont, de la Chartreuse, de Camaldoli ou de Fonte Avellana, c'est l'écriture des coutumes vécues garantissant à l'érémisme un statut autonome⁴². À Camaldoli, on peut même se demander si le passage à l'écrit - sous la forme d'une charte, *pagina* - n'est pas déjà une tentative de préserver ce statut autonome menacé. En effet, la charte constitutionnelle des années 1080 trahit les tiraillements dus au déséquilibre statutaire entre les deux composantes de l'ermitage et de l'*hospitium* : le texte répète à l'envie que l'ermitage est l'*origo*, la *radix*, la *dominatrix* et *retrix* de son *hospitium* et que tous les habitants de l'*hospitium* sont soumis à ceux de l'ermitage et qu'ils ne doivent en aucune manière tenter de porter atteinte à l'ermitage ni à ses usages (*usus et consuetudines*). C'est même pour consacrer ces rapports hiérarchiques et surtout préserver les *heremi usus et mos* (dont on peut logiquement penser qu'ils avaient été menacés) que la charte semble avoir été rédigée⁴³. En outre, cette charte marque déjà un recul dans le statut de l'érémisme puisque, face à l'afflux de vocations mais aussi aux déceptions de certains néophytes propulsés directement (et sans doute trop vite) *ad pinnam heremitice vite*, a été institué à Camaldoli un système de *probatio* cénobitique - sur le modèle de la règle de saint Benoît mais contrairement à la conception d'un Pierre Damien et de Romuald -

³⁸ Sur ce moment de crise, G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century...*, p. 122-124.

³⁹ L'auteur de la Vie d'Étienne d'Obazine souligne que le désir d'une règle écrite est lié à la conscience de la mort du maître : « ...tamdiu humana magisteria vigent quandiu preceptor vixerit aut presens fuerit, placuit ut alicujus ordinis eorum qui in ecclesia auctoritati sunt professionem assumerent, ut, deficientibus magistris, scripte legis auctoritas eis indeficiens permaneret » (*Vie de saint Étienne d'Obazine...*, p. 96-97).

⁴⁰ Sur le concept de reperformance orale des textes fondateurs des communautés textuelles, voir B. Stock, *The Implications of Literacy ...*, p. 88-240.

⁴¹ Guigues Ier, *Coutumes de Chartreuse...*, p. 288-289.

⁴² Sur la circulation des coutumes dans les anciennes fondations érémitiques ayant adopté la vie monastique ou canoniale, voir L. Milis, *Ermîtes et chanoines...*, p. 63-68. Sur l'autonomie de la vie érémitique dans la conception de Pierre Damien ou de Romuald, voir 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. Sur l'opinion contraire, et la plus fréquente, favorable à la préparation cénobitique, voir G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century...*, p. 63.

⁴³ Éd. G. Vedovato, (qui reprend pratiquement celle des Annales camaldules, alors qu'une édition critique aurait été et reste souhaitable), p. 279-285, en part. 281-282 et 284-285 où les clauses comminatoires visent précisément quiconque, en particulier le prieur de l'ermitage, « ... tam gloriosam heremum in cenobitarum retorquere presumpserit monasterium et tam sanctum usum et vitam atque morem de hoc loco detruxerit ». Sur ce texte, voir les remarques de G. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, dans *L'eremitismo in Occidente...*, p. 73-119 (désormais dans id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Naples, 1993, p. 195-248) et W. Kurze, *Campus Maldoli. Camaldoli ai suoi primordi*, dans *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Sienne, 1989, p. 243-274.

prévoyant un passage et une initiation monastique à Fontebuono avant l'accès à la vie érémitique⁴⁴.

Mais qu'est-ce donc qu'une règle érémitique⁴⁵ ? C'est bien la difficulté à laquelle se heurte Pierre Damien lorsque, au milieu du XI^e siècle, un certain frère Stefano se tourne vers lui pour obtenir des conseils sur la *heremiticae vitae regula*⁴⁶. L'ermite de Fonte Avellana ne cache pas son embarras : il refuse de proposer une *generalis definitio*, mais, convaincu de la sainteté et donc de l'exemplarité de la communauté de Fonte Avellana, il propose d'en décrire le mode de vie (*quid in hac heremo fiat*). Pierre Damien adopte d'ailleurs la même attitude lorsqu'il entreprend, vers 1045-1050, de décrire aux frères de Fonte Avellana leur mode de vie contemporain (*Vivendi autem regula nostra tempore talis est*). : « Je veux en effet, mes frères, parler ici en peu de mots de l'observance de votre mode de vie, de la manière dont on peut la lire dans vos œuvres vivantes aujourd'hui... »⁴⁷. Toutes proportions gardées, et compte tenu des natures très différents des textes, l'attitude du prieur de Camaldoli Rodolfo Ier, compilateur dans les années 1080 d'une charte (*pagina*) rappelant « comment le vénérable ermitage de Camaldoli a été construit et les pratiques qui y ont été instituées par nos saints pères et remarquablement observées et jusqu'à nos jours prorogées » est assez comparable⁴⁸. Plus tard, lorsque le patriarche de Jérusalem Albert de Vercelli (1205-1214) rédige, à leur demande, une règle pour les ermites du Mont-Carmel qui ne possèdent encore qu'un *propositum*, il propose un texte simple, sans originalité, une sorte de compilation du *modus vivendi* de ces ermites communautaires, installés depuis quelques générations et sans doute parvenus dans leur processus de maturation à une exigence de régularisation et de reconnaissance canonique⁴⁹.

Cette entreprise d'objectivation d'un mode de vie par sa description écrite et son érection au statut normatif impose quant au contenu un nécessaire compromis : comme l'a bien souligné O. Capitani à propos de Pierre Damien, il s'agit de proposer un minimum théorique valable pour tout frère vivant dans sa cellule. Non que Pierre Damien souhaite que les ermites, en particulier ceux de Fonte Avellana, s'approchent de ce minimum théorique (il s'en défend d'ailleurs en conclusion de

44 Éd. G. Vedovato, *Camaldoli...*, p. 281 : « Quamobrem in unum convenimus, et multis inter nos ventilatis sermonibus, tandem quoddam consilium [au delà des formules rhétoriques, il est possible que ces expressions cachent de réels débats tant la question relevait de la conception même de la vie érémitique] quod ad hanc conversationem convalentibus fratribus profuturum fore previdimus, reperrimus, idest ut in suprascripto hospitio qui dicitur Fons Bonum regularem ordinem et districtiorem, ut beatus Benedictus precipit, a fratribus ex istis instrumentis doctis, optime tenere faceremus, ut hi, qui de seculo confugissent ad nos, illuc vita et ordine, atque regularibus disciplinis instructi a magistris fuissent, ieiuniis ab eis et ceteris omnibus observatis, sicut mos ibi est, plusquam in monasteriis ; et sic instructi postea ad predictam heremum decidissent, ad predictam heremum cum licentia prioris venissent, et heremi vitam fecissent ».

45 Quelques remarques et exemples (en majorité modernes) dans l'article *Regole per eremiti*, du *Dizionario degli istituti di perfezione*, 7, Rome, 1983, col. 1517-1522.

46 La réponse à cette question constitue la lettre 50 de l'édition de K. Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani*, II, Munich, 1988 (M.G.H., *Die Briefe des deutschen Kaiserzeit*, IV. 2), n° 50, p. 77-131. C'est ce texte qu'examine O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico...* ; voir également C. Lohmer, *Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani*, Münster, 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerturns 39).

47 *Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. K. Reindel, I, n°18, p. 168-179, en part. p. 170 : « Volo autem, fratres mei, de vestrae conversationis ordine hic pauca perstringere, ut quod in vestris nunc vivis operibus legitur, etiam apicibus traditum ad eorum, qui nobis in hoc loco successuri sunt, notitiam transferatur ».

48 Éd. G. Vedovato, *Camaldoli...*, p. 279 : « qualiter edificata est venerabilis Camaldulensis predicta heremus et ea que a religiosis nostris patribus ibi sunt sancita et optime observata et ad nos usque perducta ».

