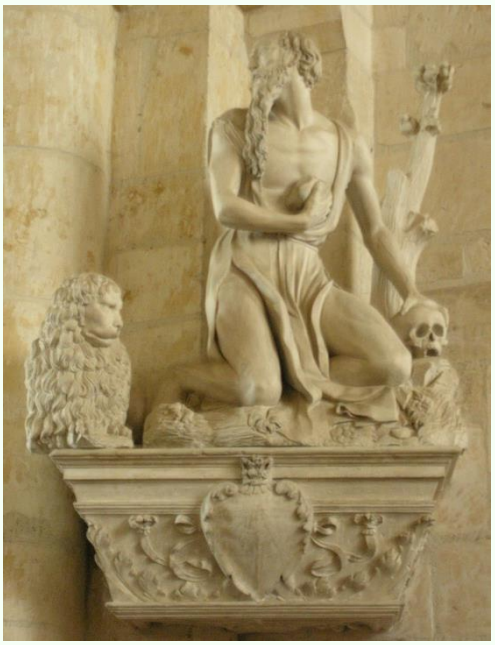
Université Lumière Lyon 2
Sciences sociales
Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes

L'érémitisme dans les diocèses champenois et lorrains. Fin XVIe – courant XIXe siècle

Philippe MASSON



Saint Jérôme pénitent. Chaource. XVIIe siècle.

Thèse de doctorat en Histoire

Sous la direction de M. le professeur Philippe MARTIN

Présentée et soutenue publiquement le 20 décembre 2013

Composition du jury :

Bernard HOURS, Professeur d'histoire moderne, Université Lyon 3
Daniel-Odon HUREL, C.N.R.S.
Philippe MARTIN, Professeur d'histoire moderne, Université Lyon 2
Stefano SIMIZ, Professeur d'histoire moderne, Université de Lorraine (Nancy)

Université Lumière Lyon 2
Sciences sociales
Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes

L'érémitisme dans les diocèses champenois et lorrains. Fin XVIe - courant XIXe siècle

Philippe MASSON

Thèse de doctorat en Histoire

Sous la direction de M. le professeur Philippe MARTIN

Présentée et soutenue publiquement le 20 décembre 2013

Composition du jury :

Bernard HOURS, Professeur d'histoire moderne, Université Lyon 3
Daniel-Odon HUREL, C.N.R.S.
Philippe MARTIN, Professeur d'histoire moderne, Université Lyon 2
Stefano SIMIZ, Professeur d'histoire moderne, Université de Lorraine (Nancy)

Nous voudrions ici sincèrement remercier M. le Professeur Philippe MARTIN d'avoir dirigé cette thèse. Nous n'oublierons pas nos échanges intellectuels. Merci pour ses conseils et sa confiance tout au long de ces années.

Merci aux professeurs Georges VIARD et Stefano SIMIZ d'avoir très amicalement guidé nos premiers pas à travers l'histoire de la Champagne aux temps modernes. Les journées passées à Langres et à Reims demeureront toujours d'excellents souvenirs.

Merci à l'abbé Bernard STELLY de nous avoir ouvert les portes de la bibliothèque diocésaine de Nancy, y compris hors des heures officielles d'ouvertures, et de nous avoir promené dans le labyrinthe des réserves à la recherche de trésors livresques.

Merci à Mme Noëlle CAZIN, conservateur des bibliothèques, pour son accueil et sa connaissance intime des fonds de la bibliothèque bénédictine de Saint-Mihiel ainsi que pour avoir eu le privilège de travailler dans la grande galerie, au plus près des œuvres.

Un grand merci à Aloïs BERTRAND-PIERRON pour les cartes et plans, à Marie-Hélène COLIN pour les schémas.

Merci à Josette CODRON, Thierry FIRQUET et Jacques GUILLAUME pour les relectures. Une amicale pensée à tous trois.

Merci à Pascal GUERIN pour son amitié et son soutien.

In memoriam André Uberquoi.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE 7
PARTIE I : L'EMERGENCE D'UNE SPIRITUALITE 14
1. Le renouveau d'un phénomène 15
1.1. La tradition 15
1.1.1. Origine du phénomène 15
1.1.2. Un courant spirituel qui traverse l'histoire de l'Église 16
1.1.4. La deuxième vague érémitique dans les diocèses champenois et lorrains (fin X^e^-XIIe siècle) 32
1.1.5. La fin du Moyen Age : entre transformation et diffusion d'un modèle 43
1.2. Le débat intellectuel et spirituel : entre critique et renouveau 49
1.2.1. La méfiance du concile de Trente 49
1.2.2. Des courants spirituels favorables à la solitude 51
1.3. Les facteurs conjoncturels 65
1.3.1. Les guerres 66
1.3.2. La situation de l'Eglise et des fidèles 70
1.4. Deux fortes figures retirées du monde 85
1.4.1. Pierre Seguin 85
1.4.2. Frère Jean-Baptiste 98
2. La transformation d'une intention : XVIIe et début du XVIIIe siècle 105
2.1. La diffusion d'une image anachorétique « positive » dans la littérature et les arts 105
2.1.1. Une production littéraire faisant l'apologie de la solitude 105
2.1.2. La production artistique 137
2.2. La réalité de l'ermite : l'ermite critiqué 152
2.2.1. La perception négative du phénomène à travers la littérature 152
2.2.2. Les mauvais ermites 161
2.2.3. Les décisions épiscopales 167
2.3. L'ermite encadré : l'apparition des congrégations d'ermites 172
2.3.1. Les raisons d'une telle modification de la vie anachorétique 172
2.3.2. Chronologie du phénomène 176
2.3.3. Organisation et fonctionnement des congrégations d'ermites 188
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 235

PARTIE II : LA REALITE DE L'EREMITISME 237
3. L'espace érémitique 238
3.1. L'ampleur d'un phénomène 238
3.1.1. Des diocèses inégaux 242
3.1.2. Explications 249
3.2. A la découverte de l'ermitage 260
3.2.1. Localisation dans l'espace de la communauté 260
3.2.2. Les type d'ermitages 268
3.2.3. Aspect des solitudes 280
3.3. Un élément de la géographie du sacré 296
3.3.1. La situation des ermitages au regard des autres signes religieux 296
3.3.2. La titulature des ermitages 299
Saints plus récents 300
3.3.3. Les cérémonies dans les ermitages 305
4. Le solitaire 325
4.1. Les origines 327
4.1.1. Les origines sociales 327
4.1.2. Les origines géographiques 335
4.1.3. L'âge de la rupture au monde 340
4.2. Le choix de la solitude 344
4.2.1. Les motivations pour devenir ermite 344
4.2.2. Les conditions de la solitude 347
4.3. Le quotidien anachorétique 356
4.3.1. La fonction sociale des solitaires 356
4.3.2. L'insertion dans la société locale 361
4.3.3. Travail et quête 374
4.4. Spiritualité des solitaires 385
4.4.1. Une spiritualité donnée à voir 386
4.4.2. La réalité d'une spiritualité : l'exemple de Pierre Seguin 393
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE 397

PARTIE III : L'INEXORABLE DECLIN 399
5. Un nouvel ermite ? 400
5.1. Le renouveau de la critique au XVIIIe siècle 400
5.1.1. L'esprit du temps défavorable au mouvement 400
5.1.2. Les politiques épiscopales 412
5.1.2. Les actes du pouvoir souverain 419
5.2. Bilan de la vie érémitique au XVIIIe siècle 423
5.2.1. Une diminution quantitative 423
5.2.2. Etat moral et intellectuel des ermites 430
5.2.3. Valentin Jamerey Duval, le dernier protecteur des ermites lorrains 442
5.2.4. Un ermite anachronique : frère Joseph 449
6. Vers la disparition 464
6.1. La Révolution 464
6.1.1. Le devenir des ermites 464
6.1.2. Saisies et ventes d'ermitages 472
6.2. Le XIXe siècle 479
6.2.1. Les ermites et leurs « successeurs » 479
6.2.3. Les ermitages : le renouveau dans un autre cadre 482
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE 493
CONCLUSION GENERALE 497
ANNEXES 502
SOURCES et BIBLIOGRAPHIE 530

