



Archives de sciences sociales des religions

154 | Avril-juin 2011
Varia

La matrice monastique du lettré dans l'Occident latin (V^e-XIII^e siècles)

Dominique logna-Prat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23078>
DOI : 10.4000/assr.23078
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011
Pagination : 31-43
ISBN : 978-2-7132-2302-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dominique logna-Prat, « La matrice monastique du lettré dans l'Occident latin (V^e-XIII^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 15 septembre 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23078> ; DOI : 10.4000/assr.23078

Dominique logna-Prat

La matrice monastique du lettré dans l'Occident latin (V^e-XIII^e siècles)

Le titre donné à cette contribution postule qu'il y aurait eu un temps proprement « monastique » dans la genèse du lettré dans l'Occident latin au Moyen Âge. Mon propos n'a pas d'autre raison d'être que de rappeler les grands traits d'une histoire bien connue qu'il s'agit ici de confronter à d'autres formes d'« érudition monastique » dans le temps et l'espace, toute la question étant de savoir si le terme « érudition » est bien adéquat et, si oui, en quoi il convient au monachisme de l'Occident médiéval. Pour l'essentiel, je m'en tiendrai à l'essor du monachisme bénédictin depuis Benoît de Nursie, « saint Benoît » (480/490-550/560), jusqu'à la grande réforme de l'Église aux XI^e-XII^e siècles et l'émergence de nouveaux ordres, bénédictins (Cîteaux), ou d'orientation érémitique (chartreux), en passant par l'époque carolingienne et l'explosion du monachisme que porte l'Église de Cluny (fondée en 910). Mon point d'arrivée, le tournant des années 1200, est assuré par l'émergence des ordres mendiants, dominicains et franciscains, dont l'activité érudite et pastorale s'inscrit largement dans le cadre universitaire. Je m'arrêterai donc au seuil du monde des « maîtres », avant l'émergence de ceux que Jacques Le Goff (1957) n'a pas hésité à qualifier d'« intellectuels ».

Le point de départ de l'enquête se confond, ou peu s'en faut, avec les origines du monachisme dans l'Occident latin, c'est-à-dire, selon Weber (1996 : 290-291), le moment d'« effacement des attentes eschatologiques » au cours duquel « le communisme charismatique sous toutes ses formes reflue et se retranche au sein du monachisme ». Pour justifier le point d'arrivée, le XIII^e siècle, je me place sous l'autorité de Pierre Hadot (2002 : 305 *sq.*), qui a insisté sur la pertinence d'une étude du monde des « spirituels » sur un temps long, depuis les Pères de l'Église, tel Origène, et les premiers ascètes chrétiens, jusqu'aux moines du Moyen Âge classique, temps au cours duquel la tradition des exercices spirituels antiques s'est trouvée absorbée par la philosophie chrétienne conçue comme « sagesse vécue », « *prosoché* », attention à soi-même propre à replacer l'homme « dans son être véritable, c'est-à-dire dans sa relation à Dieu », les recommandations des maîtres de vie antiques étant remplacées par les commandements, les règles de vie évangélique et les paroles des Anciens, relayés et vivifiés par le canal monastique, tout au long du haut Moyen Âge. Pour Hadot, la vraie rupture dans cette tradition

est contemporaine de la scolastique et du monde des universités, dans lequel s'établit une double distinction, d'une part, entre théologie et philosophie, d'autre part, entre philosophie et spiritualité, d'où résulte une disjonction entre l'activité théorique et abstraite de professeurs professionnels et la « sphère mystique » de tous ceux, moines, ermites ou dévots, qui poursuivent la tradition des exercices spirituels. En ce sens, la « spiritualité » traditionnellement attribuée à la tradition monastique est à la fois un legs ancien, originel pour ainsi dire, et fortement affecté par le tournant marqué par l'émergence du *studium* universitaire et la professionnalisation des lettres au tournant des XII^e-XIII^e siècles. C'est, à mes yeux, au prix de cette disjonction que va pouvoir fleurir la spiritualité « utopique » des moines d'Occident.

Dans les rapides considérations qui suivent, je ferai, par ailleurs, miennes deux propositions de travail de la sociologie des religions dans la tradition de Max Weber (1996 : 356 et 258) :

- l'articulation charisme personnel (monachisme)/charisme de fonction (clergé) qui a pour conséquence la réinterprétation de « l'ascèse dans le sens d'une réalisation "professionnelle" spécifique à l'intérieur de l'Église » ;
- la nécessité de fortement différencier en matière de « charisme » l'Église orientale et l'Église occidentale. L'Orient chrétien distingue, à la base, le pape ignorant et marié du moine ascète et savant auquel est réservé l'accès à la hiérarchie épiscopale. Avec la papauté, l'Occident voit émerger, vers la fin du VIII^e siècle, une véritable monarchie spirituelle, et offre l'exemple d'une intégration du monachisme dans une organisation bureaucratique au sein de laquelle les moines forment une « troupe disciplinée par une "obéissance" spécifique au service d'un chef d'Église monocratique ».

