

L'anachorèse au cours des temps (3)*

LE MOYEN ÂGE

1. La période médiévale : une mutation

Avant d'aborder la période médiévale, une des plus fécondes pour la vie monastique, arrêtons-nous un instant pour considérer la profonde mutation que va connaître la mise en œuvre du charisme qu'est l'anachorèse. On a coutume, en effet, de présenter les premières communautés monastiques comme un aboutissement du type de vie embrassé par les groupements de semi-anachorètes. En réalité, il n'y a pas de continuité immédiate entre l'anachorèse pratiquée par les ermites du désert et celle des cénobites. Si certains groupements semi-érémiques maintiennent un style de vie encore très proche de celui des anachorètes, le simple fait de vivre en commun avec un minimum d'organisation, d'institution, de biens, infléchit déjà nettement le type de séparation du monde et de dénuement vécu en complète solitude¹. Les deux formes de vie monastique subsisteront jusqu'à nos jours mais en parallèle ; faut-il dire en dialogue, voire parfois en symbiose² ?

La première forme d'anachorèse se définit en effet comme départ, retraite, fuite non seulement vers un lieu de solitude, mais vers ce que nous avons appelé plus haut un « antimonde ». On vit seul, mais aussi à part, dans le dénuement, dans une négation du monde ou du moins sa minimisation maximale, la plus grande réduction possible de l'être au monde ; « une existence presque désincarnée », ose dire

* Les deux premières parties de cette étude ont été publiées dans *Collectanea Cisterciensia* 78 (2016), p. 374-394 ; 79 (2017), p. 17-45.

1. Cf. les remarques d'Adalbert DE VOGÜÉ à propos des semi-anachorètes présentés par Jérôme en 384 dans sa *Lettre* 22, 34-36, dans *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie : *Le monachisme latin*, t. 1, Paris 1991, p. 323-325.

2. Adalbert DE VOGÜÉ, « La vie solitaire en symbiose avec une communauté », *Collectanea Cisterciensia* 50 (1988), p. 279-287.

le père de Vogüé³. Il s'agit d'échapper le plus possible à tout ce qui retient encore à ce monde, en ses limites et sa finitude. D'où, toutes les pratiques ascétiques que, précisément, les successeurs des Pères du désert jugeront sans doute admirables mais difficilement imitables, voire excessives ; toutes vont dans ce même sens : user du monde comme si l'on n'en usait pas (1 Co 7).

La forme d'anachorèse pratiquée au cœur du cloître médiéval est tout autre. Elle participe bien de la même intention de s'éloigner du monde en vue de chercher Dieu dans une vie de silence, de prière et de travail selon l'Évangile. Mais, en dépit de la clôture, qui établit une distance entre le monde et le cloître, il s'agit encore, aussi parfait qu'il puisse être, d'un autre monde. Le cloître est en réalité un monde reconstitué. À l'intérieur de la clôture, on reconstruit un autre monde, mais qui se veut « réorienté » ou recentré sur le Christ. Et c'est le résultat, sans doute inévitable, de l'institutionnalisation du charisme anachorétique. Prenons le cloître lui-même comme illustration. Le quadrilatère autour duquel s'organise la vie de la communauté a pour centre un puits, donc un trou qui s'enfonce dans les profondeurs de la terre, qui fait axe et où sont censés se rencontrer les trois niveaux de la Création : ciel, terre, enfer. Le cloître est donc en fait l'image d'un microcosme réédifié sur le Christ et autour de lui. Le monastère va devenir aussi un des rouages de la société féodale et chrétienne, comme on va le voir ; il y est inséré, il en fait partie intégrante, voire essentielle. L'acosmisme⁴ des Pères du désert est donc perdu, ou plus exactement il est transposé en termes de monde idéal, rebâti sur le modèle de la Jérusalem céleste, où l'on mène une vie « angélique ».

Cette autre façon de comprendre l'anachorèse est déjà présente, en germe, chez Pachôme, pourtant si proche des premières générations de moines. Ses monastères, où se groupe la communauté répartie en maisons, ne s'opposent pas au monde, comme il en allait du désert chez les anachorètes. La communauté est cette assemblée des saints, cette communion⁵ qui s'oppose au monde pervers, et où l'on peut pratiquer l'Évangile dans sa radicalité. Mais, à la différence de ce qui s'établira en Occident, si la communauté est structurée, organisée, réglée, si elle est précisément une « maison », la maison des moines, elle n'exerce pas encore le rôle de relais pour la chrétienté en cours d'édification. La dominante eschatologique, la spiritualité exilique y

3. Adalbert DE VOGÜÉ *Histoire littéraire*, t. 1, Paris 1991, p. 317.

4. *Acosmisme* : théorie niant l'existence d'un monde sensible ayant sa consistance propre, ici, la volonté des Pères du désert de « sortir du monde » autant que possible. Voir plus loin les limites que nous posons à l'utilisation de cette notion dans notre contexte.

5. « *Collecta sanctorum ; koinonia.* »

restent présentes, bien que déjà tempérées. Ce ne sera plus le cas en Occident dès le second Moyen Âge.

Faut-il y voir une différence d'approche fondamentale entre l'Orient, dans sa quête radicale d'intériorité, d'extase ou de sortie du moi (que l'on retrouve chez certains Pères du désert comme dans l'hindouisme et le bouddhisme), et l'Occident, qui pratique aussi une sortie, un arrachement, mais en vue d'une conquête de l'espace, du temps, de la société⁶ ? En ce sens, est-il dès lors étonnant que les monastères médiévaux aient exercé un rôle si essentiel non seulement dans la conservation et la transmission de la culture gréco-latine, mais encore dans le développement d'un certain modèle socio-économique ? C'est sans doute aller trop loin. Reste que l'implantation et le rayonnement du monastère médiéval procèdent d'une restructuration de l'univers à partir du centre qu'est le Christ. Dès lors, est-on encore dans la perspective d'un retrait, voire d'une fuite du monde (un des sens de l'anachorèse) ? De fait, le monastère médiéval « fonctionnera » comme un centre à partir duquel est censé s'étendre le Royaume pensé en termes de société chrétienne, de chrétienté. Ce faisant, sans nier sa vocation spirituelle, et au contraire en y puisant force et inspiration, il devient à la limite un rouage sociopolitique qui vise à établir l'*utopie* médiévale d'un royaume chrétien. *Utopie*, au sens de projection dans l'avenir, d'idéal eschatologique, car en réalité ce règne n'est jamais totalement établi, il reste une vision, une ébauche, toujours au-delà : « Ce que ne peut donner ni contenir l'espace, mais à quoi celui-ci fait sans cesse allusion et dont l'absence même rend la Présence d'autant plus désirée⁷. » La quête du Graal va dans le même sens : il s'agit de retrouver la coupe qui a recueilli le sang du Christ : la trace de l'Incarnation, le lieu où ciel et terre se rencontrent. Il en va de même des croisades vers une Terre Sainte considérée comme « terre des Bienheureux », terre pure et même « terre d'immortalité » mais terre quand même, donnant ici et maintenant des repères géographiques et temporels à cette quête infinie⁸.

Il faut cependant se garder d'un contresens. Quels que soient les traits de ressemblance qui rapprochent l'anachorète chrétien du *sannyāsī* hindou, on ne saurait qualifier d'acosmique sa retraite. D'abord parce qu'aussi grande que soit son austérité et même s'il tend à user au minimum de ce monde, il reste dans ce monde. Le peu qu'il consomme, le pauvre vêtement dont il revêt son corps, les

6. Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, Paris, 1976, p. 19.

7. Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, p. 23.

8. Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, p. 28.

quelques indispensables relations qu'il entretient l'y maintiennent, qu'il le veuille ou non. Ensuite, parce que la foi chrétienne ne saurait s'accommoder d'un quelconque acosmisme qui serait en contradiction avec la Création et l'intention du Créateur. Aucune spiritualité chrétienne ne peut justifier une quelconque négation ou refus de ce monde-ci, quelle que soit son ambiguïté, voire son hostilité à la foi, puisqu'il a été intégralement racheté par le Christ. Il ne s'agit donc pas à proprement parler chez les anachorètes d'acosmisme, mais de dépassement. On tend à anticiper la condition céleste en se délestant au maximum de toute attache à ce monde-ci, mais sans le rejeter, ni le nier au nom d'un accomplissement personnel. Au contraire, le cœur de l'ermite doit se faire assez large pour pouvoir englober ce monde dans sa réalité encore mêlée. N'est-ce pas ce que la vision de saint Benoît semble indiquer (*Dialogues*, II, 35, 3) ? Et toute la pédagogie que constitue la voie de l'anachorèse doit inévitablement conduire à l'unique perfection chrétienne qu'est l'authentique charité, dont nul n'est exclu, pas même les créatures animales ou végétales.