INTRODUCTION GENERALE

Le 22 mars 1636 décède Pierre Seguin, surnommé le « Reclus de Nancy » car délibérément enfermé trente-et-un ans durant dans son ermitage implanté sur les hauteurs dominant la ville. A l'annonce de son trépas, « une infinité de personnes de Nancy et des environs, accourut à l'hermitage, chacun voulant le voir, et avoir quelque partie de ses habits ou de ses cheveux qu'on gardoit comme des reliques » précise l'historien local Lionnois[1]. Près de cent-cinquante années plus tard, un événement identique se déroule dans la montagne vosgienne. Joseph Formet dit frère Joseph rend son âme à Dieu le 30 avril 1784. Trente-trois ans durant, il vécut isolé dans son ermitage, méritant son surnom de solitaire de Ventron, du nom de la localité sur le territoire de laquelle il s'installa. « Un grand concours de peuple de différentes paroisses » assiste à son inhumation souligne le curé de Cornimont dans l'acte de décès[2]. Par leur itinéraire de vie, leur choix d'absolue et leur aura exceptionnelle auprès des populations environnantes, ce de leur vivant, ces deux personnalités sont hors du commun. Ils ne sont en cela pas représentatifs de leurs confrères ermites mais ils illustrent fort à propos l'intérêt que suscitent les solitaires et leur choix de quitter le monde afin de mieux communiquer avec le divin. Pierre Seguin, choisissant la solitude en 1598 ouvre un cycle. Frère Joseph, qui décède cinq ans avant la date symbolique de 1789, ne le clos pas - anachorétisme et christianisme sont trop intimement liés - mais sa mort correspond à un essoufflement du mouvement. Entre ces deux dates se place l'apogée de l'érémitisme en France. Nous l'avons souligné, l'érémitisme - s'il n'est pas propre à cette seule religion - est particulièrement bien reçu par le christianisme. Parmi les prescriptions caractéristiques de cette religion figurent en effet le rejet du monde matériel et le recours à la prière. En conséquence, il l'accompagne tout au long de son histoire, avec des personnages aussi célèbres que saint Antoine ermite (251-356) ou le père de Foucault (1858-1916). Les historiens du mouvement s'accordent cependant à constater que les temps modernes et plus particulièrement le Grand Siècle constituèrent son âge d'or[3]. Ce fait induit une question. Pourquoi cette période fut-elle si favorable à cette fascinante spiritualité ? Qu'est ce qui

[1] LIONNOIS (J.-J.), *Histoire des villes vieilles et neuves de Nancy depuis leur fondation jusqu'en 1788*, Nancy, Hoener fils et Delaye, 1805, T. I, p. 577.
[2] Cité dans MAURICE (J., O.P.), *Le vénérable frère Joseph, ermite à Ventron*, Cornimont, F. Girompaire, 1959, pp. 18-19.
[3] DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Catholicisme*, T. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1956, c. 393 ; SAINSAULIEU (Abbé Jean), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, T. XV, Paris, Letouzey et Ané, 1963, pp. 774-775.

détermine Pierre Seguin et ses confrères à quitter le monde - où ils occupent souvent de brillants emplois - en ces dernières années du « beau XVIe siècle » pour rejoindre et demeurer dans un modeste oratoire occupés entièrement aux dévotions ? Et pourquoi cette démarche spirituelle parfaitement justifiable s'étiole-t-elle dans le courant du XIXe siècle ? S'interroger sur les raisons du succès puis du déclin de ce phénomène oblige à déterminer au préalable une assise territoriale. Dans sa thèse soutenue en 1973, l'abbé Jean Sainsaulieu remarquait combien la France du Nord-Est concentrait de fondation d'ermitages au XVIe et au XVIIe siècle, ce davantage que partout ailleurs dans le pays[4]. Désirant déterminer les raisons de ce particularisme régional, cette zone était toute indiquée. Jean Sainsaulieu avait choisi comme circonscription de base les départements. Cette question de l'érémitisme se rattachant à l'histoire religieuse d'Ancien Régime, le cadre territoriale et réglementaire des diocèses d'avant la Révolution nous a semblé le plus pertinent. A compter du courant du XVIIe siècle, les évêques s'imposent en effet progressivement mais définitivement comme une autorité religieuse et morale indiscutable. De plus, l'évolution du mouvement anachorétique fut conditionnée par les politiques épiscopales en lien avec la personnalité de l'évêque et son désir d'action pastorale. Sept diocèses d'Ancien Régime de l'Est de la France se sont imposés : Châlons, Langres, Reims, Troyes, Metz, Toul et Verdun. A cet ensemble s'ajoutent les diocèses de Dijon - né en 1731 du démembrement du diocèse de Langres -, de Nancy et de Saint-Dié - issus en 1777 et 1778 du démembrement du diocèse de Toul.

[4] SAINSAULIEU (Abbé Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-Réforme à la Restauration*, université de Lille III, service de reproduction des thèses, 1974, p. 17.

Les diocèses champenois et lorrains au XVIIIe siècle

Ces diocèses correspondent aux provinces de Champagne et de Lorraine. Ils ne sont pas homogènes, ne serait-ce que par leur superficie. Le diocèse de Toul compte 764 paroisses au début du XVIIIe siècle. Face à lui, le nouveau diocèse de Dijon ne comprend que les quelques 190 paroisses de l'archidiaconé de Dijon, séparé du diocèse de Langres pour des questions religieuses et de prestige[5]. Ces différences de superficie ne sont toutefois nullement contrariantes. Des points communs essentiels à tous ces diocèses existent et sont suffisamment explicites pour justifier leur intégration dans l'assise territoriale de cette thèse. C'est déterminant, ces diocèses sont tous situés sur la « frontière de catholicité » définie jadis par René Taveneaux[6]. Ils constituent à un moment ou à un autre de l'époque moderne une marche en contact avec le protestantisme. Le deuxième point commun résulte du premier. Ces diocèses connaissent la réforme catholique par laquelle s'opère une reconquête religieuse du clergé et des fidèles grâce à différents outils et politiques d'action. Enfin, ces diocèses appartiennent à la zone linguistique francophone, ce qui constitue une similitude au

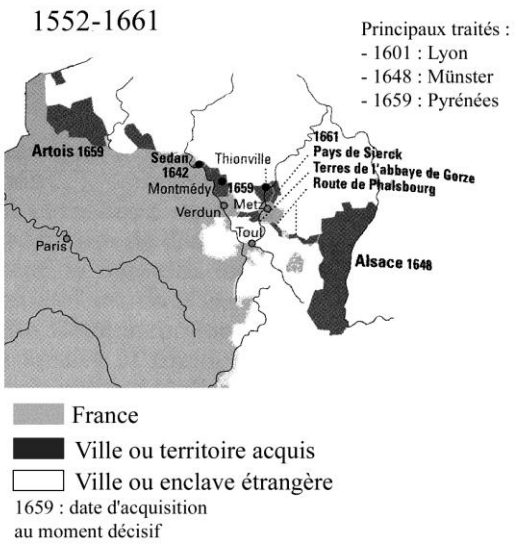
[5] Trop vaste, le diocèse de Langres était devenu avec le temps difficilement gérable. Qui plus est, accorder à cette ville parlementaire un siège épiscopal était un des moyens de reconnaître l'importance et le rayonnement de Dijon au sein de la province de Bourgogne.

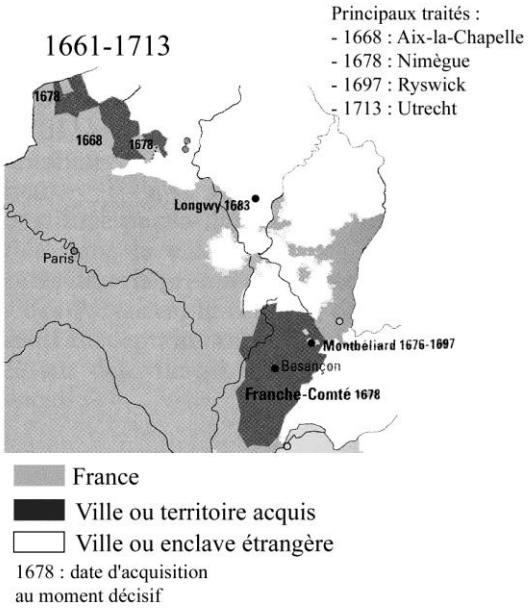
[6] TAVENEAUX (René), « Réforme catholique et Contre-Réforme en Lorraine », *L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps*, Annales de l'Est Mémoires, n°47, 1974, pp.389-400.

