

---

## Entre spiritualité monastique et canoniale : le thème de la formation dans les lettres d'Adam de Perseigne

*Between Monastic and Canonial Spirituality: the Theme of Education in the Letters of Adam of Perseigne*

Micol Long

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccm/1873>

DOI : 10.4000/ccm.1873

ISSN : 2119-1026

### Éditeur

Centre d'études supérieures de civilisation médiévale

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2017

Pagination : 247-260

ISSN : 0007-9731

### Référence électronique

Micol Long, « Entre spiritualité monastique et canoniale : le thème de la formation dans les lettres d'Adam de Perseigne », *Cahiers de civilisation médiévale* [En ligne], 239 | 2017, mis en ligne le 01 janvier 2021, consulté le 21 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ccm/1873> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ccm.1873>

---



La revue *Cahiers de civilisation médiévale* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Micol LONG

---

## Entre spiritualité monastique et canoniale : le thème de la formation dans les lettres d'Adam de Perseigne

### RÉSUMÉ

La pensée d'Adam, deuxième abbé du monastère cistercien de Perseigne entre 1188 et 1221, nous est attestée, au-delà des sermons, par un recueil de lettres où le thème de la formation se révèle central. Son enseignement a été défini « très caractéristiquement cistercien », mais la présente étude se propose de mettre en lumière la présence, à côté d'éléments caractéristiques de la tradition cistercienne et monastique, d'éléments atypiques, qui semblent relever plutôt de la spiritualité canoniale. En particulier, l'abbé prête attention à la manière dont le comportement de l'individu affecte son prochain, auquel, selon lui, tous, y compris les moines, ont le devoir d'enseigner à travers la parole et l'exemple. Cette particularité, qui distingue Adam des autres auteurs monastiques de l'époque, est probablement le fruit de sa carrière religieuse mouvementée, et en particulier de son expérience comme chanoine régulier.

### ABSTRACT

The thought of Adam, second abbot of the Cistercian monastery of Perseigne between 1188 and 1221, is attested to us by his sermons and by a letter-collection. In the latter, which will be analyzed here, the theme of learning emerges as a crucial one. His ideas have been labelled as "characteristically Cistercian"; however, this study aims to highlight that, next to aspects which are typical of the monastic (and especially Cistercian) tradition, there are also atypical elements, which are usually associated with the spirituality of regular canons. Most importantly, Adam pays a remarkable attention to the way in which individual behavior affects one's neighbor, whom everyone, including monks, has the responsibility to edify through teaching by word and example. This peculiarity, which sets Adam apart from the other monastic authors of his time, is probably the result of his complicated religious career, and in particular of his experience as a regular canon.

Adam, dit « de Perseigne »<sup>1</sup> pour avoir été le deuxième abbé de ce monastère cistercien entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et le début du XIII<sup>e</sup>, déclare dans une lettre que son correspondant, un moine de Pontigny, lui a demandé avec insistance d'écrire « sur ce qui concerne la formation des novices et leur instruction » (*quod ad institutionem novitiorum pertineat et doctrinam*).<sup>2</sup> Il proteste que la chose est absurde parce que lui-même n'a pas fait l'expérience du noviciat : en ayant été chanoine régulier, puis moine noir, et enfin moine blanc, lors de ce troisième passage il fut dispensé du noviciat. Cette information, ainsi que la référence, contenue

1. Cet article a été développé dans le cadre d'un projet de recherche financé par le Fonds de la Recherche Scientifique – Flandre (FWO) auprès de l'Université de Gand (UGent) entre 2014 et 2017.

2. ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, vol. 2, J. BOUVET et P. DESEILLE (éd.), Paris, Le Cerf (Sources Chrétiennes, 571), 2015, lettre 17, p. 34-35 (le destinataire n'a pas été identifié). Dorénavant, les références aux lettres d'Adam seront toutes à cette même édition, publiée dans la série *Sources Chrétiennes* en trois volumes [vol. 1, J. BOUVET (éd.), Paris, Le Cerf (Sources Chrétiennes, série des textes monastiques d'Occident, 4), 1960 et vol. 3, J. BOUVET et P. DESEILLE (éd.), Paris, Le Cerf (Sources Chrétiennes, 572), 2015]; je citerai seulement le numéro de la lettre et la page.

dans une autre lettre, au fait qu'il fût maître des novices<sup>3</sup>, constitue l'une des rares données biographiques certaines d'un personnage dont la vie avant Perseigne est difficile à reconstruire<sup>4</sup>. L'abbaye de Perseigne (à Neufchâtel-en-Saosnois, dans l'actuel département de la Sarthe en région Pays de la Loire), avait été fondée par Guillaume III Talvas, comte d'Alençon, au XII<sup>e</sup> siècle, peut-être en 1145<sup>5</sup>. Elle était donc une fondation relativement récente (et le seul monastère cistercien de la région du Maine) quand Adam en devint le deuxième abbé en 1188. Grâce à ses excellents contacts avec des nobles laïques (surtout de la maison des Plantagenêts et des comtes de Champagne), il attira de généreuses donations qui assurèrent la prospérité de ce monastère. Analyser la conception de la formation<sup>6</sup> attestée dans les lettres d'Adam en tenant compte de la manière dont sa carrière mouvementée pourrait l'avoir influencée apparaît utile pour plusieurs raisons. En premier lieu, la pensée de l'abbé de Perseigne n'a pas reçu beaucoup d'attention, et il apparaît nécessaire de mesurer le chemin parcouru, en termes de nouvelles connaissances et, surtout, de nouvelles approches, depuis les études de Jean Bouvet (qui entreprit l'édition des lettres en 1960) et de Thomas Merton (auteur, en 1957, de la seule étude existante consacrée au thème de la formation monastique selon Adam)<sup>7</sup>. Cela est d'autant plus important que la récente parution (en 2015) des deux derniers volumes des lettres laisse espérer que les prochaines années verront une attention renouvelée pour ce personnage.

En outre, ces lettres se révèlent intéressantes parce qu'elles nous témoignent la coexistence et même la synthèse d'idées caractéristiques de la tradition monastique, en particulier cistercienne, et d'idées qui sont généralement associées à la spiritualité canoniale. Traditionnellement, en effet, la spiritualité des chanoines a été considérée comme différente de celle des moines simplement sur la base de leur statut clérical, qui les mettait au service du peuple chrétien à travers la direction spirituelle, l'hospitalité et le soin des pauvres et des malades<sup>8</sup>. Une position plus nuancée a été exprimée par Jean Leclercq, qui à la conférence de La Mendola

3. Lettre 5, p. 112.

4. Une reconstruction, dont les conclusions sont reprises par beaucoup d'études récentes, se trouve dans Jean BOUVET, « Introduction », ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, vol. 1 (*op. cit.* n. 2), p. 7-14. Toutefois, à une analyse quelque peu scrupuleuse, elle montre aujourd'hui ses limites, et une réévaluation critique apparaît nécessaire ; j'ai tenté une contribution dans cette direction dans « Adam de Perseigne chanoine, moine noir et moine blanc. Pour une réévaluation critique de sa biographie », *Revue Mabillon*, à paraître.

5. La carte de fondation, éditée dans *Cartulaire de l'abbaye cistercienne de Perseigne : précédé d'une notice historique*, G. FLEURY (éd.), Le Mans, Dangin, 1880, p. 1-7, est sans date. Voir Bertrand DOUX, « L'abbaye de Perseigne : évolution et gestion d'un patrimoine cistercien dans le Haut-Maine », *Les Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 120-3, 2013, p. 65-84.

6. Je préfère utiliser le terme « formation » plutôt que celui d'« éducation » pour décrire un processus qui, comme on le verra, n'était pas limité aux jeunes ni à l'acquisition de connaissances livresques, et n'avait pas lieu seulement à travers un enseignement dispensé dans un cadre formel. Sur la différence entre formation et éducation voir Xavier ROEGERS, *Analyser une action d'éducation ou de formation*, Bruxelles/Paris, De Boeck (Pédagogies en développement), 1997, p. 20. La bibliographie sur la formation religieuse au XII<sup>e</sup> siècle est naturellement très vaste. Si les approches traditionnelles privilégiaient la transmission d'une instruction dans le cadre formel d'une école (depuis Philippe DELHAYE, *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Le Cerf [Vestifia : études et documents de philosophie antique et médiévale, 1], 1988, jusqu'à Pierre RICHÉ, *Des nains sur les épaules de géants : maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, p. 83-90), des études plus récentes ont interprété la notion de formation en un sens plus large, voir par exemple : *Medieval Monastic Education*, G. FERZOCO et C. MUESSIG (éd.), Londres, Leicestershire University Press, 2000, et *Medieval Education*, R. B. BEGLEY et J. W. KOTERSKI (éd.), New York, Fordham University Press (Fordham series in medieval studies, 4), 2005. Sur le thème du noviciat un ouvrage fondamental : Mirko BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlin, Lit Verlag (Vita regularis, 38), 2009. Les études sur l'enfance au Moyen Âge contiennent parfois des informations utiles sur l'éducation religieuse, voir par exemple : Mayke DE JONG, *In Samuel's image: child oblation in the early medieval West*, Leyde, Brill (Brill's studies in intellectual history, 12), 1996, surtout p. 205-245 et Valerie Louise GARVER, « The influence of monastic ideals upon Carolingian conceptions of childhood », *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: the results of a paradigm shift in the history of mentality*, A. CLASSEN (éd.), Berlin, De Gruyter, 2005, p. 67-85. Toutefois, ils sont généralement moins utiles ici, puisque Adam de Perseigne, comme on le verra, traite de l'instruction des adultes.