49 Sur ce texte et les circonstances de sa rédaction, d'une interprétation très difficile, voir désormais A. Jotischky, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader State*, Philadelphie, Pennsylvania State University, 1995, p. 123-130 et C. Cicconetti, *La regola del Carmelo. Origine-nature-significato*, Rome, 1973. Le texte rappelle : « Verum, quia requiritis a nobis, ut iuxta propositum vestrum tradamus vobis vite formulam, quam tenere in posterum debeatis... » (*ibid.*, p. 509). La chronique *De inceptione ordinis* rédigée en France vers 1324 (éd. A. Staring, *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflexion on the Nature of the Order*, Rome, 1989, p. 91-106) souligne : « antea certam regulam non habentibus, sed solum, ut praemittitur, modum vivendi ».

la lettre 50), mais la fixation normative lui impose ce compromis, de même que la *Vita b. Romualdi* est traversée par la tension permanente entre le *mos vivendi* de Romuald et ce qu'il conseille aux autres. Comme le dit Pierre Damien aux ermites de Fonte Avellana à propos du jeûne, après avoir évoqué quelques exemples de vie bien plus austères, c'est la fixation d'une règle commune (*diffinitivam communemque regulam*) et donc l'uniformisation qui impose le compromis⁵⁰. La règle est par nature un « jouet pour des esprits encore enfants » et un « berceau pour des ermites qui ne sont pas encore sevrés » mais elle ne doit en aucun cas « interdire l'ascension de la rude montagne aux vaillants hommes qui ont les reins ceints »⁵¹. Face à cette difficulté inhérente à la démarche même de fixation et d'objectivation de la règle, on comprend mieux le recours de Pierre Damien aux exemples des saints ermites, ceux des déserts d'Égypte, mais surtout ceux de son temps, les anonymes qui fournissent les témoignages dont il illustre ses lettres, ou les héros comme Romuald ou mieux encore Dominique l'Encuirassé et Rodolphe de Gubbio dont il s'applique à rédiger les Vies⁵². L'ascèse exacerbée de Dominique, exposée dans sa Vie mais aussi au fil de plusieurs lettres, propose, tout autant que les lettres 18 et 50, un modèle pour les nouveaux ermites auxquels s'adresse Pierre Damien : bien plus, unique dans sa démesure, elle peut, mieux encore qu'une règle commune, résumer les principes parfaits de la vie érémitique⁵³.

De façon plus générale, compte tenu du moment où intervient l'adoption de l'écrit dans la fixation des coutumes (une ou quelques générations après la mort du fondateur) et du choix de décrire un mode de vie (souvent celui du fondateur), l'écriture normative déborde dans une multitude de textes, notamment hagiographiques, en un mouvement d'interpénétration des genres. Pour la Chartreuse alpine dépossédée de son fondateur, qui meurt et repose dans la lointaine Calabre, les coutumes de Guigues tendent d'une certaine façon à transférer la mémoire de Bruno de sa vie à son *propositum* : l'expérience personnelle de Bruno n'est transmise par Guigues qu'au travers de la *Vita* de l'autre fondateur, celui d'ailleurs qui aurait reçu la vision fondatrice de la *Cartusia*, l'évêque Hugues de Grenoble⁵⁴. À Camaldoli, également dépossédé de son fondateur, mort et enseveli à Val di Castro et dont la mémoire hagiographique est confisquée par Pierre Damien qui ignore Camaldoli parmi les fondations du saint ermite, l'écriture des constitutions est inextricablement liée à la construction d'une mémoire des origines de l'ermitage en mesure de

⁵⁰ *Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. K. Reindel, II, n° 50, p. 100 : « Quapropter difficile est diffinitivam communemque regulam super ieiuniis constituere [...] Nam et apud antiquos patres nostros plerosque legimus existisse, quietiam in communi simul congregatione viventes non communem vivendi regulam tenuerunt ».

⁵¹ *Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. K. Reindel, II, n° 50, p. 131-132 : « Nos etiam, qui spiritalis infantiae crepundias teximus, et lactantis adhuc heremitae, ut ita fatear, incunabula fabricamus, dum debiles quosque nostrique consimiles per planiora deducimus, expedite praecinctos ab ardui montis ascendo minime prohibemus ».

⁵² Pour la Vie de Romuald, voir l'édition de G. Tabacco, *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, Rome, 1957 (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Fonti per la storia d'Italia, 94), G. Lucchesi (G. Lucchesi, *La Vita Rodulphi et Dominici Loricati di San Pier Damiani*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 19, 1965, p. 165-177) a montré que les Vies des deux avellanites étaient en fait deux textes rédigés de façon autonome et ensuite rassemblés dans une unique lettre à Alexandre II ; il date le premier, *Vita Rodulphi*, vers 1059-60 et le second, *Vita Dominici Loricati*, vers 1064 ; récemment, N. D'Acunto (*I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastici nel secolo XI*, Rome, 1999 (ISIME, Nuovi Studi storici, 50), p. 393-402) a remis en cause ces datations et propose une fourchette comprise entre octobre 1066 et juillet 1067. Voir l'édition de K. Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani*, III, n° 109, p. 202-207 et 207-223 ; et N. D'Acunto, *Linee di sviluppo della santità e dell'agiografia benedettina nelle Marche (secoli XI-XIV)*, dans *Sant'Albertino e il suo tempo (secolo XIII)*, Fonte Avellana, 1994, p. 153-175, en part. 153-156. On remarquera que l'exemple de Dominique apparaît également dans la lettre 50, au milieu des autres témoignages de pratiques exacerbées du jeûne (*Die Briefe des Petrus Damiani*, II, p. 102-103), et dans d'autres lettres. Sur l'œuvre hagiographique de Pierre Damien, voir 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, 1999, p. 129-144.

⁵³ Sur Dominique et Rodolphe, voir les belles pages que leur consacre P. Henriot, *La parole et la prière...*, p. 354-363 (en revanche peu fiable sur la datation des deux *Vite*).

⁵⁴ Pour la vision, Guigues, *Vita sancti Hugonis Gratianopolitani episcopi*, dans *PL* 153, col. 761-784, en part. 769-770. Sur la tradition hagiographique de Bruno, voir J. Hogg, *Le Vite di San Bruno*, dans *San Bruno e la Certosa di Calabria*, éd. P. De Leo, Soveria Mannelli (CZ), 1995, p. 123-145.

comblent le hiatus introduit par la réalité du départ de Romuald autant que par les lacunes de la *Vita beati Romualdi*⁵⁵. Pour les successeurs d'Étienne de Muret à Grandmont, il ne fait en revanche aucun doute que l'écriture hagiographique participe de la mise par écrit de la norme. Leurs textes normatifs sont tout autant la *regula*, code de vie compilé par le quatrième prieur de Grandmont, que la *Vita* d'Étienne de Muret du même auteur (ou d'un contemporain) dont les chapitres centraux concernent l'observance commune promue par le saint, ou enfin que le *Liber sententiarum* d'Hugues Lacerta (v. 1157)⁵⁶. Répondant vers 1178-1180 au prieur cistercien de Pontigny à propos du passage de novices grandmontains dans son abbaye, Étienne de Tournai, alors chanoine de Sainte-Geneviève, dresse un état très critique mais assez lucide de l'observance des disciples d'Étienne de Muret : « Quel rapport entre les chanoines réguliers et les ermites de Grandmont ? Ceux-ci assurément ne sont pas appelés chanoines, ni ne veulent être appelés chanoines [...] Si on leur demande de quel ordre ils sont, ils répondent : nous sommes pécheurs ; s'ils sont appelés par les uns bonshommes, c'est parce que dans cette province d'où ils tirent leur origine et où est leur tête et leur siège, leurs maisons sont appelées Bonhommies. Mais nous savons aussi que les chanoines réguliers de notre temps suivent le Christ sous la règle de saint Augustin et, sous cette règle, habitent dans la maison du Seigneur d'une seule manière. Or, ceux là professent pour leur maître non pas Augustin mais un certain Étienne de Muret, qu'ils disent bon homme. L'opuscule qui contient leurs institutions, ils ne l'appellent pas règle mais vie : c'est pourquoi de même que les chanoines sont dits réguliers en vertu de la règle qu'ils observent, de même il faut les appeler, en raison de la vie qu'ils professent, clercs ou laïcs vitaux (*vitales*) »⁵⁷.

Régularisation, institutionnalisation, homologation canonique

Quoi qu'il en soit de ces critiques de canoniste sur une règle qui n'en serait pas une, l'écriture est le plus souvent à la fois une étape décisive vers la circulation des modèles - en dépit de l'attitude des premières générations de la Chartreuse -, mais également vers la reconnaissance canonique par la hiérarchie ecclésiastique et notamment la papauté. Il est en effet temps de tirer de l'ombre les différents personnages qui accompagnent d'une manière ou d'une autre la régularisation des expériences religieuses que nous avons suivies, ces évêques et ces abbés qui conseillent (d'ailleurs dans des directions fort différentes) Norbert de Xanten et ses premiers compagnons⁵⁸. En effet, il serait illusoire de céder à l'image trop facile d'une évolution strictement spontanée : que ce soit à l'occasion des interventions ponctuelles des évêques ou par les diverses voies de l'homologation pontificale, il n'est pas d'expérience religieuse dont l'évolution fasse abstraction des grandes

⁵⁵ C. Caby, *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Âge*, dans *Revue Mabillon*, n. s., 6, 1995, p. 137-158.

⁵⁶ Tous ces textes sont édités par J. Becquet (cf. *supra* note 18) qui les a également étudiés dans de nombreuses contributions désormais rassemblées dans *Études grandmontaines*, Ussel, 1998, notamment p. 91-118 et p. 207-216 pour la *regula* et les rapports au droit. Je n'ai pas pu consulter les récents articles de M. M. Wilkinson, *The Vita Stephani Muretensis and the early life of Stephen of Muret*, dans *Monastic Studies*, I, Bangor, 1990 ; *The Vita Muretensis and the Papal re-constitution of the Order of Grandmont in 1186 and thereafter*, dans *Monastic Studies*, II, Bangor, 1991 ; *Stephen of the Auvergne and the Foundation of the Congregation of Muret-Grandmont according to the Primitice Tradition*, dans *Medieval History*, II, 2, Bangor, 1992 ; *La vie dans le monde d'Étienne de Muret et la Vita Stephani Muretensis*, dans *L'ordre de Grandmont. Art et histoire*, Montpellier, 1992, p. 23-41.