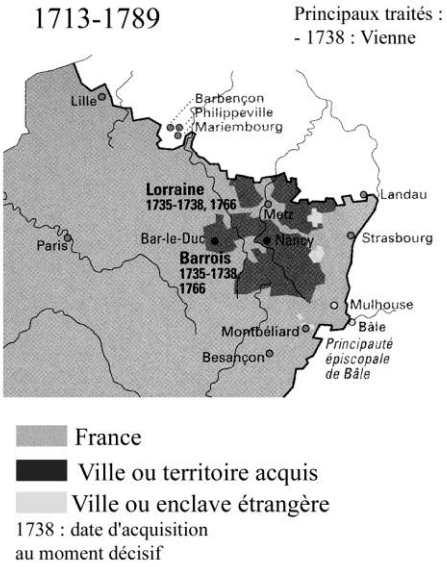
regard des mentalités et de la culture. Bien entendu des différences morcellent cet ensemble. Elles sont notamment d'ordre politique. Ces diocèses peuvent initialement se diviser en deux entités distinctes. D'une part les diocèses français : Châlons, Langres, Reims et Troyes. Tous quatre se situent sur des territoires qui, politiquement, relèvent depuis le Moyen Âge du roi de France. D'ailleurs, certains des évêques de ces diocèses sont, à l'exemple des évêques de Langres ou de Reims, pairs de France. D'autre part des diocèses lorrains à la situation politique complexe. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, la Lorraine se divise en divers territoires : les duchés de Lorraine et de Bar, états indépendants mais à l'intérieur desquels se trouvent morcelés en plusieurs territoires de taille variable les temporels des évêchés de Metz, Toul et Verdun, français de facto depuis 1552 et le voyage d'Allemagne d'Henri II. Le traité de Münster, en 1648, assoit définitivement la souveraineté française sur les Trois-Évêchés puisque l'Empire abandonne tous ses droits sur ces territoires et y reconnaît à perpétuité la souveraineté du roi de France. Après les troubles du Grand Siècle et la guerre de Trente Ans en Lorraine, le troisième traité de Vienne de mai 1738 règle définitivement la situation. Stanislas, roi déchu de Pologne et beau-père de Louis XV succède à François III sur le trône de Lorraine. Il est prévu qu'au décès du nouveau duc les duchés lorrains deviennent français. C'est chose faite en 1766[7].

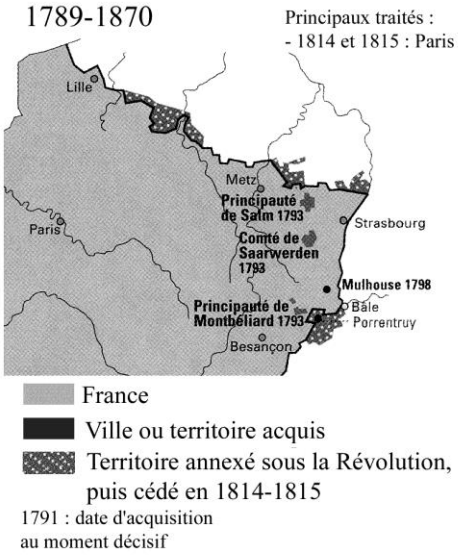
[7] Michel PARISSE (sous la direction de), *Histoire de la Lorraine*, Toulouse, Privat, 1977, p.227-327.

Les entités politiques de l'Est de la France, XVIe-XIXe siècle[8]









[8] D'après NORDMAN (Daniel), *Frontières de France, de l'espace au territoire*, Paris, Gallimard, 1998, 644 p.

Les ermites questionnent et suscitent la recherche. Jean Sainsaulieu initia une enquête nationale sur l'érémitisme au début des années 1950 mais le projet s'essouffla et ne put être mené à bien. Malgré cet inaboutissement, les solitaires intégrèrent la question historique pour ne plus la quitter. La *Bibliographie annuelle de l'Histoire de France* recense tous les ans divers travaux touchant les anachorètes. Il s'agit souvent de monographies locales pêchant par une mise en perspective insuffisante. D'autre part, les études conséquentes menées ces dernières années à l'initiative d'André Vauchez sur les espaces français et italiens sont centrées sur le Moyen Age[9]. Pour ce qui concerne les temps modernes, après l'inachèvement de son enquête, Jean Sainsaulieu entreprit une thèse menée sur l'ensemble du territoire national en prenant en considération le long terme, « de la contre-Réforme à la Restauration ». Il la soutint en 1973. Malgré son ambition, ce travail a maintenant quarante ans et ne se trouve pas exempt de certaines faiblesses soulignées dès la publication de l'ouvrage : inégalité chronologique et spatiale du traitement, enquête incomplète et négligence de certains aspects de la vie érémitique, principalement la vie spirituelle[10]. Jean Sainsaulieu, il en convient aisément à la fin de sa thèse, laisse de côté certaines sources, notamment littéraires ou artistiques. Personne à sa suite ne s'est pourtant lancé dans une recherche d'envergure sur l'érémitisme aux temps modernes. Or, le thème n'est heureusement pas clos. Pour s'en tenir à ce seul exemple, la question de la perception de l'ermite demeure vierge d'études. En nous appuyant sur le vaste terroir des diocèses champenois et lorrains, ce qui limite le risque de particularismes locaux, nous avons voulu apporter notre contribution à cette période si riche de l'histoire de l'érémitisme, cette composante du monachisme. La chose n'apparaît pas évidente de prime abord. Se soustrayant au monde, les ermites, n'ont aucun désidérata à y laisser trace. Ils ne nous échappent heureusement pas complétement**,** sous réserve de dépouillements touchant des sources très diverses. Les cartes anciennes, les pouillés, les textes épiscopaux normatifs (statuts synodaux) ou touchant l'organisation du culte (rituels, processionnaux), les archives du clergé régulier et séculier, celles des cours et juridictions, les livres de piété, les œuvres littéraires et l'iconographie renseignent sur les solitaires. Leur étude révèle toutefois des faiblesses. Ces sources s'avèrent de qualité variable d'un diocèse à l'autre et sont parfois très lacunaires. Le XVIIIe siècle se trouve de plus être l'ère la mieux représentée. Leur point commun est d'évoquer les ermites mais quasiment aucune n'émane d'eux ! D'autre part, il convient de se montrer prudent dans leur analyse. Le mot ermite

[9] VAUCHEZ (André) (sous la direction de*), Ermites de France et d'Italie, XIe-XVe siècle*, Paris,-Rome, Ecole française de Rome, de Boccard, 2003, 522 p.
[10] SIMIZ (Stefano), « Jean Sainsaulieu, historien français de l'érémitisme », *Ermites et ermitages, Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 232-233

désigne parfois un simple garde chapelle. L'ermite vit à l'écart de ses contemporains tout en souscrivant à diverses pratiques spirituelles. C'est là sa caractéristique essentielle. Il veille sur son ermitage parce que ce dernier constitue son refuge, tout comme un garde chapelle entretien l'oratoire confié à sa garde**.** Mais le garde chapelle ne se voue pas à la prière et à la méditation, caractéristiques du solitaire. Enfin, il convient de se garder du danger d'un éventuel effet de source : c'est souvent lorsque les relations sortent de la norme qu'elles transparaissent dans les archives. Quand tout va bien, pourquoi le mentionner ?

L'objet de ce travail a d'abord été de chercher à comprendre les raison du renouveau de l'érémitisme à la fin du XVIe siècle. Au-delà de l'imprégnation du phénomène dans l'histoire de l'Eglise, nous avons voulu monter qu'un contexte spirituel favorable s'était créé à cette époque, appuyé par des facteurs conjoncturels souvent caractéristiques de notre assise territoriale et par une apologie de l'ermite dans la production intellectuelle. *A contrario*, cette spiritualité n'est pas exempte de critiques justifiées par des comportements parfois déviants. En conséquence, se met en place un encadrement du mouvement. Ces réflexions constituent notre première partie. La seconde envisage concrètement la réalité de l'anachorétisme. Celle-ci passe par l'espace et le dénombrement. Ainsi peut être affiné et expliqué la raison de la présence de solitudes plutôt dans tels diocèse que dans d'autres. L'appréhension du réel interroge sur ce qu'est un ermitage, conjointement endroit de vie et lieu du sacré. Mais le cœur de la question touche le solitaire. Qui est-il, qu'est-ce qui motive, au-delà de la foi, sa vocation ? Quel est son quotidien et - surtout- sa spiritualité ? Il convient ici de situer l'ermite au regard des réguliers. Sont-ce deux cheminements et deux états si différents ? Enfin, il s'agit de comprendre pourquoi le mouvement amorce-t-il un déclin au siècle des Lumières. Quel est le poids de l'opinion ? Comment réagissent les évêques devenus des administrateurs compétents face à un mouvement niant par essence toute autorité ? La Révolution est censée faire disparaître une spiritualité déclinante. La situation est un plus complexe que ce que l'opinion courante admet habituellement et le renouveau religieux de la France au XIXe siècle n'a-t-il pas profité aux solitaires ?