7. Thomas MERTON, « La formation monastique selon Adam de Perseigne », *Collectanea cisterciensia*, 19, 1957, p. 1-17.

8. Caroline WALKER BYNUM donne un cadre bien plus complet de celui que je peux tracer ici dans « The spirituality of regular canons in the twelfth century », Id., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 22-35 et Id., *Docere verbo et exemplo: An aspect of twelfth-century spirituality*, Missoula, Scholars Press, 1979, p. 1-8. Aux études qu'elle cite, j'ajouterai seulement Marie Dominique CHENU, « Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII<sup>e</sup> siècle) », Id., *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 225-251, Réginald GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale*:

en 1959 a souligné surtout les continuités entre vie monastique et vie claustrée des chanoines<sup>9</sup>. Plus récemment, Caroline Walker Bynum a soutenu que, s'il est souvent difficile de différencier nettement pratiques monastiques et canoniales au XII<sup>e</sup> siècle, la préoccupation pour l'édification du prochain est une caractéristique distinctive des chanoines, et elle est très rare chez les moines<sup>10</sup>. L'analyse de la conception de la formation d'Adam peut apporter une contribution à ce débat, en montrant que le thème de l'édification de son prochain apparaît aussi dans son œuvre et en avançant des hypothèses sur les raisons de l'apparente exceptionnalité de cet auteur monastique.

En effet, cette étude se propose aussi de faire ressortir l'importance de prendre toujours en considération l'entière expérience de vie des auteurs monastiques, qui trop souvent sont réduits à leur dernière affiliation religieuse. Pour ce qui concerne Adam, Thomas Merton avait conclu que son enseignement en matière de formation était «très caractéristiquement cistercien»<sup>11</sup>, alors que cette étude se propose précisément de mettre en lumière la présence d'éléments atypiques. Après avoir brièvement présenté le recueil de lettres, j'adresserai l'importance que revêt la notion de formation et la façon dont elle est envisagée. Je me concentrerai en premier lieu sur la conception de la formation comme renouvellement qui se réalise par étapes successives. Ensuite, j'analyserai la présence, dans la pensée d'Adam, de tendances opposées, telle la célébration d'une attitude passive dans l'apprentissage et l'attribution, dans la pratique, un rôle actif aux novices et l'insistance sur la valeur mutuellement bénéfique de l'interaction sociale dans le monastère. Je terminerai par une réflexion sur la manière dont Adam esquisse le rapport entre extériorité et intériorité, qui se lie à sa conception du devoir que les religieux ont envers leur prochain.

Les soixante-six lettres d'Adam que nous possédons ne constituent, bien évidemment, qu'une fraction des missives qu'il envoya, et la sélection a privilégié les textes écrits plus tard, lorsqu'il était devenu abbé de Perseigne (et donc entre 1188 et 1221), et ceux qui, pour leur caractère édifiant, étaient considérés comme susceptibles de susciter un intérêt universel.

La plupart des lettres conservées sont donc des lettres-traités consacrées à différents thèmes, parmi lesquels l'amour, la vertu, la prière et la patience ; ces lettres, qui constituent la source principale pour cette étude, sont souvent adressées à des destinataires qu'il n'est malheureusement pas possible d'identifier, et sont presque impossibles à dater précisément<sup>12</sup>. Deux autres catégories, qui parfois se superposent à celle des lettres-traités, sont les missives d'amitié, écrites pour entretenir (ou, parfois, pour créer) des relations amicales, et les lettres de direction spirituelle. Enfin, quelques rares lettres contiennent des messages concrets : par exemple, vers la fin de sa vie Adam écrivit plusieurs fois pour demander d'être dispensé de certaines charges à cause de ses problèmes de santé.

Dans tous ces types de lettres, sauf la dernière, le thème de la formation est très important : interprété au sens large, on peut même affirmer que c'est le thème central du recueil. Non seulement deux longs textes sont explicitement consacrés à la formation des novices<sup>13</sup>, mais plusieurs autres lettres de conseil, de réprimande et de direction spirituelle utilisent largement le lexique de l'enseignement. Adam assume en effet le rôle de maître pour dissenter sur certains thèmes, pour corriger et conseiller, et le chemin individuel vers le salut est souvent décrit comme un processus d'apprentissage à l'école du Christ (ou à celle de Cîteaux)<sup>14</sup>.

*i canonici regolari nel Medioevo*, Rome, Studium, 1982 et Jean LONGÈRE, «Les chanoines réguliers d'après trois prédicateurs du XIII<sup>e</sup> siècle : Jacques de Vitry, Guibert de Tournai, Humbert de Romans», *Le monde des chanoines (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, Privat, 1989, p. 257-283 : 277.

9. JEAN LECLERCQ, «La spiritualité des chanoines réguliers», *La vita comune del clero nei secoli XI et XII, Atti del settimana di studio, Mendola, settembre 1959*, Milan, Vita e Pensiero, 1962, p. 117-135.

10. C. WALKER BYNUM, «The spirituality of regular canons»... (*art. cit.* n. 8), p. 36-46.

11. T. MERTON, «La formation monastique selon Adam de Perseigne»... (*art. cit.* n. 7), p. 6.

12. L'ordre avec lequel les lettres apparaissent dans l'édition de référence se veut chronologique, mais il ne s'agit, dans la plupart des cas, que d'une hypothèse de Jean Bouvet, voir Placide DESEILLE, «Avant-propos», dans ADAM DE PERSEIGNE, *Lettres*, vol. 2 (*op. cit.* n. 2), p. 9.

13. Lettre 5, p. 110-130 et lettre 17, p. 34-70.

14. Voir par exemple la lettre 18, p. 76 : «discite, filii, esse humiles, et ab illo discite, qui huius magister est efficax discipline» et la lettre 39, p. 110 : «qui philosophiae cistercensis disciplinam studiosus apprehendit».

En outre, la conception de la formation du deuxième abbé de Perseigne est ancrée dans un solide cadre théorique : il s'interroge sur la façon dont l'on apprend et sur celle dont on enseigne. Selon lui, l'homme doit veiller non seulement à ce qu'il doit apprendre, mais aussi de qui il doit l'apprendre, comment et avec quel profit<sup>15</sup>, et Dieu instruit l'homme de quatre manières : la première « par l'enseignement de la créature visible », la deuxième par la lecture de l'Écriture sainte ; la troisième, par la « méditation de la raison naturelle » et la quatrième par l'inspiration de la grâce divine<sup>16</sup>. Enfin, Adam théorise dans plusieurs lettres l'existence de sept « disciplines libérales » à apprendre et maîtriser, qui sont évidemment proposées en alternative au *trivium* et au *quadrivium*. L'inspiration lui vient des sept attributs de la sagesse (« chaste, pacifique, modeste, conciliante, consentante à ce qui est le bien, remplie de bonnes œuvres, jugeant sans dissimuler ») mentionnés dans la lettre de Jacques aux Hébreux<sup>17</sup>. Ce qui est ici particulièrement intéressant est que ces attributs soient transformés en véritables disciplines :

Elles sont des disciplines parce qu'elles remplissent de science les disciples de cette philosophie, les rendent pondérés en leur donnant la maturité, et patients à supporter les épreuves. On emploie en effet « discipline » pour « science », parfois on appelle « discipline » une conduite sérieuse et ordonnée, et souvent on nomme aussi « discipline » le fait de supporter des épreuves. [...] Les disciplines s'appellent « libérales » parce que ceux qui les ont apprises et retenues, libres et exempts des péchés et des vices, s'élèvent à l'amour des biens célestes.

Ce défi de la classification traditionnelle des savoirs, qui pourrait même être interprété comme une tentative de réformation, témoigne indubitablement d'un intérêt d'Adam pour le thème de la formation et de l'apprentissage, et pourrait même rappeler l'entreprise de Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon*.

Un autre élément important à considérer en approchant le thème de la formation dans le recueil de lettres est qu'Adam ne s'intéresse pas seulement aux cheminements spirituels des jeunes moines. Il conseille et instruit des vierges, des abbés, des évêques, des nobles laïques, des religieux séculiers, des chanoines et des *magistri*. Si l'on prend par exemple une lettre qu'il adressa à un juge ecclésiastique, l'on trouve une référence à un précédent contact : Adam lui avait écrit en l'invitant à se corriger, et maintenant il se réjouit d'entendre que l'homme a obéi. Il loue donc ses progrès et explique que, puisqu'ils sont encore fragiles, il sent la responsabilité de l'encourager par des exhortations amicales, en continuant cette direction spirituelle à distance<sup>18</sup>. L'aptitude d'Adam à jouer le rôle de directeur spirituel nous est confirmée par les chartes, où il est présenté comme confesseur, par exemple, du comte Robert d'Alençon et du roi d'Angleterre Richard I<sup>19</sup>.

