

RÉSUMÉS

Anne-Marie HELVÉTIUS, *Ermites ou moines. Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle (principalement en Gaule du Nord)*, p. 1-27.

La période antérieure à la Réforme Grégorienne se caractérise par une ambiguïté du vocabulaire lié à la vie solitaire. Les notions de moine, monastère, ermite, désert ou réclusion désignent des réalités variables selon le contexte et les intentions des auteurs. L'institutionnalisation progressive de la vie monastique ayant pour conséquence le rejet de toute forme extrême d'ascèse, l'érémisme tend à devenir un simple idéal plutôt qu'une réalité vécue. Dans les sources hagiographiques, on décèle une évolution au cours des siècles : le discours sur l'expérience érémitique y est utilisé pour servir des causes diverses, où les questions de pouvoirs, de territoires et d'autorité sont étroitement mêlées aux considérations d'ordre spirituel.

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

Alors que la place de l'érémisme dans les nouvelles expériences monastiques a souvent retenu l'attention, on a moins étudié l'attitude des moines – la toute grande majorité – qui, restant dans leurs monastères, furent confrontés de près ou de loin à un phénomène redevenu plus visible, présent et varié à partir de la fin du X^e siècle. S'en tenant aux données relatives à l'Italie et aux bénédictins italiens en France, l'exposé invite à ne pas surévaluer les conséquences de ce renouveau pour le monachisme traditionnel. Il relève les critiques et les réticences à l'égard des formes d'érémisme que n'admettaient ni la Règle, ni la tradition. Mais il montre aussi comment les bénédictins durent s'accommoder de parcours hors normes et purent à l'occasion récupérer et rendre acceptable une sainteté érémitique dont la place dans leurs modèles resta assez limitée.

Cécile CABY, *Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval*, p. 47-80.

L'institutionnalisation et de la régularisation des expériences de vie solitaire en commun procèdent selon des modalités pratiques et font l'objet de représenta-

tion et de mémorisation extrêmement diversifiées. Dans ces processus, la règle (comme référence à une norme constante) et la reconnaissance des instances supérieures fonctionnent comme garanties de stabilité, mais aussi comme vecteurs d'homologation au cénobitisme, sans pour autant entamer les vertus symboliques de l'idéal érémitique, part de rêve concédée par le compromis institutionnel. Autant d'aspects qui permettent de mieux définir le statut de l'érémitisme en général, et, en particulier, de cette forme à première vue paradoxale qu'est l'érémitisme collectif.

Jean-Hervé FOULON, *Les ermites dans l'ouest de la France : les sources, bilan et perspectives*, p. 81-113.

Pour saisir le phénomène érémitique, l'ouest de la France, même restreint à l'espace ligérien, est un milieu d'une exceptionnelle richesse documentaire. L'analyse typologique permet de classer sources et ermites, tandis que les approches chronologique et géographique sont utiles pour rétablir une image plus dynamique de l'érémitisme aux XI^e-XII^e siècles. Les sources hagiographiques et nécropologiques, parfois difficiles à interpréter pour la période érémitique proprement dite, sont heureusement complétées par les actes diplomatiques qui révèlent une réalité plus complexe que ne le laissent entrevoir les *vitae*. Quant aux sources littéraires et historiographiques, elles permettent de saisir la place de l'ermitage dans l'ecclésiologie du temps et parfois sa spiritualité. À travers la diversité de ces témoignages qui éclairent la multiplicité des regards posés sur l'ermitage, la réalité de la vie érémitique et la distinction entre quelques grands types d'érémitisme peuvent être appréhendées d'une façon plus précise.

Mathieu ARNOUX, *Ermites et ermitages en Normandie (XI^e-XIII^e siècles)*, p. 115-135.