PARTIE I : L’EMERGENCE D’UNE SPIRITUALITE

1. Le renouveau d'un phénomène

1.1. La tradition

1.1.1. Origine du phénomène

Un des fondements de toute religion est le lien direct qui unit le fidèle et Dieu. En conséquence, dès les origines du christianisme, il y a plus de vingt siècles, des hommes engagent leur vie dans ce dialogue avec Dieu par la prière pour eux-mêmes et l'humanité. Certains, afin de parfaire cet engagement, se retirent dans la solitude pour échapper aux « passions ». Les mots grecs *anachorèsis* et *erêmos* qualifient respectivement la fuite hors du monde quotidien et le désert au sens physique du terme. Les deux termes d'anachorètes ou d'ermites désignent les personnes faisant le choix de se retrancher de la société et de vivre seules en dehors de toute communauté religieuse dans un environnement hostile à l'exemple de saint Paul (entre 5 et 15 - v. 64 ou 67). Parallèlement, il s'agit de se séparer autant que possible de son propre corps, cette enveloppe grossière et périssable, au profit de l'esprit et de l'âme, l'élément éternel de la personne humaine. En conséquence, la pratique d'austérités corporelles parfois extrêmes, dont les plus fréquentes sont les jeûnes, vise à privilégier l'esprit au détriment du corps. L'objet de tels modes de vie est l'accession à la pureté[11]. L'anachorétisme constitue la première forme connue de vie religieuse. Le cénobite, ou moine, mène une vie commune sous la direction d'un abbé. A la différence de ce dernier, l'anachorète ne vit pas en communauté, bien que plusieurs ermites puissent cohabiter dans une même solitude, et ne s'engage pas par des vœux à suivre la règle d'un ordre. Le solitaire vit retiré avec une volonté de dépouillement, de retour sur soi, de pénitence à l'égard de ses fautes et de celles d'autrui. Telles sont les conditions les plus favorables pour rencontrer Dieu. Dès lors, le désert au sens physique devient l'endroit idéal pour accueillir les solitaires. L'importance croissante de la fuite au désert explique que ce mot soit progressivement devenu

[11] LIALINE (Clément), « Érémitisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, T. IV, 1ère partie, Paris, Beauchesne, 1958, col. 938.

un terme générique pour désigner les solitudes où logent les anachorètes. Pour achever cette distinction nécessaire et préalable entre le moine et l'ermite, le second essaie d'atteindre l'idéal d'une vie hors du siècle par une voie extrême alors que le cénobite cherche à atteindre ce même idéal par une voie plus modérée. La recherche du dialogue avec Dieu dans le retrait du monde, le monachisme, peut se faire en communauté, le cénobitisme, ou dans la solitude : l'érémitisme ou anachorétisme.

1.1.2. Un courant spirituel qui traverse l'histoire de l'Église

Notre objet n'est pas d'étudier ou de récrire la vie anachorétique primitive. D'autres l'ont fait précédemment[12]. Nous souhaitons simplement rappeler les grandes étapes de l'apparition et du développement de cette spiritualité. Il existe des ascendances préchrétiennes à l'érémitisme. Dans l'Antiquité grecque, Platon (428 ou 427 - 348 ou 347 av J.-C.) et les stoïciens comprennent la nécessité de la solitude. Philon d'Alexandrie (v. -13 - v. 54) fait l'éloge des thérapeutes qui demeurent dans des cellules ou maisonnettes distantes les unes des autres. Leur fuite des hommes a pour objet le bien de l'intelligence, l'instruction ou la contemplation[13]. L'ancien Testament narre de grandes expériences solitaires vécues par Moïse (XIIIe siècle av J.-C.) ou le prophète Elie (IXe siècle av J.-C.). Le premier, lors de la conclusion de l'Alliance entre Israël et Yahvé, reçoit les Tables de la Loi sur la montagne. Il pénètre dans la nuée et y demeure quarante jours et quarante nuits[14]. L'épisode se reproduit à l'identique lors du renouvellement de l'Alliance. « Moïse demeura là, avec Yahvé, quarante jours et quarante nuits. Il ne mangea ni ne but, et il écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles »[15]. Dieu envoie Elie dans la solitude afin de le protéger du courroux du roi Achab (874-853 av J.-C.), auquel le prophète annonce que pluie et rosée ne tomberont plus sur Israël, sauf à son commandement, consécutivement au comportement du monarque qui, par ses péchés, a offensé Yahvé. Dieu ordonne à Elie de se cacher au torrent de Kerit, à l'est du Jourdain, et des corbeaux lui apportent du pain le matin et de la viande le soir[16]. Plus

[12] DESPRETZ (Vincent), *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, *Spiritualité orientale*, N° 72, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1998, 634 p.
[13] SPIDLIK (Thomas), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, 1963, T. 15, col. 766.
[14] Exode **24,** 18.
[15] Exode **34,** 28.
[16] 1 Rois **17,** 1 à **17,** 6.

tard, il marche quarante jours et quarante nuits sans se sustenter jusqu'à la montagne de Dieu. Arrivé dans une grotte afin d'y passer la nuit, Yahvé lui ordonne d'aller oindre un nouveau roi d'Israël[17]. Enfin, dans le deuxième livre des Rois, Elie apparaît assis au sommet de la montagne et un feu divin détruit les soldats venus le capturer[18]. Saint Jean-Baptiste († v. 28), le précurseur immédiat du Christ, est membre de la secte juive des Esséniens, lesquels vivent dans le désert et pratiquent l'ascèse et l'abstinence[19]. Le dernier prophète, nous informe saint Luc, demeure « dans les déserts jusqu'au jour de sa manifestation à Israël » après que la parole de Dieu lui ait été adressée[20]. Jésus lui-même se retire dans la solitude. Après avoir été baptisé par Jean-Baptiste dans le Jourdain, l'Esprit le mène au désert. Il jeûne pendant quarante jours et quarante nuits et, à l'issue de cette période d'abstinence, est tenté par le malin auquel il résiste victorieusement[21]. Ces épisodes, remarquons-le, ne constituent que des préfigurations de l'érémitisme car ils illustrent des retraites temporaires, que l'on retrouve dans de nombreuses spiritualités, alors que l'érémitisme présente un caractère permanent.

Érémitisme et christianisme se diffusent conjointement en Méditerranée orientale. La présence d'une spiritualité anachorétique se constate en Égypte dès le milieu du IIIe siècle. A la suite des écrits de Jérôme (v. 347-420), saint Paul est traditionnellement désigné comme le premier ermite. Originaire de la Thébaïde supérieure, cet orphelin socialement aisé se présente comme un homme parfaitement instruit et religieux. Il se retire dans la solitude vers 250 pendant la persécution de Dèce (249-251). Cette fuite dans le désert constitue tout à la fois un acte religieux et un réflexe de survie. Rythmée par la prière, sa vie s'écoule dans une grotte alimentée par une source dans la solitude de montagnes désertes. Signe d'une manifestation divine approuvant ce comportement, un corbeau alimente Paul quotidiennement d'un demi-pain. Peu avant sa mort, il est visité par saint Antoine (251-356). Il meurt vers 341 et, selon la tradition, des lions creusent une fosse où saint Antoine ensevelit le père des anachorètes[22]. Le phénomène gagne l'Égypte toute entière. Les biographes coptes et grecs

