



Dans la solitude des autres : pour une histoire sociale et politique du concept de *solitudo* au Moyen Âge

Gabriel Castanho



Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain
d'Auxerre

Édition électronique

URL : <http://cem.revues.org/14514>

DOI : [10.4000/cem.14514](https://doi.org/10.4000/cem.14514)

ISSN : 1954-3093

Référence électronique

Gabriel Castanho, « Dans la solitude des autres : pour une histoire sociale et politique du concept de *solitudo* au Moyen Âge », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 20.2 | 2016, mis en ligne le 06 mars 2017, consulté le 08 mars 2017. URL : <http://cem.revues.org/14514> ; DOI : [10.4000/cem.14514](https://doi.org/10.4000/cem.14514)

Ce document a été généré automatiquement le 8 mars 2017.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Dans la solitude des autres : pour une histoire sociale et politique du concept de *solitudo* au Moyen Âge¹

Gabriel Castanho

1 Qu'est-ce que la solitude médiévale ? Est-elle un sentiment d'isolement ? Une situation ou l'état de ceux et celles qui vivent seuls ? Un lieu non habité et désert ? Ces trois composantes majeures du sens contemporain de solitude – sentiment, état ou situation et lieu – sont bien entendu présentes dans le contexte médiéval. Pourtant, les rapports sémantiques ainsi que la mise en valeur de chacun de ces axes ont changé tout au long du temps. La forte émotivité actuelle – normalement associée à une expérience sensible négative – ne trouve pas sa place dans la plupart des documents produits par le clergé du Moyen Âge, alors que ces derniers sont les principaux responsables de la mise par écrit des sensibilités dans la période.



2 Pour bien mesurer ce décalage historique et pouvoir éviter tout anachronisme, il faut étudier en détail le sens du terme *solitudo* au Moyen Âge. Malgré quelques études ponctuelles, aucun travail, à notre connaissance, n'a proposé une vision approfondie et systématique de la *solitudo* médiévale au point de pouvoir offrir une synthèse globale². Une telle démarche totalisante nous amène vers une réflexion sur l'articulation entre les pratiques (sociales) et ses représentations

(culturelles). Derrière Alain Guerreau, on peut dire que tout « texte rédigé par une personne “sensée” » traduit par écrit la « cohérence minimale d'un système de représentation³ » porté par un sujet historique et extériorisé par le choix des mots qu'il y utilise. Depuis les années 1930, l'analyse structurée du sens des mots s'est occupé du rapport existant entre la sémantique et les changements historiques⁴. Par la suite, ce sont aux groupes lexicaux, plutôt qu'à des mots isolés, que se sont consacrés les chercheurs intéressés à une approche dynamique des représentations sociale⁵. En poursuivant ces analyses sémantiques relationnelles réalisées sur de larges bases de données textuelles, l'historien peut mieux comprendre le processus de création sémantique associé à un contexte social. Depuis les années 1990, en effet, une nouvelle façon d'aborder les documents entre la lecture dite de « chasse » et la lecture tabulaire numérique a vu le jour et s'est développée⁶.

- 3 La sémantique et les outils numériques nous permettent ainsi de connaître avec plus de précisions, y compris sur le plan technique le plus simple, le sens historique des concepts. Joseph Morsel offre une métaphore très efficace de la méthodologie de travail sur les mots que nous allons développer dans cet article : « la conceptualisation est ainsi une procédure de recherche analogue au fait de placer un élément sous la lentille d'un microscope ou dans une éprouvette, c'est-à-dire un mode de découpage du réel et de définition d'un champ de visibilité par rapport auquel – et impérativement par rapport auquel – les observations prennent sens⁷ ». Cette façon de travailler nous permettra d'aborder la solitude – ce concept capital pour l'organisation de la vie monastique – de façon à mettre en relief la pluralité de sens associés au terme ; une polysémie qui est directement liée au caractère relationnel et non pas substantiel du concept⁸.
- 4 En partant de ces réflexions, nous proposons, dans les pages qui suivent, une définition relationnelle de la solitude médiévale à travers ce que j'appelle le « vocabulaire de la solitude », à savoir, les mots les plus couramment utilisés en association au terme *solitudo* dans les textes médiévaux. Nous allons constater que, à la différence de nos jours, le centre sémantique le plus important associé à ce vocabulaire n'est pas le sentiment d'isolement, mais un lieu lié à un groupe social et à des pratiques socio-spirituelles. L'*heremus* (lieu), plus que le désert, ressortira de notre enquête étroitement associé à un *ordo* (groupe social) directement attaché à la normalisation et au monopole ecclésial de l'isolement religieux, plutôt qu'à une idéalisation spirituelle dépourvue de pratiques sociales. Pensons, par exemple, à la normalisation d'une forme de vie dépendante de la séparation vécue dans le siècle, condition préalable pour l'émergence de ces véritables « ermites urbains » connus sous le nom de « mendiants » qui témoignent – d'une façon renouvelée – de la limite entre la dissidence et l'orthodoxie dans l'Église. Nous serons donc, assez loin de la solitude comme étant un lieu « situé hors du monde, de la vie et de la hiérarchie sociale, un lieu où les “valeurs” du monde – pouvoir, argent, liens sociaux de toutes sortes – n'ont plus cours et font place à *Dieu seul*⁹ ».

Le vocabulaire de la solitude

- 5 Notre démarche s'est appuyée sur la *Cross Database Searchtool* (CDS)¹⁰. Cette base de données a l'avantage de proposer des moteurs de recherche bien consolidés et de disposer d'une grande quantité de textes – plus de 114 millions de mots latins issus des publications telles la *Library of Latin Texts – Series A et B* –, l'*Archive of Celtic-Latin Literature* et l'*Aristoteles Latinus*, etc. – d'abord publiés dans des éditions critiques telles le *Corpus*

Christianorum – Continuatio Mediaevalis et *Series latina* – et les *Monumenta Germaniae Historica*. Nous avons aussi interrogé d'autres bases larges et traditionnelles, comme la *Patrologia Latina Database (PLD)* et les *Acta Sanctorum Database (ASD)* de Chadwyck¹¹. Le résultat a enfin été croisé avec un outil sémantique indépendant et de très grande valeur, le *Historical Semantics Corpus Management*, qui fait partie du *Digital Humanities Project (DHP)* de Francfort¹². Disposant des textes de la *Patrologia Latina* de Jacques-Paul Migne (1800-1875), ce logiciel nous offre des possibilités de recherche plus performantes. La liste de cooccurrences produite par le *DHP* a confirmé et élargi notre inventaire de mots en rapport avec *solitudo* – pour un aperçu statistique des occurrences voir le tableau en annexe.