⁵⁷ *Lettres d'Étienne de Tournai*, éd. J. Desilve, Paris-Valenciennes, 1893, I, p. 3-16, en part. p. 14 : « Quid canonicis regularibus et Grandimontensibus heremitis ? Ipsi certe nec canonici appellantur, nec canonici volunt appellari [...] Si ab eis quiesieris cuius ordinem sunt, respondent : Peccatores summus ; si ab aliis, Bonos homines esse dicunt ; nam et in provincia illa unde originem habent, ubi et caput et sedes est eorum, cellule ipsorum Bonummie appellantur. Sed et canonicos regulares nostri temporis sub regula beati Augustini Christo deservire scimus, et sub ea in domo Domini unius moris habitare. Ipsi autem non Augustinum, sed quondam, ut dicunt, bonum hominem Stephanum de Mureto magistrum suum profitentur. Libellus etiam qui eorum institutiones continet, non regula appellatur ab eis, sed vita : inde est quod, sicut regula quam observant canonici nostri dicuntur regulares, sic etiam ipsi necesse est, a vita quam profitentur, dicantur clerici seu laici vitales ». Sur le contexte d'écriture de cette lettre, voir J. Becquet, *La première crise de l'ordre de Grandmont ...*, p. 297-298.

⁵⁸ *Vita Norberti*, éd. R. Wilmans, *M.G.H., Scriptorum*, XII, p. 663-706, en part. p. 683 : « Multi quidem religiosi tam episcopi quam abbates diversa ei consilia dederant, alius heremiticam, alius anachoretarum vitam, alius Cysterciensium ordinis assumendum suadentes ». Cf. L. Milis, *Ermites et chanoines...*, p. 64.

orientations de la politique ecclésiastique et notamment du contrôle de la vie religieuse. À la Chartreuse, le rôle de l'évêque de Grenoble Hugues comme promoteur de l'écriture des constitutions est explicitement reconnu par Guigues dans le prologue des Constitutions : « Obéissant aux ordres et aux avis de notre cher et très révérend père Hugues, évêque de Grenoble, contre la volonté duquel nous n'avons pas le droit de résister, nous entreprenons de consigner, pour en garder le souvenir, les coutumes écrites de notre maison »⁵⁹. Hugues I^{er} jouit en réalité aux yeux des premiers chartreux d'un statut exceptionnel, presque celui d'un deuxième fondateur comme l'atteste la *Vita sancti Hugonis* de Guigues : garantie canonique, il est aussi et surtout le véritable trait d'union entre l'époque du fondateur, qu'il a accueilli au début de son long épiscopat, et l'époque de la diffusion et de la législation qu'il promeut d'ailleurs en grande part⁶⁰. De même, à Camaldoli, la protection épiscopale est un élément décisif de la construction d'une institution érémitique abandonnée par son fondateur sans texte de référence, dès lors que la donation du site de Camaldoli par l'évêque Teobaldo en 1027 est conditionnée par une clause de respect de l'observance érémitique, ensuite répétée dans les premiers textes normatifs tout comme dans les confirmations épiscopales du XI^e siècle⁶¹.

Dès le XII^e siècle, et par le biais des différents privilèges de protection, la papauté réussit à exercer un pouvoir de contrôle sur les formes de vie religieuse, notamment par la formalisation des expériences érémitiques. L'une des expressions formelles de ce contrôle est l'introduction dans les formules de chancellerie employées pour s'adresser aux communautés religieuses d'une clause de régularité tendant à homologuer les différentes expériences à une forme éprouvée de vie régulière⁶². L'étude de ces formules dans les lettres adressées par la papauté aux Chartreux montre d'une part une prise de conscience immédiate de la part de la papauté de la spécificité érémitique de l'expérience de Bruno et de ses premiers compagnons mais, en revanche, un certain attentisme vis-à-vis de la possible répétition et diffusion de cette expérience, caractère pourtant essentiel à la formation du concept d'ordre. Ce n'est qu'après la rédaction des Coutumes de Guigues et la naissance d'autres maisons sur le modèle de la Chartreuse de Grenoble que les documents pontificaux prennent en compte l'expérience cartusienne comme un ordre monastique à la spécificité érémitique, dont il faut donc protéger l'état de paix et de tranquillité (notamment à travers la délimitation des déserts), indispensables à la réalisation du *propositum*⁶³. Il est également assez aisé de suivre, au travers de la terminologie des diplômes pontificaux, l'évolution du fragile équilibre entre modèle érémitique et modèle cénobitique au sein du réseau de Camaldoli, ainsi que la cénobitisation progressive de la maison basse et sa transformation d'*hospitium* en *coenobium*, en dépit des recommandations de la charte épiscopale de 1027 et de la charte constitutionnelle des années 1080. Alors que les privilèges d'Alexandre II (1072) et de Grégoire VII (1074) au prieur et à toute la *congregatio de loco qui dicitur Campus Amabilis* confirment non seulement le statut d'*hospitium* de Fontebuono mais aussi l'obligation *ut semper heremitico tramite et contemplative vite celsitudine perseveret*, le privilège de Pascal II (1105) adoptant un formulaire complètement différent parle désormais du *monasterium sancti Donati quod dicitur Fons Bonus* et ne fait plus aucune allusion à la protection de l'observance érémitique. Lorsqu'en 1113, le même pape sanctionne l'unité de la *Camaldulensis heremi sive cenobii religio*, il

⁵⁹ Guigues I^{er}, *Coutumes de chartreuse...*, p. 156-157 : «Carissimi ac reverendissimi nobis patris Hugonis Gratianopolitani episcopi, cuius voluntati resistere fas non habemus, iussis et monitis obtemperantes, quod vestra non semel dilectio postulavit, consuetudines doctus nostrae scriptas, memoriae mandare curamus».

⁶⁰ Guigues, *Vita sancti Hugonis*, dans *PL* 153, col. 760-784 ; *Aux sources de la vie cartusienne*, II. Traits fondamentaux de la chartreuse, Grande Chartreuse, 1960, p. 21-52.

⁶¹ G. Tabacco, *Romualdo di Ravenna...* (cité *supra* note 43) ; C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1999 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 305).

⁶² M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzelordnungen von 1200-1500*, Innsbruck, 1894 ; J. Dubois, *Les ordres religieux au XII^e siècle selon la Curie romaine*, dans *Revue bénédictine*, 78, 1968, p. 283-309 ; I. S. Robinson, *The Papacy 1073-1198. Continuity and Innovation*, Cambridge, 1990, en part. p. 209-225.

⁶³ P. Merati, « *Secundum Deum et Beati Benedicti regulam atque institutionem Carthusiensium fratrum* » : *le peculiarità dell'esperienza certosina nei documenti pontifici*, dans *Certosini e Cistercensi in Italia...*, p. 93-114.

accorde une place capitale dans le nouvel édifice juridique à l'ancien *hospitium* de Fontebuono, promu au rang de modèle cénobitique pour une congrégation qui n'est plus seulement celle de l'ermitage mais aussi celle du monastère de Camaldoli (*Camaldulensis heremi sive cenobii religio*)⁶⁴. Il est difficile de distinguer dans cette évolution ce qui est simplement entériné par la papauté de ce qu'elle impose : certes, contrairement au modèle d'expansion chartreuse qui se limite à des maisons érémitiques, le réseau camaldule incorpore aussi bien des ermitages que des monastères cénobitiques, d'ailleurs en nombre beaucoup plus important ; mais il n'en demeure pas moins que ce sont les textes pontificaux qui viennent sanctionner juridiquement ce déséquilibre, comme l'atteste très clairement l'évolution des techniques de représentation des membres du nouvel ordre à l'occasion de l'élection du prieur ou de la réunion des chapitres⁶⁵.

Sous les pontificats d'Innocent III et de Grégoire IX et dans la foulée du concile de Latran IV (1215), dont les décrets sur les religieux furent durcis au concile de Lyon II (1274), la papauté renforce très nettement ses interventions en faveur de la discipline des ordres religieux, dans le sens d'une éviction totale des *irregulares* et d'une homologation des expériences religieuses aux principales règles du monachisme (*regula et institutio des religiones approbatae*) et aux modèles dominants de la vie religieuse de l'époque⁶⁶. Lorsque François d'Assise vient, vers 1209-1210, présenter au pape sa fraternité sans statut institutionnel, Innocent III commence par tenter, en vain bien sûr, de le convaincre d'adopter une forme reconnue de vie monastique ou érémitique⁶⁷ ; la fraternité croissante n'y était d'ailleurs peut-être pas opposée, si l'on en croit le témoignage attribué à frère Léon et repris ensuite par la *Légende de Pérouse*, selon lequel au chapitre des nattes (sans doute en 1222) les compagnons de François lui auraient suggéré d'aligner sa règle sur celles d'Augustin, Benoît ou Bernard⁶⁸.