L'importance des pratiques érémitiques est un trait constant de l'histoire ecclésiastique de la Normandie, et constitue l'un des éléments essentiels de sa continuité avec l'église neustrienne. Cette tradition a sans doute favorisé au début du XI^e siècle l'établissement de liens privilégiés entre l'église de la province de Rouen et les réguliers italiens. Les sources relatives aux ermitages et à leurs occupants insistent pourtant moins sur la singularité des itinéraires individuels que sur la fréquence des périodes érémitiques dans l'évolution des communautés et sur la large diffusion d'établissements réservés à ce type de pratique dans l'espace rural du duché. Plutôt que la marque d'une spiritualité particulièrement ascétique, il faut sans doute voir dans le réseau des communautés érémitiques une adaptation de l'église normande à un paysage rural mal fixé et en pleine évolution, où ce clergé, souvent sans règle mais pas incontrôlé pour autant, prépare la mise en place progressive de l'encadrement séculier et régulier.

Hervé OUDART, *Robert d'Arbrissel magister dans le récit de Baudri de Dol : spiritualité et condition juridique des frères aux débuts de l'abbaye de Notre-Dame de La Roë*, p. 137-154.

La *Vita prima* de Robert d'Arbrissel, que composa l'évêque Baudri de Dol, donne un récit précis de la première expérience érémitique que Robert mena en forêt de Craon dès 1095. Elle témoigne des conversions que la prédication de Robert y opérait et relate que l'ermitte, à l'instar du bon esclave qui fait fructifier le talent qui lui a été confié par son maître, recueillait dûment ceux qui désiraient demeurer avec lui. Elle indique que Robert exerça par rapport à ceux-ci, constitués en une congrégation de chanoines réguliers, un magistère librement reçu. La *Vita* montre ensuite qu'Urbain II, de passage à Angers en 1096, établit Robert comme second après lui en matière de prédication et lui ordonna de prêcher en tout lieu. C'est, semble-t-il, cet ordre qui permit ultérieurement à Robert d'obtenir de la part des chanoines la permission de les quitter pour s'adonner plus librement à cet office. Il est enfin remarquable que les actes de la pratique les plus proches dans le temps des débuts de la communauté des chanoines de la Roë concordent avec le récit de Baudri : ils laissent apercevoir que les frères éprouvaient un respect insigne pour Robert sans pourtant que ce respect soit formalisé par un titre hiérarchique.

Paulett L'HERMITE-LECLERCO, *La réclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge*, p. 155-173.

On se propose de montrer à partir des sources françaises la complexité de la réclusion volontaire, forme la plus austère de la « mort au monde ». Cet état de vie religieux très populaire est fort ancien mais au deuxième millénaire se modifie. Sans disparaître, le reclus, ancien moine quittant la vie commune mais restant à la charge de ses frères, tend à disparaître au profit du reclus laïque. L'institution sortie de l'enceinte monastique s'urbanise et se féminise fortement. Comment s'organise la vie au reclusoir? Quels liens se tissent avec le milieu social – les autorités ecclésiastiques, laïques, les paroissiens –, justifiant la prise en charge officielle du candidat à la pénitence vicariaire? On tâchera de repérer les mécanismes psychologiques, les motivations religieuses, les enjeux économiques et symboliques que cristallise jusqu'à sa disparition la rencontre d'un choix individuel et d'une collectivité.

Jean-Marie MARTIN, *L'érémisme grec et latin en Italie méridionale (X^e-XIII^e siècle)*, p. 175-198.

Les épisodes érémitiques sont fréquents et occupent une place centrale dans la plupart des *Vies* de saints moines grecs de Calabre et de Basilicate aux X^e-XI^e siècles. L'érémisme latin, qui s'observe surtout dans les régions de Bénévent et d'Avellin au XII^e siècle, a une inspiration et une fonction différentes. De l'érémisme grec à l'érémisme latin, on ne peut établir une filiation, mais simplement

noter quelques influences du premier sur le second. L'érémisme italo-grec, qui va à l'encontre de l'évolution générale du monachisme byzantin, fait revivre des modèles paléochrétiens. Les ermites latins font surtout progresser le monachisme réformé dans des régions que ne pénètrent que tardivement les grandes congrégations occidentales.

Francesco PANARELLI, *L'eremitismo in Puglia (sec. XI-XIV)*, p. 199-209.