Tab. 1 – Mots souvent associés à *solitudo*¹³

lemme	phrases avec <i>solitudo</i>	total de phrases dans CDS	pourcentage de phrases avec <i>solitudo</i> par rapport au total de phrases dans le CDS
<i>uastus, -a, -um</i>	135	700	19,28
<i>solitarius, -a, -um</i>	70	1 206	5,8
<i>heremus</i>	95	1 651	5,75
<i>desertus, -a, -um</i>	283	5 737	4,93
<i>horror</i>	65	1 508	4,31
<i>campester</i>	15	707	2,12
<i>anachoreta</i> ¹⁴	1	58	1,72
<i>silentium</i>	77	4 907	1,56
<i>(h)eremita</i> ¹⁵	25	1 703	1,46
<i>fugere</i>	194	15 585	1,24
<i>nemus</i>	16	1 408	1,13
<i>amoenus, -a, -um</i>	4	392	1,02
<i>secretum</i>	82	8 126	1
<i>quies</i>	48	6 154	0,77
<i>mons</i> ¹⁶	149	20 019	0,74
<i>contemplatio</i>	42	5 888	0,71
<i>saltus</i>	10	1 392	0,71

<i>quietus, -a -um</i>	40	6 353	0,62
<i>silua</i>	29	4 668	0,62
<i>ager</i>	40	6 505	0,61
<i>monachus</i> ¹⁷	73	17 349	0,42
<i>urbs</i> ¹⁸	75	24 866	0,30
<i>populus</i>	138	50 918	0,27
<i>ciuitas</i>	147	52 546	0,27
<i>campus</i>	13	4 900	0,26
<i>quiescere</i>	14	6 066	0,23
<i>tacere</i>	17	7 981	0,21
<i>solus, -a, -um</i>	203	101 076	0,2
<i>frater</i>	110	72 347	0,15
<i>dominus</i>	361	234 435	0,15
<i>discedere</i> ¹⁹	9	6 229	0,14
<i>affectus</i>	20	14 591	0,13
<i>spiritus</i>	112	86 414	0,12
<i>sanctus, -a, -um</i>	242	189 747	0,12
<i>inquietare</i>	1	804	0,12
<i>ecclesia</i> ²⁰	138	121 500	0,11
<i>pater</i>	132	112 630	0,11
<i>deus</i>	443	386 540	0,11
<i>sacer</i>	30	28 969	0,1
<i>homo</i>	208	191 535	0,1
<i>uerbum</i>	74	69 564	0,1

- 6 À l'aide de ces logiciels assez pratiques, nous avons pu constituer la liste des mots les plus souvent utilisés avec *solitudo*. Les résultats montrent des centaines d'hapax de paires

uniques de mots composés par *solitudo* + X. La difficulté de fond consiste à organiser un inventaire structuré non par une analyse quantitative du *corpus* analysé mais conduit par le rapport étroit des vocables avec *solitudo*. Une fois cette liste établie, elle nous a permis de repérer la spécificité du champ sémantique étudié, afin d'offrir des jalons pour la comparaison entre les sens employés dans différents genres de documents. Le postulat de départ est que la démarche pourrait apporter des résultats assez solides pour permettre, par la suite, d'avancer dans notre connaissance de la conception que les médiévaux se faisaient de l'isolement social.

- 7 Résumons notre démarche méthodologique en trois étapes. Nous avons d'abord établi, à l'aide des outils de recherche numériques, une liste simple des mots utilisés dans les phrases contenant *solitudo* appartenant à notre *corpus*. À partir de cette liste brute, nous avons classé, selon un ordre décroissant, les substantifs, les adjectifs et les verbes d'après le nombre de mentions en association dans une phrase avec *solitudo*. Nous sommes, par la suite, retournés vers notre base de données afin de relever la quantité globale de phrases contenant chacun des termes appartenant à notre liste ordonnée. En dernier lieu, nous avons croisé les mots et les chiffres repérés – ceux qui sont issus de la liste ordonnée et ceux qui résultent du prélèvement réalisé sur chacun des termes présents sur la liste ordonnée –, ce qui nous a permis d'établir un « indice d'attraction sémantique » entre les mots identifiés et *solitudo*. Il s'agit, donc, d'un pourcentage qui indique la fréquence d'utilisation conjointement au terme *solitudo* par rapport au total de phrases contenant le mot listé dans l'ensemble des textes analysés. Prenons un exemple. Des 700 emplois du mot *uastus* dans le *corpus*, 135 apparaissent dans une phrase avec *solitudo*, cela nous donne un indice : 19,28 % des fois que nos auteurs médiévaux ont utilisé le terme *uastus*, ils l'ont fait dans la même phrase avec *solitudo*²¹. Après avoir réalisé cette opération avec nos listes, nous pouvons constater, par comparaison, que le champ sémantique de *uastus* est très lié à celui de *solitudo*.
- 8 Même si le croisement des bases de données a produit une liste cohérente qui met en relief les termes principaux du champ sémantique étudié, il faut reconnaître que ces outils ne font qu'offrir des indices de travail aux chercheurs de la sémantique historique. Ils permettent de repérer, par exemple, des nœuds sémantiques clés d'un texte ou de jalons de comparaison entre l'ouvrage de différents auteurs. En somme, ces outils servent à baliser la recherche et nous permettent de tracer les contours du contenant sémantique de la solitude médiévale. Nous présentons en annexe une version abrégée de la liste finale.

La spécificité du champ sémantique de la *solitudo* : un espace défini par des actions

- 9 D'emblée, la riche polysémie spatiale de la *solitudo* saute aux yeux. Cette diversité est associée à la sémantique du désert produite au moment – et à la suite – de la traduction latine de la tradition biblique²². Cette richesse de sens fait que la solitude n'est presque jamais décrite de façon physiquement détaillée. *Nemus*, *saltus* et *silva*, des mots qui pourraient donner un aspect forestier à la solitude, ne sont pas les plus communs auprès de *solitudo*. Il est donc nécessaire de reconnaître que l'exclusivité attribuée à un seul contenu morphologique de l'espace de la solitude n'est pas tributaire de la totalité des textes, mais plutôt d'un *corpus* produit par un groupe social restreint dans des contextes

historiques précis – notamment les récits de fondation monastique dans le désert et les romans de chevalerie. L’imaginaire du désert-forêt – si répandu parmi les historiens après un article de Jacques Le Goff de 1985²³ – n’est, dans ce sens, qu’un effet de source si l’on prend la totalité des formes de représentation concernant l’espace de solitude. Si l’on élargit le genre d’écriture et les contextes historiques, l’image de la solitude qui nous est présentée devient plus polysémique.