Dans ce contexte de régularisation pontificale, les premiers visés sont les ermites dont certains canonistes discutent même le statut de religieux⁶⁹, et plus encore ces colonies érémitiques dont

⁶⁴ Éditions des privilèges pontificaux dans G. Vedovato, *Camaldoli...*, p. 174-178, 180-183. Sur cette évolution, voir C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, p. 72-82.

⁶⁵ G. Vedovato, *Camaldoli...*, p. 79-80 ; C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, p. 87-91.

⁶⁶ Sur la politique de discipline des ordres religieux promue par Innocent III, voir M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padoue 1972, p. 223-337 (chap. 3 : *Riforme ed innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa*) et *Nuovi studi su Innocenzo III*, éd. R. Lambertini, Rome, 1995 (ISIME, Nuovi Studi Storici, 25), p. 1-45 (*Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*) ; B. M. Bolton, *Via Ascetica : a Papal Quandary*, dans *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, éd. W. J. Sheils, Padstow, 1984 (Studies in Church History, 22), p. 161-191, qui examine principalement les relations de l'ordre de Grandmont avec Innocent III, à propos desquelles on préférera V. Pfaff, *Grave Scandalum. Die Eremiten von Grandmont und das Papsttum am Ende des 12. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 103, Kanonistische Abteilung 75, 1989, p. 133-154. Sur les canons conciliaires *Nimia religionum diversitas* et *Religionum diversitatem nimiam*, voir F. Dal Pino, *I Frati Servi di S. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca.-1304)*, I/2, Louvain, 1972, p. 551-580 et 1082-1102, qui dépasse amplement le cas servite.

⁶⁷ Thomas de Celano, *Vita prima*, 33 (dans *Fontes Franciscani*, éd. E. Menestò, S. Brufani, Assise, 1995, p. 306) : «...ut ad vitam monasticam seu eremiticam diverteret suadebat».

⁶⁸ *Legenda Perusina seu Compilatio Assisiensis*, 18 (éd. *Fontes Franciscani*, p. 1497-1498) : «Fratres mei, fratres mei, Deus vocavit me per viam simplicitatis et ostendit michi viam simplicitatis, et nolo quod nominetis michi regulam aliquam, neque sancti Augustini, neque sancti Benedicti, neque sancti Bernardi...». Sur le contexte historique de l'épisode, voir G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, dans *Studi Medievali*, 24, 1983, p. 17-73, en part. p. 62-64 et J. Dalarun, *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères mineurs*, Paris-Bruxelles, 1999, p. 29-32 ; sur la fonction de l'épisode repris par Angelo Clareno dans l'*Expositio regulae fratrum Minorum*, voir G. L. Potestà, *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rome, 1990 (ISIME, Nuovi studi storici, 8), p. 165.

⁶⁹ La question du statut canonique des ermites est brièvement évoquée par G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, I., Paris, 1959 (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 12/1), p. 196-197 qui cite les principales références dans le Décret, la *Summa Aurea*, et les gloses ordinaires de Bernard de Parme, Jean le Teutonique et Uguccio ; elle mériterait un traitement du type de celui consacré par Charles de Miramon aux donnés, catégorie avec laquelle les ermites partagent la semi-religiosité (et donc les différentes questions ayant trait au vœu, à la profession religieuse et, par conséquent, au degré dans l'échelle des perfections et aux privilèges) : C. de Miramon, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque, v. 1180-v. 1500*, Paris, 1999. Voir aussi les directions de recherche et la très riche bibliographie proposées par K. Elm, *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung*

Humbert de Romans écrit au milieu du XIII^e siècle : « On trouve certains religieux, en particulier dans des régions d'Italie, qui portent le nom d'ermites parce qu'ayant quitté le monde ils habitent des ermitages pour accomplir leur choix, vivant totalement ou en partie de leur travail. Mais ils ne vivent pas seuls, comme autrefois en Égypte, mais en communauté, sous un prieur et dans la même maison, et dans certains lieux en petit nombre »⁷⁰. Grâce aux travaux de K. Elm, nous connaissons mieux ces petits groupements indépendants que la papauté, après les avoir contraint individuellement puis localement à la régularisation, regroupa de façon autoritaire au sein de l'ordre des ermites de saint Augustin que tout assimilait au modèle mendiant des Dominicains et des Franciscains⁷¹. Certains de ces groupes, comme celui des Gullielmites réussirent à échapper à l'ordre issu de la *magna unio* et à conserver leur autonomie juridique : mais pour ces anciens ermites, héritiers d'un mystérieux et peut-être légendaire fondateur du nom de Guillaume de Mallavalle, l'homologation à l'ordre bénédictin et aux *instituta fratrum cisterciensium* avait, dès 1237, marqué le pas de l'institutionnalisation⁷².

Dans ce contexte d'homologation aux principaux modèles cénobitiques fondés sur l'association entre la règle de Benoît et des *consuetudines* ou *institutiones*, il est intéressant de revenir sur le concept de règle érémitique : bien que le concile de Latran en 1215 concède une marge de manœuvre assez large puisque chaque institution religieuse doit se fondre dans une *regulam et institutionem de religionibus approbatis*, le *propositum* érémitique y trouve difficilement sa place. En outre, les décisions conciliaires, expressions de la progression du droit dans l'Église, tendent à faire de la règle un texte législatif plus qu'une *forma vitae* et, en général, à déplacer la question de la règle sur un terrain exclusivement juridique, remettant d'ailleurs en cause des situations préalablement acceptées. Ainsi, lorsque, affaiblis par les invasions musulmanes qui les ont contraints à la dispersion, les ermites du Mont-Carmel viennent demander au pape Innocent IV de confirmer leur *vitae formula*, concédée par le patriarche Albert de Vercelli (1205-1214) et déjà approuvée par Honorius III en 1226 en tant que *vivendi norma regulariter* et par Grégoire IX en 1229 (*regulam approbatam a bonae memoriae Honorio papa*), ils se voient opposer la suspicion du pontife quant à la validité juridique du texte en tant que règle : il ne s'agirait en fait que d'une *vitae formula* qui ne suffirait pas à faire des ermites des *regulares*. La confirmation est donc soumise à l'examen préalable d'une commission de deux Dominicains qui entreprend de mettre en évidence les points douteux (*dubia*) de la *regula olim vobis a felicis memoriae Alberto...*

und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums, dans *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, éd. F. Šmahel, Munich, 1998, p. 238-273 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 39). Une ébauche de recherche (que je compte poursuivre) me convainc de l'importance que prendront dans le *corpus* de sources les *consilia* sur le statut des ermites : voir par exemple ceux qu'éditent J. Leclercq, *Jérôme de Matelica et Aegidius Ghisellini*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 20, 1966, p. 9-17 et M. Sensi, *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano ...*, cité *infra* note 91.

⁷⁰ La citation est tirée de Humbert de Romans, *De eruditione praedicatorum*, lib. II (*de modo prompte cudendi sermones ad omne hominum et negotiorum genus*), chap. 23 : *Ad heremitas quoscumque*, éd. M. de La Bigne, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, XXV, Lyon, 1677, p. 465-467, en part. p. 465 : «Quidam religiosi inveniuntur, et maxime in partibus Italiae qui vocantur Heremitae, eo quod fugientes turbas in heremis habitent secundum primum propositum suum, et ex tota vel proxima parte vivunt de labore suo. Habitant autem non singulares, ut olim in partibus Aegypti, sed multi sub uno praelato in eodem loco, et in aliquibus locis pauci». Sur ce texte, T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Rome, 1975, p. 283-295. Sur ces groupements érémitiques italiens, voir K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens*, dans *L'Eremitismo in Occidente...*, p. 490-559, en part. p. 494-549 (désormais dans *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag*, Werl, 1994 (Saxonia Franciscana, 5), p. 3-53).

⁷¹ K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts...*, p. 549-559. On connaît mieux désormais un bel exemple de regroupement et de régularisation à l'échelle régionale dans les environs de Sienne, grâce à M. Pellegrini, *La cattedrale e il deserto. L'episcopato di Siena e la chiesa di San Leonardo al Lago (secc. XI-XIII)*, dans *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale*, éd. A. Gianni, Sienne, 2000, p. 29-54.