La présence, dans le recueil de lettres d'un abbé, de textes adressés à des destinataires très variés n'est pas surprenante, mais le pourcentage de lettres écrites à des clercs séculiers et à des chanoines dans le recueil de lettres d'Adam est supérieur à celui que l'on relève dans les lettres d'autres abbés du XII<sup>e</sup> siècle, comme Bernard de Clairvaux, Pierre le Vénérable de Cluny et Pierre de Montier-la-Celle<sup>20</sup>. Ce qui est plus important encore, très peu des lettres adressées à des évêques, à des prêtres et à des chanoines traitent d'affaires ou de

15. Lettre 18, p. 76 : « *quatuor tibi, homo, discenda esse proposuit [...]. Proposuit tibi quid discere, a quo discere, quomodo discere debeas, et quo fructu* ».

16. Lettre 34, p. 48-49 : « *quatuor siquidem* ». Cette lettre est adressée à Robert, archevêque de Rouen, ce qui permet de la dater entre 1208 et 1221.

17. *Ibid.*, p. 52, qui cite Jc. 3:17. Sur ce thème voir Stephen C. FERRUOLO, *The origin of the university: the schools of Paris and their critics 110-1215*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 82-83.

18. Lettre 35, p. 70-71 : « *tibi itaque est de tuis profectibus congaudendum, et quod interim tenerum est, amicis exhortationibus confovendum* ».

19. Pour Robert d'Alençon voir dans *Cartulaire de l'abbaye cistercienne de Perseigne... (op. cit. n. 5)*, charte n. 10, p. 26 (« *confessori meo Adamo abbati* »), et pour Richard, la charte n. 14, p. 36 (« *domnum Adam confessorem dilectum et fidelem nostrum* »).

20. Un mémoire de master soutenu à l'Université de Gand a récemment calculé ces pourcentages. Son auteur identifie parmi les destinataires des lettres d'Adam : 12 % de séculiers et de chanoines, que l'on peut comparer au 4 % dans les lettres de Bernard de Clairvaux et Pierre de Celle et 6 % pour celles de Pierre le Vénérable. Les chanoines réguliers seraient 3 % des destinataires des lettres d'Adam, 1 % pour Pierre de Celle, 2 % pour Bernard de Clairvaux et 0 % pour Pierre le Vénérable. Cf. Valerie VERSPEETEN, *Maria et Amicitia in de werken van Adam van Perseigne*, mémoire de Master en littérature latine-grecque, sous la direction de J. DEPLOIGE, université de Gand, 2011-2012, Annexe 1. Il faut considérer que les ecclésiastiques de haut rang (parmi lesquels les évêques) sont considérés à part et que certains des critères utilisés ne sont pas clairs ; en particulier le nombre de chanoines parmi les destinataires me semble même supérieur.



politique : Adam en écrivit sans doute certaines qui ne nous ont pas été conservées, mais il en écrivit aussi beaucoup de direction, de conseil et d'amitié. L'origine de certains de ces contacts remonte probablement à sa vie avant Perseigne, et dans certains cas l'on serait tenté d'imaginer qu'il parle du monde séculier sur la base de son expérience de vie. Lorsque par exemple, en écrivant à un chanoine de Paris, Adam se lance dans une philippique contre les vices des clercs de son temps, il en illustre les différents péchés avec des multiples exemples : « Voyez –dit-il– s'ils ne se signalent pas aussi par leur acédie ces clercs qui, à tout revers de fortune, éprouvent un chagrin quasi inconsolable, ne sachant supporter, même pour un peu de temps, quelque restriction au confort excessif de leur existence »<sup>21</sup>. Lui-même affirme qu'il parle sur la base de l'expérience : « ce qui m'a appris à traiter des vices, c'est l'expérience des vices »<sup>22</sup>. S'il est vrai que cette affirmation se lie à la volonté de donner preuve de modestie (en refusant une position de supériorité morale), il semble aussi possible que la façon dont l'abbé présente les sources de son enseignement soit influencée par son expérience de vie : celui qui parle n'est pas un oblat qui a passé toute sa vie dans un monastère, mais quelqu'un qui a eu l'expérience du monde, et connaît bien la vie des ecclésiastiques et des nobles laïques.

L'on peut même supposer que cette expérience de vie soit l'une des raisons qui conduisirent beaucoup de personnes à demander à l'abbé des traités, même sur des thèmes qui n'étaient pas liés à la vie monastique (par exemple, les devoirs d'un évêque) et des lettres de direction qui proposaient une règle de vie pour des laïques ou des clercs séculiers. Si l'on ne peut croire aveuglément à l'image qu'Adam aime donner de lui-même comme harcelé par les requêtes d'écrire et de composer, il semble néanmoins vraisemblable qu'il ait été considéré, au moins au niveau local, comme une autorité en matière de formation et de cheminement vers le salut, non seulement pour les moines mais potentiellement pour tous les rangs de la société ou presque.

L'on peut considérer que parmi les lettres d'Adam, qui nous sont attestées par dix-sept manuscrits conservés, celle plus abondamment représentée dans la tradition manuscrite est l'une des deux consacrées au thème de la formation, qui est attestée par huit manuscrits<sup>23</sup>. Adam est loin d'être un Bernard de Clairvaux, mais il n'est pas non plus un individu isolé, ne composant que pour soi-même ou pour sa communauté seule, dont l'œuvre se serait conservée en quelques exemplaires seulement ou même en un seul, par un coup de chance.

La conception de la formation comme renouvellement est l'un des éléments les plus évidents lorsqu'on approche l'enseignement d'Adam dans les lettres<sup>24</sup>. Dans l'un des textes qu'il consacre à l'instruction des novices, il définit son sujet en ces termes : « vous m'obligez à dissertez sur le renouvellement de la vie, en exposant de quelle manière ceux qui viennent de tourner le dos au siècle peuvent se transformer en l'homme nouveau »<sup>25</sup>. Ce processus est aussi décrit avec les métaphores du passage de la difformité (*deformatitas*) à la beauté<sup>26</sup> et de la noirceur à la blancheur<sup>27</sup>, ce dernier thème convenant particulièrement bien aux moines blancs<sup>28</sup>.

La référence à la difformité suggère immédiatement l'influence de la notion augustinienne, particulièrement en vogue chez les Cisterciens, de *regio dissimilitudinis*, la condition où l'homme, à cause de son péché, déforme

21. Lettre 14, p. 225.

22. *Ibid.*, p. 211.

23. Jean BOUVET, *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne (1188-121)*, Le Mans, Société historique de la Province du Maine (Archives historiques du Maine, 13), 1959, 9 : *Lettres monastiques*, p. 493.

24. Comme avait remarqué T. MERTON, « La formation monastique... » (*art. cit.* n. 7), p. 2-4.

25. Lettre 5, p. 112 : « *tu me compellis de novitate vitae philosophari, quomodo scilicet noviter conversi de saeculo in novum hominem valeant reformari* ».

26. Lettre 17, p. 34-6 : « *novitius enim, si rem sui nominis tenet, eo a veteris hominis deformitate exiit, quo in novi hominis pulchritudinem per correctioris vitae studium reformatur* ».

27. Lettre 5, p. 112 : « *observatis mutare potest Aethiops pellem suam et in beatam albescere novitatem* » (« l'éthiopien peut faire peau neuve et connaître la blancheur d'une heureuse transformation »).

28. Adam lui-même, comme il a été rappelé plus haut, avait été moine noir avant de devenir moine blanc : son expérience comme moine bénédictin semble avoir été peu satisfaisante, puisqu'il parle en termes négatifs du passage de la condition de chanoine à celle de moine noir (lettre 17, p. 34 : « *cum enim aliquando canonicae sinceritatis albedine infelici commercio in monachum denigraverim* ») et il a des mots durs pour les bénédictins en général (lettre 56, p. 238 : « *et quid, obsecro, facient, quid Deo respondebunt plerique monachi nigri qui tam manifeste videntur hunc contraire spiritum, ut praeceptis vel consiliis regulae non oboediant* »).

l'image divine qui est en lui<sup>29</sup>. Mais alors que Bernard de Clairvaux considérait la vie sur terre tout entière comme une *regio dissimilitudinis*<sup>30</sup>, Adam n'accuse que « la vie séculière et la vaine activité d'une époque lascive » de causer l'altération de cette ressemblance établie par Dieu entre la créature et le créateur<sup>31</sup>. La vision du monde d'Adam semble donc plus optimiste quant aux possibilités de la vie monastique de réparer les dommages causés par la vie séculière, pour restaurer et reconstituer, dans l'âme, l'empreinte divine et lui rendre « la glorieuse beauté de la ressemblance perdue »<sup>32</sup>. Il décrit en effet à des moines le point d'arrivée de la formation, un stade où l'âme trouve son repos et recueille les fruits de sa discipline, car il ne lui reste plus aucun effort d'apprendre (« *discendi remanet labor nullus* »<sup>33</sup>). Il implique que ses correspondants pourront parvenir à cette félicité déjà dans leur vie terrestre, bien que transitoirement<sup>34</sup>, et cela semble assez différent de l'enseignement de Bernard, qui déclarait que ne plus progresser était déjà reculer sur le chemin du salut, et qu'il ne fallait jamais se considérer comme satisfait de son état<sup>35</sup>. Quelques différences peuvent aussi être observées au niveau lexical : alors que Bernard parlait surtout d'une purification (qui était en premier lieu un redressement l'âme qui de *recta* était devenue *curva*) et de la réunion mystique avec Dieu<sup>36</sup>, Adam utilise plutôt les notions de restauration et réparation<sup>37</sup>, que l'on retrouve dans plusieurs textes Victorins. Ces notions apparaissent en effet dans le *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor et dans son *De sacramentis*<sup>38</sup>, ainsi que dans le *Liber ordinis Sancti Victoris*<sup>39</sup>.

