

# Errance et stabilité chez les ermites des Alpes occidentales

Autor(en): **Santschi, Catherine**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **82 (1988)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130189>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CATHERINE SANTSCHI

## ERRANCE ET STABILITÉ CHEZ LES ERMITES DES ALPES OCCIDENTALES

Le sujet de ce colloque me donne la possibilité d'approfondir deux questions qui sont nées au cours de mes recherches sur les ermites alpins. La première concerne saint Gall, devenu le modèle et le saint tutélaire de la Suisse orientale. La tradition depuis le début du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, combattue depuis une trentaine d'année par quelques historiens alémaniques<sup>2</sup>, veut qu'il ait été un moine irlandais, compagnon de saint Colomban, qui serait resté au bord du lac de Constance à la suite d'une fièvre, laissant Colomban poursuivre ses pérégrinations jusqu'en Italie. On peut se demander, en lisant les *Vitae* très élaborées de Wetti et de Walafriid Strabon, comment ces bénédictins exemplaires ont pu prendre pour patron et pour modèle un moine irlandais, c'est-à-dire un de ces personnages extrémistes, ascétiques et errants, le contraire en somme de la mesure en toutes choses et de la *stabilitas loci* préconisée par la Règle de saint Benoît. C'est donc qu'il y a diverses manières d'interpréter ces principes, et qu'à travers le temps leur application a varié.

<sup>1</sup> *Vitae Galli vetustissimae fragmentum*, éd. Bruno Krusch, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, MGH, *Script. rerum meroving.*, IV, 251–256; *Vita Galli auctore Wettino cum prologo metrico ad Gozbertum*, *ibid.*, 256–280; *Prologus Walafriidi Strabonis de vita Sancti Galli confessoris*, *ibid.*, 280–337.

<sup>2</sup> Voir en particulier Hans Lieb, *Tuggen und Bodman. Bemerkungen zu zwei römischen Itinerarstationen*, in: *Revue suisse d'histoire*, 2 (1952), 386–396; Barbara und Hanno Helbling, *Der Heilige Gallus in der Geschichte*, *ibid.*, 12 (1962), 1–52.

L'autre question m'est venue en recherchant quels avaient pu être les modèles des ermites du Valais au Moyen Age: en l'absence de tout document théorique ou hagiographique sur la vie d'ermitte dans des bibliothèques et archives valaisannes, on était obligé de se référer à la vocation du Valais comme lieu de passage, notamment pour les pèlerinages aux tombeaux des Apôtres. Au moment où des ermites apparaissent dans les documents du Valais, c'est-à-dire à l'extrême fin du XIII<sup>e</sup> siècle et surtout au XIV<sup>e</sup> siècle, l'érémisme chrétien a déjà une longue histoire derrière lui, et les personnages cités n'ont certainement pas inventé leur genre de vie de toutes pièces. C'est ainsi que le présent colloque m'a suggéré d'examiner comment l'idée d'érémisme s'était propagée et comment les modèles avaient pu s'imposer dans ces régions alpines relativement écartées. Et plus particulièrement j'envisage de rechercher comment la vagance des ermites avait pu contribuer à la circulation de ces idées et au développement de la spiritualité érémitique.

Je ne suis pas la première à m'être penchée sur ce sujet. Bien que la *stabilitas loci* soit devenue un maître mot chez les bénédictins, les études sur la Règle de saint Benoît ne s'attachent guère à ce sujet. Le thème de la *peregrinatio eremitica* a été abordé d'abord en 1930 par le baron Hans von Campenhausen<sup>3</sup>, puis dans un bref chapitre du livre de Bernhard Kötting sur les pèlerinages dans l'ancienne Eglise<sup>4</sup>. Par la suite, dom Jean Leclercq l'a repris à l'occasion de divers congrès, notamment à celui de Mendola de 1962, dont les actes constituent encore un ouvrage de référence sur l'érémisme des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles<sup>5</sup>.

Le problème est également abordé, avec toutes les autres composantes de l'érémisme – pauvreté, solitude, prédication – par Henriette Leyser, qui étudie l'érémisme en relation avec ses traditions venues du monachisme égyptien, mais aussi avec le

<sup>3</sup> Hans von Campenhausen, *Asketische Heimatlosigkeit*, Tübingen 1930.

<sup>4</sup> Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*, Regensburg-Münster 1950.

<sup>5</sup> Jean Leclercq, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, in: *Römische Quartalschrift*, 55 (1960), 212–225; *Monachisme et pérégrination du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Studia monastica*, 3 (1961), 33–52; *L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil*, in: *L'érémisme in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, 34. Cf. Gabriel Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, Paris 1959, 196–197.

mouvement monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles<sup>6</sup>. Toutefois, à cette époque qui est l'âge d'or de l'érémisme, la stabilité dans l'espace matériel paraît moins importante dans l'ascèse érémitique, que la stabilité spirituelle, c'est-à-dire la fidélité aux vœux qu'un ermite peut avoir faits pour devenir moine. Pour certains, le problème ne se pose même pas: pour dom Louis Gougaud, bon fils de saint Benoît, un ermite qui ne reste pas dans son ermitage est un faux ermite, un vagabond, un moine gyrovague<sup>7</sup>. Mais cette position traditionnelle est aujourd'hui battue en brèche par les études d'histoire économique et sociale sur les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Le renouveau du commerce, l'effervescence générale qui règne dans l'Europe des croisades, forme le contexte de cet érémitisme nouveau. Une éthique nouvelle du travail manuel, un retour à certaines normes évangéliques particulièrement sensible chez les cisterciens et plus tard chez les franciscains, un effort d'adaptation des ermites à cette société européenne qui, il faut le dire, se met alors tout entière en mouvement, modifient passablement les rapports entre l'ermite et le monde<sup>8</sup>. La mobilité étant une donnée de base, c'est à nouveau la vieille dialectique solitude—communauté qui fournit le ressort des études sur l'érémisme<sup>9</sup>. Pourtant, comme nous allons le voir, il existe une liaison psychologique évidente entre la communauté qui soutient le moine et la stabilité qui en résulte. De même entre le vagabondage et la solitude, qui donne le champ libre à toutes les illusions du diable, à commencer par l'idée qu'on portera plus de fruit ailleurs.

C'est ce qui ressort assez bien des écrits pour ainsi dire théoriques, règles monastiques et érémitiques. Je vais donc commencer par examiner ces écrits, pour passer ensuite à leur application pratique, c'est-à-dire à l'étude de différents cas tirés de mes matériaux sur les Alpes occidentales.

<sup>6</sup> Henrietta Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150*, London (1984), particulièrement 20, 23s., 38s. et 72–73.

<sup>7</sup> Louis Gougaud, *Ermite et reclus. Etudes sur d'anciennes formes de vie religieuse*, Ligugé 1928, 49s.

<sup>8</sup> *Bonnes mises au point* par Robert Fossier, *Enfance de l'Europe*, 1, Paris 1982, 306–309, 570, 582 et 596.

<sup>9</sup> Léopold Génicot, *L'érémisme du XI<sup>e</sup> siècle dans son contexte économique et social*, in: *L'eremitismo in Occidente*, 45–69 n'aborde tout simplement pas le problème de la stabilité.

Tout quitter, partir pour aller là où Dieu veut nous conduire, c'est l'acte principal de la conversion, dont le premier modèle a été fourni par Abraham<sup>10</sup>. Mais tandis qu'Abraham, suivant les injonctions de l'Éternel, allait dans un pays où il allait faire souche et s'enrichir matériellement, les ermites quittent non seulement leur pays, mais encore leurs richesses, leur famille, et vraiment tout ce qui peut les attacher au monde. Leur véritable prototype est Jean-Baptiste, qui va au désert vêtu de poil de chameau et se nourrit de sauterelles et de miel sauvage<sup>11</sup>. Jean-Baptiste a bien quitté sa famille, mais il n'est pas errant, chacun sait où le trouver pour entendre sa prédication: il sera en tout cas moins errant que le Christ dans son ministère<sup>12</sup>.