L'analyse des textes le confirme. S'il y a certes un propos de retrait et de solitude dans les justifications données à l'anachorèse, si l'ascèse corporelle tend à réduire au minimum les nécessités ou l'usage des capacités humaines, y compris celles qui sont le plus propres à l'homme comme l'usage de la parole, la relation à autrui, ce n'est jamais en un sens négateur des dons de Dieu, mais comme un choix ou plutôt la réponse à une vocation qui doit faire signe au reste des hommes. Il est vrai que certaines expressions, certains comportements témoignent d'une tension, d'un désir d'anticiper la condition céleste. Habiter dans un tombeau, ne pas parler, ne pas voir ni être vu, manger pour survivre, etc., tout cela se comprend si l'on veut « s'exercer à mener dans le corps l'existence des êtres incorporels⁹ », ou encore tout en touchant la terre avec son corps, posséder déjà le ciel par son esprit¹⁰. On relève aussi, dans les récits les plus anciens, une absence de travail manuel chez certains solitaires, voire une absence totale de souci pour le corps et de ses besoins¹¹. Mais il n'y a pas ici de dualisme contempteur, voire négateur de la valeur de la Création.

9. THÉODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, 21, 4 (*Sources Chrétiennes* 257, Paris, Cerf, 1979).

10. EUCHER DE LYON, *Éloge de la solitude*, 27, à propos de Jean et Macaire.

11. Cf. Adalbert DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie : *Le monachisme latin*, t. 5, Paris 1998, p. 145-146, tels Bonose, Antoine, Paul, Zachée ; *Historia Monachorum, Prol.* ; c. 1 ; 8.

On en veut pour preuve le refus qu'opposèrent les moines du désert à la tentation de messalianisme. Cette hérésie venue de Mésopotamie au milieu du IV^e siècle se présente, en effet, comme un spiritualisme outrancier qui aboutit à la négation de la condition charnelle et sociale de l'homme. Parce que l'ascète, priant continuellement, a été libéré du démon qui habite tout homme, il est désormais censé être impassible, divinisé, habité par l'Esprit. Dès lors, sacrements, pratiques ascétiques et discipline de vie, tout autant que le travail manuel, deviennent inutiles et seraient au contraire le signe patent qu'on n'est pas encore parvenu à la libération. Mais le rejet va plus loin encore pour atteindre un type de vie asociale dans laquelle les liens naturels sont niés : négligence du soin des enfants, dissolution du mariage, castration ou au contraire débauche sans frein. Vivement combattue par les Églises d'Orient entre le IV^e et le VI^e siècle, l'hérésie fit quelques adeptes dans les monastères. On décrit même les messaliens comme des « gens revêtus de l'habit monastique qui, au lieu de rester dans leur couvent ou au désert, circulent à travers le pays, entrant dans les villes où ils corrompent l'esprit des simples¹² ».

On ne peut certes parler d'acosmisme au sens strict au sujet des messaliens, mais leur tendance à nier la condition charnelle et sociale de l'homme va dans le même sens. Devenu « spirituel » (le nom que les messaliens s'attribuaient), l'homme n'est plus soumis aux contingences matérielles, comme le travail manuel ou les possessions (on vit d'aumône), et peut donc se livrer à la seule prière. De la même façon, l'inhabitation de l'Esprit affranchit de la nécessité des sacrements et rend caduques les liens sociaux (y compris l'esclavage). L'impassibilité, dans l'état primitif d'Adam retrouvé, légitime toute licence puisque les vices sont désormais accomplis sans passion, donc sans péché. Notons, pour notre sujet, que certains de ces prétendus moines (hommes et femmes) vivent également sans feu ni lieu, vagabondant ici et là, dormant dans la rue, ce qui est encore une forme de négation de l'ordre social et même de la civilisation en général. Sur tous les plans, on aboutit donc à une déshumanisation, à la négation de la réalité humaine en sa condition charnelle et sociale.

On sait que cette hérésie a finalement été repoussée par les milieux monastiques comme en témoigne le savoureux apophtegme où des moines euchites prétendant prier littéralement sans cesse s'entendent

12. Antoine GUILLAUMONT, art. « Messaliens », *Dict. Spir.* 10 (1979), col. 1077. Cette description fait penser à celle des *remnuoth* ou « séparés, isolés » de la communauté, que donne JÉRÔME, *Lettres*, 22, 34.

répliquer par Abba Lucius d'Alexandrie : « Et quand vous mangez [...] et quand vous dormez, qui prie pour vous¹³ ? »

2. La communauté médiévale

Venons-en à la période médiévale, qui est celle où prévaut largement la vie cénobitique.

Si le monastère cesse d'être un regroupement d'ascètes vivant en semi-ermite dans la plus grande retraite possible, l'intuition fondamentale du monachisme demeure bien vivante : renoncer au monde en vue de chercher Dieu sous une règle et un abbé. L'anachorèse va se traduire de façon matérielle dans l'institution d'une clôture nettement délimitée, dans le port d'un vêtement spécial, dans la tonsure (quelle que soit sa forme) et surtout dans des coutumes de vie : célibat, soumission à une règle et à un supérieur, relations avec l'extérieur soigneusement réglementées, régime alimentaire, usage de la parole, des biens, etc.

Pour ce qui concerne la clôture, on sait qu'il y eut des règles dès le VI^e siècle, mais elles étaient limitées à tel monastère, à telle région et ne furent pas strictement observées. En fait cette première période, qui va du VI^e au VIII^e siècle, est essentiellement marquée par une certaine souplesse de la discipline, ou plutôt par la volonté de laisser l'établissement et la garde de la clôture aux supérieurs, ou aux évêques pour ce qui est des moniales. La première évolution notable apparaît avec saint Césaire d'Arles, comme nous allons le voir¹⁴.

L'altérité de la vie monastique se manifeste ainsi dans l'observance d'une règle de vie approuvée par l'Église, qui répartit la société entre réguliers et séculiers. Précisément, saint Benoît constitue son école du service du Seigneur en la démarquant de la pseudo-observance des sarabaites, qui ne sont « éprouvés par aucune règle », mais suivent leur expérience personnelle et leurs désirs. Le critère qu'utilise la Règle pour contester l'authenticité monastique de ce genre de vie est justement qu'en rejetant toute règle objective « ils gardent encore, par leurs actes, *leur foi au monde* », et mentent ainsi à Dieu comme aux hommes par leur tonsure¹⁵. La Règle est donc le premier garant du propos de conversion monastique.

13. Lucien REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1966, c. 12, 9, p. 185-186. Voir aussi S. AUGUSTIN, *Ordo Monasterii*, 3 et *Règle des IV Pères*, 3, 8-14. Cette description rappelle encore celle des *remnuoth* de Jérôme (cf. note précédente).

14. Cf. Jean LECLERCQ, « La clôture. Points de repères historiques », *Collectanea Cisterciensia* 43 (1984), p. 366-376 ; « Le cloître est-il une prison ? », *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47 (1971), p. 407-411.

15. *RB* 1, 7-8 (c'est moi qui souligne).

Il s'y ajoute la norme de la clôture. C'est sur ce point que Benoît condamne les gyrovagues. Cette fois, c'est l'impossibilité de mener à bien un propos de vie monastique par l'instabilité et le contact perpétuel avec le monde qui est soulignée. Si les sarabâtes sont le jouet de leurs désirs, les gyrovagues le sont de leur volonté propre et de leurs plaisirs. Là est la cause de leur perte : ni clôture, ni stabilité « jamais tranquilles, toujours en route » (*RB* 1, 10-11).

Ainsi donc, aux yeux de Benoît, pour être authentique, la vie monastique a besoin de ces deux piliers : une règle et la stabilité dans la clôture. C'est précisément le type de vie monastique qu'il met clairement en place dès les premières lignes du chapitre 1 : « Les cénobites, ceux qui vivent dans un monastère, militant sous une règle et un abbé » (*RB* 1, 1).

3. La Règle du Maître et celle de saint Benoît

La *Règle du Maître* nous fournit sur ce thème des formules à la fois plus nettes et plus sévères que celle de Benoît : le moine est invité à « se libérer de ce siècle de perdition et à obtenir les richesses éternelles » (*RM* 3, 94). Il y a dans cette règle une assimilation pratique du monde au péché qui conduit à un dualisme : le moine doit se souvenir « de façon certaine que le démon, qu'il a abandonné par crainte de Dieu en même temps que le monde qui est le sien, est devenu son ennemi » (*RM* 90, 70). La porte sera donc toujours fermée « afin que les frères enfermés avec Dieu soient comme séparés du siècle pour l'amour du Dieu céleste » (*RM* 95, 22-23). On le voit, ici encore, le « détachement n'est que l'envers de l'attachement au Christ¹⁶ ». Dans la ligne de la vocation d'Abraham, le moine quitte le monde selon les trois renoncements enseignés par Cassien : aux biens matériels, aux vices, aux souvenirs du monde présent¹⁷.

Ici comme ailleurs, saint Benoît prend ses distances avec le Maître. Le terme d'anachorèse ou même de séparation du monde n'y figure pas. Cependant, un principe intervient dès le chapitre 4 comme l'un des instruments des bonnes œuvres, déjà valable pour tout chrétien, puisqu'il est enseigné par l'Épître de saint Jacques¹⁸ et *a fortiori* pour les moines : « Se rendre étranger aux mœurs de ce monde » (*RB* 4, 20). La référence au Nouveau Testament renvoie, au contraire d'une religion encore teintée de foi au monde, à la pratique d'une religion pure, de charité bien concrète et dans la pureté du cœur. Mais surtout, cette maxime est immédiatement suivie, chez saint Benoît,

16. Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 63.