29. Étienne Henry GILSON, « *Regio Dissimilitudinis* de Platon à Saint Bernard de Clairvaux », *Mediaeval Studies*, 9-1, 1947, p. 108-130. Le thème de l'image divine qui doit être restaurée dans l'être humain apparaît aussi dans HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon de studio legendi: Studienbuch*, T. OFFERGELD (éd.), Fribourg, Herder (Fontes christiani, 27), 1997, livre premier, chap. 7, p. 136 : « *omnium humanarum actionum ad hunc finem concurrunt intentio, ut vel divinae imaginis similitudo in nobis restauretur, vel huius vitae necessitudini consulatur* ».

30. Mette BIRKEDAL BRUUN, *Parables: Bernard of Clairvaux's Mapping of Spiritual Topography*, Leiden, Brill (Brill's studies in intellectual history, 148), 2007, p. 192, qui cite *Sent.* III 91 : « *regio dissimilitudinis est praesens vita* ».

31. Lettre 39, p. 108 : « *vita siquidem saecularis et vana lubricae aetatis actio, Dei in nobis deformat imaginem quam nobis conditio praestitit, et ipsam Conditoris similitudinem, quia conditos eius insignivit dilectio* ».

32. *Ibid.*, p. 108-109 : « *dilecto sua in Christo fratri Philippi, novitio Oratorii: saeculi vetustate deposita in novum hominem reformari. Revera nihil illa novitate felicius, quae divinae imaginis characterem mente reparat et perditae similitudinis gloriosa pulchritudine condecorat. Vita siquidem saecularis et vana lubricae aetatis actio, Dei in nobis deformat imaginem quam nobis conditio praestitit, et ipsam Conditoris similitudinem, qua conditos eius insignivit dilectio, obliterat et radit* ». Sur ce thème voir aussi lettre 19, p. 95.

33. Lettre 18, p. 89 : « *hic iam requiem sibi anima felix invenit, et iam disciplinae suae percipit fructus, cum iam discendi remanet labor nullum* ».

34. *Ibid.* : « *cum ad quietis huius felicitatem perveneritis, sive interim, sive raptim et transeunter per desiderium, sive felicius per mentis excessum, sive beatius post vitae terminum, [...]* ».

35. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lettere, Parte seconda (211-548)*, F. GASTADELLI (éd.), E. PARATORE (trad.), Milano, Citta Nuova, 1987, lettre 385, p. 490 : « *quisquis in schola Christi non proficit, eius indignus est magisterio, praesertim cum ibi sumus, ubi nihil in eodem statu permanet; et non proficere sine dubio deficere est. Nemo proinde dicat: 'Satis est, sic volo manere: sufficit mihi esse sicut heri et nudius tertius'* ».

36. Cf. Étienne GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin (Études philosophie médiévale, 20), 1947, p. 72 et 114-141.

37. Lettre 5, p. 114 : « *animi nimirum innocentiam, quam timor reparat* », lettre 6, p. 134 : « *quietem, in qua ad Dei se reparat similitudinem* », lettre 7, p. 148 : « *per poenitentiam reparare innocentiam* », lettre 30, p. 246 : « *dum ministerio fidei per confessionem et poenitentiam reparatur* » et p. 248 (« *ad reparationem intendit innocentiae* »), lettre 32, p. 270 : « *iustificari est ad gloriam reparari* ».

38. *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, vol. 1 : *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, H. B. FEISS, P. SICARD, D. POIREL, et al. (éd. et trad.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 18 ; *De institutione novitiorum, Prologus* : « *disciplina namque Dei in finem corrigit, quia, plene et perfecte hominem reformans per virtutem, ad beatitudinem perducit* », et *De exemplis sanctorum imitandis*, chapitre septième : « *neque enim per exemplum alterius aliquando in melius reformari poterit, qui adhuc per elationis vitium et bona aliena oppugnat et sua mala defendit* » (*ibidem*, p. 40-42). Sur cet aspect de la pensée d'Hugues voir Boyd Taylor COOLMAN, *The Theology of Hugh of St. Victor: an Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 13-14.

39. Stephen JAEGER, *Godfrey of St. Victor and the End of Medieval Humanism*, communication présentée dans le cadre des *California Medieval History Seminars* en février 2016 : « *The Liber [ordinis St. Victoris] and other documents conceive the work of the house as rehabilitation, re-creation* ». Il donne comme exemple *Fons Phil.* II. 765-6 : « *raptus enim primitus et alienatus, / et quod circuiveram rivis debriatus, / reddor mihi, temeto novo recreatus, / et antiquus incipit reparari status* », et il observe que : « *The*

Si l'abbé de Perseigne consacre deux lettres à la formation des novices, il souligne dans ces deux textes mêmes que ce processus d'apprentissage va bien au-delà du temps du noviciat. Dans l'une des lettres, il confesse en effet de ne pas avoir été complètement renouvelé comme il le faudrait dans la vie monastique, puisque les choses anciennes n'ont pas encore abandonné ses lèvres et la vétusté n'a pas encore disparu de son âme<sup>40</sup>. De même, il termine l'autre lettre avec l'invitation : « si nous voulons être de vrais novices, et si vraiment nous voulons être renouvelés, portons nos ardents désirs vers la grâce d'un nouvel enfantement (*novi partu gratiae*) ».<sup>41</sup> En effet, les mêmes conseils reviennent à la fois dans les lettres destinées à instruire des novices et dans celles adressées à des moines expérimentés<sup>42</sup>, au point que, si la condition du destinataire n'est pas connue, il est impossible de tracer une distinction entre les deux types de lettres. Dans les rares cas où Adam fait référence à une spécificité de la formation des novices, il la représente comme une première et particulièrement délicate étape de l'exercice permanent de renouvellement<sup>43</sup>.

Ce progrès se fait, selon Adam, par étapes successives. Si l'on prend par exemple la lettre où il déclare que pour rejoindre l'amour du bien suprême « l'âme s'élève par certains degrés (*gradibus quibusdam animus proficit*) et en progressant prend son vol vers les hauteurs »<sup>44</sup>, l'utilisation du terme *gradus* évoque immédiatement le *De gradibus humilitatis et superbiae* de Bernard de Clairvaux, ainsi que sa théorie des degrés de l'amour. Mais il faut considérer que la notion de degrés de perfectionnement était très répandue dans la culture monastique (déjà la *Règle bénédictine* énumérait les « *diversos gradus humilitatis vel disciplinae* »<sup>45</sup>) et que l'on peut retrouver cette même notion dans l'œuvre de chanoines comme Richard de Saint-Victor, auteur du *De quatuor gradibus violentae caritatis*.

Les étapes du chemin individuel sont parfois représentées avec des métaphores de l'enfance. Par exemple, Adam loue l'un de ses correspondants, l'aveugle Simon, en déclarant qu'il est bien plus avancé que lui sur le chemin du salut : « vous en êtes, vous, à des aliments plus substantiels, une vertu plus avancée fait de vous un adulte (*proveciori virtute adultus es*) »<sup>46</sup>. Lui-même, il se représente comme un enfant qui a encore besoin du lait, et qui ne s'écarte pas de sa mère symbolique, la Vierge Marie<sup>47</sup>. Le culte de la Vierge, auquel Bernard de Clairvaux aussi avait prêté une attention particulière, est en effet l'un des thèmes favoris d'Adam, et pourrait expliquer, au moins partiellement, son amour pour les images maternelles et de l'enfance.

Toutefois, ce qui est particulièrement intéressant ici est que l'abbé de Perseigne utilise des descriptions, parfois très détaillées, de l'âge enfantin<sup>48</sup> pour en tirer des conclusions à la fois en matière de contenus et de méthode de l'enseignement. Les enfants sont présentés comme des modèles d'humilité et de docilité – vertus fondamentales à la fois en elles-mêmes et parce qu'elles sont des conditions nécessaires pour accueillir avec révérence l'enseignement chrétien<sup>49</sup> : « quiconque ne se montre pas petit enfant (*parvulus*), à l'imitation de l'humilité du Christ, ne marche pas dans sa voie »<sup>50</sup>. Les enfants représentent « ceux qui ne parlent pas »

resonance of these lines with the widely influential scheme of cosmic and human history put forward by Hugh of St. Victor is evident: the age of creation followed by the age of restoration ». Je remercie l'auteur qui m'a aimablement fait part de ce texte.

40. Lettre 5, p. 112 : « *nondum recesserunt vetera de ore meo, nondum mihi abrasa vetustas ab animo* ».

41. Lettre 17, p. 70. La référence est à l'enfantement de la Vierge : sur le thème de l'enfance et de l'accouchement voir le paragraphe suivant.

42. L'on peut par exemple comparer la lettre 18, où Adam instruit des moines, et la lettre 39, adressée à un novice.

43. Lettre 5, p. 126 : « *in hoc certe scenario tota paene constitit devotae mentis eruditio; ut in his sex quae nominata sunt probationis tempore se exerceat, et probatione completa, ad illa tria quae in forma professionis expressa sunt se restringat* ».

44. Lettre 3, p. 72 : « *ad gloriae tantae delicias, gradibus quibusdam animus proficit et proficiens evolat in sublime* ».

45. *La regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, S. PRICOCO (éd.), Milano, Mandadori, 1995, cap. VII, p. 154.