Mais ces modèles bibliques ne semblent pas avoir été utilisés directement par nos ermites des Alpes occidentales. Ce sont plutôt les modèles palestiniens et ceux de l'Égypte (déserts de Nitrie, de Scété) qui par la renommée de saint Antoine, par la diffusion des vies et des apophtegmes des Pères du Désert et finalement par les écrits de Jean Cassien, qui ont fait école en Occident – et cela jusqu'à nos jours, puisque les ermites lisent encore les écrits relatifs aux Pères du Désert<sup>13</sup>.

Les règles monastiques se soucient avant tout de la cohésion de la communauté. Les Pères du Désert, en individualistes, recherchent surtout l'ἡσυχία, dont l'une des conditions est la stabilité: rien d'étonnant, dès lors, que leurs ermitages, fouillés aux Kellia depuis de nombreuses années par l'Université de Genève, soient devenus au cours des siècles de véritables monastères, richement meublés et décorés<sup>14</sup>. Mais cette recherche se manifeste aussi par des règles morales, qui ont notamment trouvé une expression littéraire dans les œuvres de Jean Cassien.

<sup>10</sup> Genèse 12,1–4.

<sup>11</sup> Matth. 3,1–12; Marc 1,2–8; Luc 3,1–20; Jean 1,19–34.

<sup>12</sup> Luc 9,58: «Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête».

<sup>13</sup> Le P. Hugues Delogne, o.s.B., mort à Longeborgne en 1965, les faisait lire à ses novices (témoignage oral du P. Joseph Schwizer, bénédictin du Bouveret, ancien novice du P. Hugues).

<sup>14</sup> Voir le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève, 13 au 15 août 1984, Genève, 1986, p. 175–254; et Rodolphe Kasser, Le site monastique des Kellia (Basse-Egypte). Recherches des années 1981–1983, Louvain 1984.

Dans les *Institutions cénobitiques*, qui doivent dater des années 420–424, Jean Cassien consacre un long livre aux moyens de lutter contre l'acédie, cette maladie psychique des moines qui, à force d'ennui et de découragement, les entraîne hors de leur cellule et vient à bout des vocations les mieux accrochées. Commentant longuement un passage de la première épître de saint Paul aux Thessaloniens, l'auteur exhorte les moines à «travailler à être en repos», c'est-à-dire: «Demeurez dans vos cellules et ne vous laissez pas inquiéter des diverses rumeurs qu'ont coutume d'engendrer souhaits et causeries des oisifs, pour jeter aussi l'inquiétude chez les autres.»<sup>15</sup> La stabilité prend ici la forme du travail manuel dans la paix de la cellule, de l'absence de curiosité pour ce qui vient de l'extérieur, du détachement à l'égard des ragots et des critiques.

Dans les Conférences de l'abbé Abraham, un moine d'Égypte, Jean Cassien dénonce «la ruse la plus subtile du démon» pour détourner les moines et les anachorètes de leur vocation: «il leur persuade qu'ils devraient chercher des solitudes plus cachées et plus vastes, qu'il peint à leur imagination toutes fleuries des agréments les plus merveilleux (...). Quant aux habitants de la région, le menteur les représente traitables et faciles à conduire au chemin du salut.» Ainsi, croyant donner de plus grands fruits spirituels en changeant de place, l'ermite se transforme en vagabond, et sa condition devient pire qu'auparavant. «Jamais plus il ne retrouvera, même en un degré médiocre, le calme ni la régularité de la vie anachorétique.»<sup>16</sup>

L'horreur de saint Benoît pour les moines vagabonds est bien connue. Chacun se souvient du premier chapitre de sa règle, où, décrivant les différentes espèces de moines, il condamne sans appel «les moines gyrovagues, lesquels passent toute leur vie à courir de province en province, restant trois ou quatre jours en chaque monastère; sans cesse errants, jamais stables, esclaves de leurs passions et adonnés aux plaisirs de la bouche, enfin pires en toutes choses que les sarabâtes»<sup>17</sup>. Mais ce chapitre n'est pas

<sup>15</sup> Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, éd. Jean-Claude Guy, Paris 1965, 391–397 (cf. I Thess. 4,9–11, et II Thess. 3,3,11, où saint Paul dénonce ceux qui vont et viennent avec inquiétude, ne travaillant pas, mais se comportant avec curiosité).

<sup>16</sup> Jean Cassien, *Conférences*, éd. dom E. Pichery, III, Paris 1959, 190–193.

<sup>17</sup> La Règle de saint Benoît, trad. par Adalbert de Vogüé, texte établi par Jean Neufville, I, Paris 1972, 438–441.

original. Il est inspiré de la Règle du Maître, un texte rédigé, selon A. de Vogüé, dans le premier quart du VI<sup>e</sup> siècle dans une région proche de Rome, ou remonte à une source commune. La Règle du Maître énumère aussi les diverses espèces de moines, les cénobites, les anachorètes, les sarabaites et les gyrovagues. Mais la description des gyrovagues est suivie d'une interminable digression sur ce type de moines, pique-assiette invétérés, qui, sous prétexte de pèlerinage, exigent de tous leurs hôtes successifs qu'ils pratiquent l'hospitalité préconisée par les Apôtres, réclament toutes sortes de soins nécessités par leur vagabondage, leurs pieds fatigués par la marche et leurs entrailles épuisées par tant de goinfrerie<sup>18</sup>. Mais ni dans la Règle du Maître, ni dans celle de saint Benoît il n'existe de relation essentielle entre l'anachorétisme et le caractère de moine gyrovague. Pour l'un comme pour l'autre, l'anachorète ou l'ermitte est un personnage méritant, qui s'est engagé dans la vie solitaire, le combat solitaire contre les démons après un long apprentissage dans la communauté: aucun rapport avec le désordre qui caractérise la vie du moine gyrovague, mal orienté en somme, qui n'a pas véritablement assumé la vocation monastique.

Dans la Règle de saint Benoît, les mesures pour lutter contre le vagabondage touchent à l'organisation de la communauté. On exige que les moines envoyés en mission au-dehors rentrent le plus tôt possible au monastère, qu'ils s'abstiennent de manger à l'extérieur s'ils peuvent revenir dans la journée<sup>19</sup>. Il est interdit à ceux qui voyagent de rapporter aux autres moines ce qu'ils ont vu à l'extérieur<sup>20</sup>, sans doute pour éviter qu'ils ne communiquent à leurs compagnons restés au monastère cet esprit de curiosité, ennemi du repos, qui inquiétait déjà les Pères du Désert; de manière générale, il est interdit aux moines de sortir de l'enceinte du monastère sans l'autorisation de l'abbé.

Tout est mis en œuvre pour fixer dans la communauté non seulement les hôtes temporaires qui le désirent<sup>21</sup>, mais même les moines qui ont quitté le monastère et qui expriment un souhait

<sup>18</sup> La Règle du Maître, éd. Adalbert de Vogüé, I, Paris 1964, 332–347.

<sup>19</sup> La Règle de saint Benoît, chap. 51; éd. cit., II, 608–609.

<sup>20</sup> Id., chap. 67; éd. cit., II, 662–663.

<sup>21</sup> Id., chap. 61; éd. cit., II, 636–641.

sincère de se corriger et de réintégrer les rangs de leurs compagnons <sup>22</sup>.