[17] 1 Rois **19,** 8 à **19,** 19.
[18] 1 Rois **1,** 9.
[19] Pour plus de renseignements sur cette mouvance spirituelle, voir SEROUA (Henri), *Les Esséniens*, Paris, Calmann-Lévy Editeurs, 1959, 244 p.
[20] Luc **1,** 80 et **3,** 2.
[21] Mathieu **4,** 1 à **4,** 11.
[22] Saint JEROME, *Vie de saint Paul in Œuvres complètes de saint Jérôme traduites en français et annotées par l'abbé BAREUILLE*, Paris, Louis Vivès Libraire éditeur, 1878, T. II, pp. 408-416. Sur l'étude de son œuvre et notamment la diffusion d'écrits favorables à l'anachorétisme, voir REBENICH (Stefan), « Inventing an ascetic hero : Jerome's Life of Paul the First Hermit » in CAIN (Andrew), Lössl (Josef) (édité par), *Jerome of Stridon. His Life, Writing and Legacy*, University of Colorado, Cardiff University, 2009, 298 p.

attribuent expressément à Pacôme (v. 292/294 - 346) l'idée nette et la réalisation initiale du cénobitisme. Saint Antoine suit une destinée identique à Paul vingt années après. Il naît en 251. Cet Egyptien de parents chrétiens nobles et assez fortunés devient orphelin à l'adolescence. Âgé de dix-huit ans, il vend l'ensemble de ses biens et fait l'apprentissage de l'ascèse devant sa maison. Il recherche bientôt la compagnie d'autres solitaires afin de mieux s'édifier. Tenté, il se retire dans un tombeau puis s'enfonce dans la profondeur du désert. Il y vit vingt années en reclus, menant une vie ascétique. Son exemple et ses miracles lui attirent de nombreux imitateurs. Vers 305-306, des disciples viennent le rejoindre. A son exemple, de nombreuses personnes embrassent la vie solitaire et des monastères peuplés de moines s'élèvent dans le désert et la montagne. Pourtant, malgré l'ascèse et les entretiens spirituels, ce mode de vie lui semble insuffisant afin d'accéder à Dieu. Aussi se rend-t-il à Alexandrie pour y trouver le martyre, en vain, durant les persécutions de Maximin (235-238). En conséquence, il se retire à nouveau et accroît son ascèse : il jeûne chaque jour, porte sur le corps un vêtement de poil et dessus un vêtement de peau qu'il ne quitte jamais et ne se baigne pas. L'objet de ces pratiques est de ruiner le corps, part physique et putrescible de son entité, au bénéfice de l'âme, élément spirituel et éternel non soumis aux contingences humaines. Mais la foule de ses disciples l'empêche de vivre dans la retraite selon son choix. Il décide de partir vers la Haute Thébaïde, où nul ne le connaît, et s'installe au mont Qolzoum jusqu'à sa mort en 356[23].

Avec ces premiers solitaires, le phénomène apparaît comme empirique puisque aucune règle ne vient unifier et organiser ces modes de vie[24]. Certains de ces groupes prennent une importance considérable. Ainsi, saint Amon fonde à Nitrie une solitude où se regroupent jusqu'à 5 000 religieux[25]. D'Égypte, le mouvement s'exporte dans l'ensemble du Proche et Moyen-Orient. Un des vecteurs de cette diffusion est saint Hilarion (291-372). Il naît de parents païens dans le bourg de Tabath au sud de la Palestine. Envoyé à Alexandrie pour ses études, il se convertit au christianisme. La renommée d'Antoine lui arrivant, il le rejoint pendant trois mois dans le désert, puis retourne auprès des siens, distribue l'ensemble de ses biens à ses frères et sœurs ainsi qu'aux pauvres et, âgé de quinze ans, s'enfonce dans la

[23] Saint ATHANASE, « Vie et conduite de notre père Saint Antoine », *Spiritualités orientales*, n° 28, 1979, p. 23-92.
[24] Sur le quotidien de ces protoermites, voir HEMMER (H.), « Anachorètes », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903, T. I, col. 1134.
[25] HEMMER (H.), *Ibid.*, col. 1134.

solitude[26]. Ce faisant, il transporte ainsi la vie anachorétique en Palestine vers 307. Celle-ci y connaît un vif succès. Les réunions d'ermites y prennent le nom de *laures*. Les solitaires peuplent le mont Sinaï et le désert environnant. Tout comme Antoine, Hilarion se voit dérangé dans la solitude par de nombreux disciples ou curieux ; ce qui l'oblige à pérégriner sans cesse et rejoindre la Sicile. Il décède à Chypre en 371. Par ses déplacements, Hilarion contribue à la diffusion de la spiritualité anachorétique. Celle-ci essaime dans l'ensemble du monde méditerranéen ; à l'exemple des montagnes de Syrie où vit temporairement saint Jean Chrysostome (v. 344-407). Saint Basile (329-379) et saint Grégoire de Nazianze (v. 335 - v. 390) sont parmi les plus célèbres anachorètes du Pont. Les solitaires sont également nombreux dans la Cappadoce, l'Arménie et l'ensemble de l'Orient chrétien[27]. Adalbert de Vogüé remarque avec pertinence que la vie et le quotidien des premiers anachorètes façonnent l'existence et la perception du mouvement dans sa spiritualité et dans son vécu, ainsi que dans son mode de fonctionnement quotidien[28]. Tout au long de son histoire, l'anachorétisme se caractérise par une volonté de solitude, mais une solitude quelque peu ambiguë. Antoine ne cesse d'être rejoint par des disciples et il quitte le désert pour subir le martyre. Pourtant, l'ascèse s'explique par le rejet du corps et du monde physique afin de se consacrer uniquement au dialogue direct avec le divin. En fait, il faut comprendre la notion de solitude comme un subtil équilibre entre le retrait absolu et le nécessaire contact au monde. De plus, et l'exemple d'Antoine est particulièrement significatif, le croyant attiré par le désert attire des disciples et l'expérience érémitique évolue *de facto* vers le cénobitisme. Une autre permanence de l'anachorétisme tient à son absolu. En conséquence, le mouvement provoque la méfiance des religieux. Dès l'origine, ceux-ci oscillent entre l'admiration, l'encouragement et le rejet. Si l'érémitisme est reconnu comme une des deux composantes du monachisme, cette seconde voie spirituelle n'est recommandée qu'aux religieux les plus expérimentés de façon temporaire ou définitive. Pourtant, malgré son succès, l'érémitisme ne s'impose pas à tous comme le plus haut et le meilleur état de la spiritualité chrétienne. Saint Basile de Césarée expose dans sa septième Grande règle que par sa nature même, la vie érémitique est en opposition avec la loi de charité fraternelle. De plus, le solitaire s'expose davantage aux dangers du contentement de soi, de l'orgueil et de l'absence d'humilité. Parallèlement, les autorités civiles craignent la fuite du monde qui pourrait priver la société de ses meilleurs

[26] Saint JERÔME, *Op. Cit.*, pp. 417-441.
[27] HEMMER (H.), *Op. Cit.*, col. 1135. Voir également SPIDLIK (Thomas), « Ermites », *Op. Cit.*, col. 769-770.
[28] VOGÜE (Adalbert de), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin (de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome 356-385)*, Paris Cerf, 1991, T. I, p. 26.

éléments. En conséquence, à Beyrouth, le 1er janvier 370 ou 373, l'empereur Valens (v. 328-378) réprime l'abandon de fonctions municipales pour raison d'entrée dans la vie monastique. Le code Théodosien exprime de semblables inquiétudes : « Il est des paresseux qui désertent les charges de leurs cités pour gagner les solitudes et les déserts et s'agréger, sous prétexte de religion, à des rassemblements de moines. Les gens de cette espèce qu'on trouvera en Égypte, nous prescrivons au comte d'Orient de les arracher à leurs cachettes et de les ramener aux fonctions de leurs patries ». La massification du phénomène érémitique inquiète[29].