17. JEAN CASSIEN, *Conférences*, III.

18. Jc 1, 27 : « Se garder de toute souillure du monde. »

d'une synthèse de toute la dynamique de la Règle : « Ne rien préférer à l'amour du Christ » (*RB* 4, 21), qui fonde le système de valeurs du moine. La séparation du monde fait partie d'une ascèse de préférence qui situe l'existence terrestre et tous ses constituants à leur juste place dans une conscience chrétienne et dont saint Paul a exprimé le principe : « user [des biens] de ce monde comme n'en usant pas » (1 Co 7, 31). De la même façon, l'échelle de l'humilité sur laquelle on monte quand on descend, est définie par saint Benoît comme « notre vie en ce monde ». Or, sa logique est celle de l'abaissement, d'une humilité en parfaite contradiction avec la tendance naturelle et spontanée à rechercher pouvoir et élèvement. On touche ici le fondement évangélique de l'anachorèse que manifeste la fuite du jeune Benoît loin de Rome et des projets d'études, donc de la situation sociale élevée que visait pour lui sa parenté. Son anachorèse est une mise à part et donc un renoncement en vue de « plaire à Dieu seul », dans la liberté « de tous ses biens ». Il se cache alors trois ans dans un lieu désert, inconnu des hommes¹⁹.

Les dispositions des chapitres de la Règle, 66 (des portiers du monastère) et 67 (des frères envoyés en voyage), vont traduire le précepte de saint Jacques en termes monastiques et pratiques. Benoît y présente son intention essentielle : préserver le moine des risques qu'il courrait en sortant du monastère. Ainsi, tout sera disposé « de sorte qu'il n'y ait pas besoin pour les moines d'aller courir au dehors, car ce n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes » (*RB* 66, 7). Ceci étant posé, on retrouve dans la Règle les usages de l'Orient monastique : un monastère pourvu d'une enceinte et d'une seule porte, un portier soigneusement choisi pour sa sagesse qui veille particulièrement aux entrées et sorties, l'interdiction de sortir ou de manger à l'extérieur sans permission explicite de l'abbé, sous peine d'excommunication, et de raconter en communauté ce qu'on a vu ou entendu à l'extérieur. Enfin, le frère absent est recommandé à Dieu à la fin de l'office divin et, à son retour, il est entouré de la prière des frères en raison des occasions de chute qui auraient pu survenir (*RB* 67, 3-5).

Mais ce qui est dit du portier témoigne d'une attitude qui dépasse de loin la seule prudence. Choisi non seulement pour son expérience, sa discrétion, mais encore pour l'attachement à sa vocation, le portier n'est pas un simple gardien. Il doit savoir faire le lien entre le monde et le monastère, donc « recevoir et rapporter un message ». Mais il est aussi un témoin de la charité qui doit régner au monastère dans sa façon d'accueillir hôtes et pèlerins comme le Christ lui-même. Les *Dialogues* de saint Grégoire confirment d'ailleurs ces soigneuses

19. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 1.

dispositions, puisqu'on y voit Benoît lui-même se tenir un jour à la porte du monastère et un moine, qui avait mangé chez des séculiers sans permission, repris par le saint abbé (*Dialogues*, II, 31, 2 et 12, 2). Certes, l'abbé et la communauté, convoqués pour l'accueil de l'hôte, prient avant même de lui donner le baiser de paix, mais ensuite, on se prosterne devant lui, on lui lave pieds et mains et on l'entoure de tous les honneurs dus au Christ lui-même (*RB* 53, 4-13). C'est dire le regard bienveillant et positif que porte Benoît sur ceux qui séjournent au monastère, et qui contraste avec la réserve prudente de la Règle du Maître. Il en ira de même pour le moine étranger, éprouvé il est vrai dans sa conduite, mais invité à rester s'il édifie la communauté (*RB* 61).

Cependant, le regard porté sur le monde par les législateurs monastiques du Moyen Âge n'est pas plus monolithique que ne l'était celui des Pères du Désert. On peut interpréter dans un sens nettement négatif, méprisant, presque misanthrope, leur doctrine et leurs pratiques²⁰, mais on fait alors un contresens en attribuant à ces textes une intention philosophique ou théologique qu'ils n'ont pas. On peut aussi tomber dans l'anachronisme en lisant ces vieux textes à partir d'une problématique moderne, sensible à la « présence au monde » des chrétiens dans une société déchristianisée, largement prônée après Vatican II, hyper-relationnelle, basée sur un système d'échanges multiculturels, immédiats, presque illimités grâce aux médias sociaux, et vital pour elle, à un certain niveau du moins. La fuite du monde n'est nullement mépris, ni condamnation de ce monde-ci en soi, mais nécessité pressante d'y renoncer, basée sur une attitude de dépassement des réalités terrestres, d'un horizon trop humain, incapable de satisfaire le désir foncier de l'homme²¹. Elle n'est rien d'autre qu'une vive prise de conscience de l'avertissement de saint Paul : « Elle passe la figure de ce monde²² », et sa radicale mise en œuvre.

20. Ce fut le cas du célèbre ouvrage de Robert BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris, 1963.

21. On pense ici évidemment à la célèbre formule de saint Augustin : « Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure en toi » (*Confessions*, I, 1).

22. 1 Co 7, 31. Cf. Aquinata BÖCKMANN, « Ouverture au monde et séparation du monde », *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984), p. 161-176. Cet article a été repris dans *Apprendre le Christ. À l'écoute de saint Benoît (Vie monastique 41)*, Abbaye de Bellefontaine, 2002, p. 315-336.

4. Dans les autres règles d'Occident

Ceci dit, on peut trouver chez les auteurs médiévaux toute une gradation d'attitudes allant d'une vision du monde assez pessimiste à une attitude plus nuancée mais non moins réaliste. Ainsi, pour saint Colomban, témoin de la vigoureuse ascèse irlandaise, ce monde est plongé dans les ténèbres et le moine doit demander à Dieu la discrétion (discernement) pour y marcher dans la lumière du Christ et lui permettre d'en sortir avec les vrais adorateurs²³. Plus tranchant encore, Ferréol († 581) considère que le moine retournant au siècle quitterait *ipso facto* non pas seulement son état consacré, mais « la voie du salut », d'où l'interdiction de sortir du monastère sans ordre de l'abbé pour quelque raison ou nécessité que ce soit²⁴. Chez un promoteur de la vie érémitique tel que Pierre Damien, on ne s'étonnera pas d'une vision des choses basée sur le thème biblique de l'exode, qui réduit cette vie à n'être qu'un passage, une route vers la patrie céleste²⁵. Il est clair à ses yeux que sortir du monastère est en pure contradiction avec un sérieux propos de vie monastique²⁶. Faisant écho à Cassien, la *Regula cujusdam Patris* (milieu colombanien) ne s'en tient pas aux sorties physiques, mais évoque le danger du vagabondage de l'esprit, par l'intermédiaire des souvenirs. C'est là le troisième renoncement auquel tout moine doit tendre « à tout ce qui se voit au ciel, sur terre et sur mer dans toute la création de Dieu ; non seulement, nous ne devons pas le comparer au Seigneur, mais nous devons le considérer comme inférieur à nous, puisque nous les dépassons pour atteindre au royaume des cieux et à la connaissance du Seigneur lui-même²⁷ ».

Les dispositions pratiques concernant la relation avec l'extérieur ne varient pratiquement pas dans les règles médiévales d'Occident : interdiction de franchir la clôture sans permission, en particulier pour un repas. Et si permission est donnée, on sort accompagné d'un autre frère et pour une raison bien claire²⁸. Il va de soi que l'accès des

23. Saint COLOMBAN, *Règle des moines*, VIII, 4 dans *Aux sources du monachisme colombanien*. II. *Règles et pénitentiels monastiques* (*Vie monastique* 20), Abbaye de Bellefontaine, 1989, p. 64.

24. *Règle de Ferréol*, 20, 2-4, dans *Règles monastiques d'Occident. IV^e-VI^e siècle. D'Augustin à Ferréol* (*Vie monastique* 9), Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 313. Ouvrage dorénavant cité RMO.

25. *De suae congregationis institutis*, *Opusculum*, 15, 1 (PL 145, 336).

26. *Apologeticum de contemptu saeculi*, *Opusculum*, 12, 13-14 (PL 145, 265-267).

27. *Regula cujusdam Patris ad monachos*, 11-18, cf. Fernando VILLEGAS, « La "Regula monachorum" de Colomban », *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973), p. 3-35 ; 135-144.