Les Coutumes de Chartreuse, rédigées, rappelons-le, par Guigues I<sup>er</sup> avant le 22 décembre 1133, date de la première approbation par le pape, présentent un intérêt particulier pour cette recherche, puisqu'il s'agit là d'un texte fondateur de l'érémisme alpin. Elles sont très violemment hostiles à tout ce qui ressemble, de près ou de loin, à du vagabondage. La stabilité devient une sorte d'impératif absolu.

C'est ainsi que les novices, faisant leurs vœux perpétuels, promettent – à l'instar des bénédictins – «*stabilitatem et obedientiam et conversionem morum mearum*» <sup>23</sup>, tandis que les convers, amenés par leur activité à se déplacer plus souvent, promettent seulement l'obéissance, la conversion de leurs mœurs et *la persévérance tous les jours de leur vie dans ce désert* <sup>24</sup>. Le prieur doit par dessus tout offrir aux moines l'exemple du repos et de la stabilité <sup>25</sup>. «Par dessus tout», c'est la traduction du mot *maxime* donnée par le chartreux qui a édité le texte pour la collection des Sources chrétiennes. Mais rien, sinon peut-être la tradition des chartreux, n'indique si ce superlatif est relatif – «par dessus tout» – ou absolu – «un exemple très élevé de stabilité et de repos».

Tout dans la vie des moines est organisé pour préserver et même favoriser cette stabilité. Les cellules sont meublées d'un grand nombre d'objets et d'ustensiles, de façon que les moines n'aient pas à sortir continuellement de leur cellule pour se procurer ce qui leur est nécessaire <sup>26</sup>. Quant aux convers, lorsqu'ils sont envoyés au dehors, ils ne peuvent recevoir ni nourriture, ni hospitalité de qui que ce soit dans les montagnes voisines <sup>27</sup>, ce qui est une manière de les obliger à réintégrer au plus tôt le désert de Chartreuse.

Le nombre des moines est limité à treize, exceptionnellement à quatorze, et celui des convers à seize, afin que les dépenses n'ex-

<sup>22</sup> Id., chap. 29; éd. cit., II, 554–555.

<sup>23</sup> Guigues I<sup>er</sup>, Coutumes de Chartreuse, éd. par un Chartreux, Paris 1984, n° 23, 1, soit p. 214–215.

<sup>24</sup> Ibid., n° 74, 1, soit p. 280–291.

<sup>25</sup> Ibid., n° 15, 2, soit p. 198–199.

<sup>26</sup> Ibid., n° 28, 6, soit p. 224–225.

<sup>27</sup> Ibid., n° 76, 1, soit p. 282–283.

cèdent pas les ressources du lieu <sup>28</sup>. Pour cette même raison, les chartreux veulent bien accueillir des hôtes, par le truchement du procureur, mais refusent de s'occuper de leurs montures, car les récoltes de la Chartreuse n'y suffiraient pas et les moines seraient obligés de sortir pour quêter, ce qu'ils ont en horreur « *quod vagandi et quaesitandi horremus omnino tanquam periculosissimam consuetudinem* » <sup>29</sup>. Mais il faut bien comprendre qu'il s'agit ici d'hôtes payants ou du moins capables de payer leur pension. Car les pauvres, s'ils reçoivent à l'occasion du pain ou quelque aumône, sont généralement envoyés loger au village. Les chartreux, ayant choisi le rude désert de Chartreuse, manifestent plus de sympathie à ceux qui viennent à eux pour leur âme qu'à ceux qui viennent pour leur corps <sup>30</sup>. Et Guigues I<sup>er</sup> de s'engager dans une comparaison avec Marie qui a choisi de s'asseoir aux pieds du Christ pour recueillir des biens spirituels, tandis que Marthe se laisse accabler et distraire de la présence du Seigneur par mille soins matériels <sup>31</sup>. Et soudain il explose: « Alors moi, délaissant ma cellule, mon cloître, et oublieux de mes engagements, je me ferais gyrovague pour des gyrovagues, mendiant pour des mendiants, et séculier pour recevoir et nourrir des séculiers? Qu'ils aillent plutôt eux-mêmes, qu'ils aillent comme ils ont commencé et qu'ils fassent le tour du monde, car si je partais moi aussi, je me ferais qu'augmenter de moi leur nombre. Ou s'ils insistent à fond pour que j'y aille moi aussi, qu'ils cessent eux et qu'ils fassent ce que je fais, pour avoir le droit d'être nourris au prix du labeur et du péril des religieux! »

Une réaction d'une telle violence s'explique sans doute par l'ampleur du mouvement érémitique à cette époque, qui porte atteinte même à la stabilité et à l'autarcie des établissements bénédictins. On en prendra pour illustration l'exemple de l'abbaye de Petershausen, en Souabe, sur le territoire de la ville de Constance, dont un moine a rédigé au milieu du XII<sup>e</sup> siècle une chronique très révélatrice à cet égard <sup>32</sup>. Elle contient en effet une préface théorique sur l'esprit du monachisme et sur les différentes

<sup>28</sup> Ibid., nos 78 et 79, soit p. 284–287.

<sup>29</sup> Ibid., nos 18–19, soit p. 202–207.

<sup>30</sup> Ibid., n° 20, soit p. 206–209.

<sup>31</sup> Luc 10,39–42.

<sup>32</sup> Voir Die Chronik des Klosters Petershausen, éd. Otto Feger, Sigmaringen 1978.

espèces de moines. L'auteur affirme que toutes les institutions monastiques ont une origine apostolique, ce qui est une revendication universelle de tous les mouvements monastiques et érémitiques de cette époque. Il détermine dans la vie des moines six principes, qui, semblables aux six ailes des chérubins, élèvent l'âme du moine vers le ciel: le mépris du monde, l'obéissance, l'éloignement de l'activité fébrile du monde (*a mundi strepitu*), le silence, la méditation des textes divins, la prière continuelle. Il n'est question ici ni de stabilité, ni de communauté, mais de solitude et de retraite. Pourtant l'enfermement, la clôture des moines, qui est un élément de stabilité, apparaît dans ce texte comme une des principales conditions de la réalisation des six idéaux. En la décrivant, l'auteur se réfère expressément au modèle apostolique, évoquant l'épisode de la réapparition du Christ après Pâques, où les disciples s'étaient enfermés tous ensemble dans une chambre<sup>33</sup>. De même, tous les autres aspects de la vie monastique sont envisagés comme découlant des Évangiles.

Mais c'est surtout au moment où il énumère et décrit les différents types de personnes consacrées à Dieu que notre moine de Petershausen prend ses distances par rapport à la Règle de saint Benoît: car il élargit beaucoup le cercle des religieux, et montre par là son modernisme. Il décrit en effet les chanoines «*id est regularibus clericis*», qui imitent les Apôtres après la Pentecôte, habités par le Saint-Esprit, qui ne cessent de prêcher et d'annoncer la Parole dans le Temple<sup>34</sup>; il décrit les évêques, les ecclésiastiques des villes et des campagnes, les vierges consacrées, montrant pour toutes ces catégories des références ou des modèles évangéliques. Il décrit les ermites, qui suivent l'exemple de Jean-Baptiste ou celui du Christ, qui jeûna quarante jours dans la solitude, signifiant par là «que les hommes de cette profession doivent s'appliquer par dessus tout à jeûner et non faire ce que font les solitaires de nos jours, qui acceptent volontiers de recevoir de nombreuses visites et s'entretiennent continuellement avec elles»<sup>35</sup>. Voilà, n'est-il pas vrai un premier élément de

<sup>33</sup> Ibid., n° 5, soit p. 20–23; cf. Matthieu 19, 27.