- 10 Le cas exemplaire le plus répandu de la richesse sémantique de ce lieu est celui du terme *uasta*. Fortement lié à la solitude après le VIII^e siècle, le mot permet l’établissement d’un large spectre écologique et démographique – c’est-à-dire, des formes diverses de biomes et de peuplement humain – qui sera au fondement de la notion de désert en Occident. À ce mot, s’associent ceux d’(h)eremus et de *desertus* comme les plus répandus dans le vocabulaire de la solitude. Notre tableau offre des pistes encore plus précises à propos de ces termes, car « l’indice d’attraction sémantique » du mot *heremus* est plus important que celui de *desertus*, même si ce dernier est beaucoup plus répandu dans les textes²⁴. *Campester*, mot associé, depuis la Vulgate, à la solitude désertique, occupe aussi une place importante²⁵. Dans ce sens, il est important de noter que *campester* possède un large champ sémantique – plaine, plateau, terrain labourable, etc. – défini, grosso modo, par son opposition aux élévations (monts) et aux espaces cultivés.
- 11 Les sens sociaux et spirituels ressortent aussi de façon très nette de notre liste. « L’indice d’attraction sémantique » est plus fort dans le premier cas où des mots tels *solitarius*, *anachoreta*, *heremita* et, de façon plus faible, *monachus*, indiquent les principaux groupes sociaux concernés par la solitude médiévale. D’un autre côté, dans celui de la spiritualité, des termes liés à la topique du lieu agréable et du lieu horrible occupent une place notable, tels *uasta*, *horror* et *amoenus*²⁶. Ils sont suivis en relative abondance par des activités religieuses vouées à la séparation du monde et au dévouement à Dieu – *silentium*, *quies*, *contemplatio*, *tacere*, *fugere*, *discedere*, etc. C’est par cette voie que la solitude latine médiévale se lie à la conception active du repos en accord avec la tradition orientale de l’hésychasme²⁷. Il est important de constater le faible « indice d’attraction sémantique » des mots majeurs dans le vocabulaire spirituel chrétien tels *affectus*, *spiritus*, *sanctus*, *ecclesia*, *deus* et *sacer*. Entre les deux sphères, sémantique et quantitative, se situent des mots jouant sur le double sens charnel et spirituel de la famille tels *frater*, *dominus* et *pater*, ainsi que *solus* – suggérant l’importance relative de la démographie – la présence ou absence de personnes dans un espace – dans le vocabulaire de la solitude.
- 12 Notre liste, bien qu’elle doive être confrontée à la logique spécifique de chaque document, nous permet de proposer quelques jalons pour la compréhension de la solitude. Plus que leur strict contenu, c’est la hiérarchie des sens qui se présente d’une façon nouvelle au médiéviste : la présence forte et polysémique de l’espace dans une *solitudo* relativement peu liée à un écosystème précis, comme celui de la forêt ; un certain monopole social ou « professionnalisation » ecclésiale de l’isolement ; une spiritualité comprise comme pratique sociale, car réalisée dans ce monde. Finalement, notre étude quantitative nous permet de remettre en cause le parti pris d’une partie considérable des médiévistes selon lequel la solitude ne serait qu’un lieu où l’on vit *seul* face à Dieu : *solus*, ainsi que des mots liés au divin tels *deus*, *verbum*, *pater*, *spiritus*, *sanctus* et *sacer* sont, en fait, très rarement associés à la solitude d’une façon directe. « L’indice d’attraction sémantique » de ces mots avec la *solitudo* – prélevé dans un *corpus* constitué fondamentalement par des textes religieux, il faut bien le souligner – suggère que leur rapport n’est pas intrinsèque, mais plutôt extrinsèque.

L'apport comparatiste des documents : la monopolisation et normalisation ecclésiale de l'isolement

- 13 Aux informations quantitatives et relationnelles offertes par la liste des mots qui composent le vocabulaire de la solitude, nous devons ajouter une approche qualitative des textes. Toujours dans l'effort de synthèse recherché dans cet article, l'aspect sémantique le plus important de la solitude, à savoir, l'espace, apparaît de façon abondante dans deux genres spécifiques de documents : les textes normatifs – règles, coutumes, statuts, canons de synodes et de conciles – et les actes de la pratique. Il s'agit donc de textes gorgés de discours de pouvoir²⁸. Cette constatation met en relief de manière frappante l'insertion de l'isolement social dans le cadre des enjeux de pouvoir. De fait, la dynamique d'affirmation de la spatialisation de la solitude – la constitution d'un « territoire » sous le contrôle des anachorètes, des ermites et, de façon moins prégnante, aussi des moines – témoigne des conflits entre différents groupes sociaux. Les moines-ermites chartreux offrent un exemple clair et emblématique des conflits socio-sémantiques que la solitude peut engendrer, comme dans le cas analysé par la suite où l'*heremus* de la Grande Chartreuse se transforme en simple *locus*.
- 14 Vers la fin du XI^e siècle, moins de deux décennies après avoir créé la petite communauté de la Chartreuse, Bruno de Cologne est convoqué par Rome, laissant ses compagnons de solitude sous la tutelle de La Chaise-Dieu. Comme les religieux n'ont pas abandonné les lieux et sont restés fidèles au propos religieux de Bruno, Urbain II demande à l'abbé de La Chaise-Dieu de restituer les droits aux Chartreux. C'est seulement après l'intervention d'Hugues de Grenoble et de l'archevêque de Lyon que l'abbé Seguin fait finalement rédiger, en 1090, un acte pour régler l'affaire. Dans le document, le vocabulaire de la solitude n'est jamais employé, même s'il avait déjà été utilisé dans des actes antérieurs, notamment celui daté de 1086 qui reprend le récit de fondation²⁹. À sa place, nous trouvons la simple mention au « *locum Cartusie*³⁰ ». Par ce choix, apparemment anodin, Seguin efface d'un seul coup toute la spécificité du propos religieux chartreux qui pourrait légitimer les droits des solitaires sur les terres face à d'autres moines ; c'est simplement le rapport chartreux-*heremus* qu'y est attaqué.
- 15 Une procédure d'effacement des spécificités locales et d'affirmation du vide démographique – et par conséquent économique – a été menée au profit des moines-ermites dans quelques-unes des plus anciennes maisons chartreuses. Les actes de Durbon (fondée en 1116) et d'autres monastères – sauf Les Écouges fondée dans la même année – n'évoquent pas l'existence de bâtiments ou d'habitants sur les terres au moment de la fondation. C'est seulement à travers l'émergence des conflits pour le maintien et pour l'expansion de l'*heremus* que nous apprenons l'existence des habitants locaux, leurs coutumes et droits sur les lieux. Le cas des Écouges est encore plus parlant, car nous disposons des documents du monastère avant son adhésion aux Chartreux. En 1104, un acte témoigne clairement de la présence d'habitations dans les terres des moines sans jamais faire l'emploi du vocabulaire de la solitude³¹. C'est douze ans après, au moment de la « conversion » et de l'entrée des religieux dans le réseau cartusien, que le terme *heremus* est utilisé pour la première fois dans les actes³².