⁷² K. Elm, *Beiträge zur Geschichte des Wilhlmitenordens*, Cologne-Graz, 1962 (Münstersche Forschungen, 14), id., *Zisterzienser und Wilhelmiten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Zisterzienserkonstitutionen*, dans *Citeaux*, 15, 1964, p. 97-124, 177-202, 273-281; id., *Die Wilhelmitenorden. Eine geistliche Gemeinschaft zwischen Eremitenleben, Mönchtum und Mendikantenarmut*, dans *Vitasfratrum...*, p. 55-66.

tradita et de la corriger (*corriger et gravia mitigare*). La règle en sort considérablement transformée quant à l'observance de la pauvreté mais surtout au statut des anciens ermites du Mont-Carmel : en annulant l'obligation de résider *in heremis*, le pape Innocent IV et ses successeurs transforment les ermites en simples frères, selon les termes de la bulle, soulignant par ce bouleversement terminologique l'assimilation progressive des Carmes aux ordres mendiants⁷³. Les Chartreux eux-mêmes subissent en plein cœur du XIII^e siècle de nombreuses critiques portant précisément sur le fait qu'ils n'auraient pas de règle au sens canonique du terme ; s'y ajoutent les velléités de réforme de l'ordre par Clément V perçues par le prieur Bosen comme une menace pesant sur l'identité chartreuse⁷⁴. La réponse des Chartreux, sous la plume de Guillaume d'Ivrée, auteur d'un *Tractatus de origine et veritate ordinis Cartusiensis* (1314), s'articule autour de deux thèmes : d'une part les coutumes des *fondatores et promotores ordinis cartusiensis* doivent être appelées règle en vertu de la définition pontificale du mot *regula* à savoir *consuetudo probata dicitur sive institutio* ; en outre la règle des chartreux se distingue de toutes les autres auxquelles elle ne peut pas être ramenée en raison de l'exception chartreuse : « l'ordre chartreux ne put se soumettre à aucune des règles précédentes parce que toutes les règles précédentes sont ou furent instituées pour la vie en commun et cénobitique. Sur la vie érémitique, on trouve à vrai dire une règle remarquable et pieuse rédigée et compilée par Pierre Damien dans un style très élégant ; mais les Chartreux ne purent, ni ne voulurent s'y soumettre parce que la vie cartusienne, bien qu'elle soit pour la plus grande et plus digne partie érémitique, est cependant une composition entre vie solitaire et commune. Et c'est pourquoi il fut absolument nécessaire, étant donné qu'une telle observance n'avait jamais existée auparavant, qu'ils se fassent une règle spéciale »⁷⁵.

La pression pontificale, relayée par les légats, montre une efficacité certaine dont atteste, entre autres, le langage hagiographique, témoin de l'intériorisation, dans les groupements érémitiques ou nés comme tels, de la nécessité d'une homologation aux modèles juridiquement approuvés⁷⁶. C'est en ces termes que l'on peut d'ailleurs lire l'institutionnalisation sous la règle de saint Benoît de l'ordre silvestrin telle que la rapporte la Vie de Silvestro Guzzolini († 1267) composée vers 1275-1282 par le quatrième prieur de Montefano⁷⁷. Alors que, depuis 1227, il vit en solitaire dans l'ermitage de Grottafucile, Silvestro reçoit la visite de nombreux religieux qui tentent de l'attirer dans leurs ordres respectifs : mais il refuse systématiquement, n'ayant pas encore suffisamment

⁷³ En général, J. Smet, *I Carmelitani. Storia dell'ordine del Carmelo*, I : dal 200 ca. al concilio di Trento, Rome, 1989 ; sur la règle, C. Cicconetti, *Regola del Carmelo*, dans *Dizionario degli istituti di perfezione*, 7, Rome, 1983, col. 1455-1464 et *La regola del Carmelo*, Rome, 1973, p. 140-246 (qui cherche à minimiser les changements imposés par la papauté) ; les principaux textes pontificaux sont édités dans A. Staring, *Four bulls of Innocent IV, a critical edition*, dans *Carmelus*, 27, 1980, p. 273-285 qui corrige Cicconetti quant à la datation et à l'authenticité de certains textes ; voir aussi A. Jotischky, *The Perfection of Solitude...* (cité *supra* note 49), p. 123-145.

⁷⁴ Voir la lettre de Bosen au pape Clément V contre les « nouveautés » que ce dernier souhaite introduire dans l'ordre (1331) : éd. C. Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, V, Montrieux, 1889, p. 42-47.

⁷⁵ *Aux sources de la vie cartusienne...*, II, p. 131-132 : « Ordo cartusiensis nullam potuit asumere de his predictis, quia omnes praedictae regulae sunt vel fuerunt de vita communi et coenobitica institutae. De via vero eremitica invenitur regula laudabilis et devota a Petro Damiano stylo elegantissimo edita et digesta ; sed nec illam potuerint et voluerint cartusienses assumere, qui vita cartusiensium, quamvis a majori et digniori parte sit eremitica judicanda, tamen est composita ex solitaria et communi. Et ideo omnino oportuit, cum nulla prius esset talis religio, quod sibi facerent regulam specialem ». Dans un opuscule *De origine et vetustate perfectae religionis*, désormais perdu, le même auteur cite également Pierre Damien (cf. *ibid.*, I, p. 105). Sur Guillaume d'Ivrée, T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Rome, 1975, p. 103 et J. Hogg, *Guillelmus de Yporegia, De origine et veritate perfectae religionis*, dans *Analecta cartusiana*, 82, 1980, p. 84-118 qui énumère un certain nombre de manuscrits contenant l'œuvre et donne un résumé du contenu.

⁷⁶ Il est très délicat de faire la part entre l'aplatissement des sources, qui tendent à présenter l'institutionnalisation comme une nécessité parfaitement intériorisée et sereinement acceptée, et la réalité d'une acceptation (compte tenu des réalités ecclésiales) voire d'un choix délibéré de la part des fondateurs de fonder leur expérience dans un cadre institutionnel : sur ces questions dans l'ordre des frères mineurs, voir les réflexions stimulantes de J. Dalarun, *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères mineurs*, Paris-Bruxelles, 1999.

⁷⁷ Andrea di Giacomo da Fabriano, *Vita santissimi Silvestri confessoris et mirifici heremite*, éd. R. Grégoire, *Agiografia Silvestrina medievale*, Fabriano, 1983, p. 21-148 (BHL, 7744).

réfléchi à la règle et à l'habit qu'il souhaite adopter⁷⁸. Intériorisation du caractère inévitable de l'institutionnalisation certes, mais non sans lacérations : loin d'être sereine, la recherche d'une règle angoisse Silvestro et peuple ses nuits de cauchemars au cours desquels lui apparaissent les fondateurs des différents ordres religieux lui présentant leur règle et leur habit. Seule la vision de Benoît l'apaise et le convainc d'adopter sa règle et un habit que le père des moines lui a montré au cours du songe⁷⁹. Choix raisonnable au moment où deux légats pontificaux *super clericos visitandos in Marchiam* viennent lui rappeler que, en dépit de sa vie irréprochable, il n'est pas souhaitable qu'il continue à vivre *singulariter in heremo*⁸⁰.

C'est également à la règle de saint Benoît, et conformément aux décisions du canon 23 de Lyon II, que les premiers disciples de Pierre de Morrone sont astreints. Dès 1263, les ermites de San Spirito di Maiella *qui nullius ordinis observantiis sunt adscripti* sont régularisés par Urbain IV dans l'*ordo sancti Benedicti*; plus tard, aux lendemains du concile de Lyon II, tous les disciples de Pierre de Morrone sont à leur tour soumis à cette observance par le pape Grégoire X⁸¹. La *Vita C* de Pierre de Morrone, rédigée après 1306 par deux Célestins, donne de cette régularisation une version harmonieuse et pacifiée⁸² : Pierre, qui certes aurait préféré rester seul et ne jamais créer une *congregatio fratrum*, apprenant que tous les ordres non approuvés par le siège apostolique allaient être interdits par le pape et le concile réuni à Lyon, se résout à se rendre dans cette ville pour défendre son ordre ; il y obtient du pape (le concile est déjà achevé à son arrivée) la confirmation de son réseau en tant que membre de l'ordre bénédictin⁸³. Pourtant la *Vita C*, dans les chapitres suivants qui narrent le retour de Pierre et de ses deux compagnons dans les Abruzzes, fait état (de façon surprenante dans un texte assez pauvre en miracles) d'une série de prodiges au cours desquels les deux héros réussissent à traverser une série de lieux dangereux et infranchissables : sorte de reflet dans la sphère du miraculeux des difficultés des disciples de Pierre à accepter ce passage périlleux de l'état érémitique à celui de moine bénédictin⁸⁴. Compte tenu de la pression hiérarchique en faveur de la régularisation, l'adoption de constitutions écrites n'est plus alors une étape vers l'approbation, mais clairement une conséquence et une exigence de celle-ci : c'est au lendemain de son voyage à Lyon et de l'approbation de Grégoire X, que, en juin 1275, Pierre de Morrone convoque pour la première fois un chapitre général des prieurs et qu'il entreprend de fixer des constitutions explicitant la vocation spécifique de son groupe au sein de l'*ordo sancti Benedicti* auquel il vient d'être incorporé, cette *doctrina* qu'il n'avait auparavant

⁷⁸ *Ibid.*, p. 52-53, en part. l. 236-237 : «...eo quod nondum apud se super regulam assumendam et habitum deliberationem se habuisse cognoverat».