<sup>34</sup> Ibid., n° 16; cf. Actes 2,42–47.

<sup>35</sup> Ibid., n° 20, soit p. 34–35.

réponse à la question de savoir comment les idées sur l'érémisme ont pu se diffuser. Quant aux reclus, ils suivent l'exemple des innombrables chrétiens qui se sont laissé emprisonner pour l'amour du Christ, et ont reçu dans cette situation la visite de Dieu lui-même ou de ses anges. Mais, ajoute le moine de Petershausen, «il faut blâmer les reclus actuels, qui, à peine enfermés, veulent passer pour des docteurs et des prophètes, font des prédictions fallacieuses, attirent à eux des foules, sont rarement capables de rester tranquilles et silencieux, mais veulent porter des jugements sur tout ce qui se passe dans le monde et passent leur temps à bavarder avec les uns et avec les autres»<sup>36</sup>. Le bilan de l'érémisme et du reclusage paraît ici largement négatif, tandis que la catégorie suivante, celle des pèlerins, qui voyagent pour le Christ à l'imitation des apôtres, a tous les suffrages de notre moine de Petershausen, pour les fatigues, l'inconfort, le froid, la soif et la faim qu'ils endurent<sup>37</sup>. Quant aux mendiants, ils suivent l'exemple de Lazare, qui mendiait les miettes tombées de la table sans les obtenir et qui souffrait de ses ulcères et de la faim, mais fut finalement reçu dans le sein d'Abraham<sup>38</sup>. Et de conclure en affirmant que toutes ces vocations sont diverses, mais sont dictées par la même foi.

Ainsi notre moine de Petershausen, tout en restant fidèle à la Règle de saint Benoît pour ce qui le concerne, se montre très ouvert à de nouvelles formes de vie religieuse, notamment celle des pèlerins et celle des mendiants. On est bien loin de l'ordre instauré au début de la Règle de saint Benoît, qui, tout en respectant les anachorètes comme de véritables athlètes du Christ, condamnait les gyrovagues et leurs manières de pique-assiette – ce qui était aussi une façon de condamner une certaine forme de mendicité abusive.

Au reste, ces textes et d'autres encore montrent qu'après l'an mil, la *peregrinatio*, ou plus généralement l'errance, est fortement discutée. On attaque cet idéal, il est nécessaire de le défendre<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Ibid., n° 21, soit p. 34–35.

<sup>37</sup> Ibid., n° 22, soit p. 34–37.

<sup>38</sup> Ibid., n° 23, soit p. 36–37; cf. Luc 16,19–31.

<sup>39</sup> Voir encore Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, 1<sup>re</sup> éd., Paris 1964, 173, citant Honorius d'Autun, pour qui l'errance est suspecte, qui se demande quelle

Les propos du moine de Petershausen annoncent surtout, à ce qu'il me semble, l'essor du monachisme mendiant et itinérant au XIII<sup>e</sup> siècle. La Règle de saint François, écrite en 1210, en est l'expression parfaite. Comme les précédentes, elle se réfère aux Évangiles pour justifier un genre de vie pourtant bien différent, qui a conféré aux franciscains, aux capucins et aux minimes leur caractère d'ordre érémitique. Cela avec deux idées-force: la pauvreté et la mission itinérante. La règle rappelle les conditions évangéliques pour suivre le Christ: «Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le Ciel; puis viens et suis-moi.»<sup>40</sup> La pauvreté absolue justifie le fait «qu'il faut demander l'aumône», objet de l'article 9 et trait typiquement érémitique<sup>41</sup>. Saint François rappelle que le Christ fut pauvre et pèlerin, et vécut d'aumône, lui, la bienheureuse Vierge et les disciples. Quant à la manière dont «les frères doivent aller par le monde», jusque chez les Infidèles avec la permission de leur ministre, elle est réglée avec exactitude par les passages des Évangiles où le Christ envoie ses disciples par le monde: «Qu'ils ne portent rien en route, ni bourse, ni besace, ni pain, ni argent, ni bâton.»<sup>42</sup> Ainsi, nous voilà loin de l'attachement du moine à sa cellule préconisé par Jean Cassien ou les chartreux. Seule demeure la stabilité spirituelle, procurée par le caractère inexorable des vœux d'obéissance<sup>43</sup>. Mais ce n'est pas sans peine ni sans opposition que les franciscains ont pu faire admettre ce genre de vie comme authentiquement monastique. En particulier le caractère itinérant, qui permettait d'échapper dans une large mesure au contrôle du clergé séculier, a provoqué comme il provoque encore à l'égard des ermites, la méfiance de la hiérarchie.

On pourrait encore mentionner les canons des conciles et les statuts synodaux qui, à travers les âges, tentent de sévir contre les

est, dans le pèlerinage, la part de la curiosité et de la gloriole, et qui estime préférable de soulager les pauvres. Ces perspectives sont élargies par Fossier, *Enfance de l'Europe*, op. cit., II, 873–874.

<sup>40</sup> Première règle de saint François, trad. par Alexandre Masseron, in: *Règles des moines. Pacôme, Augustin...*, introd. et prés. par Jean-Pie Lapierre, Paris 1982, 143–144; cf. Matthieu 19,21; 19,29; 16,24.

<sup>41</sup> Première règle de saint François, trad. cit., 152–154.

<sup>42</sup> Ibid., 157–159; cf. Luc 9,3; Luc 10,4–7; Matthieu 5,39; Luc 6,29–30.

<sup>43</sup> Première règle de saint François, trad. cit., art. 2, 144–145.

clercs vagants de toutes sortes. Quant aux règles de reclus, qui sont une catégorie spéciale d'ermites, nous en parleront plus loin. Passons maintenant aux cas particuliers des ermites qui ont contourné ou utilisé ces textes légaux pour mettre à exécution leur projet de vie solitaire, ou plutôt de vie détachée pour Dieu seul.

L'hagiographie du haut Moyen Age, disons jusqu'à l'an mil, nous fait connaître de nombreuses destinées d'ermites et de reclus. Les textes sont assez détaillés pour permettre de se représenter leur genre de vie et même la portée spirituelle de leur option.

Si l'on met à part sainte Marie-Madeleine, dont la vie érémitique dans le Sud de la France au I<sup>er</sup> siècle est légendaire, et saint Béat, évangéliste de l'Oberland bernois, tout aussi suspect, le premier ermite bien attesté dans les Alpes occidentales est saint Honorat. Issu d'une famille consulaire de la Gaule Belgique, il quitta sa patrie à l'exemple d'Abraham, dit son biographe saint Hilaire, se rendit à Marseille, puis en Grèce, et de retour en Provence se retira dans un ermitage qu'une tradition locale situe à la Sainte-Baume du Cap Roux, dans l'Estérel. De là, pour échapper aux trop nombreux visiteurs attirés par le renom de ses vertus, il se retira sur l'île de Lérins, où il fonda un monastère et eut plusieurs disciples, avant de devenir évêque d'Arles en 427<sup>44</sup>.

Dans l'orbite de Lérins, il faut encore noter saint Eucher, qui se retira, entre 422 et 435 environ, sur l'île Saint-Marguerite, où il menait une vie érémitique et rédigea deux éloges de la vie solitaire. Il termina sa carrière comme évêque de Lyon, où il fut élu peu après 432 et mourut en 449<sup>45</sup>. L'histoire des diocèses d'Arles et de Lyon montre encore d'autres passages de la vie d'anachorète à celle d'évêque, et vice versa.