Le monachisme et les lettres

Préliminaires : rompre avec le monde, s'inventer une parenté nouvelle

Avant d'aborder la question de la propédeutique monastique, qui voit s'imposer dans l'Occident latin médiéval le modèle du moine lettré et, par lui, les voies d'un accès potentiel des fidèles au divin par l'échelle des lettres, il convient d'insister sur la rupture inaugurale que marque la tradition monastique – une rupture que chaque chrétien est censé lui-même adopter pour suivre le passage ouvert par le Christ.

Adeptes précoces du culte de la Vierge, les moines bénédictins inventent, avec Odon de Cluny (922-943), l'image de la « Mère de miséricorde » qui enveloppe et protège la communauté de ses fils sous son manteau de grâce. Cette mère, qui, selon le mystère chrétien de l'enfantement virginal, est à la fois la mère et la fille de son fils, place ses protégés (les moines comme tous les fidèles chrétiens) au cœur d'un système symbolique dont le ressort profond est le passage d'une parenté à l'autre, du charnel au spirituel. L'entrée en profession marque ainsi la rupture

d'un monde à l'autre : de la famille selon la chair, à celle de ses frères selon l'esprit. Le modèle fondateur en est la geste évangélique, avec l'appel des disciples de Jésus, qui choisissent de rompre avec leurs biens terrestres et de quitter leurs parents pour ne faire qu'« un » dans la communauté des Douze. Il ne s'agit pas simplement du choix de la solitude pour Dieu en vue du jugement à venir, qui est un jugement collectif des *personnes*, mais aussi et surtout d'intégrer par anticipation la communauté des saints en gagnant une famille d'élection, une famille selon l'esprit. Telle est, en Occident, la force du cénobitisme, qui est l'essence même du regroupement spirituel des égaux, et qui, dans le long terme de l'histoire des formes de regroupement, est la véritable matrice du mouvement confraternel (ghildes, conjurations, communes...) si important dans la définition coutumière d'une orthopraxie à l'origine de la notion même de « communauté ».

Par « définition coutumière », j'entends la mise en place, dans le contexte des coutumes liturgiques qui prolongent et complètent les usages de la Règle de saint Benoît, de pratiques rituelles au service des défunts, qui aboutit à l'invention de la fête de tous les défunts, le 2 novembre, à l'initiative de Cluny, dans les années 1030. Les Clunisiens ont été amenés à donner la justification théorique de cette aide apportée aux défunts, et, du même coup, à définir les grands ressorts de la parenté spirituelle chrétienne. Ils le font sous la plume de leur neuvième abbé, Pierre le Vénérable (1122-1156), auteur d'une œuvre théologique capitale sur le front de la lutte contre les ennemis de l'Église : hérétiques, juifs et musulmans. Les premiers sont, pour l'essentiel les Pétrobrusiens, actifs dans le sud de la Gaule et en Gascogne dans le premier tiers du XII^e siècle. Entre autres déviations, il leur est reproché de ne pas approuver les services apportés aux défunts et de nier la pertinence du baptême des enfants (ou pédobaptême). Il convient de préciser que, dans l'un et l'autre cas, les clercs polémistes des XI^e-XII^e siècles ne pouvaient guère se retrancher derrière l'autorité des Pères, pour la simple et bonne raison que soit ces derniers n'ont pas abordé ces questions dans leurs écrits, soit la patristique a soutenu en la matière des thèses contradictoires des positions défendues par l'Église romaine contemporaine de ces polémiques. Dans le premier cas, une autorité aussi respectée qu'Augustin soutenait qu'un chrétien pouvait certes se mobiliser pour ses morts, dans la logique de la « piété » familiale traditionnelle à Rome, mais que cette « piété » faisait plus de bien aux vivants qu'aux morts appelés à se justifier par eux-mêmes. Le second problème n'existe pas à l'âge des Pères, époque où le christianisme pratique pour l'essentiel le baptême des adultes, catéchumènes qui ont à répondre par eux-mêmes de leur foi. Avec l'instauration du parrainage, une invention du haut Moyen Âge, lié à la généralisation progressive du baptême des enfants, c'est tout le problème de la foi pour l'autre qui se pose. Telle est la question que reprend Pierre le Vénérable dans un chapitre de son *Contre les Pétrobrusiens*, où il donne une justification d'ensemble des solidarités constitutives de la société chrétienne, et où il théorise en quelque sorte les nécessités du lien social : pacte baptismal ; mutualisation de la grâce dans le mariage ; circulation de la *caritas* entre vivants et morts dans ce grand corps spirituel qu'est la parenté chrétienne. Il y a quelque logique à ce

que cette justification théorique vienne des moines, parce que, retirés du monde pour le service d'ensemble de la communauté, ils savent de quels échanges nécessaires s'alimente la vaste fraternité qu'est la société. En outre, une telle prégnance de l'écrit dans l'autodéfinition de la chrétienté montre quelle a pu être, au Moyen Âge, la force du modèle du moine lettré et des fonctions pastorales du monachisme dans une continuité plus ou moins fidèle à l'œuvre des Pères.