⁷⁹ *Ibid.*, p. 52-53, l. 241-261.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁸¹ V. Cattana, *Celestini*, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 2 (Rome, 1975), col. 732-735 ; A. Frugoni, *Celestiniana*, Rome, 1954, rééd. 1991 (ISIME, Nuovi studi storici, 16) ; A. Moscati, *I monasteri di Pietro Celestino*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano*, 68, 1956, p. 91-163, en part. p. 105-107, 115-121 ; P. Herde, *Celestino V e Bonifacio VIII di fronte all'eremitismo francescano*, dans *Eremitismo nel Francescanesimo medievale*, Atti del XVII convegno internazionale della società internazionale di studi francescani, Assise, 1991, p. 95-127. Enfin les récents travaux de G. Penco, *I Celestini nella storia religiosa del Trecento*, dans *Benedictina*, 44, 1997, p. 345-377 et L. Pellegrini, « *Che sono queste novità ?* ». *Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Naples, 2000, chap. IX, p. 299-346 (qui affronte très concrètement, mais sans grande originalité problématique, la question de l'institutionnalisation et du développement de l'*ordo S. Spiritus de Magella*).

⁸² *Vita C* (BHL 6734), éd. *Analecta Bollandiana*, 16, 1897, p. 393-435, en attendant une indispensable réédition critique promise par E. Susi auquel on doit déjà plusieurs articles sur la tradition hagiographique de Pierre de Morrone, voir en part. *Il Prologus de miraculis della Vita et miracula sancti Petri Caelestini del codice 5375 della Bibliothèque Nationale di Parigi*, dans *Tem e immagine del Medioevo. Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi*, éd. E. Pasztor, Rome, 1996, p. 152-166 (qui à travers l'examen de la tradition du *Prologus de miraculis* fait le point sur la question de la *Vita C*).

⁸³ Éd. *Analecta Bollandiana*, 16, 1897, p. 401.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 402-403. Un autre témoignage (d'interprétation tout aussi délicate) des difficultés de cette régularisation est Angelo Clareno qui affirme dans l'*Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* que la régularisation (dont il retient surtout l'abandon de la pauvreté) fut imposée : «sed ex mandato pape et consilii fuerat coactus, si volebat fratres multiplicare, recipere proprium» (cf. A. Frugoni, *Celestiniana...*, p. 17).

enseignée et montrée que *verbo et exemplo*⁸⁵. À partir de cette étape, d'ailleurs, la pratique du fondateur, qui continue à aller d'ermitage en ermitage à la recherche d'une vie toujours plus ascétique et solitaire, s'éloigne définitivement de celle de ses disciples transformés en moines dans des établissements cénobitiques⁸⁶.

Les conciles de 1215 et 1274 sont pourtant loin de résoudre une fois pour toute le débat sur les rapports entre vie érémitique, règle et droit : la question de la nature de la règle (texte législatif ou simple *forma vitae*) et du statut de la règle et des vœux religieux comme critères juridiques nécessaires ou non à une vie érémitique dans les limites de l'orthodoxie restent, à la fin du Moyen Âge, au cœur des débats aussi bien sur les formes communautaires qu'individuelles de la vie érémitique⁸⁷. Au XIV^e siècle, la lutte menée par Jean XXII contre les hérésies et les différents groupes de fraticelles (qu'ils soient ou non liés aux Spirituels franciscains) ne fait qu'envenimer les polémiques, dès lors que la papauté tend à renforcer l'arsenal juridique déjà mis en place au XIII^e siècle et à assimiler tout choix de vie isolée et autonome à une déviance, indépendamment de l'orthodoxie des positions doctrinales⁸⁸. Et pourtant, entre Ombrie et Marches, se multiplient les expériences érémitiques au sein de petites communautés, souvent spontanées et autonomes, parfois liées aux courants spirituels du franciscanisme, et placées sous la tutelle des évêques locaux⁸⁹. C'est en défense de ces « fraticelles d'obéissance épiscopale » qu'Alfonso Pecha, l'ancien évêque de Jaen devenu ermite, demande en 1368 au juriste de Pérouse Pietro degli Ubaldi un *consilium* pour vérifier la légalité des interventions inquisitoriales ayant contraint un certain nombre d'ermites vivant en petits groupes *in heremo* ou *in civitatibus et castris* à professer une des règles approuvées. Ce à quoi, le fameux juriste pérugin répond en justifiant la canonicité des choix pénitentiels sans vœu exposés par Pecha, y compris aux regards de la bulle *Sancta romana* de 1317⁹⁰. Cela dit, bien que convaincu de la légitimité de l'érémisme autonome, c'est vers une forme régulière et communautaire qu'Alfonso Pecha penche finalement lorsqu'il s'emploie dans les premiers mois de 1374 à regrouper les ermites *inordinatos* de l'Italie centrale en un ordre d'ermites communautaires suivant la règle de saint Jérôme et les coutumes de Santa Maria del

⁸⁵ Éd. *Analecta Bollandiana*, 16, 1897, p. 410-411 : «Nunc igitur ad doctrinam. quam suis fratribus verbo et exemplo ostendit et docuit, veniamus [...] Hic pater venerabilis, priusquam multitudo fratrum ad ipsius magisterium venissent solus in cella morabatur. Sed postquam divinae placuit Maiestati non paucos eius monasterio aggregare, cum ipsis in monasterio morabatur, quos cotidie non desinebat verbo et exemplo informare». Notre documentation ne nous permet toutefois pas de dire davantage de la nature de ces constitutions: se confondaient-elles avec le texte de la bulle pontificale ou avec les ordonnances du chapitre général convoqué par Pierre à son retour de Lyon?

⁸⁶ Sur ce point, une comparaison est possible avec le décalage entre les choix ascétiques de Dominique et ceux de son ordre : voir S. Tugwell, *L'évangélisme de saint Dominique*, dans *Évangile et évangélisme (XIIe-XIIIe siècles)*, Toulouse, p. 249-260 qui conclue que « à la différence de François, il savait distinguer entre ce que l'on peut prêcher et ce qu'on peut institutionnaliser... Il savait accepter avec humour l'impossibilité d'imposer à tout le monde son ascétisme personnel ».

⁸⁷ Compte tenu de l'ampleur de ces questions qui renvoient fondamentalement, du point de vue des ordres, au rapport entre intuition et institution (pour reprendre les termes employés par T. Desbonnets à propos des frères mineurs), et, du point de vue de l'Église, aux capacités concrètes de la papauté à contrôler de façon uniforme la vie religieuse, je ne peux ici que donner quelques rapides orientations en vue d'approfondissements ultérieurs. Ces questions étant (entre autres) au cœur des rapports entre les Pauvres ermites du pape Célestin guidés par Angelo Clareno et la papauté, on trouvera des indications très stimulantes dans le beau livre de G. L. Potestà, *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rome, 1990 (ISIME, Nuovi studi storici, 8).

⁸⁸ Sur ce contexte, voir G. Tognetti, *I fraticelli, il principio di povertà e i secolari*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 90, 1982-1983, p. 77-145 (qui souligne très nettement comment le terme fraticelle désigne dans la documentation tous les religieux "irréguliers" conduisant souvent une vie érémitique et que les autorités ne savent, ni ne souhaitent, définir de façon plus précise) et G. L. Potestà, *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli ...*, p. 123-152.

⁸⁹ Sur ces groupes, on se référera aux nombreux travaux de M. Sensi qui ont au moins le mérite de fournir une vaste palette d'exemples.

⁹⁰ Édition dans M. Sensi, *La regola di Niccolò IV dalla costituzione "Pericoloso" alla bolla "Pastoralis officii" (1298-1447)*, dans *La "Supra montem" di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, éd. R. Pazzelli, L. Temperini, Rome, 1988 (*Analecta TOR*, 20, fasc. 144, 1988), p. 147-198, en part. p. 180-188.

Santo Sepolcro di Campora à Florence qui avaient déjà servi de modèle à l'ordre de saint Jérôme fondé en Espagne et approuvé par Grégoire XI en 1373⁹¹.