28. *Ordo monasterii* 8 (RMO, p. 71) ; *Règle Orientale*, 22-23 ; 42 (RMO, p. 128-129 ; 137) ; *Règle de Macaire*, 22 (RMO, p. 147) ; *Troisième Règle des Pères*, 8-9 (RMO, p. 154) ; *Règle de Tarnant*, 12, 9 (RMO, p. 275).

monastères de femmes est interdit aux hommes et *vice versa*, excepté, bien sûr le chapelain, le procureur et d'éventuels ouvriers²⁹. Ferréol se montre ici des plus stricts : l'accès des femmes, même des vierges consacrées, est absolument prohibé. Si une raison impérieuse oblige un frère à s'entretenir avec une femme, ce sera loin du monastère et sous la surveillance de deux autres frères, le motif de l'entretien étant connu de l'abbé. Réalisme et sagesse en ce domaine où, ajoute saint Ferréol : « Il n'y d'autre alternative que de vaincre ou de périr³⁰. » Ailleurs, le motif qui conduit à limiter strictement les sorties semble relativement léger : bavardage, fantaisie, gloutonnerie, ivresse ; mais règlements et coutumiers y reviennent fréquemment, ce qui signifie qu'il constitue un risque réel. Évagre nous l'enseigne dans son analyse des huit vices, ce sont là les premiers pièges qui mènent à de redoutables abîmes. La fugue est en tout cas punie d'excommunication pendant trente jours ou de châtement corporel³¹. La Règle de Tarnant fait exception en permettant des visites en famille, mais peu fréquentes, dans l'espoir que la rencontre du frère avec ses parents serve à leur salut³².

Les règles témoignent évidemment d'un idéal, non d'une réalité toujours vécue, même si elles réagissent parfois à des faits d'expérience. Les vigoureux rappels des conciles francs des VI^e et X^e siècles le prouvent suffisamment. On y trouve mention d'un certain nombre d'abus³³, touchant en particulier l'accès des femmes aux monastères d'hommes et inversement. Par ailleurs, les moines semblent avoir été beaucoup plus tentés que leurs sœurs par « le vagabondage monastique » qui fait passer d'un monastère à l'autre, par faiblesse ou inconstance. La Règle de Ferréol y consacre d'ailleurs le long et explicite chapitre 20. On est impressionné par le nombre de conciles locaux ou de capitulaires, en Gaule comme en Espagne, qui ont dû réprimer cette déviance, dès le milieu du V^e siècle³⁴. Le phénomène semble avoir été si répandu qu'on en est venu à le punir d'excommunication.

29. *Troisième Règle des Pères*, 4 (RMO, p. 152-153) ; *Règle de Césaire pour les moines* 11, 1 (RMO, p. 214) ; *Règle de Tarnant*, 20, 2 (RMO, p. 283) ; *Règle de Ferréol*, 4 (RMO, p. 298-299).

30. *Règle de Ferréol*, 4, 4 (RMO, p. 299) ; cf. *Troisième Règle des Pères*, 4 (RMO, p. 153).

31. *Troisième Règle des Pères*, 9 (RMO, p. 154).

32. *Règle de Tarnant*, 12, 9-11 (RMO, p. 275).

33. Concile d'Épône (517), de Tours (567), d'Auxerre (578), de Ver (755), c. 10 : pas de sorties des moines sauf envoyés par le supérieur ; Concile de Trosly (909), c. 3 : contre les sorties abusives.

34. Pour les VI^e-VII^e siècles seulement : Angers, Orléans, Arles, Tours, Paris, Autun, Tolède.

5. Césaire d'Arles et la clôture des vierges

On sait que, tout en observant une forme d'anachorèse tout aussi rigoureuse que celle des moines, les vierges n'ont généralement pas été soumises à une législation particulière à la période des origines. Un net tournant apparaît au début du VI^e siècle avec la règle de Césaire d'Arles pour les moniales. Césaire est évidemment encore tout empreint du style de vie à Lérins, encore si dépendant du modèle oriental de vie monastique. Il est vrai aussi que les vagues successives des invasions barbares ont profondément modifié le contexte. Il y a urgence à renforcer la sécurité des monastères féminins et le respect des engagements que les sœurs y ont pris. Dès le début de ses Statuts pour les vierges consacrées, Césaire pose clairement le principe de base d'une stricte clôture :

Si une [jeune fille] quittant ses parents veut renoncer au monde et entrer dans la sainte bergerie afin de pouvoir échapper, avec la grâce de Dieu, à la gueule des loups spirituels, qu'elle ne sorte plus de ce monastère jusqu'à sa mort, même pas pour se rendre à la basilique, où se trouve la porte³⁵.

L'évêque fondateur n'hésite pas à faire murer les autres issues de façon à ce qu'il n'y ait d'autre accès au monastère que la porte qui donne dans la basilique attenante³⁶ ; ce qu'il justifie par des motifs non seulement de sécurité, mais encore de sauvegarde de la « réputation et de la tranquillité » des sœurs. On sait que ces normes ont été adoptées au monastère de saint Donat, à Besançon (532) et à Sainte-Croix-de-Poitiers, par sainte Radegonde (570). Aurélien ira dans le même sens, excluant l'entrée des séculiers, hommes et femmes³⁷. Mais, trait notable, il étendra aussi la clôture perpétuelle au monastère d'hommes pour s'assurer qu'ils mettent en œuvre ce pour quoi ils y sont entrés : « Un seul désir : habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie³⁸. »

En Espagne, avec saint Isidore de Séville († 636), c'est un point de vue plus nuancé qui prévaut. D'une part, le monastère est pourvu d'une enceinte munie d'une seule porte et doit contenir tout ce qui est nécessaire au travail. Mais d'autre part, les sorties peuvent être autorisées par l'abbé pour raison de famille, voire de convenance³⁹. De la même façon, tout en décrivant les anachorètes comme des

35. *Règle de Césaire pour les vierges*, 2, 1-4 (RMO, p. 170), « la porte » est ici celle qui donne accès au monde extérieur.

36. *Règle de Césaire pour les vierges*, 50 ; 73 (RMO, p. 195, 210-211).

37. *Règle d'Aurélien pour les vierges*, 14 (RMO, p. 253).

38. *Règle d'Aurélien pour les moines*, 2 (RMO, p. 229).

39. *De monasteriis*, PL 83, 869.

hommes « qui méprisent le monde à un point incroyable et ne se plaisent que dans la solitude » en vue de ne converser qu'avec Dieu, à ses yeux, plus qu'une question de retraite matérielle, c'est la discrétion dont on use en son corps comme en son cœur vis-à-vis du siècle qui fait l'homme parfait⁴⁰.

Césaire d'Arles marque donc un tournant dans l'observance et la conception de la clôture ; avec lui s'ouvre une seconde période qui s'étendra jusqu'à la fin du XIII^e siècle. Comme souvent, plus une règle se précise, plus elle se durcit et plus elle s'éloigne aussi de son objectif spirituel premier. Les événements qui marquent cette période contribuent à ce renforcement des règles pour répondre aux abus et aux désordres. Ce qui est nouveau, ce sont les conséquences pratiques qu'on tire des motivations traditionnelles. La clôture est là non seulement pour protéger les consacrés, surtout les moniales, en des périodes de violences et de licence morale, mais aussi pour empêcher qu'on voie et qu'on soit vu, car le monde est un lieu ambigu. C'est l'image du monastère « tombeau », entraînant l'usage de murs, de grilles, de serrures et de « tours » qui apparaissent au XII^e siècle, sous le pape Alexandre III. Ainsi, ce qui a été établi par prudence et précaution tend à devenir un objectif en soi. Toute une littérature en découlera tendant, selon un processus classique, à justifier sur un plan spirituel ce qui constituait au départ une norme toute pratique. D'une certaine façon, c'est un retour aux intuitions premières de l'anachorèse.

En réalité, on s'aperçoit que même les moniales jouissent encore d'une certaine liberté de sortir du cloître, par exemple pour aller prêter hommage au suzerain, participer au chapitre général de Cîteaux, mais aussi faire des courses, tout simplement, ou même participer aux grands travaux agricoles. Ce qui fait mentir le fameux dicton alors en cours : « Il faut à la femme un mur ou un mari ; un homme ou un mur, un mur ou un mari⁴¹. »

6. Saint Bruno et la Chartreuse

Quand il s'agit d'anachorèse, comment ne pas évoquer le départ de Bruno en Chartreuse ? Quittant sa chaire de professeur, il s'était d'abord réfugié avec ses compagnons pour un premier essai à Sèche-Fontaine, en Champagne. Mais alors que ceux-ci rejoignent une communauté, Bruno opte résolument pour la solitude. Si elle s'inspire de l'expérience des premiers semi-anachorètes, la formule

40. *De Ecclesiasticis officiis*, 2-4 ; *Sent.* 3, 16, 5.

41. Cité par Jean LECLERCQ, « La clôture. Points de repères historiques », p. 371.

de la Chartreuse est originale et reconnue comme telle par les contemporains⁴². De cette solitude et du silence qu'elle permet, les rares écrits de Bruno louent les bienheureux effets : « Les hommes forts peuvent se recueillir autant qu'ils le désirent, demeurer en eux-mêmes, cultiver assidûment les germes des vertus et se nourrir avec bonheur des fruits du paradis⁴³. » Mais, comme à Clairvaux (cf. plus bas), ce qui frappe les visiteurs, c'est la profonde union des cœurs qui rassemble ces semi-ermites : solitude, mais non singularité ; séparation, mais union et appartenance⁴⁴. L'amour du chartreux pour la cellule « nécessaire au salut » sera célébré par les Coutumes de Guigues I. C'est qu'il y reconnaît son lieu véritable, sa béatitude. S'inspirant des grands exemples bibliques, le deuxième successeur de Bruno y invoque deux raisons pour choisir le désert : tel Élie, fuir la société perçue comme périlleuse, et y trouver le climat le plus favorable à l'oraison ; tel Jésus lui-même, s'écartant même de ses apôtres pour prier dans le secret⁴⁵.