L'area propriamente pugliese si presenta come una terra aperta, con dei confini geografici nel complesso ben delineati, ma non costringenti dello spazio umano; dalla seconda metà dell'XI secolo, con il recupero all'Occidente latino, la Puglia accrebbe le potenzialità di testa di ponte verso l'Oriente, soprattutto Gerusalemme, quale luogo di transito per pellegrini, armati e pacifici. Costante è la prevalenza nelle fonti di episodi di presenza eremitica con una evoluzione in chiave istituzionale, o, in parziale coincidenza, di personalità che ottennero l'onore del culto. Non necessariamente di uomini di Puglia si deve quindi parlare, ma anche di eremiti e santi di Puglia: Guglielmo da Vercelli, Corrado il Guelfo, Guglielmo e Pellegrino, Nicola Pellegrino, Giovanni da Tufara. Altro è il discorso sulla presenza di figure di irregolari, rimasti più decisamente ai margini della documentazione, ombre che raramente varcano la soglia dell'anonimato, come avviene nelle *vitae* di Guglielmo da Vercelli o di Placido di Roio, o anche nell'opera di Rodolfo il Glabro. Tratto invero comune nei casi esaminati resta comunque la disponibilità allo spostamento, a conferma della naturale apertura della *Apulia* verso l'esterno e della sua capacità di attrarre personaggi di ogni provenienza; senza che questo implichi una incisiva diffusione di modelli di vita all'eremitismo ispirati.

Benedetto VETERE, *Giovanni da Matera monaco eremita*, p. 211-240.

Nel periodo più travagliato per gli ordinamenti ecclesiastici, per gli ordini religiosi, per la società laica, l'opera riformatrice di grandi personalità come Gregorio VII (e i suoi predecessori), Romualdo, come ancora Pier Damiani, o Umberto da Silva Candida, si accompagnò, nel sec. XI, al contributo di figure minori, ma non per questo meno significative.

È il caso di Giovanni da Matera, testimone, per l'Italia meridionale della diffusa istanza di autenticità spirituale e di «meditazione ideologica sulle istituzioni» maturate e cresciute all'interno della coscienza occidentale. L'eremitismo costituì la proposta più radicale in questo senso; esso fu in grado di esprimere il profondo fermento di ritorno alla natura più genuina della Chiesa nel momento in cui le eresie denunciavano malessere, disorientamento e dissenso nel popolo di Dio. Ma se Romualdo e Pier Damiani, autore di un *De institutis ordinis eremitarum*, operarono in un'area culturalmente più omogenea in senso latino, Giovanni da Matera svolse la sua azione in un contesto altrettanto originariamente omogeneo in senso greco-bizantino, reso pur tuttavia fortemente articolato, sino alla fonda-

zione del Regno, tanto sul piano territoriale, quanto su quello culturale, da un serie di vicende che ne plasmarono definitivamente l'aspetto.

Nella confluenza di elementi provenienti dalle tradizioni ascetiche orientali, come dal cenobitismo e dall'eremitismo occidentale, l'identità di personalità come quella di Giovanni, o come quella di Guglielmo da Vercelli, si rinviene nel contesto del loro operare, al centro, più del resto del paese, di un'area culturale euromediterranea.

Anna BENVENUTI, *Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino : esempi italiani*, p. 241-253.

Partendo dalla definizione del 'deserto' eremitico quale 'luogo dello spirito' più che ambiente fisico, si seguono, attraverso alcuni filoni esemplificativi, le dinamiche di trasformazione della tradizione eremitica in forme comunitarie visute per lo più, nell'ambito italiano, all'insegna dell'adattamento della *Regula Augustini* al nuovo dinamismo religioso dei secoli XII-XIII. Legata essenzialmente alla prassi assistenziale ed alle sue strutture, la «Frauenbewegung» italiana esprime un composito sistema di situazioni religiose tra le quali si analizza con maggiore attenzione la diffusione delle comunità poste sotto l'invocazione di Maria Maddalena, destinate al recupero della prostituzione. Da questa disamina si evince che la tradizione eremitica individuale convive con la sperimentazione comunitaria e che entrambe sono partecipi di un processo di 'normalizzazione' canonica che coinvolge sia i movimenti laicali sia i primordi regolari di molte delle *religiones novae* del XIII secolo.