L'érémisme entre mythe et réalité

En somme, l'institutionnalisation, comme passage de l'expérience individuelle à sa forme collective reconnue dans le temps et l'espace par une instance supérieure et garantie par une référence constante à la norme, fonctionne bien comme une garantie de stabilité et de durée pour les entreprises érémitiques : « mais quelles garanties contre la garantie ? »⁹². Il n'est guère, en effet, de processus de régularisation et d'institutionnalisation qui ne débouche sur une forme plus ou moins poussée de mutation cénobitique, voire d'abandon définitif de l'identité érémitique comme à Fonte Avellana⁹³. L'évolution de la double communauté de Camaldoli-Fontebuono est marquée par cette transformation cénobitique qui accompagne la progression démesurée du nombre des monastères de cénobites dans l'ordre au détriment de l'équilibre idéal incarné par la maison-mère. L'ordre chartreux se protège de cette cénobitisation par une politique d'incorporation limitée et strictement réservée aux ermitages. Mais quand bien même la tradition historiographique interne tendrait à la minimiser, la tentation cénobitique, contre laquelle Pierre Damien mettait en garde ses ermites (« Non itaque ad monasterialem laxitudinem ab eremitica vos libeat districtione descendere »), n'en reste pas moins une menace pour l'ordre chartreux. Dès les premières générations, l'une des deux fondations de Bruno, l'ermitage de Santa Maria della Torre en Calabre, bientôt flanqué du monastère de Santo Stefano de Bosco (1120-1122), est entraîné dans un mouvement rapide de cénobitisation qui débouche sur l'abandon de l'ermitage, avant la fin du siècle, et l'agrégation à l'ordre cistercien⁹⁴. D'ailleurs, si la *Certosa* alpine revendique la pérennité de son *propositum* solitaire, on trouve aussi dans sa mouvance des maisons renonçant finalement au choix chartreux pour rejoindre un autre idéal monastique, comme celui de Cîteaux⁹⁵. Il n'en reste pas moins que le choix d'une diffusion contrôlée a bien servi dans l'ordre chartreux de rempart contre le « relâchement » cénobitique, comme se plaît d'ailleurs à le rappeler Henri de Kalkar, en 1398, lorsqu'il prête à un Chartreux des premiers temps ces paroles prophétiques sur la faible croissance de son ordre : « Je vous prédis que l'ordre cistercien vieillira vite tandis que l'ordre chartreux restera longtemps jeune⁹⁶ ».

Pourtant, quelle que soit la place réelle et l'observance effective de l'érémisme dans les établissements des ordres semi-érémitiques, la référence à l'érémisme continue à y jouer un rôle symbolique aussi bien comme assurance contre le vieillissement que comme réservoir des

⁹¹ M. Sensi, *Alfonso Pecha e l'eremitismo italiano di fine secolo XIV*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 47, 1993, p. 51-80, en part. 53-58 et 71-76. On remarquera que, récapitulant, en 1408, l'histoire des hiéronymites espagnols, le cardinal Giovanni Dominici souligne qu'en adoptant une observance régulière les ermites espagnols sont devenus des moines : « ...ad instar dictorum tunc heremitarum nunc vero monachorum seu fratrum b. Hieronimi supradicti... » (*ibid.*, p. 76, note 83).

⁹² J. Dalarun, *François d'Assise ou le pouvoir en question...*, p. 26.

⁹³ C. Pierucci, *Da « eremo » a « cenobio » : l'evoluzione interna di Fonte Avellana*, dans *Fonte Avellana nella società dei secoli XV e XVI*, Fonte Avellana, 1980, p. 11-29.

⁹⁴ G. L. Potestà, *Eremiti e cenobi latini in Calabria : le nuove istituzioni dalla fine del secolo XI alla fine del XII*, dans *Certosini e Cistercensi in Italia...*, p. 33-58, en part. 33-40.

⁹⁵ C'est le cas de Saint-Sulpice en Bugey qui, entre 1128 et 1130, passe à l'observance cistercienne de Pontigny, au moment précis de l'adoption des Coutumes de Guigues ; de même la chartreuse d'*Aiaunus* près de Nantes qui pourtant *susceperat ordinem ejusdem propositi* renonce ensuite : cf. *Aux sources de la vie cartusienne...*, II, p. 77-80. Sur les caractères de la diffusion chartreuse en Italie, voir R. Comba, *La prima irradiazione certosina in Italia (fine XI secolo-inizi XIV)*, qui souligne à la fois le caractère strictement érémitique du choix d'affiliation à l'ordre chartreux, mais aussi la richesse des solutions pratiques dans la réalisation concrète de ce choix, et F. A. Dal Pino, *Il secolo delle certose italiane : inizi Trecento-metà Quattrocento*, dans *La certosa di Pavia tra devozione e prestigio dinastico : fondazione, patrimonio, produzione culturale*, *Annali di storia pavese*, 25, 1997, respectivement p. 17-36 et 37-48.

⁹⁶ H. B. C. W. Vermeer éd., *Het Tractaat « Ortus et decursus ordinis Cartusienensis » van Henrik Eggher van Kalkar met een biographische inleiding*, dans *Die Geschichte des Kartusäuserordens*, II, Salsbourg, 1992 (Analecta Cartusiana, 125), p. 1-153 en part. 106. « Dico vobis quod Cisterciensis ordo cito senescet, Cartusienensis vero tarde juvenescet ».

initiatives réformatrices. Ainsi, dans l'ordre camaldule, en dépit des bouleversements législatifs, voire en raison de l'évolution cénobitique de l'ordre, l'ermitage de Camaldoli - un des rares lieux de l'ordre dans lequel l'érémisme est pratiqué sans interruption au cours du Moyen Age, y compris sous la forme extrême de la réclusion totale - acquiert au cours des XIII^e et XIV^e siècles un statut de plus en plus symbolique. Tandis que la congrégation se "cénobitise" et s'adapte aux bouleversements de la société, en particulier au phénomène urbain, les Camaldules se raccrochent à l'ermitage comme au miroir de l'austérité de leurs origines et à la caution de leur fidélité au cadre montagneux de leur naissance⁹⁷.

Dans les groupements érémitiques transformés par la papauté au XIII^e siècle, la mémoire du passé érémitique assume le plus souvent des formes très nostalgiques, que ce soit dans l'«Autobiographie» de Pierre de Morrone, rédigée dans le milieu célestin au début du XIV^e siècle⁹⁸, ou dans l'historiographie et les traités spirituels carmes, notamment l'*Ignea Sagitta* du prieur général Nicolas de France (1266-1271) où le ton est même extrêmement polémique⁹⁹. Chez les ermites de saint Augustin, alors qu'ils sont désormais investis des mêmes tâches vis-à-vis de la société laïque que les Mineurs et les Prêcheurs, le goût du désert reste une marque de leur identité spirituelle. L'historiographie augustinienne trahit d'ailleurs une urgente nécessité de fixer les racines érémitiques de l'ordre, tout en les conciliant avec le prestigieux patronage de saint Augustin : ainsi Jourdain de Quedlinburg, après avoir reconnu qu'Augustin n'a jamais été à proprement parler ermite, souligne qu'il a souvent agi en ermite ; il forge ensuite la catégorie des ermites cénobites (*eremitæ cœnobitæ* s'opposant aux *eremitæ anachoritæ*) qui allient la perfection de l'érémisme à la sécurité du cénobitisme, catégorie idéale dans laquelle il place son ordre¹⁰⁰. C'est toutefois dans l'ordre franciscain que la gestion de l'héritage érémitique (réel ou mythique) assume les traits les plus conflictuels en raison du rôle emblématique dont il est investi dans le processus de construction identitaire de l'ordre. Qu'il ait existé une forme spécifique de vie érémitique franciscaine, se distinguant notamment par son empreinte fraternelle, les Vies de

⁹⁷ C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain...*, p. ; le récent ouvrage de C. Delcorno sur la réception des Vies des pères du désert souligne le rôle des Carmélites et des Camaldules dans la diffusion des traductions de ces textes (C. Delcorno, *La tradizione delle « Vite dei Santi Padri »*, Venise, 2000).

⁹⁸ A. Frugoni, L'«Autobiografia» di Pietro Celestino, dans id., *Celestiniana...*, p. 25-55.

⁹⁹ Le texte de l'*Ignea Sagitta* est édité par A. Staring, dans *Carmelus*, 9, 1962, p. 237-307 ; du même auteur voir *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflexion on the Nature of the Order*, Rome, 1989 ; sur l'historiographie médiévale des Carmes, voir E. Boaga, *La storiografia carmelitana nei secoli XIII e XIV*, dans P. Candler, K. J. Egan éd., *The Land of the Carmel. Essays in Honour of Joachim Smet O. Carm.*, Rome, 1991, p. 125-154, A. Jotischky, *Gerald of Nazareth, John Bale and the Origin of the Carmelite Order*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, 46, 1995, p. 214-236 ; id., *Some Mendicant Views of the Origins of the Monastic Profession*, dans *Cristianesimo nella Storia*, 19/1, 1998, p. 31-49.

¹⁰⁰ Jourdain de Saxe, *Liber Vitasfratrum*, éd. R. Abersmann et W. Hümpfner, New York, 1943. Sur ce texte et toute la tradition historiographique augustinienne, les études sont désormais très avancées ; on se contentera donc des titres suivants qui signalent les sources éditées et la bibliographie antérieure : K. Walsh, *Wie ein Bettelorden zu (s)einem Gründer kam. Fingierte Traditionen um die Entstehung der Augustiner-Eremiten*, dans *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der MGH, München 16-19 sept. 1986, Hanovre, 1988*, vol. 5, p. 586-610 ; K. Elm, *Elias, Paulus von Theben und Augustinus als Ordensgründer. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung des Eremiten- und Bettelorden des 13. Jahrhunderts*, dans *Geschichtsdeutung im Spätmittelalter*, éd. H. Patze, Sigmaringen, 1987 (Vorträge und Forschungen, 35), p. 371-397 (qui traite également des Carmes et des ermites de saint Paul) ; *Augustinus canonicus - Augustinus Eremitas. A Quattrocento Cause Célèbre*, dans *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, éd. T. Verdon et J. Henderson, Syracuse - New York, Syracuse University Press, 1990 et *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens*, dans *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Akten des Gerda Henkel Kolloquiums veranstaltet vom Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance der Heinrich-Heim-Universität (Düsseldorf, 13-15 Oktober 1991), éd. P. Wunderli, Sigmaringen, 1994, p. 71-90. Les Carmes utilisent également ce même argument, voir par exemple, dans la première moitié du XIV^e siècle, la *Laus religionis carmelitanae* de John Baconthorpe : «Omnis status perfectus aut ideus esse anachoretarum aut cœnobarum. Nam anachoretæ omnia mundana fugientes, cum castitate et paupertate vitam ducentes solitariam, cœlestia iugiter contemplantur. Cœnobaræ vero pauperes et casti cum obedientie iugo præceptis obtemperant superiorum. Ordo vero Carmelitarum utrumque prædictorum modum tenet conversandi, et ex hoc ceteris religionibus perfectio et dignior habeatur » (éd. A. Staring, *Medieval Carmelite Heritage...*, p. 244-245).