- 16 Malgré le fait de se trouver dans un environnement où l'occupation démographique est très faible, les premiers moines-ermite de la Grande Chartreuse ont dû vider les terres, repousser le peu d'habitants qui s'y trouvaient – pratiques très difficiles à repérer dans les documents – et affronter quelques pouvoirs locaux (ecclésiastiques notamment) pour s'y installer. Il a été nécessaire de tracer des limites (*termini*) et de qualifier spirituellement les terres à travers le déploiement du vocabulaire de la solitude pour confirmer leurs droits d'exploitation exclusive sur les lieux. C'est donc par un procès de transformation sémantico-social des terres en « *heremus* » que la solitude médiévale s'inscrit ici dans les dynamiques historiques de pouvoir.
- 17 Les Chartreux offrent encore un bel exemple du rôle joué par la polysémie du lieu de solitude dans le contexte de monopolisation de l'espace. En 1146, un acte de Durbon présente une description assez générique de la future solitude : « *quicquid mei juris* [des donateurs et des vendeurs] *est in tota Garnazia, sive in pratis sive in nemoribus, sive in vallibus sive in montibus, si(ve) in collibus sive in rupibus*³³ ». L'année suivante, cette région – « *totius domini ac juris quod habui in universa Garnazia, quam venditionem praecedenti feceram anno, in manu praedicti prioris* » – est placée « *in universo territorio Durbonensis heremi* »³⁴. Les termes *totus* et *universus* permettent de passer vite sur les écosystèmes cités auparavant et sur les droits liés à ces terres. Si une telle démarche englobante témoigne d'une image de la solitude qui se trouve ancrée sur la polysémie de l'*heremus*, elle met aussi en évidence la « territorialisation » de l'espace de la solitude sous le contrôle de l'institution ecclésiastique. Affirmer l'existence d'un rapport étroit entre l'*heremus* et la notion de territoire n'est pas sans importance dans les débats historiographiques actuels³⁵ et les exemples chartreux que nous venons de donner se retrouvent dans d'autres sources : l'émergence d'un espace génériquement homogène dans les discours destinés à affirmer le caractère « désertique » des lieux voulus par un genre de religieux – anachorètes, ermites et moines –, mais qui est, au fond, soigneusement construit sur une occupation hétérogène de l'espace.
- 18 Dans ce sens, la solitude médiévale est fondée sur la transformation de la polysémie du désert – d'origine biblique et patristique³⁶ – en une pratique discursive normative créatrice d'un espace physique exclusif, car contrôlé par des spécialistes de l'isolement religieux reconnus et confirmés par la hiérarchie ecclésiastique. En somme, l'isolement social évoqué par le vocabulaire de la solitude ne doit jamais être compris en dehors des cadres de pouvoir dans la mesure où les repères spatiaux de la *solitudo* témoignent du caractère politique porté par la sémantique des mots concernés.
- 19 La dynamique de monopolisation (ou création socio-discursive) du lieu de solitude chartreux montre que l'isolement démographique est moins une fin en soi qu'un moyen pour contrôler les rapports entre les hommes. Ce moyen est une forme d'exercice de pouvoir et, comme tel, possède aussi une facette normative. Traçons donc les principaux aspects de l'histoire de la normalisation de la séparation sociale dans le contexte religieux médiéval³⁷. Tout d'abord, c'est la figure de Jean Cassien (c. 350-432) qui méritera notre attention. La *translatio* de la tradition orientale de l'isolement religieux vers le monde latin réalisée par Cassien est l'un des principaux piliers de la préférence pour la forme communautaire (cénobitique) d'isolement dans l'Europe médiévale³⁸. Cassien fonde en Occident ce que nous appelons une « anthropologie de l'isolement » : la dévaluation de l'isolement démographique lié à l'homme extérieur par rapport à la progression du combat spirituel contre les vices menés par l'homme intérieur. Sur cette piste, le monachisme latin a, depuis ses débuts, valorisé la voie cénobitique face à l'érémisme, ce

qui a valorisé la topographie éthique et normative de la solitude au détriment du peuplement ou de la géographie précise de la solitude.

- 20 Le principe de base de cette anthropologie se trouve dans la conviction chrétienne que l'homme est par nature pécheur. S'il se livre solitairement à sa quête, il sera exposé de façon presque totalement incontrôlable aux erreurs ; mais, en restant en communauté, chacun peut aider l'autre à corriger ses fautes. Ainsi, quinze des seize emplois du mot *solitudo* dans les *Institutions Cénobitiques* (vers 420-424), font-ils référence à l'espace, toujours en contexte spirituel lié aux actions de l'homme intérieur contre la colère, la gourmandise, la fornication, la vaine gloire et l'orgueil. C'est justement au sujet de la colère que nous pouvons trouver un exemple très clair du sens de la solitude exploité par Cassien. Selon lui, la personne qui vit isolée des autres croit devenir humble et patiente, mais il suffit de trouver un obstacle dans un objet inanimé, tel une pierre contre laquelle le pied se heurte ou un calame qui rétif à écrire, et elle retombe dans sa nature vicieuse et colérique. L'isolement spatial et social n'assure pas en soi la correction des fautes, la perfection spirituelle n'est donc pas forcément liée à la séparation physique des hommes³⁹.
- 21 Le choix de la vie solitaire menée en communauté implique une pratique religieuse stable et fixée dans un lieu. Se séparer de son groupe et chercher ailleurs sa propre voie du salut est, très tôt, interdit par l'Église. Depuis le concile de Nicée (325), tous ceux vivant « *sub regula modis* » ne sont pas autorisés à laisser leurs églises⁴⁰. Néanmoins, nous devons attendre le milieu du v^e siècle pour que les moines soient explicitement concernés par ce genre de contrôle. Il s'agit du moment clé de la *translatio* des pratiques monastiques vers le monde latin. Ce « processus » historique s'est réalisé en trois étapes. D'abord, ce sont les règles orientales qui sont traduites en latin entre la fin du iv^e siècle et le début du v^e siècle⁴¹. Ensuite, c'est dans des conciles réunis autour des années 450 que la question de l'isolement de la vie monastique est abordée. Finalement, c'est au tournant du vi^e que nous trouvons la rédaction proprement latine des premières règles telles la Règle du Maître (500-530) et de saint Benoît (530-547).
- 22 C'est donc au moment des premiers efforts latins pour normaliser la pratique du monachisme en Europe que le vocabulaire de la solitude fait son entrée avec force en Occident à travers des mots qui évoquent l'action de se séparer d'un groupe. En 453, le concile d'Angers affirme que les moines ne doivent pas abandonner leurs communautés sans l'autorisation des supérieurs au risque d'être définitivement mis à l'écart dans un moment clé de la vie du groupe, c'est-à-dire... « *ad communionem non recipiantur* »⁴². Mais, c'est entre 461-491, au concile de Vannes, qu'est mise par écrit une prescription qui fera date. Selon le texte, un moine ne doit pas abandonner la vie en communauté et chercher l'isolement, sauf si son abbé lui autorise en raison de son mérite personnel ou de maladie⁴³. L'importance de cette formulation est attestée par la reprise du texte par d'autres conciles – tel celui de Adge⁴⁴ en 506 –, par des collections canoniques – telle la *Dacheriana* du ix^e siècle⁴⁵ ou la *Collectio canonum in V libris* du xi^e siècle⁴⁶ –, avant d'être inscrite dans le Décret de Gratien au milieu du xii^e siècle⁴⁷. Par ces instruments normatifs, l'Église essaye d'établir un contrôle strict sur la solitude de tous ceux qui trouvent dans l'isolement leur voie vers le salut. En monopolisant le discours sur les formes autorisées d'isolement, le clergé vise à ne pas laisser la force centripète, engendrée par le désir d'abandon du monde par les ermites et les anachorètes, rivaliser avec leur pouvoir sotériologique ; une puissance qui participe, bien entendu, à la cohésion de la société chrétienne médiévale.