Antonella GHIGNOLI, *Gli archivi degli eremiti di Siena*, p. 255-276.

Alcuni *heremi* del territorio senese, sorti fra XII e XIII sec., diventeranno *loci* dell'ordine degli Eremiti di Tuscia nel 1244 e conventi dell'ordine degli Eremiti di S. Agostino nel 1256. L'archivio di un *locus* dell'ordine eremitico non è un semplice deposito d'*instrumenta* e *privilegia* ma un complesso di documentazione assai vario, un organismo articolato e dislocato, chiuso e aperto insieme, sede di diversi modi di conservazione. Tale situazione complessa diventa nel caso senese quasi illeggibile per le fusioni e gli smembramenti successivi, che hanno determinato la dispersione di antichi archivi in raccolte sparse fra Siena, Firenze e Berlino. L'irrompere a metà del sec. XIII dell'*ordo* come sovrastruttura ha modificato certo profondamente la *facies* archivistica antica e 'semplice' dell'*heremus* originario e autonomo, connotata da soli *instrumenta* notarili di donazione, permuta, compravendita. Essa, però, era già espressione di una necessaria adesione parziale allo statuto di una 'fuga dal mondo' condividendo con quello le sue regole più *mundanae* : quelle della tutela giuridica dei beni.

Italo MORETTI, *Architettura degli insediamenti eremitici in Toscana*, p. 277-298.

Le famiglie religiose, specialmente nel Medioevo, spesso hanno riflesso nelle loro architetture, soprattutto nelle chiese, gli ideali che ne hanno animato le origini. Da qui l'idea di operare una verifica del genere nell'architettura degli insediamenti eremitici della Toscana, abbastanza numerosi nella parte meridionale della regione, in modo particolare sul versante della Maremma, dove sembrano aver avuto una certa diffusione i Guglielmi.

Nonostante la comprensibile modestia strutturale e le ridotte dimensioni delle poche architetture superstiti, emerge in queste una percentuale altissima di edifici che presentano la copertura dell'unica navata con volta a botte. Si tratta di una tendenza costruttiva che, in Toscana, di solito è stata collegata a suggerimenti d'oltralpe che, nel caso specifico, potrebbero trovare un interessante collegamento con la possibile origine francese di Guglielmo di Malavalle.

Odile REDON, *À la recherche en Maremme du saint ermite Guillaume*, p. 299-314.

La *Vita prima* de Guillaume de Malleval écrite peu après sa mort par son disciple Alberto est un très court texte. En simplifiant encore : Guillaume, chevalier poitevin, adversaire de l'Église, deux fois se convertit et part en pèlerinage pour Jérusalem. Au retour il débarque en Toscane et se fait ermite. Il meurt dans une obscure vallée de la Maremme le 10 février 1157 après avoir opéré plusieurs miracles. Ce récit a été repris et considérablement augmenté par les hagiographes successifs, qui d'abord identifient Guillaume au duc d'Aquitaine et ensuite accueillent dans le récit des éléments folkloriques. À partir du XVI^e siècle le thème de l'herbe curative confiée par Guillaume à la compétence des hommes de Buriano et celui du rocher guérisseur, prennent dans les traditions locales un développement considérable, qui perdure jusqu'au delà du XVIII^e siècle. En même temps l'ordre des Augustins s'impose dans les lieux et dans l'hagiographie guillelmites.

Pietro CLEMENTE, *Franco Lippi da Grotti : sulle tracce di un beato*, p. 315-342.