7. Cîteaux ou le retour au désert

Un fait retient cependant notre attention : l'extraordinaire attrait pour la vie érémitique au cours des XI^e et XII^e siècles. Mais, contrairement à ce qu'on a souvent dit, il ne s'agit pas d'abord d'une réaction aux évolutions de la vie cénobitique, qui allaient précisément dans le sens d'une insertion de plus en plus compromettante dans la société féodale et de ses rouages. La vie cénobitique demeure encore forte, voire en expansion. Paradoxalement, presque tous les fondateurs de nouvelles branches de la vie bénédictine ont commencé par une rigoureuse expérience érémitique, c'est-à-dire par un retour aux racines mêmes de la vie monastique⁴⁶. Loin de renier la vie cénobitique, ce mouvement témoigne au contraire du « désir de retrouver à l'intérieur même de cette discipline, et par ses procédés, la primauté de ses valeurs érémitiques : le silence, la solitude, la pénitence, l'humilité, pour la contemplation et par la contemplation. Elle seule a valeur de fin. Tout le reste, pour légitime ou obligatoire, ou absorbant qu'il puisse être, ne constitue qu'un cadre contingent où

42. Cf. GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, 1, 11 ; PIERRE LE VÉNÉRABLE, *De Miraculis*, II, 28.

43. Saint BRUNO, *Lettre à Raoul le Verd*, 6, dans *Lettres des premiers chartreux*. I. S. Bruno, Guigues, S. Anthelme (*Sources Chrétiennes* 88), Paris, Cerf, 1962, p. 71.

44. HUGUES DE LINCOLN, *Magna vita sancti Hugonis*, éd. Douie et Farmer, Londres 1961, c. 7, p. 22-23.

45. GUIGUES LE CHARTREUX, *Coutumes*, c. 80, dans *Éloge de la vie solitaire* (*Sources Chrétiennes* 313), Paris 1984, p. 293.

46. C'est le cas des Camaldules, des Vallombrosains (deux ordres semi-érémitiques), mais aussi de Grandmont, des Célestins, des Silvestrins, des Olivétains, de Monte-Vergine, etc.

poursuivre cette fin⁴⁷ ». C'est dire que ces réformateurs ne décriaient pas le modèle cénobitique – puisqu'ils choisirent d'observer la règle bénédictine – mais cherchaient à lui rendre sa vigueur première, comme ce fut le cas à Cîteaux.

Le cas de Molesme servira de contre-exemple. Il est d'autant plus intéressant que le monastère, on le sait, est à l'origine de la fondation de Cîteaux. Molesme est né – fait caractéristique – de la demande de sept ermites vivant dans la forêt de Collan (arrondissement actuel de Tonnerre), adressée à l'abbé Robert, alors prieur de Saint-Ayoul de Provins, pour qu'il les prenne sous sa direction. En 1075, il les réunit en une communauté qu'il installe à Molesme en leur donnant la règle de saint Benoît, mais renforcée quant à l'observance de la pauvreté, du régime alimentaire et surtout des relations avec l'extérieur. Le résultat ne se fit pas attendre et la communauté compta bientôt près de soixante-dix moines au point de pouvoir essaimer en deux colonies, quatre ans seulement après la fondation, puis de se retrouver à la tête d'un véritable « ordre » de trente prieurés, dès l'an 1100. Mais la protection de l'évêque de Langres, la qualité de la vie monastique et sans doute aussi les origines comtales de Robert, attirèrent à Molesme de larges donations, emprisonnant progressivement la communauté dans les intrications du système féodal, dont les fondateurs avaient précisément voulu se libérer. Évolution d'autant plus sensible que la plupart des recrues semblent être venues de la noblesse (créant des liens familiaux, voire des droits de propriété) ou du clergé. Les mitigations dans le régime qui s'en suivirent donnèrent naissance à une nouvelle réaction : le départ de Robert lui-même et de vingt-et-un moines pour le désert de Cîteaux.

Ainsi donc, le propos anachorétique de ces sept ermites fondateurs, non seulement comme recherche du silence et de la solitude, mais encore comme distance vis-à-vis de la société, de ses rouages et donc de ses implications socio-économiques, est ce qui a donné au premier Molesme sa vigueur spirituelle et sa force d'attraction. Et c'est cette même recherche qui, vingt-trois ans plus tard, suscitera le départ des fondateurs pour Cîteaux, insatisfaits du retour à une observance devenue commune dans le monde bénédictin. Notons qu'Albéric, le successeur de Robert à Cîteaux, était justement un de ces sept ermites aux origines de Molesme.

Il y a incontestablement dans le projet des premiers cisterciens le désir de revenir à une forme d'anachorèse plus proche de celle des

47. Paul DOYÈRE, « Complexité de l'érémisme », *La Vie Spirituelle* 87 (1952-2), n° 376, p. 253.

premiers moines, conforme à une lecture plus étroite de la règle de saint Benoît, et, à travers elle, à l'héritage oriental. Même en tenant compte de son caractère parfois apologétique, le texte du *Petit Exorde* est, sur ce point, des plus intéressants.

Dès le début, le lieu dénommé « Cîteaux » est présenté non seulement comme un espace désert, mais encore comme repoussant, « couvert d'arbres et de buissons d'épines, où personne n'habite sauf les bêtes sauvages », bien plus « un endroit que les gens méprisent et où personne ne peut habiter⁴⁸ ». Il ne s'agit donc pas seulement de choisir un lieu désert, mais encore un cadre de vie qui va à l'encontre de ce que recherche le commun des mortels. Anachorèse spatiale donc et culturelle à la fois.

Mais, au fait, qu'est-ce que le désert ? S'il est spontanément associé à l'Exode du peuple élu pour un esprit chrétien, il rappelle aussi les grandes figures prophétiques jusqu'à celle de Jean-Baptiste et du Christ lui-même. C'est un lieu alternatif pour qui veut quitter un certain milieu, un type de vie, et cheminer vers un lieu meilleur, un idéal⁴⁹. Pour autant, le désert médiéval n'est pas celui du Sinaï. À la fin du XI^e siècle, l'Europe est encore couverte d'immenses forêts et de lieux incultes, aux limites des zones habitées. Ils offrent un climat de liberté, par rapport aux coutumes et traditions, aux contraintes et liens sociaux, alors très forts et inévitables. Car, on n'existe pas en tant qu'individu, mais comme l'élément d'un groupe, d'un village, d'une église, d'une seigneurie. S'abstraire des règles ou des coutumes, c'est précisément « se mettre hors la loi », sortir de la société, ce qui n'est pas sans risques. Mais c'est aussi, pour une communauté ou un groupe d'ermites, acquérir une certaine indépendance par rapport aux usages monastiques alors en cours et nécessairement liés à la propriété foncière : tout ce réseau féodal fait de possessions, de droits, d'obligations et de redevances, d'impôts et de services mutuels aussi à différents niveaux⁵⁰.

Notons qu'à Cîteaux, il n'est plus question d'aller combattre le démon dans son lieu de prédilection, même si les épines font penser à la terre « maudite » à la suite du péché originel. Or, après cette description épouvantable du lieu où s'implante la petite colonie, l'auteur

48. *Petit Exorde*, 3, 3 dans *Origines cisterciennes. Les plus anciens textes*, Paris, Cerf, 1998, p. 49.

49. Cf. Jean LECLERCQ, « *Eremus et eremita*. Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire », *Collectanea Cisterciensia* 25 (1963), p. 8-30.

50. Cf. Lin DONAT, « Les préparations de Cîteaux », dans *Monachisme d'Orient et d'Occident. Cîteaux, ses origines, ses fondateurs*, Association des Amis de Sénanque, 10-12 septembre 1985, p. 1-35.

présumé (Étienne Harding, troisième supérieur) ajoute, triomphant : « C'est pourquoi [les moines] le trouvent très bon pour leur projet⁵¹. » La folie de l'Évangile fait donc porter sur toute réalité terrestre un regard différent. Par la suite, alors que Robert s'apprête à retourner à Molesme, le texte qualifie à trois reprises ceux qui restent de « moines qui aiment le désert », par opposition à ceux qui, en suivant Robert, opteront pour l'observance de Molesme⁵² ; il y a donc eu scission dans ce tableau idyllique. Moyennant quoi, forts d'une approbation pontificale et du soutien de nombreux évêques, les occupants du « Nouveau monastère » pourront « rester dans la paix ».