Sainte ignorance et idéal du lettré

Le paradoxe veut que le moine, prototype du lettré, est d'abord attiré par la « sainte ignorance » dont l'exemple est donné, dans l'histoire de l'Occident, par une série de figures féminines, entre autres : Marie, la Madeleine, l'apôtre des apôtres, qui la première a eu la révélation, alors qu'elle est la plus ignorante des disciples du Christ ; ou encore la *vitula* d'Ockham, la « petite vieille » qui est l'extrême opposé du savoir encyclopédique des maîtres, et qui a pourtant raison contre tous. Avec ces saintes femmes, le moine d'Occident justifie son propos d'avoir raison seul, serait-ce contre tous, et, ce faisant, d'éviter à l'Église de sombrer ; il incarne une forme de « personnalisme » chrétien, qui est un aspect capital de l'ecclésiologie médiévale (von Moos, 2005) ; comme disait Louis Dumont (1991), au monde du holisme, le « renonçant » personnifie la valeur de cet atome sociologique de base qu'est l'individu.

La référence à la rudesse intellectuelle de saintes illuminées ou d'obscuras anonymes ne signifie pourtant pas un refus des lettres ; il n'est d'ailleurs pas bien difficile de trouver, jusque dans le monachisme féminin, de grandes figures savantes, telles Hrosvita de Gandersheim, au X^e siècle, et la fameuse Hildegarde de Bingen, au XII^e, élevées dans des milieux de la plus haute culture et frottées aux œuvres les plus rares dans les meilleures bibliothèques. La « sainte ignorance » de celui (ou celle) qui est directement illuminé(e) par l'Esprit et qui, dans la logique des mystiques, emprunte la « voie courte » pour accéder à Dieu et faire retour à l'Un, est contrebalancée par des formes institutionnalisées d'enseignement du sacré qui supposent d'emprunter la « voie lente » du lettré. Quelque chose de la tension entre les deux « voies » subsiste dans l'écart qui sépare tout au long du Moyen Âge l'idéal de l'ermite et celui du moine cénobite qui vit sa solitude en communauté, les chartreux, fondés par saint Bruno à la fin du XI^e siècle, représentant une forme originale de compromis, de respect de l'écart dans un cadre qui reste communautaire. Le problème que posent ces deux voies est, d'une certaine manière, celui de la viabilité de l'idéal de solitude dans le christianisme. Il s'agit non seulement de trouver la façon d'accéder à soi-même par la voie des livres – qui forment autant de « bibliothèques intérieures » (Stock, 2005), l'écriture remplaçant « l'œil des compagnons d'ascèse », comme disait Athanase dans sa *Vie d'Antoine* (Doueihy, 2009) –, mais aussi de savoir comment il est possible d'être à la fois seul et en communion, de renoncer au groupe par aspiration divine tout en conservant une place en son sein. À l'âge de la grande prise en charge de la société par l'Église – c'est l'ambitieux programme de réforme de l'Église

entre les années 1050 et 1120 –, la réponse donnée à cette question est double : ecclésiologique, d'une part (le partage sacramentel abolit les distances, tous les fidèles, où qu'ils soient, étant membres du corps du Christ et partie intégrante d'une même communauté fraternelle) ; pastorale, de l'autre, les solitaires, à l'instar des chartreux, contribuant par leur exemple paradoxal à l'enseignement des fidèles restés dans le siècle. Cette « pastorale silencieuse » est d'une grande portée dans la constitution de valeurs culturelles dans l'Occident médiéval. On peut penser que le développement de « bibliothèques intérieures », si bien représentées dans les pratiques dévotionnelles laïques dans la seconde moitié du Moyen Âge avec les psautiers, les livres d'heures et autres ouvrages de piété, ainsi que la survalorisation du retrait dans la sphère privée (l'oratoire particulier ou le *studiolo*), est d'origine monastique, comme si le moine retiré du monde offrait précocement un modèle au fidèle soucieux du retour en lui-même. En bref, le moine est un éducateur de vie intérieure par l'accès aux lettres. De fait, pour paraphraser le titre d'un classique en matière d'érudition bénédictine (Leclercq, 1957), le « désir de Dieu » passe, dans l'Occident médiéval, par « l'amour des lettres », qui sont une nécessaire propédeutique pour s'agréger à la communion des saints et accéder à la vision directe de Dieu, un peu comme si, dans une religion du Livre, l'idéal de réalisation personnelle qu'incarne le moine ne pouvait se faire qu'en cheminant méthodiquement dans l'univers des signes porteurs de la Révélation. Dans ces conditions, le moine est nécessairement érudit parce que le texte sacré est la porte d'accès à la sagesse divine. D'où l'importance de la *lectio divina* dans le monachisme bénédictin, qui place la méditation solitaire des Écritures (Bible, exégèse des Pères, homélies et Vies de saints) et leur pratique communautaire, dans le cadre des heures, au centre de la vie conventuelle.