46. Lettre 21, p. 130. Les métaphores de l'allaitement et du sevrage sont, naturellement, bibliques, cf. 1 Cor. 3. 2, Hébr. 5. 11-14.

47. *Ibid.*, p. 129 : « *ego interim lacte parvulus nutriri indigeo, nec a Virginis meae contubernio abscondere tutum puto* ».

48. Voir par exemple la lettre 2, p. 128-129 : « les petits sont craintifs, l'âge enfantin est timide ; avec les petits, les occupations pénibles ne sont pas de mise. Chercher les caresses, trouver leur plaisir à prendre le sein, se réchauffer doucement dans son giron, voilà plutôt leur affaire [...]. Vous savez que cet âge a besoin d'être souvent baigné, il se salit très facilement et il lui faut la sollicitude maternelle pour lui administrer des bains fréquents ».

49. Lettre 28, p. 216-27 : « *cui sola spiritualis infantia eo exhibet reverentiam debitae audientiae, quo feriatam custodit innocentiam in silentio et quiete* » (« seule aussi l'enfance spirituelle assure à cette leçon la respectueuse audience qu'elle mérite, en maintenant l'innocence dans le silencieux repos de sa disponibilité »).

50. Lettre 5, p. 120-121.



et ce silence constitue la condition idéale pour recevoir le Verbe, la parole divine<sup>51</sup>. Le fait que le Christ lui-même ait été non seulement humble et doux, mais aussi enfant, en fait l'exemple parfait à suivre : ainsi, le Verbe «de son berceau, instruit d'autant plus clairement les petits que, par le silence de son enfance, il leur propose les nouveaux préceptes de l'admirable humilité»<sup>52</sup>.

Cet éloge de l'enfance, qui se lie étroitement à l'éloge du silence, pourrait suggérer une conception de l'enseignement qui prévoit un rôle assez passif de la part des élèves. Toutefois, il faut considérer qu'Adam avait parlé de l'enfance en termes métaphoriques, et cela vaut probablement aussi pour le silence. Dans la lettre-traité consacrée à l'éloge du silence, l'on trouve en effet un passage où l'abbé explique que «le silence consiste non pas à ne rien dire du tout, mais "à établir une garde à votre bouche, à entourer vos lèvres d'un cloître" (Ps. 140:3), de manière à parler comme et quand il le faut, où et quand vous le devez, et pour des motifs raisonnables». L'observance du silence est, certes, recommandée dans le monastère, mais pas spécifiquement dans le contexte de l'enseignement ; il n'est pas question du silence des élèves devant un maître terrestre, mais d'un silence métaphorique qui représente l'état d'âme propice à accueillir l'enseignement de la Parole divine<sup>53</sup>. En effet, comme on le verra dans le prochain paragraphe, dans les contextes où l'on disserte spécifiquement de formation, les conversations sont même recommandées comme utiles.

Dans tout le recueil, et même à l'intérieur de la même lettre, l'on peut relever la coexistence d'éléments qui suggèrent la passivité comme une condition nécessaire pour apprendre et d'éléments qui évoquent, au contraire, un rôle actif du sujet. Il est possible qu'Adam ait été conscient du contraste entre le modèle des nourrissons qui attendent en silence le Verbe divin et, à quelques lignes de distance, d'expressions comme «la vertu de l'âme est nécessaire pour faire violence au royaume des cieux, pour s'en emparer avec une violente avidité», qui ne suggère pas la passivité<sup>54</sup>. Des modèles pédagogiques différents et même opposés coexistaient sûrement dans la tradition monastique ; toutefois, il peut être utile de tenir compte du fait que dans les contextes où des enfants oblates étaient acceptés et devaient être instruits, l'on relève souvent une insistance sur le besoin de surveillance<sup>55</sup> et une conception du *puer* comme un réceptif passif de l'enseignement<sup>56</sup>. Il est possible que le rôle actif qu'Adam reconnaît aux novices, comme nous le verrons, dans la pratique soit aussi une conséquence du fait qu'il pensait à des adultes, chacun desquels se retrouvait dans un monastère cistercien après un parcours personnel souvent mouvementé. Cela était vrai pour Adam lui-même, et pourrait avoir influencé sa conception de la formation en sens moins «mécanique» et plus «organique»<sup>57</sup>.

51. Lettre 24, p. 163-165.

52. Lettre 16, p. 26.

53. *Ibid.*, p. 220 : «*silentium istud est medium, quod omnipotens Sermo ad medium mediator deducitur, et parvulum in medio discipulorum se statuens, se parvulis imitandum quasi modo genitus infantibus exhibeat in magistrum*».

54. *Ibid.*, p. 220.

55. Jean LECLERCQ, «Textes sur la vocation et la formation des moines au Moyen Âge», *Corona Gratiarum: miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, F. de VRIES et R. VANDER PLAETSE (éd.), Bruges, Pietersabdij, (Instrumenta patristica, 11), 1975, p. 171.

56. Isabelle COCHELIN, «Besides the Book: Using the body to mould the mind – Cluny in the tenth and eleventh century», *Medieval monastic education...* (*op. cit.* n. 6), p. 21.

57. Voir Armand VEILLEUX, «Le rôle de la sous-culture monastique dans la formation du moine», *Nouvelle revue théologique*, 100-5, 1978, p. 734-739, en part. p. 735 : «On peut en effet concevoir l'éducation comme une opération de style mécanique, qui a pour objectif premier de faire passer dans la tête et dans le comportement du disciple une somme de connaissances, d'habiletés et de conduites définies et précises. [...] Le symbole de l'entonnoir caractérise assez bien ce type de pédagogie. Mais l'activité éducatrice ou formatrice peut être envisagée d'une autre manière : non plus comme un phénomène mécanique, mais comme un processus de croissance. C'est la pédagogie organique, selon laquelle le premier acteur de tout effort de formation, c'est le disciple lui-même. Celui-ci peut être alors comparé à une plante, il croît organiquement. S'il possède en lui-même et comme en puissance les énergies de croissance, il a par ailleurs besoin d'une ambiance favorable, d'un terreau enrichissant. Former, c'est d'abord créer ce milieu propice à la croissance et au développement des ressources personnelles de l'individu.»

Dans la lettre où Adam disserte de la formation des novices, il présente six conditions comme nécessaires pour que le renouvellement puisse s'accomplir :

La première de ces conditions est la ferveur de la foi ; la deuxième, la crainte de Dieu ; la troisième, l'amour de la sagesse ; la quatrième, le comportement religieux du maître des novices ; la cinquième, sa tendre sollicitude envers ses novices ; la sixième, d'amicales et fréquentes conversations avec eux sur des sujets spirituels ou sur les observances régulières.

Les trois premiers éléments concernent les novices eux-mêmes, pendant que les trois derniers s'adressent au maître des novices. Déjà cette subdivision équilibrée suggère que l'on est ici loin de la conception de l'élève comme récipiendaire passif de l'enseignement. En outre, l'on peut remarquer que le rôle du maître tel qu'il est présenté ici implique toujours une relation, et même une interaction, avec les élèves, qui ont donc un rôle actif. Le comportement religieux du maître est important pour que les jeunes puissent l'imiter et apprendre ainsi comment ils doivent se comporter, et l'on présente des « conversations amicales » comme l'instrument privilégié de l'enseignement, plutôt que des leçons ou des sermons que les novices écouteront en silence.

Le thème de la bonne qualité de la relation interpersonnelle, ici exemplifié par la référence à la « tendre sollicitude » du maître, est très important, car il revient ailleurs dans le recueil. En considérant la superposition entre la notion d'abbé, de maître et de père, il ne surprend pas de voir resurgir une référence à la même notion de « sollicitude » dans une lettre qu'Adam adresse à un homme qui vient d'être élu abbé, et auquel il conseille d'être en même temps père et mère de ses moines (en utilisant même la métaphore biblique de la poule qui couve ses poussins)<sup>58</sup>. L'importance d'entretenir des bonnes relations avec les subordonnés vaut aussi en dehors du monastère, comme nous en témoigne une lettre à un évêque, où l'abbé de Perseigne lui reproche la mauvaise qualité de ces relations<sup>59</sup>.

Dans tous ces cas, la sociabilité n'est pas présentée comme importante en soi, par exemple parce qu'elle est un reflet de la charité, mais toujours en tant que moyen, parce qu'elle est essentielle pour enseigner, corriger, aider les autres dans le chemin du perfectionnement moral et spirituel : l'évêque pourra, tel un médecin « appliquer les onguents salutaires, d'autant mieux et plus sûrement » qu'il aura traité les personnes en question avec plus de douceur<sup>60</sup>. De même, l'abbé, à travers l'amour et la compassion accouche, c'est-à-dire génère spirituellement, dans ses moines, ce qui avait été engendré, implanté par la parole de la prédication<sup>61</sup>. Enfin, pour ce qui concerne les novices, non seulement les conversations sont considérées comme un utile remède contre le mal de l'acédie qui peut tourmenter les jeunes, mais l'on affirme aussi qu'elles sont bienfaites à la fois pour le maître et pour les disciples :

L'habitude des conversations de bon aloi sur le mode amical engendre une sorte d'honnête familiarité qui donne au maître plus d'aisance à reprendre, au novice repris plus de patience à se laisser former, à l'un et à l'autre plus d'aisance à saisir les Écritures<sup>62</sup>.