Malgré ces réticences, l'anachorétisme se répand en Occident grâce aux séjours de saint Athanase (v. 295-373) à Trêves (335) et à Rome. Par ailleurs, de nombreux occidentaux, à l'exemple de saint Jérôme (v. 347-420) ou de Rufin (v. 335-395), se rendent en Orient afin d'y mener une vie solitaire. Leur choix largement explicité dans leurs correspondances ou leurs écrits, la traduction des œuvres des Pères d'Orient et, quelques temps plus tard, les dialogues de Sulpice Sévère (v. 360-v. 420), les conférences et les institutions de Jean Cassien (v. 350-v. 432) suscitent d'importantes vocations en Europe ou en Afrique du Nord. Comme l'explique Jacques Le Goff, en Gaule, au moment de la christianisation, ce mouvement irrésistible qu'est le monachisme, s'exprime en une diversité d'expériences et de formes entre érémitisme et cénobitisme[30]. Le père de ce mouvement en Gaule est saint Martin (v. 315-397) au IVe siècle. Honorat est un des autres importants initiateurs de cette spiritualité, d'autant plus qu'il est originaire de notre zone d'étude. Il naît vers 365-370, sans doute en Gaule Belgique. A l'adolescence, il est baptisé sur sa demande et contre l'avis paternel. Sa pratique de l'ascèse l'incite à vouloir rejoindre le désert en compagnie de son frère. Les deux hommes se dirigent alors vers l'Orient. Mais le frère d'Honorat décède en Grèce. En conséquence, et peut-être effrayé par l'invasion des Ostrogoths, Honorat rebrousse chemin. Il s'installe dans l'île de Lérins, dans la baie de Cannes. L'endroit lui sert de désert. Sa renommée lui attire de nombreux disciples. Honorat décède en 430 ou 431. Grâce à son action, Lérins constitue le centre monastique le plus influent au Ve siècle[31]. Cet exemple illustre encore une fois la frontière ténue entre érémitisme et cénobitisme, le premier évoluant facilement vers le second au gré des circonstances.

[29] Cod. Théod., XII, 1 63 cité in VOGÜE (Adalbert de), *Ibid.*, p. 81.
[30] LE GOFF (Jacques) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, T. I, *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, Seuil, 1988, p. 26.
[31] DESPRETZ (Vincent), *Op. Cit.*, pp. 514-517.

Pourtant, comme en Orient, l'anachorétisme questionne dès son arrivée en Occident. D'aucuns l'accusent de soustraire des forces vives à l'institution ecclésiastique. Prêtre dans le sud-ouest de la Gaule au IVe siècle, Vigilantius le bien nommé, pose la question suivante : « Si tous s'enferment et se rendent au désert, qui fréquentera les églises ? Qui gagnera les gens du monde ? Qui pourra exhorter les pécheurs à la vertu ? »[32]. Le mouvement est conjointement sujet à critiques. Il est souvent présenté comme une voie spirituelle exceptionnelle, qu'il est dangereux d'aborder sans préparation, notamment par un séjour de plusieurs années dans un monastère, comme si l'érémitisme ne pouvait être expérimenté que dans le prolongement du cénobitisme et seulement par une « élite » spirituelle. Telle est l'opinion de Jean Cassien. Or, sa voix a d'autant plus de poids qu'il expérimente lui-même cette forme de spiritualité. Né vers 365, probablement en Scythie, il poursuit des études classiques et ressent très jeune l'appel de la vie monastique. Il s'y forme au monastère de Bethléem. Assez rapidement, l'attrait de la solitude le conduit en Égypte dans les déserts de plus en plus inhospitaliers de Scété puis de Nitrie. Mais, subissant des querelles spirituelles, il renonce à l'anachorèse. A Constantinople, saint Jean Chrysostome l'ordonne diacre et le missionne à Rome en 405. De la ville éternelle, il rejoint Marseille où il fonde deux monastères. Il devient abbé de Saint-Victor vers 415. Son parcours humain et spirituel explique qu'à la demande des évêques de Provence il rédige des *Institutions* vers 420-424, puis un ensemble de vingt-quatre *Conférences* achevées vers 426. Ces textes narrent son expérience du désert et ses rencontres avec divers solitaires. Il y conseille aux reclus de toujours garder leur cellule, aux anachorètes de se former aux monastères des cénobites et de se rendre parfais dans la vie active avant de rejoindre le secret de la solitude. Enfin, il explique que « ceux qu'un désir prématuré de la vie solitaire à porté au désert avant qu'ils aient été formés dans les monastères de cénobites et se sont débarrassés de leurs anciens vices restent toujours imparfaits dans l'un ou l'autre état »[33].

Ces idées expliquent les mesures prises au concile de Vannes en 465. Le canon 7 décrète que les moines ne doivent pas s'isoler de la communauté et se bâtir de cellules particulières sans la permission de l'abbé, et seulement lorsque l'on peut être sûr d'eux ou bien lorsqu'ils sont malades au point qu'il faille leur permettre un adoucissement à la règle.

[32] LE GOFF (Jacques) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 115.
[33] CASSIEN (Jean), *Conférences avec les pères du désert*, Saint-Maximin, Librairie Saint-Thomas d'Aquin, [S.D.], T. I, p. 327, T. III, pp. 20 et 82-83.

Ils doivent dans tous les cas avoir leur cellule à l'intérieur des murs du monastère et rester sous la surveillance de l'abbé[34]. En septembre 506, le canon 38 du concile d'Agde autorise les seuls moines « d'une vertu éprouvée ou malades » à se bâtir des cellules à part de la communauté. Dans ce cas, l'abbé doit adoucir en leur faveur la rigueur de la règle[35]. Le canon 53 du quatrième concile de Tolède en 633 oblige les religieux qui ne sont ni clercs ni moines à entrer dans le clergé ou à être enfermés dans un monastère, les seules exceptions étant les anciens et les malades[36]. Treize années plus tard, le septième concile de Tolède précise dans son canon 5 « qu'à l'avenir nul ne devra être admis en qualité de reclus à moins qu'il n'ait auparavant vécu dans un monastère où il aura connu et pratiqué la vie commune ». Enfin, le canon 12 du concile de Francfort en 794 rappelle l'assentiment obligatoire de l'évêque ou de l'abbé à la réclusion[37]. Cette réitération peut signifier la particulière vigilance des autorités religieuses et la continuation d'un phénomène où l'indépendance des ermites se manifeste par un retrait du monde sans les autorisations préalables des évêques ou abbés. Toutes ces restrictions n'empêchent cependant pas l'essor du mouvement et une dynamique favorable au retrait du monde.

[34] HEFELE (Charles Joseph), *Histoire des conciles*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1908, T. II, 2e partie, p. 905.
[35] HEFELE (Charles Joseph), *Op. Cit.*, p. 997.
[36] *Ibid.*, p. 273.
[37] *Ibid.*, 1910, T. III, 2e partie, p. 1057.

1.1.3. Origines du mouvement anachorétique dans les diocèses champenois et lorrains

La christianisation des *pagi* champenois et lorrains n'est pas concomitante mais elle présente la caractéristique commune d'être d'abord un phénomène urbain. L'évangélisateur le plus ancien semble être saint Bénigne. Il convertit les Lingons vers l'an 168[38]. De façon beaucoup plus certaine, saint Clément œuvre à Metz dans la seconde moitié du IIIe siècle, plus précisément vers 280[39]. L'Église rémoise n'est en aucun cas antérieure à la seconde moitié du troisième siècle. Plus sûrement, les actes du Concile d'Arles révèlent l'existence d'une communauté chrétienne à Reims en 314. Par ailleurs, l'existence de saint Sexte, traditionnellement désigné comme le fondateur du siège épiscopal, n'est pas assurée[40]. Saint Memmie, considéré comme un contemporain de saint Sexte, fonde le siège épiscopal de Châlons à la même époque[41]. C'est approximativement durant cette période, à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle, que l'Église de Troyes trouve ses origines. L'évêché s'y constitue en 344 autour d'un homme d'église historiquement attesté nommé Optatien. Il est désigné comme second évêque dans le catalogue épiscopal[42]. Langres est doté d'un évêque nommé Senator dans la première moitié du IVe siècle[43]. A la fin de ce même siècle, saint Saintin et saint Mansuy évangélisent respectivement Verdun et Toul[44].

Dans la zone d'étude concernée, l'étude du protoérémitisme est malaisée dans la mesure où les sources sont à la fois rares et tardives. Dom Henri Leclercq résume très bien cette carence : « comme on ne se retire pas au désert pour écrire ses mémoires, les ermites sont moins connus par leurs confidences que par la légende qui s'est emparée d'eux »[45]. Le mépris du monde induit la lacune des sources et les ermites les mieux connus sont ceux qui ne sont solitaires qu'un temps ou voient leur mode de vie récompensé par la sanctification. Ils ont des fidèles et en conséquence fondent des monastères résume très justement Isabelle

---

[38] ROUSSEL (Abbé), *Le diocèse de Langres. Histoire et statistique*, Langres, Librairie de Jules Dallet, 1873, T. I, p. 85.
[39] GAUTHIER (Nancy), *L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1980, p. 23.
[40] DESPORTES (Pierre) (sous la direction de), *Histoire de Reims*, Toulouse, Privat, 1983, p. 50-51.
[41] CLOUET (Abbé Louis), *Histoire ecclésiastique de la province de Trèves et des pays limitrophes comprenant les évêchés de Trèves, Metz, Toul, Verdun, Reims et Chalons*, Verdun, Villet-Colignon, 1844-1851, T. I, p. 43.
[42] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IVe au IXe siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, pp. 77 et 365.
[43] CRUBELLIER (Maurice) (sous la direction de), *Histoire de la Champagne*, Toulouse, Privat, 1983, p. 82.
[44] GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, p. 102 et 103.
[45] LECLERCQ (Dom Henri), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1922, T. V. 1, C. 384.