Au cœur de la conception médiévale de la solitude : isolement, idéologie et utopie sociale

- 23 La solitude médiévale est donc marquée par un processus de construction normative fortement liée aux différentes formes historiques d'unité ecclésiale produites par le clergé. Dans ce sens, le vocabulaire de la solitude utilisé dans les discours sur l'isolement doit être compris comme l'un des éléments participant aux formulations ecclésiologiques qui visent agir sur le monde. Il s'agit d'une conception idéalisée de la société où la séparation et l'activité humaine jouent un rôle majeur. Ces deux éléments sont aussi essentiels pour l'existence d'une forme précise de société idéale, l'utopie. Rappelons d'abord que ce concept a été créé par Thomas More en 1516 pour « décrire » une île artificielle créée à partir de la destruction d'un isthme par le travail humain⁴⁸. L'isolement physique était ici, comme l'était aussi pour quelques-uns des premiers moines latins – l'exemple de Lérins en témoigne clairement –, une condition préalable pour le développement d'une forme parfaite de vie communautaire sur Terre. Le fait que More ait situé sa société idéale sur une île ne fait que récupérer sémantiquement une forme de pensée que lui est précédente : la conviction que, pour arriver à la forme parfaite de vie sur Terre, il serait nécessaire d'être isolé – littéralement transformé en une île⁴⁹. Sur cette île, comme dans les monastères, des communautés ont été fondées et prétendaient survivre de façon autonome par rapport au reste du monde.
- 24 Sans vouloir nous plonger dans l'horizon monastique de l'utopie de More, il est, néanmoins, possible d'employer la notion d'utopie pour caractériser le désir d'isolement des moines médiévaux. De fait, au moins depuis 1971, le rapport entre utopie et monachisme a été mis sur la table de travail des chercheurs par Jean Séguy (1925-2007)⁵⁰. Séguy soutient que le cénobitisme est une pratique en même temps utopique et institutionnelle : « une fois passée la période ou le domaine du charisme (...), l'utopie monastique se pratique en institution et sa forme est celle que lui donne l'orientation générale des rapports entre l'institution Église et le monde (...) l'institution monastique est alors contre-société institutionnalisée par le biais d'une Église tendant à réguler et la société globale et ses contre-sociétés⁵¹ ». Selon l'auteur, le pont responsable du passage entre l'utopie « contre-sociale » portée par le désir d'abandon du monde monastique et l'institution ecclésiale se trouve sous une forme spécifique de l'idéalisation écrite des communautés cénobitiques : la règle. Ce texte – une utopie écrite, d'après Séguy – cherche à modeler le groupe en lui donnant un *propositum* et produisant de l'idéologie dans le sens où ses valeurs sont reconnues par l'Église et deviennent un cap pour une partie considérable du clergé, comme en témoigne le grand nombre de moines devenus évêques, archevêques, etc.⁵². Une fois le cénobitisme intégré à l'Église, la séparation du monde devient un sujet sensible, car il pourrait alimenter l'autonomie des communautés. Dans ce contexte, l'isolement monastique a, comme l'a bien dit Carlo Delcorno, un caractère potentiellement non conformiste⁵³. C'est bien pour maîtriser cet horizon utopique de la solitude médiévale que l'Église a fortement idéalisé le paradoxe de l'isolement collectif des moines-cénobites en s'appuyant sur le binôme extérieur (monde matériel) et intérieur (domaine de l'esprit). C'est dans ce sens que l'utopie de la solitude – un parcours spirituel idéal et jamais parfaitement réalisable sur Terre – agit aussi comme une idéologie d'isolement – une forme précise de rapport entre les personnes qui vise le maintien d'une organisation sociale donnée.

- 25 Même si le propos de Séguy doit être affiné en vue d'une histoire de l'emprise du monachisme par l'Église médiévale – qui indiquerait les efforts autour de Benoît d'Aniane (v. 750-821)⁵⁴ vers l'unité des pratiques cénobitiques bénédictines et les réformes des XI^e et XII^e siècles en tant que tournants majeurs vers l'affirmation du monachisme dans l'institution ecclésiale⁵⁵ –, il est clair que l'utopie de l'isolement a alimenté le pouvoir du clergé en parallèle à la monopolisation de la solitude par un corps social précis et réglé. Favoriser l'utopie cénobitique face au danger anémique des ermites et des anachorètes est donc une question normative et sociale, ce qui explique, par ailleurs, le fait que le vocabulaire de la solitude au Moyen Âge soit souvent employé dans des textes qui s'occupent de penser les rapports entre les hommes⁵⁶.

Pour une histoire politique du concept de solitude

- 26 Cet argument sémantique en faveur du fort caractère politique de la solitude médiévale est très important pour les études médiévales, mais aussi pour tous ceux qui sont intéressés par l'histoire des concepts politiques en Occident. En effet, si Hannah Arendt (1906-1975) avait déjà mis en évidence l'importance capitale de la solitude pour la mise en place des systèmes totalitaires contemporains⁵⁷, ce concept n'est jamais entré dans le vocabulaire listé par des dictionnaires des sciences politiques⁵⁸. Les principaux historiens des concepts politiques n'ont jamais tourné leur attention vers les notions de « solitude » ou même d'« ecclésiologie »⁵⁹.
- 27 Parmi les recherches sur les notions clés de la politique, plusieurs se retrouvent dans le domaine de la *Begriffsgeschichte*. Cette histoire des concepts travaille, depuis les années 1970, sur les variations sémantiques des vocabulaires politiques. Son principal représentant, Reinhart Koselleck (1923-2006), prétendait établir une relation directe entre l'histoire des idées et l'histoire sociale⁶⁰. Pour lui, des changements sémantiques et lexicaux devraient être compris en fonction des changements sociaux. R. Koselleck soutient l'existence de trois formes de transformation sémantico-sociale dans le temps : celui inscrit dans la longue durée (« Dauer »), le changement (« Wandel ») et le néologisme (« Neuheit »)⁶¹. Le dernier genre de mutation s'inscrivant plutôt sur la multiplication lexicographique offerte par les langues vulgaires⁶², nous nous sommes centrés sur la langue latine pour révéler les principaux jalons des deux premières formes de transformation historique autour de la *solitudo*.
- 28 De leur côté, John Greville Agard Pocock (1924-) et Quentin Skinner (1940-) se trouvent sur une autre voie analytique des termes politiques⁶³. Ceux-ci privilégient les « *speech-acts* » en cherchant à comprendre les systèmes rhétoriques dans lesquels les mots ont été employés. Ce ne sont donc pas les mots en soi qui intéressent les historiens, mais plutôt leur agencement précis et dynamique lié à chaque contexte historique. Cette démarche cherche le rôle actif des discours dans les sociétés qui les produisent. Ce sont donc les hommes qui agissent sur les concepts et non pas l'inverse comme le pensaient les chercheurs de la *Begriffsgeschichte*.
- 29 Les travaux réalisés par ces chercheurs et leurs groupes n'ont pas considéré la notion de solitude en soi. De fait, ce n'est que de façon indirecte que nous trouvons la notion de solitude dans les études politiques. Il s'agit des travaux sur la période contemporaine et, notamment, sur l'évolution du capitalisme, comme dans l'œuvre de Robert Sayre sur la « solitude dans la société »⁶⁴. L'auteur emploie cette expression pour indiquer une forme

précise de solitude : l'isolement individuel inséré dans un cadre social tellement fragmenté qui rend l'individu incapable de se communiquer avec les autres. En partant de la division traditionnelle des temps historiques, Sayre cherche à mettre en rapport les changements des moyens de production et du système économique et de la notion de solitude⁶⁵. Après avoir tracé un Moyen Âge dépourvu de solitude et un Ancien Régime marqué par les solitudes rurales des aristocrates cherchant à échapper aux conflits urbains, Sayre parle de l'émergence de l'expérience de la solitude en société avec les érudits et les poètes de la fin du xix^e siècle vivant isolés dans leurs chambres en ville. Mouvement abouti au début du xx^e siècle – après le triomphe de la solitude héroïque des auteurs romantiques – par la démocratisation de l'isolement social : n'importe qui peut dès maintenant devenir solitaire dans la société urbaine bourgeoise⁶⁶.