Il testo esamina una tradizione agiografica che comincia con un testo in latino del 1320 e termina con uno del 1960 che, pur religioso, ha un tono di critica agiografica. Nel mezzo ci sono altri 5 testi sul beato Franco e varie opere pittoriche. La ricerca si propone di mettere in dubbio il valore storico e la continuità di senso della tradizione agiografica, confronta i testi e le loro varianti, e segnala gli intervalli epocali di senso e di coerenza testuale. Nel farlo finisce per trovare un altro significato ai testi, quello di esser parte di un repertorio di temi circolanti, di una 'famiglia' di luoghi narrativi di lunga durata, oggetto di bricolage sia nella

pratica sociale del racconto sia nelle modalità diversificate del credere e dell'educare. In particolare la ricerca indugia sulla costruzione delle persone del sacro (santi e beati) e nel pedagogismo di una certa tradizione di vite esemplari che connette i testi dal '600 fino a oggi e che consente delle connessioni con il Pinocchio di Collodi.

Mario SENSI, *Il santesato : eremiti e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, p. 343-371.

Partendo dal graffito (sec. XVI) su un'immagine dell'arcangelo Michele, con ai piedi un romito e una bizzoca (sec. XIV), si descrive la tipologia di queste due esperienze religiose. L'attenzione è per gli eremiti laici a servizio di comunità rurali. Molti di questi eremiti (sacerdoti; chierici non ancora *in sacris*; laici), già a partire dal secolo XI, svolsero il ruolo di custodi di santuari (michaelici prima, mariani poi). Utilizzando come fonte il Notarile, si esaminano i rapporti giuridici di questi eremiti con la *communitas*, la quale agiva attraverso l'Istituto del santesato e con la Chiesa, la quale inserì la relativa normativa nei sinodi diocesani. I fedeli vi ricorrevano per la preghiera di intercessione, per pellegrinaggi vicari, ma anche per ricevere consigli, confidare i propri segreti e persino per ricevere aiuti materiali. Da qui la grande venerazione di cui furono a lungo circondati detti 'penitenti'; mentre i secoli XIII-XIV costituiscono l'età d'oro della santità eremitica nell'Italia centrale. Nonostante gli interventi normativi, ancora sulla fine del Medioevo, tra Marche e Umbria, continuarono a prosperare isole di eremiti «salvatici» il cui ruolo fu fondamentale per il farsi delle «osservanze», specie francescane.

André VAUCHEZ, *L'érémisme dans les sources hagiographiques médiévales (France et Italie)*, p. 373-388.

À l'exception de ceux d'entre eux qui ont été à l'origine d'une communauté ou d'un ordre religieux, les ermites ayant bénéficié d'une réputation de sainteté ont laissé assez peu de traces dans la littérature hagiographique. On peut, dans une certaine mesure, compenser cette lacune en recourant aux actes des procès de béatification ou de canonisation effectués à l'époque médiévale et moderne, à certains statuts communaux italiens, aux miniatures que contiennent de nombreux manuscrits de chroniques et, de façon générale, aux sources iconographiques qui ont fait une large place à la représentation des saints ermites, anciens et récents.

Marina MILADINOV, *Dalle Laure ai Paolini : le comunità eremitiche in Ungheria nel Medioevo centrale*, p. 389-411.

L'eremitismo in Ungheria fu presente fin dagli stessi inizi della sua Cristianità. Lo scopo della presente sintesi era di presentare alcune caratteristiche del suo

sviluppo durante il periodo medioevale. Mentre nel regno di Stefano gli eremiti provenivano in gran parte dall'Occidente e partecipavano all'edificazione di una prima rete ecclesiastica e monastica del giovane stato, le laure di Tihany e Visegrád, presumibilmente stabilite dal re Andrea I, incorporavano l'ascetismo semplice, rupestre ed austero. Dopo più di un secolo di rottura, durante il quale la mancanza delle fonti sul possibile eremitismo irregolare non ci permette di formare alcune conclusioni, apparirono i gruppi eremitici che vennero a costituire i nuclei dell'Ordine Paolino. I Paolini presto acquistarono un significato regionale di gran rilievo e il suo carattere contemplativo andò inevitabilmente perduto nel processo della loro istituzionalizzazione.

Catherine SANTSCHI, *Les sources de l'histoire des ermites en Suisse orientale*, p. 413-437.