Crété-Protin[46]. Si diverses sources locales, en particulier les rituels, les martyrologes et les calendriers, mentionnent parfois les saints ermites, l'œuvre incontournable sur la question résulte des études menées par les Bollandistes[47]. Ce travail est à manier avec précaution car seuls les saints y sont évoqués. De plus, certains ne sont mentionnés dans les tables que comme confesseurs, sans mention de leur état d'anachorète. Il convient donc de croiser les sources afin d'établir un corpus des saint ermites ensuite soumis à une critique scientifique sévère. Malheureusement, peu de travaux récents sont consacrés au sujet du protoérémitisme champenois et lorrain. Les recherches les plus ciblées sont celles de Jean Heuclin[48]. Nous regrettons cependant qu'il n'ait pas davantage essayé, dans la mesure du possible, de démêler réalité et légende. Isabelle Crété-Protin a consacré une partie de son étude sur le diocèse de Troyes de la fin de l'Antiquité à l'époque carolingienne aux premiers solitaires[49]. Autre travail, la thèse de Nancy Gauthier sur l'évangélisation à Trèves, Metz, Toul et Verdun, permet également, grâce à une critique extrêmement rigoureuse des sources, de distinguer personnages imaginaires et réels. A l'égard du personnel ecclésiastique, son étude s'est principalement intéressée aux évêques, ce qui nous a donné la possibilité de bien déterminer ceux des chefs de communautés chrétiennes tentés par la solitude[50]. Chronologiquement plus tardive puisque portant sur les deux premiers siècles capétiens, la monumentale thèse de Patrick Demouy consacrée aux archevêques de Reims mentionne divers solitaires[51]. L'historiographie récente demeure muette quant aux diocèses de Châlons et Langres.

En l'état des sources, nous pouvons seulement affirmer l'existence historiquement avérée de quelques ermites des premiers siècles. La grande masse des solitaires n'a pas laissé de traces archivistiques. Par ailleurs, avec le temps, des solitaires plus ou moins légendaires ont intégré la mémoire religieuse des populations à l'exemple de saint Patrocle, solitaire dans une maison léguée par ses parents après avoir distribué l'ensemble de ses biens aux pauvres. De passage à Troyes après la promulgation du décret de persécution des chrétiens par l'empereur Aurélien, il refuse de sacrifier aux idoles en présence de l'empereur et subit le

[46] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, p. 253 et 265.
[47] LES PETITS BOLLANDISTES, *Vies des saints*, septième édition, Bar-le-Duc, Louis Guérin imprimeur éditeur, 1872-1874, 17 vol.
[48] HEUCLIN (Jean), *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord : ermites et reclus du Ve au XIe siècle*, Lille Presses Universitaires de Lille, 1988, 284 p.
[49] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, pp. 253-265.
[50] GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, 502 p.
[51] DEMOUY (Patrick), *Les archevêques de Reims et leur Église aux XIe et XIIe siècles (997-1210)*, thèse de Doctorat d'État ès Lettres, Nancy 2, 2000, 6 vol.

martyre rouge. Or, cette *Passio Patrocli* n'a aucune valeur historique[52]. Aussi, nous avons choisi de n'évoquer dans cette présentation des premiers solitaires champenois et lorrains que les seuls ermites dont l'existence est réellement avérée. Il s'agit de bien les distinguer de solitaires imaginaires ou de personnages ayant réellement existé mais auxquels on prête un état de solitaire absolument infondé. Nous opérons ici cette distinction car les premiers anachorètes marquèrent durablement les esprits et leur existence comme modèle chrétien fut rappelée bien plus tard, notamment à l'époque moderne. Il s'agit de chercher à connaître et estimer le fait érémitique originel en Champagne et en Lorraine.

Au regard des travaux existants, nous pouvons avancer, avec prudence, qu'il semble y avoir eu, en Champagne et en Lorraine, un décalage entre l'apparition du christianisme et celle de l'érémitisme. Peut-être faut-il y voir un effet de source, tout en rappelant le décalage chronologique, préjudiciable à l'essor du mouvement, qui a pu exister entre la christianisation des villes, les conversions constituant dans un premier temps un phénomène essentiellement urbain, et celle des campagnes. A Troyes, la christianisation intervint vers la fin du IIIe siècle et le début du IVe siècle, mais le premier solitaire avéré, saint Aventin, vit à la fin du Ve et au début du VIe siècle. Le mouvement de retrait du monde apparaît assez diffus et ponctuel à ses débuts. Nancy Gauthier constate elle aussi un développement particulièrement lent et tardif des diverses formes de vie ascétique[53]. Par comparaison, plus de deux cents monastères et ermitages antérieurs à la fin du VIe siècle sont recensés pour l'ensemble de la Gaule[54]. A la même époque, les diocèses champenois et lorrains ne comptent pas plus d'une dizaine de solitaires avérés. Administrateur du temporel de l'évêché de Troyes, Aventin décide de mener une vie solitaire sur une île de la Seine à environ dix kilomètres au sud de Troyes[55]. Parmi ces rares proto ermites, tous ne sont pas des autochtones. Saint Gibrien, contemporain d'Aventin, est un prêtre né en Irlande. Son existence est probable, bien qu'elle ne soit pas définitivement établie. Il arrive sur le territoire de Châlons-en-Champagne accompagné de ses frères, Hélain, Trésain, Véran, Abran et Pétran ainsi que ses trois sœurs, Franche, Promptie et Possenne. Le petit groupe se disperse en divers lieux solitaires mais suffisamment voisins les uns des autres

[52] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, p. 90.
[53] GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, p. 246.
[54] ATSMA (H.), *Kloster u. Mönchtum in Gallien* (dissertation soutenue à Mannheim en 1971). Voir *Francia*, 4, 1976, p. 1.
[55] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, p. 207.

pour qu'ils puissent se visiter mutuellement[56]. Tels sont les seuls témoignages d'ermites antérieurs au VIe siècle. Cette carence, également constatée pour le cénobitisme, peut s'expliquer par une conséquence des grandes migrations. L'épisode provoque une décadence urbaine et un exode des groupes de population gallo-romaine déjà christianisés, compensé par une implantation, plus dense qu'ailleurs, d'une population germanique peu ou pas du tout christianisée[57]. En revanche, l'anachorétisme prend de l'ampleur à la fin du VIe et au début du VIIe siècle, à l'exception semble-t-il des diocèses de Langres et de Metz, sans proto ermite scientifiquement avéré avant le VIIe siècle. Mais l'ancienneté et la faiblesse des sources appellent à la plus grande prudence. Trois facteurs expliquent le développement de l'érémitisme à ce moment. Les Invasions barbares et le haut Moyen Âge constituent une époque propice à une ambiance catastrophique de fin du monde. Aussi, pour certains, mieux vaut quitter une civilisation qui s'écroule. L'arrivée massive des moines irlandais ou scotts, ardents acteurs de la *Peregrinatio pro Dei*, à l'instar de saint Gall (551-646), de saint Colomban (v. 540-615) et de ses disciples, ou des saints Widolin et Fridolin[58], contribue également à la dynamique du mouvement. Enfin, le climat politique se stabilise à compter de 613 (règnes de Clotaire II et de Dagobert) et le mouvement érémitique est davantage accepté de la part des autorités ecclésiastiques. L'atmosphère et les circonstances s'avèrent ainsi favorables au désert.

Ce premier temps fort de l'anachorétisme expérimente de multiples formes. Le pur solitaire, animé par le désir de parvenir à une plus haute perfection et plein de mépris pour les biens du monde, quitte la fréquentation de ses contemporains pour la solitude. Ainsi, saint Sindulphe s'échappe de son Aquitaine natale et trouve une retraite dans le diocèse de Reims. Ce départ du monde peut s'avérer définitif ou temporaire. Sindulphe, après avoir passé plusieurs années à méditer les saintes écritures, songe à se rendre utile à son prochain. Il se met à parcourir le pays environnant sa retraite d'Aussence, instruit les gens des campagnes, secourt les pauvres, console les affligés et guérit les malades. Il décède dans les premières années du VIIe siècle[59].