Le moine d'Occident comme passeur et filtre des lettres antiques

La valorisation du moine lettré au Moyen Âge tient en bonne partie au destin même des lettres dans l'Occident latin après la chute de l'Empire romain. Sur fond d'hellénisation (dès le II^e siècle) puis d'insertion profonde dans la latinité (essentiellement aux IV^e et V^e siècles), le christianisme devient, en tant que religion de l'État romain (à l'extrême fin du IV^e siècle) un vecteur essentiel dans la vie des lettres antiques et de leur diffusion au-delà du monde romain, au gré des avancées du prosélytisme chrétien. Lorsque, avec la chute de l'Empire romain, l'Occident latin se morcelle et se balkanise, l'Église demeure un pôle actif de vie culturelle ; c'est le cas, bien sûr, des cités et des grandes figures d'évêques lettrés, tels Ambroise à Milan ou Augustin à Hippone ; c'est aussi le cas de grandes communautés de moines, par exemple Vivarium, dans le sud de l'Italie, que fonde Cassiodore (v. 485-v. 580), et qui, dans le rassemblement de manuscrits et la traduction de textes grecs en latin, assume le rôle d'un véritable conservatoire antique (Riché, 1962). À l'extrême opposé, au nord-ouest de l'Europe, dans un monde tardivement gagné au christianisme et par lui aux lettres antiques, les moines insulaires, spécialement les moines irlandais, assurent un rôle étonnant

de préservation puis de retransmission des lettres grecques, en particulier Platon et les platoniciens chrétiens. La philosophie médiévale, si souvent mâtinée de théologie, naît de cette rencontre entre hellénisme (platonicien puis aristotélicien) et enseignements bibliques. Le problème que posent ces « conservatoires » antiques – surtout s’il s’agit de lieux saints délibérément placés à l’écart du siècle comme le sont les monastères – est justement de savoir à quelles lettres se référer dans l’héritage gréco-latin, et comment faire cohabiter et mettre en interrelation la Bible et ses commentaires d’une part, et les lettres profanes de l’autre. Songeons au cauchemar de Jérôme, ce grand lettré latin qui gagne la Terre du Christ en Palestine pour se vouer à Dieu seul et à son enseignement en traduisant la Bible en latin, et qui se demande avec angoisse : « Suis-je chrétien ou bien cicéronien ? » Un topos récurrent des Vies de saints moines concerne Virgile, auteur de base à l’école du cloître, et les « vipères » contenues dans le miel de *L’Énéide*.

L’école des moines

Dans ces conditions, on comprend que, lorsque les souverains carolingiens entreprennent de restaurer la souveraineté impériale en puisant dans le souvenir antique de Rome, ils s’alimentent en « classiques » (César, Suétone, une partie de Tite-Live...) qu’ils cherchent (et trouvent !) en bonne partie dans les bibliothèques monastiques ; ainsi, l’histoire des lettres carolingiennes est, d’abord et avant tout, celle des centres (bibliothèques et officines d’écriture ou *scriptoria*) monastiques (Laffitte, Denoël, Besseyre, 2007). Dans la seconde moitié du XI^e siècle, c’est-à-dire peu de temps avant le renouveau des écoles urbaines, les plus belles bibliothèques occidentales sont encore monastiques. Par exemple, le catalogue de l’abbaye de Cluny, daté de l’abbatiate d’Hugues de Semur (1049-1109), contient près de six cents manuscrits (von Bühren, 1992).

Aux fonctions « scripturaires », les grandes communautés de moines, que la politique religieuse des souverains carolingiens (spécialement Louis le Pieux et ses successeurs) tend à uniformiser avec l’adoption généralisée du modèle bénédictin, ajoutent le rôle de centre d’enseignement, comme le suggère le fameux Plan de l’abbaye de Saint-Gall, qui représente le monastère idéal de la réforme carolingienne et qui comporte une « école extérieure » (Hildebrandt, 1991). Le qualificatif « extérieur » suppose que l’école accueillait, outre les « oblates » ou enfants confiés à ses soins pour y devenir moines, un nombre variable de laïcs issus de la grande ou moyenne aristocratie. À côté de la cour (Aix-la-Chapelle et les différents palais que fréquente la souveraineté itinérante des rois et empereurs carolingiens), les monastères sont des structures fortement intégrées dans la gestion publique de formation des élites (Bougard, 2009), qui viennent s’initier aux premiers des arts libéraux regroupés au sein du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique), le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique, astronomie) restant, sauf exception rarissime, l’apanage des lettrés, c’est-à-dire en grande majorité des moines. D’où la coloration très fortement monastique des lettres divines

aux IX^e et X^e siècles, spécialement l'exégèse et la théologie, dont l'héritage pèse lourd dans la formation des clercs à l'âge de la réforme de l'Église (Dahan, 1999).