- 30 Malgré l'effort pour établir une chronologie de l'évolution de la solitude occidentale, il y a une forte empreinte anhistorique dans les réflexions, comme celle de Sayre. Son exposition de la construction socio-historique a été bâtie sur une conception ontologique de la solitude : en société, elle n'existe que dans le monde industriel. Cette contrainte conceptuelle est particulièrement gênante pour le médiéviste, qui, en dépit de l'utilisation courante du mot latin « *solitudo* » dans ses sources, se trouverait privé d'un objet de recherche si important pour la pensée ecclésiologique et donc, par conséquent, politique médiévale. Sans l'analyse du rapport « solitude-ecclésiologie », c'est bien la compréhension du fonctionnement social de la période qui restera brouillée.
- 31 Des propositions, comme celle de Sayre, partent aussi d'une division heuristique difficilement applicable au monde médiéval : la séparation dichotomique entre le champ matériel et le champ idéal de l'expérience sociale. Au Moyen Âge, comme dans d'autres sociétés – rappelons les études de Maurice Godelier⁶⁷ –, représentations religieuses et pratiques politiques ne doivent pas être écartées les unes des autres. « Les façons de classer les êtres humains agissent sur les êtres humains qui sont classifiés⁶⁸ », disait Ian Hacking à propos de l'articulation « constructionniste » entre discours et société.
- 32 C'est donc contre le décalage historique – l'inexistence d'une solitude vécue en société au Moyen Âge, même si le mot y est largement utilisé – et le vide historiographique des recherches qui mettent en rapport la solitude médiévale et contemporaine que cet article a été préparé en faisant appel à une enquête sémantique des termes associés à la *solitudo*. La démarche méthodologique réalisée ici et l'établissement d'un grand nuage sémantique, matérialisé par ce qui a été nommé « vocabulaire de la solitude », peuvent maintenant servir de point de comparaison pour d'autres études qui doivent chercher non pas si la solitude a existé dans un moment donné de l'histoire, mais quels sont les agencements discursifs, les contenus et les mouvements sémantiques et lexicaux des termes mis en place par des auteurs tout au long de l'histoire. Ainsi, et plus que jamais, c'est notre question d'ouverture – qu'est-ce que la solitude – qui doit baliser l'enquête de l'historien des rapports sociaux et des professionnels des sciences sociales en général.

Reçu : 19 août 2016 – Accepté : 30 novembre 2016

NOTES

1. Cet article est issu, avec quelques élargissements, de ma thèse doctorale soutenue à l'EHESS-Paris en 2013 et réalisée avec le financement de la CAPES, institution liée au ministère de l'Éducation brésilien. Je remercie chaleureusement Eliana Magnani d'avoir lu, corrigé et commenté une version précédente de ce texte, permettant de proposer un article plus lisible et profond. Je remercie aussi les experts sollicités par le Bucema qui m'ont permis de clarifier certains passages de mon argumentation. La responsabilité sur d'éventuelles erreurs reste, bien sûr, mienne.
2. Voir J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Rome, 1961 (*Studia Anselmiana*, 48) ; T. GINESTOUS, *Généalogie de la solitude en Occident*, t. 1 (*L'amour de la solitude : de Homère à Robinson Crusoe*), Paris, 2011 ; G. MINOIS, *Histoire de la solitude et des solitaires*, Paris, 2013.
3. A. GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle) », *Journal des savants*, 2/1 (1997), p. 336-419 (p. 365).
4. Voir J. TRIER, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes. Band I. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1931.
5. Voir plus bas à propos des chercheurs participant à ce que l'on appelle l'« histoire des concepts ».
6. C. VANDENDORPE, *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*, Montréal, 1999, p. 206.
7. J. MORSEL, « De l'usage des concepts en Histoire médiévale », *Ménestrel*, 2012 [en ligne : <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1551&lang=fr> ; consulté le 22 août 2013].
8. Sur le sujet voir D. GENTNER, « The development of relational category knowledge », in L. GERSHKOFF-STOWE et D. H. RAKISON (éd.), *Building object categories in developmental time*, Hillsdale, 2005, p. 247-250.
9. C. SANTSCI, « La solitude des ermites. Enquête en milieu alpin », *Médiévales*, 28 (1995), p. 25-40, ici p. 25 ; voir aussi les formulations très proches de S. GIOANNI, « "Être véritablement moine" : les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne (V^e-VI^e siècles) », in Y. CODOU et M. LAUWERS (dirs), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 141-166, ici p. 158 et de F. GUIZARD-DUCHAMP, *Les terres du sauvage dans le monde franc (IV^e-IX^e siècle)*, Rennes, 2009, p. 192. Sur le *topos* du désert médiéval voir note 13.
10. Pour la liste complète avec tous les documents mis à disposition sur le CDS de Brepolis voir http://www.brepolis.net/BRP_Info_En.html?show=info
11. Les *Acta Sanctorum* (ASD) présentent 889 entrées du mot *solitudo* (avant l'année 1500) ; la *Patrologia Latina* (PLD) en présente 5 588.
12. Disponible sur <https://hudesktop.hucompute.org/>
13. Les chiffres ont été repérés entre les années 736 et 1500. Il s'agit ici d'une liste abrégée du vocabulaire de la solitude. Les mots très peu utilisés avec *solitudo* (moins de 0,1 % d'*indice d'attraction sémantique*) ont été exclus du tableau.
14. Entre le début du III^e siècle et l'année 735 les chiffres (6 ; 44 ; 13,63 %) montrent que *solitudo* et *anachoreta* étaient employés ensemble très souvent.
15. Entre le début du III^e siècle et l'année 735 parmi les 91 phrases avec *heremita*, 7 présentent aussi *solitudo*, soit 7,69 %.
16. Entre le début du III^e siècle et l'année 735, *solitudo* et *mons* se trouvent plus souvent ensemble : 0,78 % (des 10 751 phrases avec *mons*, 84 portaient aussi *solitudo*).