<sup>44</sup> Le passage à la Sainte-Baume du Cap Roux procède d'une interprétation tardive; la biographie par Hilaire d'Arles fait commencer la carrière proprement érémitique et monastique d'Honorat à l'île de Lérins. Edition ancienne de sa vie in: AASS Januarii, II, Anvers 1643, 15–24; Jean Cassien, dans ses Conférences, (éd. cit., III, 8–9) fait allusion à cette phase érémitique de sa carrière. Cf. encore Lexikon für Theologie und Kirche, V, 2<sup>e</sup> éd., 472–473.

<sup>45</sup> Jean Cassien (l.c. à la note précédente), mentionne également cette phase érémitique. Cf. Lexikon für Theologie und Kirche, III, 1166; Bibliotheca sanctorum, t. V, Roma 1964, 139–140; Le diocèse de Lyon, sous la dir. de Jacques Gadille, Paris 1983, 21–22; Epistula de Laude eremi, ed. C. Wotke, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 31, 1894.

Toujours à Lérins, l'itinéraire géographique et spirituel de saint Antoine est assez mouvementé: en effet, celui-ci est né en Pannonie, fut disciple de saint Séverin, l'apôtre du Norique, avant d'aller vivre en compagnie de deux vieux ermites dans une grotte au bord du lac de Côme, non loin de la tombe de saint Félix. Il finit sa vie comme moine de Lérins, où il mourut en 520<sup>46</sup>.

Un premier record de stabilité est établi par le reclus saint Léonien de Vienne. Lui aussi était venu de Pannonie, et fut en relation avec les Pères du Jura. A la fin du V<sup>e</sup> et au début du VI<sup>e</sup> siècle, il vécut plus de quarante ans enfermé dans une cellule, d'abord à Autun, ensuite à Vienne, où il recevait la visite de nombreux moines et surtout de moniales auxquels il servait de directeur de conscience<sup>47</sup>. Rester quarante ans emmuré dans une recluserie, d'où on ne communique avec l'extérieur que par deux petites fenêtres – l'une donnant sur l'église ou la chapelle attenante, l'autre sur la voie publique, voilà une forme d'ascèse qui fait l'admiration de tous les hagiographes. C'est d'abord une bonne manière de sacrifier sa santé, en se privant de mouvement et de la plupart des exercices qui contribuent à entretenir le corps en bon état, mais c'est aussi accepter une diminution radicale de sa vie sociale, dans l'intention de tourner entièrement son esprit vers Dieu. Cet exemple donné par saint Léonien et quelques-uns de ses contemporains sera suivi abondamment jusqu'au XII<sup>e</sup>, voire jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, et nous aurons l'occasion de suivre l'évolution de ce curieux genre de vie.

Mais auparavant il faut décrire la trajectoire d'autres ermites, qui ont dû combiner leur goût de la solitude avec les exigences de la stabilité, et finalement les concilier avec une vocation missionnaire. J'ai déjà parlé de saint Gall au début de cette étude.

Saint Amé incarne un destin différent: né dans une illustre famille à Grenoble, il devint moine à Saint-Maurice d'Agave. Cherchant un désert plus solitaire, il découvrit le rocher où se trouve aujourd'hui la chapelle de Notre-Dame du Scex. Il s'y

<sup>46</sup> Magni Felicis Ennodii. De vita beati Antoni monachi, éd. F. Vogel, in MGH, Auct. antiquiss., VII, 185–190.

<sup>47</sup> Vita sancti Eugendi abbatis, in: Vie des Pères du Jura, éd. François Martine, Paris 1968, 376–379; épitaphe et commentaire apud A. Allmer et A. de Terrebonne, Inscriptions antiques et du Moyen Age de Vienne en Dauphiné, 2<sup>e</sup> partie, I, Vienne 1875, 53–66.

établit avec l'autorisation de l'abbé, se fait construire un petit abri appuyé au rocher et vécut là trois ou quatre ans, de 611 à 614, faisant divers miracles. C'est là qu'il fut trouvé par un abbé de l'obédience colombanienne, saint Eustase, qui revenait d'Italie. Eustase sut le persuader de le suivre dans les Vosges à Luxeuil, lui affirmant en particulier que la lumière ne devait pas être cachée sous le boisseau, mais éclairer tous ceux qui sont dans la maison <sup>48</sup>. Amé le suivit à Luxeuil, fonda, avec saint Romaric, l'Abbaye de Remiremont, dont il fut abbé de 620 à 628.

Les carrières des saints Magnus et Théodore, moines de Saint-Gall, qui quittèrent l'abbaye au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle pour aller évangéliser l'Allgäu <sup>49</sup>, celle de saint Meinrad, moine de Reichenau, qui s'enfonça dans l'Alémanie, passa d'une solitude à l'autre pour finir tragiquement ses jours en 861 dans la Forêt sombre <sup>50</sup>, ressemblent plus au modèle de saint Gall.

Il ressort de toutes ces destinées que la vie d'ermitte peut être soit l'aboutissement d'une longue pérégrination, soit réaliser le modèle préconisé par Jean Cassien, la règle du Maître et celle de saint Benoît: devenir anachorète, s'engager dans le combat singulier avec les démons après un long apprentissage de la vie et de la prière en communauté. Mais elle peut aussi être une étape, un moment de répit provisoire, avant de se mettre ou de se remettre au service d'une communauté, comme évêque ou comme abbé.

A partir du IX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, la grande majorité des ermites connus sont des reclus, ou tout au moins des ermites vivant dans l'enceinte d'un monastère bénédictin, à l'écart des autres, mais toujours en situation de reprendre leur place dans la communauté. C'est pour eux que Grimlaïc, à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, écrit sa règle des reclus <sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Vita sancti Amati confessoris, éd. Bruno Krusch, dans *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, éd. cit., 215–221.

<sup>49</sup> Vita S. Magni, éd. Maurice Coens, in: *Analecta Bollandiana*, 81 (1963), 159–227.

<sup>50</sup> Sa vie, in: *MGH SS*, XV/2, 445–448.

<sup>51</sup> La médiocre édition qui se trouve dans *PL CIII*, 573s., devrait être remplacée par une édition plus soignée dans la collection des sources de M<sup>me</sup> Marie-Christine Chartier, qui a bien voulu me laisser consulter ses travaux préparatoires. Sur les règles de reclus en général, voir Gougaud, *op. cit.*, 62–75.

La vie de recluse paraît particulièrement indiquée pour permettre aux femmes de mener une vie érémitique – ou peut-être est-ce la seule manière que l'on ait trouvée à cette époque de contenir les élans mystiques de ce sexe exalté et puissant. Toujours est-il que dans les interminables listes de reclus et d'inclus compilées par Otmar Doerr et d'autres à partir des nécrologes des abbayes bénédictines du Sud de l'Allemagne, les femmes sont beaucoup plus nombreuses que les hommes<sup>52</sup>.

Mais comme on va le voir, une vie de reclus, qui semble atteindre le comble de la stabilité, est en réalité la fin d'un itinéraire long et difficile. La vie de sainte Wiborada, recluse à Saint-Gall, rédigée vers 960–970 par le moine Ekkehart I<sup>53</sup>, l'illustre parfaitement. Après une enfance sérieuse et même pieuse, Wiborada se consacre de plus en plus aux exercices spirituels en compagnie de son frère, également très pieux, qui deviendra moine de Saint-Gall. Un pèlerinage à Rome joue un rôle déterminant dans sa conversion<sup>54</sup>, phénomène d'ailleurs fréquent chez les ermites<sup>55</sup>. Peu à peu elle prend en horreur les douceurs du monde et les splendeurs temporelles dans lesquelles elle a été élevée. La manière dont son biographe en parle montre bien que cet état d'esprit correspond à une recherche de stabilité, de solidité: «Caducum instabilemque ipsaque instabilitate defectionem sui jam jamque minitare»<sup>56</sup>. Elle se livre désormais à des jeûnes toujours plus sévères, dort couchée par terre, avec une pierre pour oreiller. Commencent alors les attaques du diable, auxquelles elle oppose une résistance victorieuse. Avant de se faire définitivement enfermer dans une recluserie, elle passera quatre ans dans un ermitage non loin de l'église de Saint-Georges à Saint-Gall, «en liberté» pour ainsi dire, car son biographe observe qu'elle était presque continuellement à l'église, à veiller et à prier, et passait très peu de temps dans son ermitage<sup>57</sup>. Après cette période

<sup>52</sup> Otmar Doerr, *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland, Münster in Westf.* 1934, 73–119.