Au titre des travaux d'écriture des moines, on ne saurait s'en tenir aux seules productions théoriques. Dans l'explosion documentaire contemporaine du premier âge féodal (880-1050), les écrits « pratiques » des moines (coutumiers, cartulaires) représentent une contribution considérable sur laquelle il convient d'autant plus d'insister que c'est dans les monastères que se forment alors quelques-uns des rouages de la bureaucratie ecclésiastique romaine (chancellerie, chambre des comptes...), laquelle n'est pas sans influence sur les administrations civiles, royales et princières. Les coutumiers permettent d'adapter et de prolonger la Règle de saint Benoît et, ce faisant, de doter le monastère (ou le réseau d'établissements constitutif d'un ordre monastique) d'un cadre organisateur de sa vie liturgique et de ses rapports juridiques avec les puissances spirituelles et temporelles « extérieures ». Dans la dynamique des premiers documents de gestion des monastères (polyptyques carolingiens et livres de tradition du X^e siècle), les cartulaires font mémoire des biens fonciers qui fondent l'indépendance économique des frères, que la pauvreté volontaire n'empêche pas de gérer, munis des outils *ad hoc*, la prospérité propre à chanter Dieu avec le faste qui lui convient. Au XIII^e siècle, même ces champions du radicalisme des pauvres pour Dieu que sont les franciscains ne remettent pas tant en cause la propriété et les fruits que l'on peut en tirer, que la thésaurisation de biens qu'il convient de faire circuler pour que l'ensemble du corps chrétien puisse être irrigué d'une bonne et féconde richesse (Todeschini, 2008)

Le monachisme au sein de la communauté chrétienne

Ce dernier point illustre bien la particularité historique du monachisme occidental : son intégration profonde dans la vie de l'Église au point que certaines communautés monastiques, directement rattachées à Rome en vertu de l'« exemption » les sortant du cadre diocésain, ont pu, comme Cluny, se vivre comme une réduction de l'Église entière. Une pareille confusion est d'autant plus importante à souligner que, dans une société qui se définit comme exclusivement chrétienne, Église et société sont des termes coextensifs. Les moines, que la tradition place pourtant aux marges de la société, en viennent ainsi à occuper la place de guides, au cœur de la « fabrique sociale ». Comment rendre compte de ce phénomène et en quoi est-il caractéristique de « lettrés » ? Comment articuler vie intérieure, retrait du solitaire, et action au sein d'une société chrétienne que, par leur position marginale, les moines, placés entre anges et hommes, façonnent et élèvent vers son terme divin ? Tel est le paradoxe du « renonçant » bien mis en valeur par L. Dumont, le moine bénédictin n'offrant qu'un type particulier de renoncement dont l'intelligibilité doit être rapportée à une demande sociale spécifique au monde occidental à une époque de forte institutionnalisation de l'Église latine.

L'exception monastique

De fait, les moines d'Occident reviennent de loin. Ce sont d'abord des acteurs à part, dans la mesure où, comme « laïcs », ils ne sont pas inclus dans les différents systèmes de grades ou d'ordres (du portier au prêtre) qui fleurissent dans les différentes Églises d'Occident avant d'être unifiés à partir de l'époque carolingienne. Mais ce sont des laïcs exceptionnels parce qu'ils pratiquent la communauté de biens et que, dans l'ascèse et le dépassement du sexe, ils anticipent la condition des anges dans l'au-delà.

Un exemple particulièrement frappant de la place inférieure longtemps occupée par les moines est fourni par l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite, un platonicien chrétien, sans doute actif en Syrie dans les années 480-500, dont les écrits sont traduits du grec en latin vers 800, particulièrement les *Hiérarchies célestes* et les *Hiérarchies ecclésiastiques* qui offrent un cadre global de classification aux différents ordres et fonctions constitutifs de la société chrétienne, pensée comme homologue à la structure de l'univers voulue par Dieu (voir schéma, p. 41). Dans la conception hiérarchique dionysienne, l'ordre des moines est placé au dernier degré. Ce sont pourtant eux qui font la jonction, au sein de cette hiérarchie, entre initiateurs et initiés ; surtout, ils sont, pour l'ensemble des degrés hiérarchiques, la vivante incarnation de la « parfaite philosophie », en quelque sorte les illuminés par excellence dont chacun, quel que soit son ordre et sa place, doit suivre l'exemple (Andia, 1997).