17. Entre le début du III^e siècle et l'année 735, *solitudo* et *monachus* sont plus proches. Les chiffres sont : 28 ; 2 367 ; 1,18 %.
18. Entre le début du III^e siècle et l'année 735 : 78 phrases avec *urbs* (sur un total de 12 468) portaient aussi *solitudo*.
19. Entre le début du III^e siècle et l'année 735 : 8 phrases présentaient *solitudo* et *discedere* (pour un total de 4 115 avec ce dernier mot).
20. Entre le début du III^e siècle et l'année 735, *solitudo* apparaît dans 51 phrases du total des 31 459 phrases portant le mot *ecclesia* (soit 0,16 % « d'indice d'attraction sémantique »).
21. Nous avons abordé ailleurs l'importance de Dt 32, 10 (« *in terra deserta in loco horroris et vastae solitudinis* ») dans la constitution de la rhétorique de la solitude (et du désert) dans l'Occident latin. Voir G. CASTANHO, « A polissemia (social) do deserto : uma história do tópos histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino medieval », *Revista de História* (São Paulo), 173 (2015), p. 115-139 [en ligne : <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/105633/104318> ; consulté le 10 décembre 2016].
22. Voir G. CASTANHO, « A polissemia (social) do deserto... », *ibid.* Nous y avons indiqué, par exemple, les limites du sens commun historiographique qui fait de la forêt le désert occidental.
23. J. LE GOFF, « Le désert-forêt dans l'Occident médiéval », in *Id.*, *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1991 (1^{re} éd. 1985), p. 59-75.
24. Sur le sujet voir M. E. BRUNERT, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Münster, 1994.
25. Sur la *campester solitudo* voir : Gn 14, 6 ; Dt 1, 1 et 4, 43 ; Ios 12, 8 et 20, 8 ; 4 Reg 25, 4.
26. Sur ce topique, voir le classique E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, 1956 [éd. orig. Bern, 1948], p. 301-326 et aussi G. THOSS, *Studien zum locus amoenus im Mittelalter*, Vienne, 1972. Nous avons aussi abordé la question dans G. CASTANHO, « A polissemia (social) do deserto... », *op. cit.*
27. Le sujet a été traité lexicalement par J. LECLERCQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Rome, 1963 (*Studia Anselmiana*, 51). Du même auteur, voir aussi « "Sedere". À propos de l'hésychasme en Occident », in *Le millénaire du Mont Athos 963-1963*, Chevetogne, 1963, p. 253-264.
28. Voir note 29.
29. B. BLIGNY (éd.), *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1084-1196)*, Grenoble, 1958, acte 1, de 1086. p. 3 : « *Itaque magistro Brunoni, et his qui cum eo venerunt fratribus, ut deo vacarent, ad inhabitandum solitudinem querentibus, ipsis eorumque successoribus in aeternam possessionem spaciosam heremum concessimus.* » Sur la place des limites dans l'*heremus* chartreux voir S. EXCOFFON, « Les chartreuses et leurs limites », in *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, Paris, 2007, p. 87-101.
30. B. BLIGNY (éd.), *Recueil...*, *ibid.*, acte 4, de 1090, p. 13-14. Sur ce « conflit » voir : B. Schilling, « Zur Frühgeschichte der Kartäuser », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 68 (2012), p. 53-99, spécialement p. 70-80.
31. A. AUVERGNE, « Cartulaire de l'ancienne chartreuse des Écouges », in *Documents inédits relatifs au Dauphiné*, Grenoble, 1865, t. 1, p. 81-276 et 283-294, acte 1, de 1104, p. 83 : « *cabannariam Leotardi, et aliam cabannariam in sinistro positam in alodium, cum omnibus aedificiis quae in illis aedificari poterint, et unum molendinum in alio loco in quo melius aedificari poterit in toto territorio superius nominato.* »
32. L'acte est destiné « *fratribus heremitis qui habitant vel habitaturi sunt in Exquugiis* », devenus par la suite frères « *de illa heremo* ». A. AUVERGNE, « Cartulaire de l'ancienne chartreuse... », *ibid.*, acte 85, 1116, p. 85.
33. P. GUILLAUME, *Chartes de Durbon, quatrième monastère de l'Ordre des chartreux, diocèse de Gap*, Montreuil-sur-Mer, 1893, acte 25, de 1146, p. 33. Il s'agit d'une solitude future car le mot utilisé à

cet instant est « lieu » : « *Deo et beatae Mariae de Durbono et Otoni, ejusdem loci priori, et fratribus secum cohabitantibus, praesentibus et futuris, vendimus et laudamus.* »

34. P. GUILLAUME, *Chartes de Durbon...*, *ibid.*, acte 30, de 1147, p. 38. Voir aussi : acte 36, de 1149, p. 42 (« *in universa Durbonensi heremo* ») et acte 37, v. 1147, p. 44 (« *totum quod in Garnazea requirebam, verum etiam si quid juris vel possessionis seu requisitionis habui, vel habeo in universis terris quas predicti fratres in cun(c)ta Durbonis heremo, quolibet modo, usque in presenti adquisierunt* »).

35. Sur la question de l'homogénéité/hétérogénéité de l'espace au Moyen Âge voir, entre autres, les travaux d'Alain Guerreau, notamment A. GUERREAU, « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno "spazio" specifico », in E. CASTELNUOVO et E. SERGI (dir.), *Arti e storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, 2002, p. 201-239. Sur la notion de territoire voir surtout D. IOGNA-PRAT et É. ZADORA-RIO (dir.), *La paroisse, genèse d'une forme territoriale*, éd. *Médiévales*, 49 (2005). M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005. B. CURSENTE et M. MOUSNIER (dir.), *Les territoires du médiéviste*, Rennes, 2005. F. MAZEL (dir.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, Rennes, 2008.

36. Voir note 13.

37. Sur la tradition normative de la solitude, voir G. CASTANHO, « Por uma sociologia da solidão medieval : isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV-XII) », *Revista Signum*, 16/1 (2015), p. 196-214 [en ligne : <http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignum11/article/view/166/155> ; consulté le 10 décembre 2016].

38. S. DRIVER, « A Reconsideration of Cassian's Views on the Communal and Solitary Lives », in T. BURMAN et alii, *Religion, Text and Society in medieval Spain A Reconsideration of Cassian's Views on the Communal and Northern Europe. Essays in Honor of J. N. Hilgarth*, Toronto, 2002, p. 277-301.

39. JEAN CASSIEN. *Institutions Cénobitiques*, VIII, 18, éd. et trad. fr. J.-C. GUY, Paris, 2001 [1^{re} éd. 1965] (*Sources chrétiennes*, 109) : « *Quaecumque enim uitia incurata in heremum detulerimus, operta in nobis, non abolita sentientur. Solitudo namque sicut nouit emendatis moribus contemplationem purissimam reserare et intuitu sincerissimo spiritalium sacramentorum scientiam reuelare, ita eorum qui minus emendati sunt uitia non solum seruare, uerum etiam exaggerare consueuit : tamdiu que sibi patiens quis uidetur et humilis, donec nullius hominum commisceatur consortio, ad naturam pristinam mox reuersurus, cum interpellauerit cuiuslibet commotionis occasio. Emergunt quippe ex eo confestim uitia quae latebant.* »

40. *Concilium Nicaenum I a 325*, éd. J. ALBERIGO et alii, *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, Bologne, 1973, p. 13 : « *Quicumque temere ac periculose neque timorem Dei prae oculis habentes nec agnoscentes ecclesiasticam regulam discedunt ab ecclesia presbyteri aut diaconi vel quicumque sub regula modis omnibus adprobantur, huiusmodi nequaquam debent in alia ecclesia recipi, sed omnem necessitatem conuenit illis inferri, ut ad suas paroecias revertantur, aut si non fecerint oportet eos communionem privari.* » Nicée II (787) est encore plus clair sur le sujet. *Concilium Nicaenum II a 787*, éd. J. ALBERIGO et alii, *Conciliorum...*, *ibid.*, p. 154 : « *Non oportere monachum, vel monacham, monasterium proprium relinquere et ad alia proficisci.* »

41. Nous pensons à la traduction des textes de Rufin (345-410) et de Basile de Césarée (330-379) vers la fin du IV^e siècle ainsi qu'à la version (vers le début du V^e siècle) de Jérôme (347-c. 419) de la première règle cénobitique de Pacôme (c. 290-c. 346).