Les lettres du pape Pascal II, comme celles des évêques protecteurs de la vaste région apostolique, font toutes mention, d'entrée de jeu, de la nette intention de cette nouvelle communauté : « Plus vous êtes libérés des bruits du monde et de ses plaisirs, plus vous devez chercher à plaire à Dieu de toutes vos forces⁵³. » Allusion, sans doute, au souci de saint Benoît, de « plaire à Dieu seul », au moment où il quitte Rome, sa nourrice, la société et un avenir apparemment prometteur (*Dialogues*, II, *Prol.* 1). C'est un poncif de la littérature monastique ancienne que l'éloignement du monde est proportionnel à la ferveur et au progrès spirituel. Une maxime qu'il faut bien sûr comprendre du monde extérieur comme du monde intérieur.

Quant aux règlements du « Nouveau monastère » (l'adjectif dit suffisamment combien il est apparu comme « révolutionnaire » aux contemporains), ils veulent traduire une nette opposition aux usages alors répandus dans les autres communautés. À Cîteaux, les femmes ne sont pas admises, on n'enterre pas de séculiers dans le cimetière, le recrutement de convers permet aux moines de rester en clôture sans aller travailler à l'extérieur, mais tous travaillent de leurs mains, enfin on ne s'installe pas à côté des agglomérations⁵⁴. Et ce texte fondateur de conclure : « C'est en abandonnant toutes [ces coutumes des gens du monde] qu'on devient moine⁵⁵. »

8. Jusque dans l'architecture

Observons maintenant comment ce propos renouvelé d'une plus franche anachorèse s'est traduit dans l'art et l'architecture cisterciens.

51. *Petit Exorde*, 3, 4 dans *Origines cisterciennes*, p. 49. « [Ils] aimèrent le lieu, comme préparé par Dieu, du même amour qui leur faisait apprécier leur idéal », *Exorde de Cîteaux*, I, 8, dans *Origines cisterciennes*, p. 73.

52. *Petit Exorde*, 5, 3 ; 6, 6 ; 7, 13, dans *Origines cisterciennes*, p. 51, 52, 54.

53. *Petit Exorde*, 14, 9, lettre du pape Pascal II, dans *Origines cisterciennes*, p. 61.

54. *Petit Exorde*, 15, 5-13, dans *Origines cisterciennes*, p. 63-65.

55. *Petit Exorde*, 15, 6, dans *Origines cisterciennes*, p. 63.

L'idéal entrevu pourrait se synthétiser dans la formule devenue traditionnelle : « Suivre nu le Christ nu⁵⁶. » Le cloître est un endroit retiré, coupé du monde, où rien ne doit pénétrer qui puisse détourner les serviteurs de Dieu de leur laborieux travail de conversion, les distraire de leur contemplation. Sont donc exclus toute forme d'art figuratif et symbolique, mais encore tout élément de décoration, quel qu'il soit, ce qui est le contre-pied de l'art roman, y compris dans les édifices monastiques de l'époque. L'église ne comporte pas, sauf exception, de portail, puisque les séculiers ne sont pas admis au culte. Les moines y accèdent par une porte située en haut du collatéral sud reliant l'église au cloître. Le cloître constitue en fait le cœur du monastère : tout autour prennent place les bâtiments conventuels dans un ordre prescrit par les chapitres généraux et répondant à un souci de rationalité. Le cloître est ainsi la figure d'un univers harmonieux et unifié.

Comme la nef de l'église, plongée dans la pénombre, se jette tout entière dans la lumière qui inonde l'autel, ainsi toute la vie du moine doit-elle être tendue vers le Verbe, qui seul pourra lui rendre la ressemblance perdue par le péché. Seule, une deuxième ouverture est pratiquée au nord : la porte des morts par laquelle le moine, ayant accompli son itinéraire terrestre, sera conduit au cimetière. La sortie du monde est donc aussi radicale que définitive. Dénuement, simplicité, refus de flatter les sens ou d'exciter l'imagination par des sculptures ou des peintures, certes, mais non pas refus du beau.

On trouve à Cîteaux une interprétation originale du propos d'anachorèse. Si l'on peut concéder aux âmes simples le langage des sens, ce « catéchisme dans la pierre », il ne saurait en être question pour les moines, censés avoir dépassé ce stade. Et cependant, on ne peut parler de refus de la civilisation, de la culture, pas même de l'art. Les cisterciens, parfois généreusement dotés par de nobles familles, n'hésiteront pas à entreprendre de vastes constructions d'un style particulier et onéreux, à passer de longues heures au scriptorium pour enluminer richement leurs manuscrits (malgré les recommandations du chapitre général), et parfois même, ils ne mépriseront pas les finesses du langage, la verve de saint Bernard en témoigne. Il n'y a donc pas « refus de l'imaginaire⁵⁷ », mais, à travers son dépouillement, dans sa stricte simplicité, volonté de faire servir l'art à un dépassement, à une connaissance plus intérieure. L'on voit, alors, que l'anachorèse monastique ne s'accompagne pas nécessairement

56. On peut penser à JÉRÔME, *Lettre 5, à Exuperantius*.

57. Contrairement à ce qu'affirme Georges DUBY, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, 1976, p. 139-140.

d'un refus de la culture ou de la civilisation, mais que les moines ont le souci de mettre toute réalité mondaine (du macrocosme comme du microcosme qu'est l'homme) au service d'une recherche radicale de Dieu.

On reste, évidemment, saisis d'admiration devant la vigueur et la pureté d'intention qui a soulevé, nourri et conduit ces réformateurs ou fondateurs à revenir aux racines mêmes de la vie monastique, donc à son propos foncier d'anachorèse. Et pourtant, il faut bien reconnaître que, comme toute réalité humaine, ces élans ont relativement vite perdu leur dynamisme et dévié de leur idéal, à l'épreuve du simple quotidien.

L'histoire monastique ne manque pas d'exemples de ces nouvelles communautés embrasées, telle celle de Molesme, par le désir du retour au désert, envoûtées par une spiritualité de l'Exode aux accents prophétiques et aux visées proprement eschatologiques. Les cas d'Odon, écolâtre de Tournai, et des chanoines de Chamouzey (environs d'Épinal) montrent qu'après un fulgurant « départ d'Égypte », les nécessités pratiques d'organisation, devant l'afflux des candidats, et les besoins les plus humbles de la vie ont contraint, en quelques années seulement, ces généreux pèlerins à reprendre le vieux système bénédictin : fermes, églises, droits d'autels et redevances, échanges et relations multiples avec les séculiers. La nécessité d'exploiter des terres pour vivre, obligeant à rentrer dans le système économique qu'on avait voulu quitter. Là encore, l'institutionnalisation laisse sa marque. À cela s'ajoutent les exigences souvent imposées par les évêques de suivre une des règles monastiques déjà établies, « la manière de vivre léguée par les Pères », « la règle venant des docteurs de la Sainte Église⁵⁸ ». Le cas se reproduira pour d'autres célèbres fondateurs qu'Étienne d'Aubazine, Robert d'Arbrissel, Étienne de Muret. Quant à l'Ordre de Cîteaux, écartelé cent ans après sa fondation, entre richesse, donc puissance, et son idéal primitif, il connaîtra lui aussi la décadence pour avoir délaissé son propos d'éloignement du monde. Ainsi donc, il y a l'idéal, toujours pur, élevé, auquel répond une grande générosité et il y a la réalité de la vie en communauté. L'anachorèse sera toujours une orientation, un cap à reprendre, au sein d'une inévitable tension.

58. Cf. Lin DONAT, « Les préparations de Cîteaux », p. 22-24. Anselme DAVRIL et Eric PALAZZO, *La vie des moines au temps des grandes abbayes*, Paris 2000, p. 260-273.

9. Le désir contemplatif : « Venez et voyez... »

Pour mettre en œuvre l'idéal, on met en place une règle, souvent exigeante, au début du moins. Bien entendu, toutes ces dispositions disciplinaires ont un objectif spirituel. Il s'agit d'éviter aux moines les soucis du monde, de leur procurer ce désencombrement matériel et psychologique sans lequel une vie contemplative serait compromise⁵⁹. L'image la plus fréquente est ici celle du moine soldat du Christ qui, tel un mercenaire à la solde d'un souverain, se libère de toute entrave, de tout fardeau inutile (*impedimenta*), y compris le souci d'une famille, d'une patrie, pour s'attacher à son seul chef et remplir dignement son service.

Mieux encore, la vie monastique est conçue comme un sabbat, c'est-à-dire un lieu et un temps exclusivement consacrés à Dieu, dans la liberté du cœur et la gratuité de l'amour. Anticipation du Ciel qui exige renoncement à toute occasion de trouble et autres sources de préoccupations : les « activités de ce monde », afin de se consacrer au « saint loisir⁶⁰ », à tel point que le degré de vie spirituelle d'un moine sera proportionnel à son « oubli du monde⁶¹ », comme on l'a déjà vu. Il est donc clair que toute « fuite du monde » n'aboutit à rien si elle ne conduit à la « solitude de l'esprit, au sabbat du cœur, à la tranquillité de la conscience⁶² ». On a là une orientation toute clunisienne de la spiritualité médiévale.