« Monachisation » de l'Église et de la société chrétienne

Au moment où la pensée dionysienne est adoptée dans l'Occident latin, les moines sont pourtant déjà en voie de dépasser le dernier degré de la hiérarchie ecclésiastique parce qu'ils deviennent de plus en plus systématiquement prêtres. Ce phénomène capital de « sacerdotalisation » du monachisme occidental est attesté depuis le VI^e siècle, mais il est spécialement bien documenté pour l'époque carolingienne (Häussling, 1973). L'adoption du sacerdoce par les moines est généralement mise en rapport avec les nécessités du service des morts, dont les messes funéraires et la pratique généralisée des « messes privées », confiées aux moines parce que leur purisme d'anges les rend, croit-on, particulièrement efficaces quand il s'agit d'agréger les morts ni trop bons ni trop mauvais à la communauté des saints. C'est ce qui explique que, lorsqu'au IX^e siècle on commence à se représenter la société chrétienne sous la forme de trois ordres aux fonctions complémentaires (prière, guerre, production des biens matériels), les moines-prêtres occupent tout naturellement le premier ordre aux côtés des clercs séculiers emmenés par les évêques. La confusion hiérarchique qui résulte de la « sacerdotalisation » du monachisme explique, inversement, la « monachisation » de l'Église et de la société occidentales. C'est, en effet, dans les monastères que les réformateurs des XI^e et XII^e siècles trouvent les cadres ecclésiastiques nécessaires à mener

à bien leur entreprise d'inclusion de la société dans l'Église. À partir du moment où la papauté réformatrice impose dans la pratique le célibat des prêtres (concile romain de 1059), il est tout naturel qu'elle se tourne vers ce paradis de « purs » identifiés à la Vierge que sont les moines ; ce sont ainsi les « écarts » et les « marges », tel le « désert » des chartreux, qui alimentent en « purs » le centre romain en mal de pasteurs orthodoxes.

Mais, dans le cadre d'une réflexion d'ensemble sur « monachisme et érudition », toute la question est de savoir en quoi les « purs » qui s'imposent comme cadres de l'Église sont nécessairement des lettrés. La réponse à cette question complexe suppose d'examiner le problème des médiations ecclésiastiques et de s'interroger sur la place particulière des moines-prêtres, entre anges et hommes, comme médiateurs.

Par « médiations », il faut d'abord entendre les médiations sacramentelles à un âge où l'on estime que seuls les « purs » peuvent sacrifier à l'autel parce que la transformation *réelle* des espèces (le pain et le vin) en corps et en sang du Christ ne saurait être accomplie que par des mains pures. En ce sens, les communautés monastiques des XI^e-XIII^e siècles sont de véritables fabriques sociales où, dans une perspective funéraire, l'on transmue par la puissance de l'autel des biens d'ici-bas en richesse pour l'au-delà. Réalisme eucharistique, purisme virginal et monopole de la mémoire des morts : autant de facteurs qui se combinent pour expliquer la domination des moines dans l'ordre ecclésial au Moyen Âge central.

Par « médiations », il faut aussi comprendre les différentes formes de « médiations scripturaires » qui sont traditionnellement l'apanage des moines jusqu'à l'âge des universités : bien sûr, l'approche « médiate » du texte sacré dont la langue et les différents « sens » ne sont accessibles aux profanes que par le biais de commentaires autorisés (Dahan, 1999) ; mais aussi ce que l'on pourrait qualifier de « pastorale des lettres », c'est-à-dire la grande phase polémique qui accompagne l'installation de l'institution ecclésiale en Occident, aux XI^e-XIII^e siècles, et l'émergence contemporaine d'une « société de persécution » (Moore, 1991) par rejet de tout élément étranger au corps sacramentel du Christ (hérétiques, juifs et « païens » ou musulmans). Avant même que les ordres mendiants (dominicains et franciscains) ne soient envoyés par la papauté sur les fronts pionniers, intérieurs et extérieurs, de la Chrétienté, ce sont les « lettrés » bénédictins, tel le clunisien Pierre le Vénérable évoqué plus haut, qui écrivent pour défendre l'Église, et qui, ce faisant, contribuent à définir les contours de la société chrétienne voire de l'humanité (Iogna-Prat, 1998). Qu'il s'agisse d'accumuler les ouvrages de référence dans les bibliothèques ou de produire des textes dans les ateliers d'écriture, la tradition du monachisme bénédictin traditionnel (bientôt relayée par les chartreux) est porteuse d'une véritable « pastorale » de l'écrit, les lettres monastiques permettant ainsi l'élaboration d'une sociologie et d'une anthropologie du christianisme. Considérées sous cet angle, les lettres monastiques sont un lieu essentiel dans la genèse d'une rhétorique guerrière contre l'autre, en quelque sorte la matrice

ecclésiastique de la violence intellectuelle sous la forme du mot qui tue (Iogna-Prat, 2009). Le monastère occidental est à la fois un « lieu de savoir », de pouvoir et de combat (Jacob, 2007).

Le tournant universitaire

L'histoire du moine bénédictin érudit qui a été rapidement parcourue dans cette contribution se poursuit de longs siècles. On imagine mal, encore aujourd'hui, faire profession monastique, dans les pas d'un Benoît de Nursie plus ou moins revisité, sans passer par la propédeutique des lettres. Pour autant, le rapport de domination que le monachisme bénédictin entretient avec l'érudition est radicalement remis en cause au cours du XII^e siècle. Avec le renouveau des villes et le développement des écoles urbaines, les lettres chrétiennes sont dotées d'autres cadres. L'érudition reste durablement un privilège clérical, mais les moines se voient concurrencés par d'autres acteurs, spécialement les clercs réguliers. Surtout, le savoir se spécialise avec la création de l'Université, qui marque l'avènement à la fois d'un corps social inédit et d'un pôle nouveau sur la scène des pouvoirs et des autorités : au face à face traditionnel du *regnum* et du *sacerdotium*, les « maîtres » imposent la parole des experts et des professionnels de la pensée. Dès lors, la rupture monastique, fondatrice d'une élévation par les lettres vers le divin, a vécu comme modèle social et comme lieu de savoir exclusif.