<sup>53</sup> *Vitae sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada*, éd. Walter Berschin, St. Gallen 1983.

<sup>54</sup> *Ibid.*, chap. IX, 44–47.

<sup>55</sup> Leyser, *Hermits and the New Monasticism*, op. cit., 23s., observe que le pèlerinage est souvent le début d'une vie de converti qui ne sait de quel côté se tourner.

<sup>56</sup> *Vitae Sanctae Wiboradae...*, éd. cit., chap. XI, 46–49.

<sup>57</sup> *Ibid.*, chap. XV, 52–55.

d'épreuve ou d'apprentissage, elle est enfermée par l'évêque Salomon de Constance dans la recluserie de l'église Sankt-Mangen. Le jour de la Pentecôte 916, la cérémonie a lieu devant un grand concours de peuple<sup>58</sup>. La suite de l'histoire est bien connue. Malgré les assauts du diable, Wiborade demeurera dans sa recluserie jusqu'à ce qu'elle y soit martyrisée par les Hongrois en 926: en dépit des objurgations de l'abbé de Saint-Gall, qui l'exhortait à fuir, elle a refusé de manquer à ses vœux d'enfermement en quittant sa cellule, où elle était bel et bien emmurée, puisque les soudards ont dû passer par le toit pour arriver jusqu'à elle<sup>59</sup>.

La vie de sainte Wiborade apporte deux éléments à l'examen de la dialectique errance-stabilité. D'abord l'importance du pèlerinage, et en général d'un apprentissage et d'une accoutumance à l'ascèse, qui fait apparaître le reclusage comme le terme, un accomplissement possible d'une trajectoire religieuse.

D'autre part, l'enfermement dans la cellule ne signifie pas forcément un repli total sur soi, mais peut exercer une certaine attraction sur les gens de l'extérieur. Bien que rivée à sa recluserie, Wiborade avait une vie sociale intense. Elle recevait non seulement les visites du diable et les visions de divers saints et confesseurs, mais par sa *fenestella* elle dispensait des conseils et des appuis spirituels à tous ceux qui venaient la voir.

Ce genre de vie au service d'autrui est précisément source d'une dégénérescence de l'institution même du reclusage, qui va s'accroissant au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu l'opinion défavorable que le moine de Petershausen, au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, avait des reclus orgueilleux et prophètes trop bavards<sup>60</sup>. Il avait eu sous les yeux des exemples d'imposture spirituelle qu'il cite dans sa chronique: le moine Walcounus, et deux convers (*barbati fratres*), Meriboto et Hartmannus, qui se firent reclus; et il ajoute: «Viri tamen isti omnes pene ita erant importuni animi, ut non facile in congregatione permanere potuissent»<sup>61</sup>. Ce qui

<sup>58</sup> Ibid., chap. XVII, 56–57; la recension exécutée vers 1047 par le moine Ekkehart IV contient plus de détails, ibid., chap. XIX, 160–161.

<sup>59</sup> Ibid., version d'Ekkehart I, chap. XXXI–XXXIII, 78–85; version d'Ekkehart IV, chap. XXXI–XXXVI, 190–205.

<sup>60</sup> Ci-dessus.

<sup>61</sup> Die Chronik des Klosters Petershausen, éd. cit., lib. V, n° 37, 230–231.

revient à dire que le reclusage était un alibi pour des caractériels asociaux.

Le Cistercien Aelred de Rievaulx, qui rédigea à la même époque pour sa sœur recluse une règle «De institutione inclusarum» va beaucoup plus loin. Son ouvrage commence par une description des recluses de son temps, dont il compare les vices avec le but primitif de l'institution: à l'origine, le reclusage était destiné à ceux qui n'étaient pas sûrs, dans la solitude, de résister aux attraits de la liberté et à la tentation de vagabondage. Mais l'enfermement physique est devenu un alibi pour la divagation spirituelle et morale<sup>62</sup>; devant les *fenestellae* des recluses, le bavardage se développe et s'enfle, les commérages, les médisances empoisonnent l'âme de la recluse et tout son entourage. La rédaction de la règle doit remédier à ce défaut, mais n'empêchera pas la décadence inexorable de l'institution.

Le Valais au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle m'en fournira quelques exemples. Si les recluses y sont bien enfermées, ce qui reste d'ailleurs à prouver, elles ont pourtant une vie sociale très active. La recluse de Notre-Dame du Scex à Saint-Maurice est installée près d'un lieu de pèlerinage important, qui joue le même rôle, aux yeux des Bas-Valaisans, qu'Einsiedeln pour les Haut-Valaisans<sup>63</sup>. A Saint-Maurice toujours, la recluse de Saint-Laurent habite près d'une route internationale<sup>64</sup>. Ainsi, les visites ne devaient pas manquer.

Ces visites pouvaient avoir un but de piété. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les routes menant aux passages alpins du Grand Saint-Bernard et du Simplon sont parcourues en tous sens par les moines mendiants. Le Valais fait partie du territoire de prédication et de

<sup>62</sup> Sed multi rationem huius ordinis vel ignorantes, vel non curantes, membra tantum intra parietes cohibere satis esse putant, cum mens non solum pervagatione dissolvatur, curis et sollicitudinibus dissipetur, immundis etiam et illicitis desideriis agitetur, sed etiam lingua tota die per vicos et civitates, per foras et nundinas, per vitas et mores et opera hominum, non solum inutilia, sed etiam turpia curiose discurrat» (Aelred de Rievaulx, La vie de recluse. La prière pastorale, éd. Charles Dumont, Paris 1961, 44–45.)

<sup>63</sup> Cf. Anne Joseph de Rivaz, Opera historica, mss. aux Archives cantonales du Valais, VII, 16; Dionys Imesch, Marienverehrung im Wallis, Visp 1941, 32–34; et mon article sur les ermites du Valais, à paraître, in: Vallesia (1988), n. 141. Sur Notre-Dame du Scex, Léon Dupont-Lachenal, in: Les Echos de Saint-Maurice, 50 (1952), 89–98.

<sup>64</sup> Paul Fleury, Une ancienne chapelle disparaît: Saint-Laurent hors-les murs, in: Les Echos de Saint-Maurice 57 (1959), 42–67.

quête des dominicains de Lausanne; c'est seulement si le couvent de Lausanne ne dispose pas d'un prédicateur de langue allemande que celui de Berne peut en envoyer un dans le Haut-Valais<sup>65</sup>. Divers testaments ou donations à cause de mort montrent l'attachement des Valaisans à ces prêcheurs venus du Pays de Vaud ou même d'outre-Jura. Mais surtout, ce qui m'intéresse ici, ce sont les contacts entre ces moines mendiants et les reclus valaisans. Ainsi à Viège, où les reclus, recluses, ermites et convers sont nombreux<sup>66</sup>, les ermites de Saint-Augustin ont dès le XIV<sup>e</sup> siècle un pied-à-terre. Le 28 juillet 1310, Nicolas, sautier de Viège, remet aux frères ermites de Saint-Augustin, du couvent de Fribourg, lorsqu'ils viennent quêter en Valais, la jouissance du chesal qu'il possède sous l'église Saint-Martin de Viège, devant la recluserie de feu Belina, recluse; il leur donne également la jouissance de la cuisine et d'une chambre chauffée<sup>67</sup>. Quelque temps plus tard, la recluserie a une nouvelle occupante: Itta, fille de feu le sire Ulric de Rarogne, chevalier, et veuve de Walter Aspers – encore une veuve pour qui la vie de recluse est la fin du voyage – qui doit partager la cuisine avec les ermites de Saint-Augustin lorsqu'ils viennent à Viège pour leur commodité et le salut des âmes; les deux locataires ont, à ce qu'il semble, une porte commune<sup>68</sup>. Enfin, le 31 octobre 1337, le frère Werner, de Bâle, acquiert pour 6 livres une petite maison sous l'église Saint-Martin de Viège pour les franciscains de Domodossola lorsqu'ils sont de passage à Viège<sup>69</sup>.