Même orientation chez les cisterciens vers des lieux déserts et une stricte réglementation des rapports avec le monde. Le choix du lieu même est ordonné à la tranquillité et au repos, favorables à la vie intérieure. Les noms des abbayes sont ici significatifs : Bon-repos, Repos-Notre-Dame, Paix-Notre-Dame, etc., car le monastère est « demeure de paix », aussi nécessaire au moine que l'eau au poisson⁶³ pour vivre sa vocation dans l'amour⁶⁴. Silence et paix qui sont le fruit de la solitude. C'est ce qui a frappé Guillaume de Saint-Thierry lors de sa visite à Clairvaux :

En effet, la multitude de ceux qui se trouvaient en ce lieu n'empêchait point qu'ils y fussent dans la solitude, car, à raison de l'ordre que la charité y faisait régner, chacun trouvait dans cette vallée remplie de

59. Statuts de Benoît d'Aniane (821) : « Que toute occasion de souci mondain soit écartée. »

60. « *Otium sanctum* ».

61. SMARAGDE, *Diadème des moines*, 20. Cf. Réginald GRÉGOIRE, « *Saeculi actibus se facere alienum*. Le "mépris du monde" dans la littérature monastique latine médiévale », *Revue d'Acétique et de Mystique* 41 (1965), p. 278.

62. YVES DE CHARTRES, *Lettres*, 192.

63. RUPERT DE DEUTZ, *De incendio oppidi Tuitii*, 13.

64. ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, 5.

monde, une vraie solitude pour soi ; et, de même qu'un homme sans ordre, même quand il est seul, fait foule pour lui, ainsi, dans cette multitude de gens soumis à une règle, l'union de l'esprit, la loi d'un silence régulier, l'ordre, en un mot, assurait à chacun la solitude du cœur⁶⁵.

Il s'agit bien d'une vie commune, mais pénétrée des valeurs anachorétiques, car, menée au désert et dans un silence rigoureux, « elle récupérait et rendait possible une authentique expérience érémitique et hésychaste⁶⁶ ». Ce que confirme encore Gueric d'Igny : « Par une grâce admirable, il nous est donné dans nos déserts du calme, de la solitude, sans être privés de la consolation d'une sainte société⁶⁷ ».

Saint Bernard lui-même ne cessera de louer la liberté intérieure que permet la vie monastique quand elle sait s'affranchir des « affaires », des occupations extérieures : « Dieu vous a cachés dans le secret de son tabernacle : à vous, mes bien-aimés, de profiter de cette sorte de vacance pour regarder vers Dieu ; venez et voyez⁶⁸. » Accentuant encore cette tendance, Pierre Damien définit le monastère comme « ce qui est fermé à toute action se rapportant aux affaires du siècle⁶⁹ ». Il apparaît ainsi que le bien propre des moines réside en cette vacance, cette quiétude, ce repos en Dieu et pour Dieu en vue duquel ils se sont séparés du monde.

Voilà pourquoi la vie monastique est souvent comparée à une vie « angélique » ou à une anticipation du paradis nécessitant l'exil du monde⁷⁰. Robert de Molesme n'a-t-il pas justifié son départ pour le désert de Cîteaux par la recherche, l'application aux réalités célestes⁷¹ ? Toujours plus tranché en ses analogies, Pierre Damien considère le moine comme « un exilé du monde, héritier du paradis ; renonçant à lui-même, il est disciple du Christ⁷² ».

65. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard*, 7, 35.

66. André LOUF, « *Solitudo pluralis* », *Collectanea Cisterciensia* 38 (1976), p. 38. Cet article a été repris dans *Solitude et communion. La vie érémitique, un lien très fort d'unité entre les différentes confessions chrétiennes (Vie monastique 28)*, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 41-56.

67. *Sermons pour l'Avent*, 4, 2.

68. *Sermons divers*, 2, 1.

69. *Lettres*, 6, 5.

70. Thème largement exposé autrefois par Jean LECLERCQ, *La vie parfaite*, Turnhout et Paris, 1948.

71. « *Summa exordii Cisterciensis coenobii* », I, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 4 (1948), p. 81 ; trad. fr. dans *Origines cisterciennes*, p. 72.

72. *Opuscles*, 11, à Léon ermite (PL 145, 231-252).

10. Anachorèse et présence au monde

Quelle que soit la doctrine spirituelle qui justifie et donne sens à leur anachorèse, il n'est que justice de reconnaître qu'elle n'a pas empêché les moines d'être très présents à leur temps, de collaborer à la préservation et à l'essor de leur culture. Ce qui pose précisément question dans la mesure où l'anachorèse est l'élément premier et constitutif de toute recherche monastique. Y a-t-il eu gauchissement ou même infidélité à l'idéal premier ?

Pour en juger, il faut tenir compte de l'évolution de la vie monastique dans le contexte de la société médiévale des IX^e-XII^e siècles. Dès la période carolingienne, les réformes suscitées par Charlemagne et Louis le Pieux contribuent à faire des monastères des hauts lieux de la vie liturgique certes, mais aussi des centres culturels ; ils jouent incontestablement un rôle intellectuel, social et même politique dans l'Empire. La tâche est d'autant plus urgente que les invasions barbares ont sérieusement compromis l'héritage du passé, notamment la culture gréco-latine, qu'il s'agit dès lors de préserver et de transmettre. C'est à partir des monastères que va se répandre une culture médiévale et d'abord une langue héritée des Pères, enrichie par les nécessités de la vie religieuse, culturelle et intellectuelle. Certains moines, en tant qu'authentiques grammairiens, font la théorie de l'art littéraire. Ainsi saint Boniface rédige un opuscule sur la métrique et un traité de grammaire pour servir son apostolat. On connaît l'immense culture d'un Bède, sachant mettre ses connaissances en astrologie, en géographie, en histoire, pour ne rien dire des langues, de la musique et du comput, au service de l'intelligence des textes sacrés⁷³. Si bien qu'on peut parler d'un véritable humanisme des moines du Moyen Âge, mais d'un humanisme dont la norme reste l'Évangile. Ils ont su assumer l'héritage classique pour créer les instruments d'une culture chrétienne inspirée de la Bible et des Pères. Il s'agit d'une œuvre de création, d'une renaissance et non d'une simple transmission ; on pourrait parler d'une forme d'inculturation de l'héritage antique. Raban Maur nous en fournit le principe :

Quand nous lisons les poètes païens [...] si nous y rencontrons quelque chose d'utile, nous le convertissons à notre dogme. Mais si nous y trouvons des choses superflues, concernant les idoles, l'amour, le souci des choses du siècle, nous les éliminons⁷⁴.

73. Cf. notre introduction à BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Le Tabernacle (Sources Chrétiennes 475)*, Paris 2003.

74. *De l'Institution des clercs*, 3, 18 ; sur ce thème, cf. Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 40-52.

Il faudrait encore parler du rôle joué par les monastères dans le développement économique : défrichement, exploitations agricoles, constructions de canaux, moulins, routes, des échanges commerciaux au-delà des frontières. Mais c'est une réalité trop connue pour qu'on y insiste ici.

Nous sommes donc en présence d'une notable évolution du monachisme. En optant de façon majoritaire pour une forme de vie cénobitique, les moines ont inévitablement entraîné une institutionnalisation de leur charisme. L'anachorèse des premiers siècles, déjà traduite en des pratiques soigneusement codifiées chez Pachôme, ses successeurs et Basile, tend à se traduire autrement. On ne fuit plus au désert, mais on cherche à en recréer les conditions de solitude et de silence, indispensables à toute vie contemplative, par l'observance de la clôture. Mais en même temps, sous l'influence des mouvements de l'histoire, les cloîtres savent assumer un rôle nouveau au sein de la société, non seulement par une forme d'apostolat souvent articulé sur la fondation de monastères en terre païenne, mais encore par la transmission et l'enrichissement de l'héritage culturel antique. En réalité, les Anciens, on l'a vu, n'avaient pas exclu d'exercer un certain « ministère », au moins d'y consentir comme inévitable rayonnement de leur sainteté. S'ils vont rarement au-devant de leurs contemporains, il n'est pas rare d'en voir un certain nombre les enseigner, les instruire, voire les juger, même sous la pression, mais aussi les guérir des maladies du corps et de l'âme, comme on l'a vu. En cela, ils ne font que répandre sur leurs prochains les grâces dont ils ont eux-mêmes été favorisés.

La sauvegarde et la transmission d'une culture représentent une évolution plus nette. On a vu comment les anachorètes voulaient d'une certaine façon s'abstraire de la société, de ses modes de vie et de son échelle de valeurs. Il y a chez eux un réel désir de se rapprocher au maximum d'une vie plus pure, « naturelle » par son cadre (désert, montagne, caverne), son mode (habitat, vêtement, alimentation, etc.), qui peut même revêtir des formes extrêmes : l'association de la vertu à la crasse⁷⁵, l'herbe sauvage pour toute nourriture, l'habitat dans un arbre et jusqu'à la nudité complète. Ce sont là, évidemment, des exceptions assez peu nombreuses, mais significatives d'une orientation tournant le dos à la culture sous tous ses aspects.