Des interactions sociales salutaires sont aussi représentées dans les nombreuses réflexions sur l'amitié et sur la confession. Pour ce qui concerne la première, Adam mérite une place dans les études consacrées à l'amitié au moins parce que cinq lettres nous attestent la relation amicale importante qu'il entretient avec une

58. Lettre 56, p. 232 : « *nunc igitur, amantissime, quia favente Deo assumptus es de filio in patrem, de discipulo in magistrum, de subditus in praelatum* », « *in hac autem spirituali generatione ipse idem mater potest esse qui pater est* » et p. 240 : « *tum est in gallinae modum tuis pullis incumbere, et totius sollicitudinis adhibere opus, ne quisquam de sub alis tuis diripiat sibi milvum* ». Il s'agit d'une lettre de conseil adressée à Jean, récemment élu abbé de Saint-Pierre de la Couture en 1218.

59. Lettre 51, p. 196. Cette lettre est adressée à Hamelin, évêque du Mans, ce qui permet de la dater entre 1191 et 1214.

60. Cf. *Ibid.* : « *tanto si quid melius et securius languidis eorum moribus et morbidis actibus possetis malamnum salutis opponere, quanto eos dulcius paterna vobis strinxeritis caritate* ».

61. Lettre 56, p. 232-233 : « *dum eos quos generat sermo praedicationis, parturit affectu et compassione viscerositas caritatis* ». Carolyn Walker Bynum déclare qu'Adam est insolite parmi les auteurs cisterciens pour son attention au thème de la douleur de l'accouchement dans les contextes des métaphores maternelles, une tendance qui le rapproche plutôt d'Anselme de Cantorbéry, cf. C. WALKER BYNUM, « *Jesus as mother and abbot as mother* », *Jesus as mother*... (op. cit. n. 8), p. 124.

62. Lettre 5, p. 118 : « *nascitur etiam ex amica frequenti et honesta colloquutione commendabilis queque familiaritas, per qua magister efficitur ad corripiendum audacior, correptus ad disciplinam patientior, uterque ad intelligentiam Scripturarum eruditior* ».

femme, une religieuse appelée Agnès<sup>63</sup>. Dans l'un de ces textes, il affirme explicitement que la conversation (*mutua confabulatio* : l'on remarquera que le caractère réciproque de l'interaction est souligné) entre amis est bienfaisante au niveau spirituel<sup>64</sup>, et ce thème revient dans plusieurs autres lettres d'amitié<sup>65</sup>. Elles nous montrent que les amis étaient supposés s'aider l'un l'autre à progresser dans leurs chemins de perfectionnement moral, spirituel et intellectuel à travers l'exhortation mutuelle et le conseil réciproque, et que la conversation était un moyen fondamental de cette activité<sup>66</sup>.

L'utilité de la confession est aussi un thème qui revient plusieurs fois dans le recueil, et Adam écrit même – sur la requête de son correspondant, dit-il – une lettre-traité explicitement consacrée à ce thème. Dans celle-ci, il décrit différents types de pénitents et présente la façon dont le confesseur doit interagir avec eux pour mieux les conduire vers le salut<sup>67</sup>. Il semble vraisemblable que cette expertise en matière de confession lui ait été reconnue dans les milieux monastiques aussi en vertu des années qu'il passa comme chanoine, pendant lesquels il avait sûrement charge d'âmes.

L'on peut aussi remarquer l'attention consacrée à la dimension sociale dans les descriptions qu'Adam donne des vertus. Il en identifie sept de fondamentales, qu'il mentionne dans plusieurs lettres et qu'il présente d'une façon structurée dans la lettre-traité sur les sept «féries», c'est-à-dire les sept jours qui symbolisent autant d'étapes du cheminement de l'âme vers le sabbat de la contemplation, qui correspond au perfectionnement spirituel<sup>68</sup>. Les sept fêtes sont : l'esprit de crainte du Seigneur, l'esprit de piété, l'esprit de science, l'esprit de force, l'esprit de conseil, l'esprit d'intelligence et l'esprit de sagesse<sup>69</sup>. En illustrant ces concepts, Adam fait plusieurs fois référence à la relation avec son prochain. L'esprit de piété signifie que «compatissant au malheur de notre prochain et partageant aussi la joie de son bonheur, nous ne sommes sur aucun point séparé de lui»<sup>70</sup>. Dans l'esprit de science on s'occupe «à l'enseignement et à l'instruction du prochain»<sup>71</sup>, et dans l'esprit de conseil «nous apprenons la manière de conseiller notre prochain sur les choses dont Dieu nous a chargés»<sup>72</sup>. Les vertus sont donc souvent déclinées en un sens «social», qui concerne la relation avec son prochain.

63. Cf. Brian Patrick McGUIRE, *Friendship and community: the monastic experience, 350–1250*, Kalamazoo, Cistercians publications (Cistercian studies, 95), 1988, p. 390-394.

64. Lettre 26, p. 156-157 : «*plurimum certe sanctae dilectioni confert mutua confabulatio se pie amantium*».

65. Voir par exemple lettre 6, p. 130 : «*quae in amicorum colloquiis debet esse nisi de amore materies?*», lettre 8, p. 154 «*secreti amoris nostri secreta colloquia*», p. 9, p. 192 : «*in amicorum visitationibus et colloquiis suscitabor*», lettre 25, p. 174 «*caritas imperat miscere colloquium cum amico*», ep. 26, p. 182 : «*beneficia sane illa intelligo, quo te mihi promptum et alacrem exhibuisti in colloquiis, in negotiis familiarem, in dandis consiliis officiosum*», lettre 37, p. 184 : «*ignis est virtutis amor et desiderium honestatis, cuius aliquem habere vaporem per emicantes verborum scintillulas in tua colloquutione videris*», lettre 48, p. 176 : «*non modica sit confirmatio dilectionis collocutio mutua*».

66. Cette conception de l'amitié n'est pas unique à Adam de Perseigne, et elle est au contraire très répandue parmi les auteurs monastiques de l'époque, voir B. P. McGUIRE (*op. cit.* n. 63), p. 60. Parmi les autres auteurs, l'on peut citer par exemple le chanoine séculier Pierre de Blois, voir lettre 150 («*diligo enim vos in Christi visceribus, et quidquid ad aedificationem vestram in ea scriptum est, non de odio curialium, sed de sincera charitate processit*») et lettre 14 («*gratias ago gratiae vestrae quantas possum quia, quandiu conversatus sum inter vos, me fraterno coluistis affectu : nec minus mihi apud vos effecit gratia, quam apud alios diuturna nutriturae conditio, aut natura. Si quando equitabamus, eratis lucerna pedibus meis, eratis mihi pro vehiculo in via*»), dans *Petri Blesensis Bathoniensis archidiaconi opera omnia : nunc primum in Anglia ope codicum manuscriptorum editionumque optimarum*, J. A. GILES (éd.), Oxford, Parker (Patres ecclesiae Anglicanae, 25-26), 1847, respectivement vol. 2, p. 82 et vol. 1, p. 43).

67. Lettre 32, p. 266-307.

68. Lettre 16, p. 16-32. Voir aussi lettre 43, p. 140.

69. Cette liste de vertus est évidemment influencée par la tradition préexistante sur le thème des dons divins, sur laquelle voir Maria Luisa PICASCIA, «La concezione teologica di donum consilii. Patristica latina e cultura monastica del XII secolo», *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare medievale*, C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI et S. VECCHIO (éd.), Firenze, Sismel (Micrologus's library, 10), 2004, p. 15-32.

70. Lettre 33, p. 16 : «*in qua, dum proximi nostri malis compatimur, et bonis congratulamur, nullatenus ab eo separamus*».

71. *Ibid.*, p. 19 : «*tertia dicitur agere in spiritu scientiae, in qua vacatur eruditionis proximi et doctrinae*».

72. Lettre 16, p. 20-21 : «*in hac etiam feria, id est spiritum consilii, discimus quomodo de his in quibus nobis a Deo consultum est, nostris proximis consulamus*».

La notion même de «prochain» (*proximus*) revient fréquemment dans les lettres, ce qui n'est pas très commun chez les auteurs monastiques. Pour donner quelques nombres, le substantif *proximus* apparaît vingt-six fois dans les soixante-six lettres d'Adam, alors qu'il revient vingt et une fois dans les 548 lettres de Bernard de Clairvaux, trente-trois fois dans les 193 lettres de l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable et quatre fois dans les 182 lettres de l'abbé Pierre de Montier-la-Celle<sup>73</sup>. Ce qui est plus important, les références d'Adam apparaissent souvent dans le contexte d'une réflexion sur les devoirs envers le prochain ou sur la manière dont le comportement de l'individu affecte les autres, positivement ou négativement<sup>74</sup>. Non seulement les prêtres doivent veiller à ne pas offenser Dieu et le prochain par leur conduite<sup>75</sup>, mais les moines (y compris les novices) aussi doivent se préoccuper de l'amour du prochain et même du soin du prochain (*cura proximi*)<sup>76</sup>.