On peut vraiment se demander si une telle promiscuité entre les recluses et les moines mendiants était bien raisonnable, surtout lorsqu'on lit un acte du 28 mars 1360 du notaire Jean Matriularis de Naters<sup>40</sup>. La scène se passe à Glis, dans la recluserie de Margareta Fullerin, recluse. Sont présents le prieur des frères prêcheurs de Lausanne, le vicaire de Glis, le curé de Naters... et la recluse, qui vient d'accoucher. Elle retire solennellement les

<sup>65</sup> En vertu d'un accord de février 1274 entre les deux couvents (Jean Gremaud, Documents relatifs à l'histoire du Vallais, II, Lausanne, 1876, n° 816, 217–218).

<sup>66</sup> Voir notre article déjà cité, à paraître dans *Vallesia* 1988.

<sup>67</sup> Gremaud, op. cit., III, n° 1325, 203–204.

<sup>68</sup> Ibid., n° 1312, 193–194; ce document porte la date du 17 janvier 1310, mais il est postérieur au n° 1325 et doit par conséquent dater de 1311.

<sup>69</sup> Archives du Chapitre de Sion, tir. 69/50, 25.

<sup>70</sup> Ibid., min. B 25, 81–82.

accusations qu'elle a portées contre le frère Augustin, ermite de Saint-Augustin du couvent de Fribourg, d'être le père de son enfant. Mais elle ne nomme aucun autre père, ce qui laisse pour nous planer un fort soupçon sur la vertu de ce moine et sur la retenue de la recluse.

Le reclusage en Valais aura encore d'autres avatars. A Saint-Maurice, entre 1416 et 1440 environ, le syndic Antoine Wiberti rend compte d'une dépense d'un florin pour «une petite incluse appelée la petite Marie, qui fut conduite à Géronde parce qu'elle était devenue folle»<sup>71</sup>. Ascèse excessive de l'enfermement pour une personne trop jeune? Il est difficile de le dire. Mais à cette époque, le vrai reclusage dur n'existait plus. On a encore des exemples de reclus, mais ils sortent, bien que rarement: ainsi en 1516, la recluserie du Colombier à Chambéry était habitée par un gentilhomme flamand, Yves de la Howarderie ou Yves de Castello, ancien écuyer de Charles le Téméraire et de l'empereur Maximilien. Mourant presque de faim avec son compagnon, un tertiaire de Saint François, il ne sort que le jour du Saint-Suaire et à la Fête-Dieu. Il adresse à Marguerite de Savoie dont il a servi le père et le grand-père une supplique pour obtenir une chape armoriée aux armes de la princesse, une chasuble et deux tuniques pour être habillé convenablement à la procession de la Fête-Dieu<sup>72</sup>. Voilà un reclus bien mondain! Mais il est déjà de la catégorie des ermites modernes, pour ne pas dire des ermites d'ornement. Pour nous, il est surtout révélateur d'une évolution dans le style de vie érémitique qui a débuté trois siècles plus tôt.

Le mouvement érémitique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles a prouvé que les ermites pouvaient être vagants pour de bonnes raisons, autres que le pieux prétexte du pèlerinage. Le grand nombre des prédicateurs itinérants, des fondateurs d'ordres, et finalement les moines mendiants ont imposé l'idée d'un monachisme ou d'un érémitisme non stable. Qu'il y ait eu alors une quantité d'indignes, un déchet considérable, est évident. L'historiographie

<sup>71</sup> «Quia erat mente capta». Texte cité dans Anne-Joseph de Rivaz, Histoire analytique de la Ville et Bourgeoisie de Saint-Maurice d'après les titres et documens existant dans ses archives, ms. aux archives de la ville de Saint-Maurice, 899.

<sup>72</sup> Max Bruchet, Marguerite d'Autriche, duchesse de Savoie, Lille 1927, 402-403, n. 1-2.

médiévale, contrairement à la nôtre, ne s'encombre pas de criminels et de ratés, sinon peut-être pour servir de «repoussoirs» aux saints et aux véritables religieux.

Dans les carrières d'ermites que l'on peut suivre alors, on peut distinguer la bonne de la mauvaise errance. Les mauvais, ce sont les moines indisciplinés – les nonnes aguicheuses aussi – enfuis ou expulsés du couvent. Leur inconduite morale s'accompagne généralement de déviation théologique, donc d'hérésie. On les connaît dès le XIV<sup>e</sup> et surtout dès le XV<sup>e</sup> siècle, par des sentences d'excommunication, des procédures criminelles et d'autres pièces d'archives. Dans les villes suisses en pleine expansion économique et politique, les ermites vagants et les imposteurs trouvent non seulement un terrain favorable à la satisfaction de leurs appétits, mais encore des gouvernements pour les surveiller. A Lucerne, à Saint-Gall, on connaît quelques-uns de ces personnages douteux. A Genève, avant que la ville réformée ne devienne le lieu où les ermites et les moines viennent abjurer la religion papiste, une procédure criminelle de février 1496 nous renseigne sur la carrière de deux compagnons déguisés en ermites<sup>73</sup>. L'un d'eux, Jean Guillermin de Vallecis, de Vincelle près de Lons-le-Saulnier, autrefois tisserand, est allé à Rome où il a exercé le métier de porteur d'eau. Puis, de passage à Toulouse, il y a pris l'habit du Tiers-Ordre de Saint-François, quoiqu'il ne sache ni lire, ni parler le latin. En compagnie d'un nommé Jean-Baptiste L'Hermitte, ermite du Tiers-Ordre de Saint-Paul – arrêté et interrogé parallèlement à lui –, il va d'une ville à l'autre, à Lyon, à Saint-Claude, plus tard à Viterbe, à Rome et dans d'autres villes italiennes, vivant d'aumônes; il est finalement arrêté à Genève. Accusé de vagabondage, soupçonné d'espionnage, il est sur le point d'être mis à la question. Mais finalement le tribunal des syndics se contente de l'expulser de la ville et des Franchises avec son compagnon.

Ces êtres déracinés apparaissent bien comme les membres les plus fragiles et les plus exposés de l'Eglise. Mais les «bons ermites», ceux qui errent pour la bonne cause, qui rapportent de Rome ou de Jérusalem des indulgences et des reliques, les pèlerins, les prédicateurs itinérants, ceux qui quêtent pour des œuvres pies, ne

<sup>73</sup> Archives d'Etat de Genève, P. C. 2<sup>e</sup> série, n° 75.

sont pas toujours à l'abri des accusations d'inconduite ou d'hérésie: songeons seulement à Robert d'Arbrissel, traînant avec lui des troupeaux où hommes et femmes vont pêle-mêle, avec des prostituées récemment repenties <sup>74</sup>.