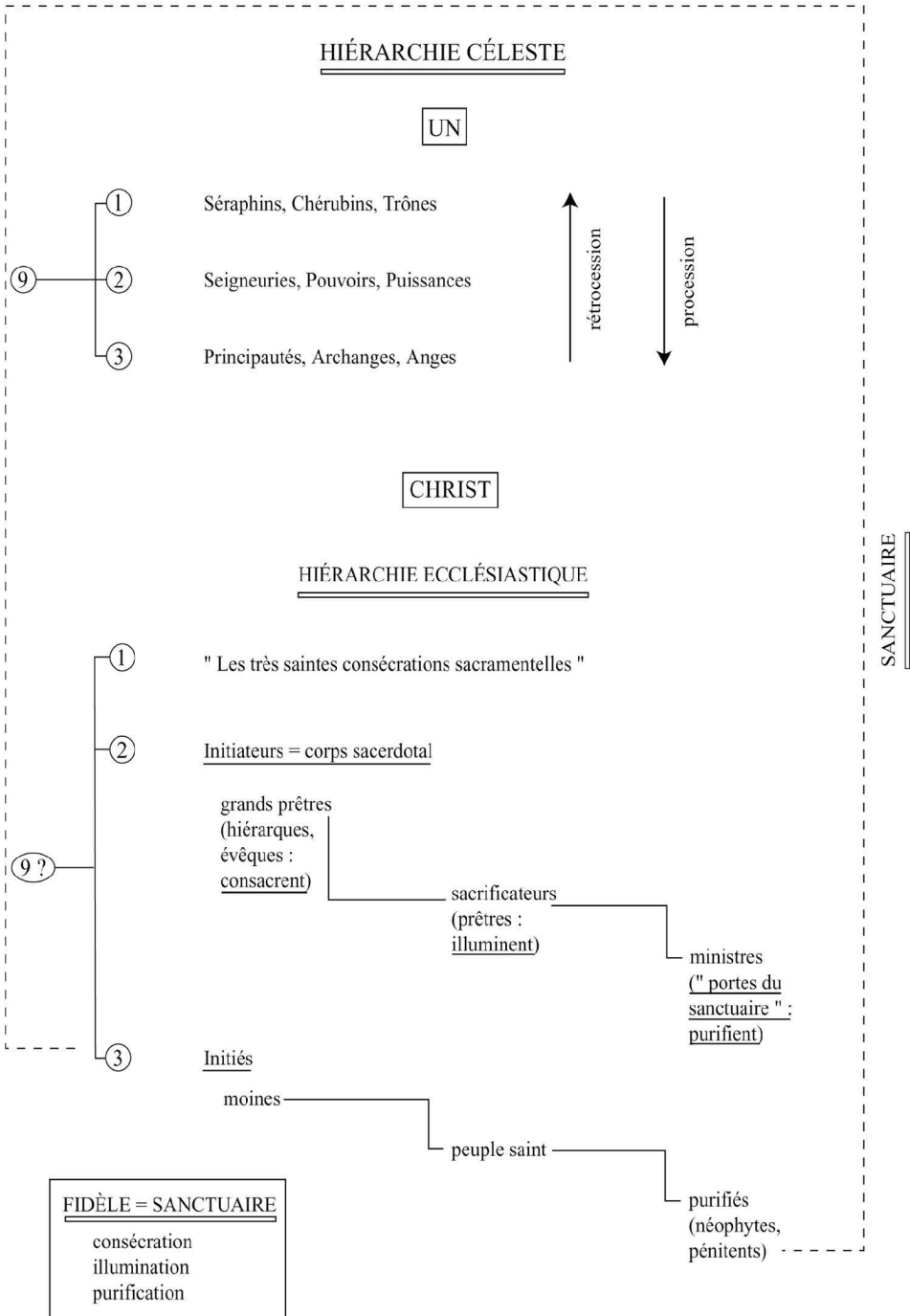
Pour autant, le retrait du solitaire continue à alimenter nos stéréotypes à l'âge de l'individualisme triomphant. Se retrouver en communion avec soi-même par la voie des lettres et des « bibliothèques intérieures » reste une valeur vivante, comme si l'individu de la modernité occidentale avait fait siens les propos des moines médiévaux. Reste également la dimension sociale de l'érudition monastique, la prégnance d'une longue tradition culturelle dans laquelle l'*eruditio* se réfère autant à l'apprentissage, à l'éducation par les lettres qu'au dressage voire à l'action de dompter pour s'élever, que le dressage soit un programme personnel ou qu'il suive la voie tracée par les règles et les coutumes d'une communauté. En ce sens, le monachisme occidental est une inflexion particulière du personnalisme chrétien, un personnalisme à ce point intégré au social qu'on ne saurait penser l'ascèse des virtuoses sans la « civilité » ou l'apprentissage de règles de comportement. En d'autres termes, les bénédictins de la tradition médiévale offrent un modèle d'élévation régulée ; ce sont des solitaires qui, par la voie des lettres, vont, comme disait Augustin, de l'« extérieur » au « supérieur » en passant par un « intérieur » à ce point socialisé qu'ils se prennent, en retour, pour les éducateurs du monde.