42. *Concilium Andegauense*, éd. C. MUNIER, *Concilia Galliae 314-506*, Turnhout, 1963 (*Corpus Christianorum Series latina*, 148), p. 138 : « *Monachi quoque qui coeptam obseruationis uiam relinquunt et absque epistolis et absque certis negotiis uel necessitatibus per regiones uagantur alienas cognita districtione si se non emendauerint, ab abbatibus suis uel a sacerdotibus ad communionem non recipiantur.* »

43. *Concilium Veneticum*, éd. C. MUNIER, *Concilia...*, *ibid.*, p. 153 : « *Servandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, ut intra monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur.* »
44. *Concilium Agathense*, 38, éd. C. MUNIER, *Concilia...*, *ibid.*, p. 209.
45. L. D'ACHERY, *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant, Spicilegium*, Paris, 1672, p. 563.
46. Lib. 2, cap. 116, éd. M. FORNASARI, *Collectio canonum in V libris, Lib. I-III*, Turnhout, 1970 (*Corpus christianorum Continuatio mediaevalis*, 6), p. 259.
47. *Decretum magistri Gratiani (Concordia discordantium canonum)*, pars, 2, causa, 20, quaest., 4, canon, 3, éd. E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici, pars prior*, Leipzig, 1979, p. 851.
48. THOMAS MORE, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de Optimo reip. statu deque nova insula Utopia...*, Louvain, 1516.
49. Peu après la sortie du livre de More le terme « isolé » fait sa parution en français dans le sens de la partie séparée d'un ensemble architectonique qui se trouve donc « façonné à guise d'île » (voir la *Continuation de l'histoire de nostre temps* de Guillaume Paradin). Le terme vient de l'italien « *isolato* », utilisé aussi pour indiquer la séparation physique d'une île, mais, surtout (par le biais du latin *insula*) l'isolement d'une maison urbaine qui se trouve séparée des autres.
50. J. SÉGUY, « Les sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26/2 (1971), p. 328-354.
51. J. SÉGUY, « Les sociétés imaginées... », *ibid.*, p. 337. Voir aussi C. PRANDI, « Conflit et utopie au sein des Églises. La perspective socio-historique de Jean Séguy », *Social Compass*, 59/4 (2012), p. 482-500.
52. Comme concept, l'utopie renvoie à quelque chose d'impossible à réaliser. Cette façon idéale de penser le monde se manifeste ouvertement comme telle à travers des textes, des images, etc., qui évoquent la distinction entre le contexte présent de production de cette représentation et celui d'un futur voulu. Cette façon de concevoir l'utopie la différencie de l'idéologie, selon Paul Ricoeur, étant donné que la dernière se trouve présente sous forme implicite dans les discours et ne devient connue qu'après avoir été démasquée pour révéler les intentions cachées de son auteur, cf. P. RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, 1997.
53. C. DELCORNO, « Eremo e solitudine nella predicazione dei Francescani », *Lettere Italiane*, 54/4 (2002), p. 493-523, ici p. 519.
54. R. GRÉGOIRE, « Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia », *Studi Medievali*, 26/2 (1985), p. 573-610.
55. Pensons notamment au processus de cénobitisation des ermites et du clergé séculier qui valorise de plus en plus l'ascèse monastique, comme dans le cas des chanoines réguliers alors en plein essor.
56. À propos des discours sur l'isolement comportant un aspect utopique voir G. CASTANHO, « Regime de discurso e laços sociais : o silêncio e a escrita monástica na primeira metade do século XII », *Revista Religião e Sociedade*, 36/1 (2016), p. 56-73 [en ligne : <http://www.scielo.br/pdf/rs/v36n1/0100-8587-rs-36-1-00056.pdf>; consulté le 10 décembre 2016 (sur le silence comme régime de discours créateur de la solitude)]. Nous préparons un article sur la sociologie mystique de Guigues I^{er} de la Grande Chartreuse qui pourra aussi être lu par le biais utopique.
57. L'auteur propose de distinguer trois formes de séparation : la première est nommée « solitude » (être isolé par opposition à la vie en commun), suivie de « *loneliness* » (vivre en communauté en pratiquant peu de rapports sociaux) et, finalement, l'« isolement » (vivre sans pouvoir politique). Le fusionnement de l'isolement politique et de la *loneliness* sociale serait la caractéristique des gouvernements totalitaires du xx^e siècle, cf. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, 1967, p. 474-476.

58. O. BRUNNER, W. CONZE et R. KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1972-1997, 8 vol.
59. La base bibliographique des *Contributions to the History of Concepts* ne porte pas des références sur la solitude [en ligne : <http://www.historyofconcepts.org/> ; consulté le 12 août 2016].
60. R. KOSELLECK, « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », in *Id.* (éd.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1979, p. 19-36.
61. R. KOSELLECK, « Begriffsgeschichte... », *ibid.*, p. 27.
62. Voir, par exemple, G. HASENOHR, « Typologie spirituelle et morphologie lexicale. Remarques sur le vocabulaire français de la solitude (XII^e-XV^e siècles) », *Cultura Neolatina*, 62/3-4 (2002), p. 229-245.
63. Voir J. G. A. POCKOCK, « The Machiavellian Moment revisited: A Study in History and Ideology », *Journal of Modern History*, 53 (1981). Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996.
64. R. SAYRE, *Solitude in society. A Sociological Study in French literature*, Cambridge, 1978.
65. R. SAYRE, *Solitude in society...*, *ibid.*, p. 195-197.
66. R. SAYRE, *Solitude in society...*, *ibid.*, p. 197.
67. M. GODELIER, *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, 1984. *Id.*, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, 2007.
68. I. HACKING, *The social construction of What ?*, Cambridge/Londres, 1999, p. 31. « Constructionism » a été utilisé dès la page 48.

RÉSUMÉS

Cet article étudie le rapport entre le mot *solitudo* et les sens qui lui sont attachés pendant le Moyen Âge. Notre enquête commence par l'étude du vocabulaire de la solitude afin de repérer la spécificité du champ sémantique de l'enquête. Cela permettra de constater que la solitude médiévale, à la différence de nos jours, est comprise, avant tout, comme un espace défini par des actions. L'étape suivante proposera une comparaison entre les sens employés dans différents genres de documents, ce qui révélera un processus de monopolisation et normalisation ecclésiale de l'isolement. À la fin, deux conclusions majeures s'imposeront : premièrement, la solitude médiévale vise à équilibrer, entre utopie et idéologie, les tensions anomiques autour du désir religieux d'abandon du monde ; deuxièmement, l'importance du concept de solitude pour l'histoire politique en soi.

This article is a study of the relationship between the word *solitudo* and the definitions attached to it during the Middle Ages. Our investigation begins with the establishment of a vocabulary of solitude to specify the particularities of the semantic field studied. It will allow us to notice that the medieval solitude, unlike today, is understood, above all, as a space defined by actions. The following step of our research will propose a comparison between the meanings used in various types of documents, what will reveal a process of monopolization and ecclesiastical regulation of isolation. Finally, two major conclusions will be imperative : 1) the medieval solitude aims at balancing, between utopia and ideology, the antisocial tensions around the religious desire of abandonment of the world ; 2) the importance of the concept of solitude for the political history itself.

INDEX

Mots-clés : sémantique historique, ecclésiologie, monachisme

Keywords : Historical Semantics, Ecclesiology, Monasticism

AUTEUR

GABRIEL CASTANHO

Professor Adjunto (maître de conférences), histoire médiévale, IH/PPGHIS – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brésil)