Ceci s'avère important si l'on tient compte que la responsabilité d'enseigner au prochain par la parole et l'exemple a été traditionnellement considérée spécifique des chanoines et rare parmi les moines<sup>77</sup>. En effet, depuis leur institution au XI<sup>e</sup> siècle, la vie des chanoines a été interprétée comme étant «organisée en vue du service du peuple chrétien»<sup>78</sup>, puisqu'ils se chargeaient, par exemple, de la mise en œuvre de la liturgie et du soin des pauvres. L'impact que leur comportement pouvait avoir sur les fidèles était donc très important – bien plus que pour les moines, qui n'étaient pas supposés interagir fréquemment avec le monde en dehors du cloître. Par conséquent, les moines n'étaient pas censés enseigner et diriger, mais seulement apprendre et se concentrer sur eux-mêmes. Il n'est donc pas surprenant que l'on ait relevé dans la législation bénédictine une «condamnation explicite de l'attention à l'autre»<sup>79</sup>. Cela ferait d'Adam de Perseigne une exception parmi les auteurs monastiques de son âge, qui pourrait naître de la synthèse, dans sa conception de la formation religieuse, d'éléments empruntés à la spiritualité canoniale et d'éléments traditionnellement monastiques et particulièrement cisterciens.

Une réflexion sur le rapport entre extériorité et intériorité dans sa pensée permettra maintenant de corroborer cette théorie. Ce thème est important parce que l'attention à l'intériorité a souvent été présentée comme une caractéristique de la spiritualité du XII<sup>e</sup> siècle, en particulier des auteurs monastiques et cisterciens : l'attention consacrée par Bernard de Clairvaux à l'analyse de soi-même est un bon exemple<sup>80</sup>. D'un autre côté, il a été observé que les écrits des chanoines réguliers de la même époque paient une plus grande attention aux gestes et à l'effet que le comportement individuel a sur son prochain, auquel l'on enseigne à travers l'exemple<sup>81</sup>.

L'abbé de Perseigne distingue ce qui se passe intérieurement (*intus*) et extérieurement (*foris*), et les deux dimensions sont souvent mentionnées ensemble : par exemple, le maître des novices doit «examiner aussi soigneusement que possible l'état de l'homme intérieur et extérieur» de ses disciples<sup>82</sup>. Si Adam critique la

73. Ces résultats peuvent facilement être obtenus avec une recherche par mot-clef dans les recueils des lettres de ces abbés (les cas où *proximus* est utilisé comme adjectif ont été exclus de ce calcul).

74. Ce thème est analysé plus bas, voir les deux prochains paragraphes.

75. Lettre 55, p. 216-217 : «*ecce dum per hoc offenditur Deus, offenditur proximus, vituperabile redditur ministerium nostrum, et in contemptum eis efficitur, quibus esse debuit ad profectum*». Cette lettre est adressée à Guillaume, évêque de Châlons-sur-Marne, ce qui permet de la dater entre 1215 et 1221.

76. Dans l'une des lettres sur la formation des novices Adam déclare que le novice «en se montrant obéissant, prouve qu'il aime son prochain» (lettre 5, p. 119) et dans l'autre il déplore le péché de négligence du soin de son prochain (lettre 17, p. 64 : «*quoties negligimus curam proximi*»).

77. C. WALKER BYNUM, *Docere verbo et exemplo...* (op. cit., n. 8), Jean CHATILLON, «La spiritualité canoniale», *Le mouvement canonial au Moyen Âge : réforme de l'église, spiritualité et culture*, P. SICARD (éd.), Turnhout, Brepols (Bibliotheca Victorina, 3), 1992, p. 151-162 et surtout p. 156, J. LONGERE, «Les chanoines réguliers...» (art. cit. n. 8), p. 277, D. POIREL, «Introduction», dans *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor...* (op. cit., n. 38), p. 12.

78. J. CHATILLON (supra), p. 156.

79. Gaëlle JEANMART, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, Vrin (Philosophie de l'éducation), 2007, p. 226.

80. John F. BENTON, «Consciousness of Self and Perceptions of Individuality», dans R. L. BENSON, G. CONSTABLE et C. D. LANHAM, *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 263.

81. Voir Emmanuel FALQUE, «Le geste et la parole chez Hugues de Saint-Victor : L'institution des novices», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95-2, 2011, p. 382-412 et C. WALKER BYNUM, *Docere verbo et exemplo...* (op. cit. n. 8).

82. Lettre 5, p. 124. Voir aussi la description de l'action bienfaisante de la crainte à l'extérieur et à l'intérieur dans la lettre 17, p. 62.

situation où seule l'apparence extérieure de l'obéissance est maintenue<sup>83</sup>, il insiste aussi sur le fait qu'il faut veiller à bien agir non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes<sup>84</sup>, en critiquant ceux qui, tout en aimant la vertu, rougissent de la pratiquer ouvertement.

Son idéal est la parfaite correspondance entre intériorité et extériorité, qui peut aussi correspondre à la concorde entre la chair et l'esprit<sup>85</sup>. Un bon exemple est offert par sa description du point d'arrivée de la formation monastique, un renouvellement qu'il compare à une robe nuptiale. Il en identifie trois éléments constitutifs : la chasteté du corps, qui est comparée à l'étoffe, l'amour du cœur (représenté par la fourrure) et l'élégance de la discipline, qui constitue l'ornement de cette robe<sup>86</sup>. Si les deux premiers sont clairs, la troisième mérite peut-être une explication, qu'Adam lui-même fournit : la *disciplina* est « la parfaite ordonnance de tous les gestes, et dans l'attitude qui sied en toute situation et toute action »<sup>87</sup>. Cette définition, qui est une citation textuelle du *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor<sup>88</sup>, nous montre que nous sommes ici dans le domaine de l'extériorité, comme le suggère aussi la métaphore de l'ornement. Toutefois, Adam ajoute que la *disciplina* – qu'on pourrait rendre avec Jean Bouvet comme « bonne éducation » – est, certes, un comportement extérieur, mais qui, lorsqu'il est exhibé, indique le comportement intérieur, l'*affectus* (un terme typique de la spiritualité cistercienne)<sup>89</sup> de la chasteté et de l'amour<sup>90</sup>.

L'idée que le comportement extérieur est un reflet de l'intériorité était déjà présente dans la *Règle bénédictine*, qui affirme que des douze degrés d'humilité auxquels le moine peut parvenir, le plus haut est de ne pas seulement posséder cette vertu dans son cœur, mais encore de la manifester au dehors par son attitude et par tous ces gestes<sup>91</sup>. Bernard de Clairvaux dissertait dans son *De gradibus* sur les signes physiques qui trahissent la descente vers le péché et dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques sur la beauté extérieure qui est le produit d'une âme sainte<sup>92</sup>. Adam semble avoir été influencé par ces idées : dans la lettre-traité sur la pénitence et la confession, il décrit les signes extérieurs (comme les larmes et un visage affligé) qui indiquent, à l'intérieur, une réelle contrition<sup>93</sup>.

Toutefois, il me semble que le recueil atteste une attention à l'extériorité et aux gestes non seulement en tant qu'indices de l'intériorité, mais aussi pour l'effet qu'ils ont sur les autres. Il en parle à propos des prêtres, en déclarant que leur mauvaise conduite n'offense pas seulement Dieu, mais aussi le prochain, et a donc l'effet

83. Lettre 56, p. 242.

84. Lettre 19, p. 96 : « oportet enim sanctos habere testimonium ab is qui foris sunt, et providere bona, non tantum coram Deo, sed etiam coram hominibus ». Le verset biblique cité est 1 Tm. 3.7.

85. Lettre 34, p. 60 : « de concordia carnis et spiritus ».

86. Lettre 5, p. 122-123 : « vestis haec nuptialis internae splendor est et gloria novitatis. Conficitur autem vestis haec ex tribus, scilicet ex corporis castitate, ex cordis dilectione, ex elegancia disciplinae ».

87. Lettre 5, p. 124-125 : « disciplina quae est membrorum omnium motus ordinatus et compositio decens in omni habitu et actione ».

88. Stephen Jaeger a cité Adam (et en particulier la lettre en question) comme l'un des exemples de l'influence du *De institutione novitiorum* sur des communautés canonicales et monastiques du XII<sup>e</sup> siècle et au-delà, voir Stephen JAEGER, *The envy of angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe, 950–1200*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (Middle Ages series), 1994, p. 257 et p. 460 (n. 66).

89. Jean LECLERCQ, « Voir le monde par les affects : Bernard de Clairvaux et la voie monastique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95, 2011, p. 323-341.

90. Lettre 5, p. 122-124 : « dum irreprehensibiliter observat exterius, significari per hoc videtur et castimoniae et dilectionis affectus ».

91. *La regola di san Benedetto...* (op. cit. n. 45), cap. VII, p. 162 : « duodecimus humilitatis gradus est si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet, id est in opere dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro, vel ubicumque sedens, ambulans vel stans inclinato sit semper capite defixis in terram aspectibus ».

92. Mette BIRKEDAL BRUUN, « Wandering eyes, muttering and frowns: Bernard of Clairvaux and the communicative implications of gesture », *Understanding monastic practices of oral communication (Western Europe, tenth-thirteenth centuries)*, S. VANDERPUTTEN (éd.), Turnhout, Brepols, (Utrecht studies in medieval literacy, 21), 2011, p. 337-363.