La Suisse orientale a conservé un nombre exceptionnel de sources de l'histoire de ses ermites et reclus, particulièrement dans les archives de l'ancienne abbaye de Saint-Gall. Les sources narratives (annales, récits hagiographiques) fournissent les histoires tantôt honnêtes, tantôt biaisées, des saints ermites et des fondateurs d'ermitages ou de béguinages; les journaux et mémoires de l'époque de la Réforme montrent les établissements érémitiques en situation de conflit, et aussi la perception qu'en ont les auteurs réformés.

Sont aussi passés en revue, avec l'indication de leurs ressources et de leurs limites : les sources commémoratives (nécrologes et livres d'anniversaires); les titres de droit de l'abbaye de St-Gall, très abondants et très bien édités; les actes émanant des évêques de Constance, très utiles du point de vue religieux; les documents des archives municipales, utiles du point de vue social et économique; les recès des diètes fédérales au XVI^e siècle; les catalogues des bibliothèques érémitiques et ce qui subsiste des fonds des ermitages transformés en couvents ou supprimés.

Cette revue des sources est complétée par quelques notes critiques sur l'historiographie des ermitages en Suisse orientale.

Isabella GAGLIARDI, *L'eremo nell'anima : i gesuati nel Quattrocento*, p. 439-459.

Attraverso l'esegesi della documentazione normativa, delle fonti agiografiche e della trattatistica giuridica prodotta dalla congregazione gesuata nel periodo compreso tra la sua 'fondazione' (metà del XIV secolo) ed il tramonto del XV secolo, l'autrice ricostruisce le sorti della vocazione eremitica tra i gesuati. Sorto e sviluppatosi contestualmente alle Osservanze, il movimento gesuato che con queste ultime condivide l'istanza riformatrice, rappresenta un ottimo punto di osservazione per cogliere alcune 'varianze' storiche dell'idea e della prassi dell'*heremita conversatio* tra XIV e XV secolo, consentendoci di ricostruire il processo culturale e religioso – talora nient'affatto alieno da nostalgici vagheggiamenti umanistici in lode della *solitudo* quale dimensione optatissima del vivere cristia-

no – che avrebbe finito per decontestualizzare la vita eremitica dalle sue condizioni effettuali giungendo a trasformarla in una condizione interiore della coscienza.

Sylvie ALLEMAND, *Observances franciscaines et fondations érémitiques : le cas de la province de Bourgogne*, p. 461-478.

Lors de la diffusion des mouvements réformateurs franciscains au cours du XV^e siècle, quatre établissements se réclamant de tradition érémitique furent fondés dans la province de Bourgogne : Beuvray, La Cellette, Provenchère, La Valdarde. Si le choix de ces sites tendrait à confirmer cette revendication, l'analyse de leur évolution conduit à distinguer deux groupes nettement différenciés. Les maisons bénéficiant du soutien de la noblesse locale se développent à l'image des couvents urbains, alors que deux petites structures conservent des traits proches du modèle érémitique franciscain sans toutefois tenir une place particulière dans les projets de la branche réformatrice à laquelle ils appartiennent.

Sofia BOESCH GAJANO, *Alla ricerca dell'identità eremitica*, p. 479-492.

Inquadrato nella ricerca promossa da André Vauchez e valutato alla luce della recente storiografia, il convegno risulta ricco di proposte interpretative. Quanto alla conservazione/costruzione/trasmisione della memoria storica è emersa l'importanza del rapporto con le istituzioni, oscillante fra esaltazione, controllo, denigrazione. Quanto ai luoghi, superata la tradizionale contrapposizione fra 'città' e 'deserto' e constatata la frequenza di insediamenti urbani, presso ponti, porte, mura, antichi luoghi sacri, la loro scelta appare volta a assicurare 'visibilità' e a favorire il prestigio religioso e sociale di quelle esperienze. Aldilà della straordinaria varietà dei casi si propone come minimo comune denominatore del fenomeno l'*indiscretio*, cioè il rifiuto della *discretio*, evidente nella gestione del corpo, 'luogo', nel quale si iscrive l'esperienza spirituale.