Dominique IOGNA-PRAT

Laboratoire de Médiévisiologie occidentale de Paris, CNRS

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

d.iogna-prat@wanadoo.fr



Moines et structures hiérarchiques

Bibliographie

- ANDIA Ysabel de, (éd.), 1997, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, Études Augustiniennes.
- BOUGARD François et alii, (dirs.), 2009, *La culture au Haut Moyen Âge. Une question d'élites ?* Turnhout, Brepols, coll. « Haut Moyen Âge », 7.
- BÜHREN Veronika von, 1992, « Le catalogue de Cluny du XI^e siècle reconstitué », *Scriptorium*, 46, pp. 256-267.
- DAHAN Gilbert, 1999, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine christianisme ».
- DOUEIHI Milad, 2009, *Solitude de l'incomparable. Augustin et Spinoza*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- DUMONT Louis, [1983] 1991, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Point ».
- HADOT Pierre, [1993] 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité ».
- HÄUSSLING Angelus A., 1973, *Monchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster-en-Westphalie, coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen ».
- HILDEBRANDT M. M., 1991, *The External School in Carolingian Society*, Leyde, Brill, coll. « Education and Society in the Middle Ages and Renaissance ».
- Iogna-Prat Dominique, 1998, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, « Collection historique ».
- , 2009, « La formation d'un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l'Occident latin aux XI^e et XII^e siècles », dans Azoulay V., Boucheron P., (dirs.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, pp. 322-331.
- JACOB Christian, (dir.), 2007, *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel.
- LAFFITTE Marie-Pierre, DENOËL Charlotte, BESSEYRE Marianne, 2007, *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, Paris, Bibliothèque nationale de France.
- LECLERCQ Jean, 1957, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf.
- LE GOFF Jacques, 1957, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Le temps qui court ».
- MOORE Robert I., 1991, *La persécution. Sa formation en Europe X^e-XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Histoire ».
- MOOS Peter von, 2005, « L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale », dans Bedos-Rezak B., Iogna-Prat D., (éds.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, pp. 270-288.
- RICHÉ Pierre, 1962, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'univers historique ».
- STOCK Brian, 2005, *Bibliothèques intérieures*, Grenoble, Jérôme Millon.
- TODESCHINI Giacomo, 2008, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Lagrasse, Verdier, coll. « Verdier/poche ».
- WEBER Max, 1996, *Sociologie des religions* (éd. et trad. J.-P. Grossein), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

Résumé

Peut-on dire qu'il y a eu un temps proprement monastique dans la genèse du lettré dans l'Occident latin avant le XIII^e siècle et l'avènement de la fonction d'intellectuel universitaire ? Quelle est la portée à long terme de la figure du moine lettré dans l'imaginaire occidental ? Telles sont les questions abordées dans cet article qui envisage le monachisme bénédictin tour à tour comme rupture instauratrice de vie intérieure ; propédeutique individuelle – mais en communauté – par la voie des lettres ; présence au monde par la médiation des Écritures et la pastorale des lettres.

Mots-clés : amour des lettres, bibliothèque intérieure, médiation, sacerdoce, violence intellectuelle.

Abstract

Can one say that there was a monastic phase in the genesis of the man of letters in the Latin West prior to the thirteenth century and the arrival of the university intellectual? What is the long-term meaning of the figure of the learned monk in the Western imagination? These are the questions treated in this article, which sees Benedictine monasticism in as, in turn, the founding rupture of interior life; an individual propedeutic, albeit within a community, via the study of letters; and a presence in the world through the mediation of the Scriptures and the pastoral function of learning.

Key words: love of Learning, internalized Library, mediation, priesthood, intellectual violence.

Resumen

¿Se puede afirmar que ha habido un tiempo propiamente monástico en la génesis del letrado en el Occidente latino antes del siglo XIII, y la llegada de la función de intelectual universitario? ¿Cuál es el alcance a largo plazo de la figura del monje letrado en el imaginario occidental? Tales son las preguntas que este artículo aborda, considerando al monaquismo benedictino a la vez como ruptura instauradora de vida interior, propédeutica individual –pero en comunidad– por el camino de las letras, presencia en el mundo por la mediación de las Escrituras y la pastoral de las letras.

Palabras clave: amor a las letras, biblioteca interior, mediación, sacerdocio, violencia intelectual.