93. Lettre 32, p. 294 : « interpres nimirum contritionis et gemitus, nuntius doloris sunt lacrimae, internae confusionis fidem facit demissi et affecti vultus verecundia ».



d'avilir le ministère et de le rendre méprisable « pour ceux à qui il aurait dû être une source de progrès »<sup>94</sup>. Toutefois, ce qui est surprenant c'est qu'Adam affirme que les moines aussi ont le devoir d'édifier leurs frères : une mauvaise conduite donne un exemple néfaste, et l'on doit vivre de manière à donner un exemple (positif) pour les autres<sup>95</sup>. Toujours en dissertant de moines, l'abbé lie directement intériorité et extériorité en réfléchissant sur le devoir d'enseigner, en affirmant que « le devoir de parler et d'enseigner (*dicere et docere*) le bien au dehors (*foris*) incombe en effet à celui qui a eu l'avantage d'en être intérieurement (*intus*) instruit ».<sup>96</sup> Cette affirmation pourrait être considérée comme une tentative de conjuguer l'attention typiquement monastique au processus individuel de l'apprentissage, où la dimension de l'homme intérieur est cruciale, et le devoir de l'enseignement aux autres, à travers la parole et l'exemple, est donc à travers l'homme extérieur, qui est généralement considéré comme caractéristique des chanoines.

En effet, si dans la *Règle bénédictine* et dans l'œuvre de Bernard de Clairvaux l'attention aux gestes et à l'extériorité est surtout un instrument de contrôle de l'intériorité, l'on peut discerner dans les lettres d'Adam des indices d'une conception où les gestes et l'extériorité sont aussi des moyens d'action sur le prochain. L'on peut considérer ce passage :

Quand le prêtre, lieutenant du Christ, voit un blessé au bord du chemin, il ne doit pas sans pitié passer outre à cette misère, mais s'efforcer de reproduire, *par le geste, la parole*, la complaisance et la bonté, la profonde miséricorde du Samaritain, c'est-à-dire de Jésus, se pencher avec compassion sur le blessé, et verser ou distiller sur ces blessures l'huile ou le vin<sup>97</sup>.

Il me semble que les gestes et la parole soient ici objet d'attention non pour ce qu'ils signifient de l'intériorité de l'individu, mais pour leur rôle dans l'action salutaire sur le prochain. La même interprétation peut être appliquée à la lettre où Adam reprend un évêque pour la mauvaise qualité de ses relations avec ses subordonnés. L'abbé y affirme qu'il a entendu dire que, quand quelqu'un est amené devant son correspondant, celui-ci – même s'il se trouve seul et pas trop occupé – daigne à peine le regarder et répondre à son salut<sup>98</sup>. Ce qui pourrait sembler simplement un manque de courtoisie est donc, pour Adam, un signal important de l'état des relations entre l'évêque et ses subordonnés, et l'abbé lui rappelle que ces hommes doivent « être encouragés par le bienfait d'un compliment paternel (*congratulationis beneficio refoveri*) », s'ils sont bons, et être éméndés par un entretien salutaire (*medicinali colloquio*) s'ils ne le sont pas. Cette attention aux gestes et à une sociabilité réglée par les conventions sociales n'est pas sans rappeler les aspects sociaux de l'humanisme Victorin<sup>99</sup>. Il me paraît clair que les gestes et la parole ne sont pas, ici, restreints pour qu'ils démontrent l'imperturbabilité et ne trahissent pas une agitation intérieure qui serait signe de péché : au contraire, l'on suggère qu'ils puissent être formés pour pouvoir mieux agir sur son prochain.

En conclusion, la conception de la formation d'Adam de Perseigne apparaît comme une synthèse d'éléments différents et parfois même de tendances opposées. En effet, l'enseignement que ses lettres offrent en matière de pédagogie n'est pas sans ambiguïté : si d'une part l'on propose comme modèle la docilité des enfants et l'on célèbre le silence qui permet d'accueillir avec révérence le Verbe divin, dans la pratique les novices sont encouragés à jouer un rôle actif dans leur formation, et l'on souligne le rôle mutuellement bénéfique de l'interaction sociale.

94. Lettre 55, p. 216-217 : « *ecce dum per hoc offenditur Deus, offenditur proximus, vituperabile redditur ministerium nostrum, et in contemptum eis efficitur, quibus esse debuit ad profectum* ».

95. Lettre 6, p. 142 : « *sic vive ut et conscientia tua tibi interius perhibeat testimonium, et exterius valeas esse fratribus in exemplum* » et lettre 17, p. 66 : « *saepe cum fratres nostros aedificare debemus, his potius corruptionis exempla monstramus* ».

96. *Ibid.*, p. 136 : « *ille enim debet bona foris dicere et docere qui illa intus meruit didicisse* ».

97. Lettre 32, p. 287.

98. Lettre 51, p. 196 : « *asserunt enim quod cum qualibet ex causa, ad praesentiam vestram venerint, licet vos quandoque solum et satis feriantem invenerint et ex more vobis obtulerint salutationem filialis reverentiae, vix vultis vel eos respicere vel eorum salutationibus sicut decet patrem filiis respondere* ».

99. Par exemple, le *Microcosmos* de Godefroy de Saint-Victor peint une représentation idéale de la manière dont les hôtes sont accueillis, en prêtant attention aux gestes, dans une atmosphère de courtoisie ; voir S. JAEGER, *Godfrey of St. Victor and the end of medieval humanism...* (op. cit. n. 39).

Dans cette conception de la formation, l'on peut identifier des éléments traditionnellement associés à la spiritualité cistercienne (tels que l'idée que tous les membres d'une communauté monastique doivent s'engager dans un exercice permanent de renouvellement intérieur<sup>100</sup>), mais aussi des éléments qui sont généralement considérés comme caractéristiques de la tradition canoniale (comme l'attention au devoir envers son prochain). Ces deux tendances différentes ne sont pas seulement juxtaposées, mais conjuguées efficacement : une intériorité renouvelée, fruit d'une formation réussie, s'exprime dans une extériorité disciplinée à travers laquelle on enseigne par la parole et l'exemple.

Si cet article a consacré plus d'attention aux aspects « atypiques » de la pensée d'Adam, c'est pour montrer que le considérer comme un Cistercien typique est une simplification excessive qui ne rend pas justice à sa complexité de penseur. En particulier, les références au thème de l'action sur son prochain ont été analysées avec une attention particulière pour montrer que l'affirmation selon laquelle les moines ont le devoir d'édifier leurs frères n'est pas une remarque faite en passant, ni une exception dans son œuvre<sup>101</sup>.

L'originalité d'Adam comme penseur doit être reconnue : les éléments qui semblent relever de la spiritualité canoniale pourraient être, au moins en partie, le fruit de sa carrière mouvementée et de son expérience dans différents contextes religieux et laïques. Il ne s'agit pas d'une question d'accès aux textes (les manuscrits du *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor circulaient largement dans les milieux monastiques)<sup>102</sup>, mais plutôt de la possibilité que son expérience de vie ait stimulé le développement d'une sensibilité différente de celle de la plupart des auteurs monastiques de son temps. Ainsi s'expliquerait son attention pour l'impact que le comportement des religieux pouvait (ou devait) avoir sur leur prochain, et le fait qu'il ait été considéré comme une autorité non seulement en matière de vie monastique, mais aussi de questions telles que la direction spirituelle des laïques et la confession.

Seule une analyse plus vaste pourrait permettre de déterminer en quelle mesure Adam représente une exception dans le panorama culturel de son temps, ce qui contribuerait à éclairer les différences entre spiritualité monastique et canoniale au XII<sup>e</sup> siècle. Il semble possible que ces différences aient été exagérées et que, comme Adam de Perseigne, d'autres auteurs mélangent éléments traditionnellement considérés comme « monastiques » et « canoniaux ». Pour le moment, l'exemple d'Adam peut contribuer à soulever la question, toute en montrant que le parcours de vie d'un auteur doit toujours être pris en considération dans sa totalité. Évidemment, la dernière affiliation des religieux n'efface pas les expériences précédentes et les « types purs » (par exemple, « le Cistercien typique ») n'existent que comme modèles théoriques. L'appel à l'« intersectionality »<sup>103</sup> s'applique donc aussi à l'étude de l'histoire médiévale.

Micol LONG

Université de Gand (UGent), België

100. S'il est vrai que la notion de restauration est importante pour les auteurs victorins cités (voir n. 37), ils ne développent toutefois pas le thème du renouvellement autant que le fait Adam de Perseigne. En outre, le *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor ne contient aucune considération comparable à celles d'Adam sur le fait que les conseils éducatifs sont valables pour tous les frères, y compris l'auteur lui-même, et se concentre presque exclusivement sur le comportement extérieur des novices (comment, où et quand ils doivent manger, s'habiller, parler...), alors qu'Adam, comme il a été souligné, semble vouloir équilibrer et intégrer intériorité et extériorité.

101. Comme semble le penser C. WALKER BYNUM, *Docere verbo et exemplo...* (*op. cit.* n. 8), p. 154-155.

102. Rudolf GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor: ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart, Hiersemann, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 14), 1976, p. 341-367, Grover A. ZINN, « *Vestigia victorina: Victorine influence on spiritual life in the Middle Ages; with special reference to Hugh of Saint-Victor's 'De institutione novitiorum'* », *L'École de Saint-Victor de Paris : influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne; colloque international du CNRS, pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008), tenu au Collège des Bernardins à Paris les 24-27 septembre 2008*, D. POIREL (dir.), Turnhout, Brepols (Bibliotheca Victorina, 22), 2010, p. 405-431.

103. Patricia HILL COLLINS et Sirma BILGE, *Intersectionality*, Cambridge, Polity Press (Key concepts), 2016.