75. Cf. Introduction : *Histoire Philothée*, 6, 2 : « La crasse est inséparable des moines syriens. »

On ne trouve plus cette contestation anti-culturelle à l'époque médiévale, sauf peut-être chez quelques solitaires ou reclus. L'Évangile est certes la norme absolue de la vie en communauté. En son nom, Benoît n'hésite pas à renverser un système socioculturel pourtant fermement établi depuis des siècles. Il n'y a, en principe, pas de place pour les classes sociales au monastère, tous travaillent manuellement (ce qui représente une révolution à l'époque), et le seul critère d'ordonnance de la communauté est celui de l'appel de Dieu ou de la vertu. Mais tout en contestant une hiérarchie des valeurs et les pratiques qui en découlent, l'attitude de la Règle n'a plus rien d'un refus radical ou d'une fuite de la civilisation. La culture du temps n'est pas niée, elle est convertie à l'Évangile selon des modalités monastiques. On ne fuit pas le culturel, on l'assume et on le convertit. Cette attitude sera recommandée, sur le plan religieux, depuis Grégoire le Grand jusqu'à Augustin de Cantorbéry dans son apostolat en Angleterre, alors qu'il fut d'abord tenté d'éradiquer toute trace de culte païen.

On trouve des traces de cette recherche d'équilibre, ou plutôt de discrétion, dans les coutumiers des grandes abbayes, par exemple. L'*Expositio* du Pseudo-Paul Diacre, d'origine cassinienne et datée des années 845-850, donne ainsi, pour règle de discernement, le degré d'attachement à ce qu'on fait. Pour se faire étranger aux mœurs du siècle, comme y invite saint Benoît, il faut examiner « si tu n'acceptes pas les honneurs, la nourriture et le reste par jouissance, mais par nécessité⁷⁶ ». Un autre coutumier, celui-là de Corbie, se montre tout aussi pondéré quant à l'administration des biens du monastère qui doit se faire « raisonnablement et équitablement » afin qu'à tout le moins « cela puisse se faire sans péché à l'égard de Dieu et sans dommage à l'égard du siècle⁷⁷ ». Mais on franchit encore un pas en recommandant, à propos de la distribution de vivres, de faire en sorte « qu'on s'efforce de plaire à Dieu et d'être agréable aux hommes⁷⁸ ».

Et cependant, l'érémitisme est bien présent tout au long du Moyen Âge, il y connaît même un renouveau notable. On relève, par exemple en Champagne, pas moins de quarante-huit ermites aux v^e

76. PS.-PAUL DIACRE, *Expositio*, éd. Mont-Cassin 1880, p. 105.

77. *Consuetudines corbeiensis*, 19, éd. J. SEMMLER, *Corpus Consuetudinum Monastica-rum*, I, p. 390, 16-17.

78. *Consuetudines corbeiensis*, 28.

78. Jean HEUCLIN, « L'ermite et la mort durant le haut Moyen Âge », *Revue du Nord*, Mars-avril 1986, p.153-169. De même Anne-Marie HELVETIUS, « Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle », dans *Ermîtes de France et d'Italie (XI-XV^e siècles)*, sous la direction d'André Vauchez (*Collection de l'École française de Rome* 313), 2003.

et VI^e siècles⁷⁹. Le trait le plus intéressant est d'ailleurs de noter que les deux formes de vie anachorétique et cénobitique n'y sont pas conçues comme antagonistes, mais au contraire comme complémentaires. Ainsi, même à Cluny, on connaît nombre d'exemples de moines qui se retirent pour une période plus ou moins longue en ermitage. Tel saint Wilgis, le père de saint Willibrord, d'abord cénobite, puis ermite sur le modèle des Anciens, et finalement, mais contre son gré, menant une vie mixte, où alternent présence en communauté et solitude. L'archéologie montre aussi qu'un certain nombre de monastères possédaient un ou plusieurs ermitages dans leurs parages, le frère ermite continuant de faire partie de la communauté, tout en vivant en marge. Nulle législation pour encadrer ce type d'expérience, mais aucune des parties n'y voyait quelque infidélité à la Règle. Les ermites ont existé à Cluny dès le temps de l'abbé Bernon (X^e siècle), tel Adhégrin, d'abord en solitude pendant trois ans avant de se retirer définitivement de la communauté. Même possibilité offerte à quelques-uns sous l'abbatit de saint Hugues au siècle suivant. Il n'est pas rare que les abbés finissent leur vie en ermitage ou, au moins s'y retirent pour de longs séjours⁸⁰. Enfin, Pierre le Vénérable lui-même non seulement accepte cette éventualité pour quelques-uns de ses moines, mais il n'hésite pas à témoigner de son admiration pour cet état de vie prévu par la Règle, et même à l'encourager. En témoignent son éloge de la vie cartusienne dans son *De miraculis*, et surtout sa longue et célèbre *Lettre à l'ermite Gilbert*, bien des fois recopiée et même adaptée à l'enseignement des novices bénédictins au XII^e siècle.

Ce Gilbert, ermite, vit apparemment dans un beau cadre, éloigné de Cluny, retiré dans une étroite cellule (on retrouve la vie en d'étroites limites – *stenochôria* – des Pères), où il mène une vie de reclus. Pierre le Vénérable lui rappelle les exigences de cette vie, si elle veut être authentique et porter son fruit : pureté du corps et du cœur, pauvreté réelle (ni recevoir ni donner) et surtout humilité, mais aussi travail effectif alternant avec la prière de contemplation, le tout dans un climat de profond silence⁸¹.

On trouve au Mont-Saint-Michel, en mer du Nord ou encore dans le golfe de Saint-Malo, de très petits prieurés ou des ermitages établis, en particulier sur des îles, pour servir de lieux de désert,

79. Cf. Jean LECLERCQ, « Pierre le Vénérable et l'érémisme clunisien », *Studia Anselmiana* 40 (1956), p.103-104.

80. Jean-Marie SANSTERRE, « Le monachisme bénédictin d'Italie et les bénédictins italiens en France face au renouveau de l'érémisme à la fin du X^e et au XI^e s. », dans *Ermites de France et d'Italie*, p. 29-46.

81. Jean-Marie SANSTERRE, « Le monachisme bénédictin d'Italie », p. 114-116.

offrant un cadre idéal aux cénobites pour un temps de retraite, voire pour une vie érémitique de longue durée⁸². La littérature monastique, en particulier hagiographique, fournit d'ailleurs de nombreux exemples de ces cénobites qui ont poursuivi dans la solitude leur propos de conversion et de recherche de Dieu. On conçoit aisément que le style de vie des grandes abbayes médiévales, avec leur liturgie surchargée, la lourdeur des charges pour les officiers, l'accueil constant de nombreux hôtes et le soin des pauvres, ait pu orienter un certain nombre de frères vers une vie plus silencieuse et plus dépouillée, à l'instar des premiers moines.

Il faut encore signaler le cas de reclus soit à l'intérieur d'un monastère masculin ou féminin, soit aux environs. On a recensé les exemples de ces solitaires reclus au sein même des monastères de Marmoutier au VI^e siècle, à Gand au VII^e, ou encore à Fontenelle au IX^e. Quant à Marcigny, célèbre monastère fondé par Hugues de Cluny au début du XI^e siècle, il abrite deux types de moniales, celles qui vivent en communauté et les recluses, dont les cellules sont en clôture⁸³. C'est d'ailleurs sans doute là l'un des traits caractéristiques de l'érémitisme médiéval en Occident : il est rarement individuel, mais se situe presque toujours dans un réseau de liens ecclésiaux et fraternels. Même les reclus sont assez souvent deux ou trois, en des cellules séparées. En témoignent les pratiques de Lérins que rapportent Eucher de Lyon et Sidoine Apollinaire, ou encore la Règle des Solitaires de Grimlaïc, évoquant, chacune à sa façon, cette solitude partagée ou plurale⁸⁴.

Même les cisterciens, pourtant si attachés à la vie commune intégrale, ont connu et autorisé non seulement la réclusion, mais encore l'établissement d'ermitages sur la propriété du monastère pour des moines appartenant toujours à la communauté, sans que cela soit perçu comme une sortie de l'état monastique. Quant à saint Bernard, sa position sur la vie érémitique semble plus nuancée qu'on ne l'a trop souvent affirmé⁸⁵.

C'est donc un tableau contrasté que présente le Moyen Âge quant à son interprétation et à sa pratique de l'anachorèse. Sans doute la présence constante des deux pôles et même la forte résurgence de la tendance érémitique témoignent-elles d'une nécessaire et bonne

82. Cf. Claude PEIFER, « Réflexions historiques sur la durée de vie des monastères », *Collectanea Cisterciensia* 70 (2008), p. 35.

83. Louis GOUGAUD, *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928, p. 77-82.

84. Cf. André LOUF, « *Solitudo pluralis* », p. 32-33.

85. Cf. Thomas MERTON, « For a Renewal of Eremitism in the Monastic State », *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965), p. 133-136.

tension, d'une réelle et positive complémentarité entre les deux formes de vie monastique qu'envisage saint Benoît lui-même avec une égale estime. Il reste que le passage du modèle anachorétique ou semi-anachorétique à celui de la communauté représente, comme nous l'avons noté, une profonde mutation dans le regard porté sur le monde et les rapports qu'on entretient avec lui.

(à suivre)

Pères Bénédictins
B.P. 3079
101 ANTANANARIVO
Madagascar

Christophe VUILLAUME, osb