François et la *Règle pour les ermitages* ne permettent pas d'en douter ; mais l'interprétation postérieure de cet érémitisme, à une époque où il a fort mal résisté à l'institutionnalisation franciscaine, se trouve précisément au cœur des conflits dramatiques sur les modes et les formes de perpétuation de l'enseignement de François. Très rapidement, l'érémitisme est perçu par les zéloteurs de l'ordre (notamment les Spirituels et les disciples d'Angelo Clareno) comme le seul moyen de demeurer dans la fidélité à François et à sa conception de la communauté et de la vie communautaire : le désert franciscain devient peu à peu un lieu de marginalisation où les Spirituels sont d'ailleurs condamnés à une résistance silencieuse. Quoi qu'il en soit de cette évolution vers la dissidence, l'érémitisme confère, pendant tout le Moyen Âge et au-delà, comme l'attestent les différents mouvements d'observance issus de la famille franciscaine, une forte cohérence et une remarquable continuité au mythe des origines franciscaines¹⁰¹.

Âge d'or, état rêvé, l'érémitisme est aussi plus activement une source de jeunesse pour des ordres vieillissants. Dans la plupart des ordres, qu'ils pratiquent l'érémitisme ou qu'ils l'aient pratiqué à un moment ou à un autre de leur histoire, l'érémitisme est le principal réservoir de sainteté interne¹⁰². Ainsi l'ermitage de San Salvatore di Lecceto dans la forêt de Selva del Lago, doublon forestier et solitaire du couvent de Sant'Agostino situé à quelques huit kilomètres aux portes de Sienne, fait figure de « cloître des bienheureux » et attire les ascètes de l'ordre et les autres¹⁰³. En outre, il existe toute une strate de sainteté érémitique indépendante, en général très populaire, que les ordres cherchent à s'affilier *post mortem* par le biais de l'écriture hagiographique et de la commémoration liturgique¹⁰⁴. Enfin, à la fois critère de sainteté et pierre angulaire de la construction identitaire, l'érémitisme fonctionne naturellement comme source et creuset d'initiatives réformatrices. Dans l'ordre camaldule, le réseau créé au XIII^e siècle autour de San Mattia di Murano, l'ermitage urbain de Santa Maria degli Angeli fondé dans les dernières années du XIII^e siècle à Florence, sa réplique un siècle plus tard à San Benedetto a Porta Pinti (Florence) ont tous comme ressort le retour à l'érémitisme de Camaldoli, voire à celui de Pierre Damien, dans le cas du mouvement radical promu par Paolo Giustiniani au tournant des XV^e et XVI^e siècles¹⁰⁵. Chez les frères mineurs italiens, c'est également autour des ermitages d'Ombrie et des Marches, que naît au cours du XIV^e siècle un *ordo de Observantia regulae*, peu à peu institutionnalisé à coup de privilèges pontificiaux puis codifié au concile de Constance (1415), et qui tente de rompre

¹⁰¹ Par ces quelques remarques, je n'entends pas sous-estimer la complexité de la question du statut de l'érémitisme dans l'ordre franciscain, qui dépasserait largement les limites de cette contribution ; on en trouvera un aperçu plus complet dans l'article synthétique de L. Pellegrini, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi Francescani*, dans *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assise, 1977, p. 279-314, plusieurs contributions d'A. Rigon, notamment *Eremo, piazza, oratorio. Proposte religiose e modelli di comportamento nel Quattrocento padovano*, dans *Le Venezie francescane*, n. s., 6, 1989, p. 79-99 et dans les actes du colloque *Eremitismo nel Francescanesimo medievale*, Assise, 1991, en part. le très bel article de G. G. Merlo, *Eremitismo nel Francescanesimo medievale*, p. 27-50, désormais disponible dans id., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assise, 1991, p. 131-147. La plupart de ces articles et d'autres ont été rassemblés et traduits en anglais dans *Franciscan Solitude*, éd. A. Cirino, J. Raischl, New York, 1995 (The Franciscan Institute. Saint Bonaventure University). Il y a en revanche fort peu à tirer du très récent article de M. Higgins, *Saint Francis and the eremical movement*, dans *Analecta TOR*, vol. 32, fasc. 167, 2001, p. 87-138.

¹⁰² Pour l'ordre camaldule, voir C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, p. 183-188 ; N. D'Acunto, *Linee di sviluppo della santità e dell'agiografia benedettina nelle Marche...*, p. 157-165 (camaldules et avellanites en Italie centrale) ; V. Fattorini, *L'eremitismo nell'agiografia silvestrina*, dans *Studia Picena*, 44, 1977, p. 160-189 (à propos de l'insistance sur les expériences érémitiques de Silvestro Guzzolini et de Bonfiglio dans leurs Vies).

¹⁰³ « Habitavano molto devoti e sanctissimi romiti et dicevano che abitò colloro per alquanto tempo, nel suo principio, el glorioso misser sancto Francescho... sempre in quel luogo stavano sanctissimi et virtuosi frati... » : la citation est tirée des *Assemprì* de Filippo degli Agazzari, éd. dans *Racconti esemplari di predicatori del Due e Trecento*, t. 3, Rome, 1993, p. 249-515. Sur Lecceto et les ermitages de la Selva del Lago voir M. B. Hackett, *The Medieval Archives of Lecceto*, dans *Analecta Augustiniana*, 40, 1977, p. 15-45 ; *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Milan, 1990 ; O. Redon, *Les ermites des forêts siennoises*, dans *Revue Mabillon*, n. s., 1, 1990, p. 77-86.

¹⁰⁴ Sur le phénomène en général, A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1981 (BEFAR, 241), p. 226-232, 380-388.

¹⁰⁵ C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain...*, p. 183-194 et 699-719.

l'image dissidente et marginale du désert comme citadelle assiégée du franciscanisme authentique pour réconcilier, dans les limites de l'orthodoxie, vie contemplative et investissement social¹⁰⁶. Dans l'ordre des ermites de saint Augustin, le renouveau vient également de la forêt : la Selva del Lago où, à partir de la fin du XV^e siècle, les prieurs de l'ermitage de Lecceto mettent en branle un mouvement d'observance érémitique renouant avec les origines rêvées de l'ordre : saint Augustin et les saints ermites des forêts siennoises¹⁰⁷.

En définitive, tout se passe comme si l'érémitisme vécu en communauté et régi par une règle était une sorte d'expérience à l'avant-garde de la réforme de la vie religieuse, une expérience extrême garantie par les structures plus sûres et prudentes de la vie communautaire et de la règle, une expérience caractérisée par un équilibre précaire entre deux formes de vie qui bascule le plus souvent vers la formule la plus stable et la mieux réglée, celle du cénobitisme, mais sans exclure la possibilité d'une vie érémitique et, surtout, sans jamais entamer les vertus symboliques et les capacités de rajeunissement dont est investi l'érémitisme. En somme, la part de rêve concédée par le compromis institutionnel.

¹⁰⁶ Sur le contexte érémitique de la naissance de l'Observance franciscaine en Italie, outre les travaux de G. Merlo cités *supra* note 101, voir la reconstruction documentée des faits dans M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale*, Rome, 1985, en part. p. 19-73 et D. Nimmo, *The Genesis of the Observance*, dans *Il rinnovamento del Francescanesimo, l'Osservanza*, atti dell'XI convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani, Assise, 1985, p. 107-147, largement repris par le même auteur dans *Reform and Division in the Franciscan Order (1226-1538)*, Rome, 1987, en part. p. 364-429 qui souligne bien les caractéristiques ascétiques du mouvement d'observance italien.

¹⁰⁷ Sur l'observance de Lecceto, K. Walsh, *Papal Policy and Local Reform. a) The Beginning of the Augustinian Observance in Tuscany*, dans *Römische Historische Mitteilungen*, 21, 1979, p. 35-57 ; *Papal Policy and Local Reform. b) Congregatio Ilicetana : The Augustinian Observant Movement in Tuscany and the Humanist Ideal*, *ibid.*, 22, 1980, p. 105-145.