La tâche de stabiliser les ermites était peut-être désespérée. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle on l'aborda de front. Admettant que la stabilité dans l'espace physique ne pouvait être imposée à chacun, on s'efforça de rattacher les ermites, hommes et femmes, à des ordres approuvés qui pourtant laissaient une liberté suffisante à leurs membres. Dès lors, les ermites membres du Tiers-Ordre de Saint-François se multiplient, comme aussi les communautés de femmes placées sous cette observance. En Suisse, leur destin sera brillant, surtout à partir de la Contre-Réforme <sup>75</sup>. Parallèlement, la lutte de la hiérarchie contre le béguinage, considéré comme une hérésie, conduit soit à interdire les béguines purement et simplement, soit à les forcer à se soumettre à la règle du Tiers-Ordre <sup>76</sup>.

Dès le XV<sup>e</sup>, mais surtout dès le XVII<sup>e</sup> siècle, ce sont les communes qui s'efforcent de récupérer les vocations érémitiques pour les appliquer aux sacristies et au gardiennage des chapelles et des buts de pèlerinage. Comme les communes préfèrent confier leurs chapelles avec leurs revenus à des ressortissants du lieu, le mode de recrutement aussi tend à stabiliser les ermites. Par là leur vocation spirituelle est transformée en un métier lucratif. Ce qui n'empêchera pas, du reste, les ermites foncièrement instables de changer constamment de chapelle, ou d'utiliser le pieux alibi du pèlerinage pour tromper l'ennui, ou encore de partir en tournée de quête lorsqu'ils se sont disputés avec leur compagnon. Tout

<sup>74</sup> Jacques Dalarun, Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud, Paris 1987, 84–94; Leyser, Hermits and the Monasticism, op. cit., 49–50, 77–80.

<sup>75</sup> Le volume consacré aux tertiaires dans l'Helvetia sacra (Abt. V: Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terzianerinnen in der Schweiz, Bern 1978, ne donne, malgré une très remarquable introduction de M<sup>me</sup> Brigitte Degler-Spengler (609–662) qu'un aperçu incomplet de ces richesses, puisque seuls les établissements qui ont survécu à la Réforme et à la Contre-Réforme sont mentionnés; en attendant le volume sur les béguines, on peut compléter dans une certaine mesure ce matériel à l'aide du volume sur les capucins de la même série, Abt. V, Bd. 2: Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz, Bern 1974, 2. Teil, 941–1122.

<sup>76</sup> Dossier très complet et relativement récent par Jean-Claude Schmitt, Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, Paris 1978.

cela est bien connu <sup>77</sup>, et concerne plutôt l’Ancien Régime, même si les sources de cette évolution remontent à la fin du Moyen Age.

A certains égards, le cas de Nicolas de Flue préfigure celui de nombreux ermites de Suisse centrale. On sait qu’après une enfance pieuse et sérieuse, où déjà des visions lui montraient l’aboutissement de sa vie spirituelle, Nicolas se maria, eut dix enfants et fit son devoir à l’armée et dans la communauté dont il était l’un des notables. Les visions continuant et l’appel de la solitude se faisant toujours plus pressant, il décida, avec l’accord de sa femme et de ses grands enfants, de tout quitter pour devenir ermite (16 octobre 1467). Pour reprendre l’expression de son confident, le curé de Stans Heini am Grund, «er wollte in das Ellend gän» <sup>78</sup>, par où il faut entendre la misère, le dénuement, voire la croix du Christ. Il se dirigea d’abord, non pas vers un but de pèlerinage prestigieux comme les tombeaux des Apôtres, mais vers la région du Haut-Rhin et de l’Alsace, où des groupes de mystiques avaient recueilli l’héritage des Heinrich Suso et Tauler – c’est du moins une interprétation des historiens, car les témoignages des contemporains de Nicolas n’en disent pas autant. Arrivé près de Liestal, il crut voir le bourg tout en flammes. S’étant fait héberger par un paysan de l’endroit, il s’ouvrit à lui de son projet, mais son interlocuteur parvient à l’en détourner, le persuada de retourner chez lui auprès des siens et d’y servir Dieu, «que cela plairait davantage à Dieu que d’aller demeurer chez des étrangers, et qu’il lui serait plus cher [scil. à Dieu], parce qu’il était un Confédéré et ne serait pas également apprécié par chacun» <sup>79</sup>. Ces propos marqués au coin de la psychologie et du bon sens

<sup>77</sup> Jean Sainsaulieu, *Etudes sur la vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration*, Thèse Paris IV, Lille 1974, passim, particulièrement 82–183.

<sup>78</sup> Témoignage du curé de Stans dans le *Kirchenbuch von Sachseln*, recueil de témoignages constitué en vue de la béatification selon une procédure de type inquisitorial peu après la mort de Nicolas (en 1488, après le 14 septembre); éd. in: Bruder Klaus. *Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß*, éd. Robert Durrer, Sarnen 1917–1921, I, 466.

<sup>79</sup> «Doran derselb pûr nit gefallens hette, sûnder im das widerriette und meint, er sollte wider heimgan zu den synen und daselbs gott dienen, das wurde gott empfenglicher sin dann uff andren frömden lûtten zû ligen und im rûwiger werden, uss der ursach das er ein Eyttgnoss, dennen aber nit yederman glich hold were» (Témoignage d’Erny Rorer d’Unterwald, *ibid.*, 462–463).

politique lui furent confirmés par une vision qu'il eut ensuite, accompagnée de phénomènes physiques fort désagréables, qui l'obligèrent impérativement à retourner dans son pays. S'étant d'abord établi dans le Melchtal, où il possédait des pâturages, il reçut une nouvelle vision qui lui désignait le Ranft, également sur ses terres, pour s'y construire un ermitge et une chapelle. Nouvelle vision, qui venait en confirmer une autre qu'il avait eue à l'âge de seize ans, où il avait vu une haute tour bâtie à l'endroit précis où son ermitage et sa chapelle allaient être édifiés<sup>80</sup>.

Ces visions et ces réflexions concourent avec une rare cohérence à dessiner la carrière idéale d'un ermite, qui a concilié son devoir social et politique avec sa vocation spirituelle. Après la quête qui l'avait entraîné jusque dans la région bâloise, Nicolas se voyait révéler où était son destin, tel qu'il lui avait été annoncé déjà dans le ventre de sa mère. Il avait en effet confié au curé de Stans qu'avant sa naissance il avait vu une grosse pierre, qui représentait la solidité et la stabilité de son être, dans laquelle il devait persévérer sans s'écarter de son projet<sup>81</sup>. Voilà une vie entière orientée vers Dieu et le prochain, la stabilité spirituelle étant complétée par la stabilité matérielle, au Ranft, incarnant l'idée du service à la communauté et à la famille. Nicolas de Flue résumait dans sa vie la carrière des Eucher et des Léonien, mais il annonçait aussi autre chose : moins peut-être les ermites d'Ancien Régime qui, en Suisse centrale, sont obnubilés par son exemple, qu'ils essaient désespérément d'imiter, que certains Réformateurs.

Car c'est un des messages essentiels de la Réforme, exprimé parfois violemment dans les polémiques, que la présence de Dieu n'est pas liée à certains endroits précis, buts de pèlerinage, et que le chrétien doit servir Dieu dans sa communauté, qui dans les villes réformées du XVI<sup>e</sup> siècle, ne peut être que la communauté politique locale.

<sup>80</sup> Ibid., et témoignage d'Erny an der Haltten d'Unterwald, *ibid.*, 464.

<sup>81</sup> «Der bedütte die veste und stetty sins wesens, darinn er beharren und von sim furnemen nit abfallen solt» (Témoignage de Heini am Grund, *ibid.*, 465).