---

[56] LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T.V, 1872, pp. 326 et 403.
[57] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, p. 271.
[58] Sur ce sujet, voir notamment KURZAWA (Frédéric) (sous la direction de), *Les moines Irlandais dans la Lorraine médiévale*, Metz, éditions Serpenoise, 1999, 223 p.
[59] LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. XII, 1873, p. 467 ; DEMOUY (Patrick), *Op. Cit.*, T. I, p. 238.

Parallèlement, deux formes très originales et exclusives d'érémitisme se développent, à l'imitation des pratiques orientales : la réclusion et le stylisme. La réclusion peut être temporaire ou définitive, totale ou partielle. Deux exemples sont avérés dans le diocèse de Troyes. Le clerc Winebaud, attiré par la solitude, choisit de vivre retiré dans une petite cellule. Élevé à la dignité abbatiale du monastère de Saint-Loup de Troyes à la demande de l'évêque Gallomagne vers 580, il continue néanmoins la pratique de l'ascèse par de longs et fréquents jeûnes, reclus dans sa cellule. Il décède vers 620-630[60]. Grâce au fameux abbé Adson de Montier-en-Der, auteur d'une *Vita Frodoberti*, nous connaissons l'itinéraire matériel et spirituel d'un second reclus nommé Frodobert. Il naît à Troyes de parents modestes mais chrétiens. Constatant ses dispositions spirituelles, ses parents confient son éducation à l'école épiscopale. Après avoir reçu la cléricature, il est envoyé au monastère de Luxeuil[61]. Momentanément de retour à Troyes, il ne parvient pas à obtenir de l'évêque la permission de regagner son monastère. En conséquence, il se retire dans une cellule secrète ou il se contraint à la prière et aux veilles tout en imposant à son corps de sévères macérations. Finalement, il obtient du roi Clovis II une terre inhospitalière, marécageuse et boisée, dans le pays troyen. Après l'avoir défrichée et asséchée, il y construit un bâtiment monastique et un oratoire où il vit en solitaire accompagné d'un petit nombre de frères. Telle est l'origine du monastère de Montier-la-Celle[62].

Dans l'archevêché de Reims, l'érémitisme apparaît à la fin du VIe siècle sous la forme extrêmement originale en Occident du stylisme[63]. En 585, un lombard nommé Vulfilaicus ou Walefroy, après avoir fait son éducation monastique chez Aridius de Limoges, entreprend une expérience de stylite dans le massif argonnais à une dizaine de kilomètres de la future cité de Carignan[64]. Voici ce qu'il déclare à Grégoire de Tours, son contemporain qui rapporte la rencontre :

« J'élevais une colonne sur laquelle je me tenais au prix d'une grande souffrance, sans rien pour me chausser les pieds. Aussi, lorsque la saison de l'hiver était arrivée comme à l'ordinaire, sa rigueur glaciale me brûlait au point que la violence du froid m'arrachait

[60] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, pp. 260-261.
[61] Actuel département de la Haute-Saône.
[62] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, pp. 225-226. Elle estime cette *Vita* digne de crédit.
[63] Sur le stylisme, voir SAINSAULIEU (Jean), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, 1963, T. 15, c. 768.
[64] Actuel département des Ardennes.

souvent les ongles des pieds et que dans ma barbe, l'eau durcie par le gel pendait à la manière de chandelles car on sait que cette région comporte très souvent de grands hivers »[65].

Pressé par divers évêques de revenir à un mode de vie plus raisonnable, Vulfilaicus, s'oriente alors avec ses disciples vers le cénobitisme[66]. Il s'agit du seul exemple de stylisme avéré en Occident, avec saint Siméon le stylite à Trèves, qu'il est plus vraisemblable de considérer comme un reclus puisque enfermé dans la *Porta nigra* entre 1028 et 1035[67]. Dans le cas du stylisme et de saint Walefroy, l'exercice s'oppose à la solitude dans la mesure où il s'agit de convertir les païens et de marquer les esprits du temps. L'élévation isole l'individu tout en le mettant en avant. Ces cas de figure, numériquement rares, deux reclus et un stylite, s'avèrent cependant marquants pour les populations et contribuent à diffuser un modèle anachorétique, certes particulier et extrême, mais dont la place dans l'histoire du monachisme ne peut être niée.

Comme ailleurs dans la chrétienté, érémitisme et cénobitisme peuvent s'entremêler au gré des expériences personnelles[68]. Un itinéraire intéressant est celui de saint Basle, né à Limoges vers 555 de parents nobles et pieux. Il embrasse le métier des armes mais, voulant se donner tout entier à Dieu et le servir librement loin du bruit et des agitations du siècle, il part à la recherche d'une solitude propice. Arrivé à Reims, l'archevêque le conduit au monastère de Verzy[69]. Dieu lui demandant un détachement plus parfait, il quitte le monastère avec la permission de son abbé et se retire sur le sommet d'une montagne où il se bâtit une petite cellule dans un endroit écarté de la forêt. Il y mène une existence angélique pendant quarante ans et décède le 26 novembre 620. Son neveu Balsème lui succède dans l'ermitage[70]. Il n'est

---

[65] GREGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, VIII, 15, Paris, Didier et Ce, 1861, T. I., p. 487.
[66] GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, pp. 246-247.
[67] Sur ce personnage, voir plus particulièrement SANSTERRE (J.-M.), « Les moines d'occident et le monachisme d'Orient du VIe au XIe siècle : entre textes anciens et réalités contemporaines », *Cristinita d'Occidente e cristinita d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto, 2003, Settimane 51, pp. 1-47.
[68] Nous rappelons ici pour mémoire l'exemple de saint Benoît de Nursie (v. 480 - v. 574). Il passe trois années dans une grotte près de Subiaco dans l'ascétisme le plus extrême. Sa notoriété lui vaut d'être placé à la tête d'une communauté monastique du voisinage. Rejeté car trop exigeant, il repart dans la vie solitaire. Il y est rejoint par des disciples qu'il réparti dans douze monastères. Mais les jalousies le conduisent à s'installer sur le mont Cassin. La règle qu'il élabore laisse aux moines aguerris par la vie commune la possibilité d'aller mener le combat singulier du désert. Règle I, 3-5 et LXXIII 8. Toutefois, cette permission s'oppose à la modération bénédictine.
[69] Actuel département de la Marne.
[70] LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. XIII, 1873, pp. 602-603.

pas rare qu'un solitaire soit à l'origine d'un établissement monastique, l'exemple de Frodebert évoqué ci-dessus est particulièrement parlant. Romaric, aristocrate d'Austrasie, est appelé en 613 à la cour de Clotaire. Attiré par la vie monastique, il rejoint l'abbaye de Luxeuil fondée par saint Colomban[71]. Lui-même instaure deux communautés jumelées d'hommes et de femmes dans le massif vosgien puis transfère l'ensemble sur une hauteur nommée plus tard le Saint-Mont. Il s'établit en ermite dans une grotte non loin de son œuvre et décède en 653. Au IXe siècle, l'abbaye, devenue uniquement féminine, redescend dans la vallée et donne naissance à la localité de Remiremont[72]. Saint Baldéric ou Baudry, originaire de Bourges, fonde le monastère de Saint-Pierre le Haut de Reims puis se retire dans la solitude d'Argonne. En 630, il installe à proximité de sa retraite l'abbaye de Montfaucon[73]. Avant 675, saint Rouin ou Chrauding, venu de Tholey (Allemagne) avec d'autres moines à l'incitation de l'évêque de Verdun, fonde l'abbaye de Vasloge[74]. L'établissement installé, après diverses péripéties, il désigne un successeur avec l'accord de ses frères, et rejoint la solitude dans une vallée peu éloignée de l'abbaye. C'est là qu'il passe les cinq dernières années de sa vie dans la prière et le recueillement. Toutefois, il revient au monastère pour les fêtes, pour célébrer les offices solennels et s'entretenir avec les frères de choses spirituelles. Il retourne parfois au monastère durant la nuit afin de corriger toute négligence qu'il y trouverait. Rouin décède en 680[75]. Ces informations illustrent la complexité de la notion de solitude. Il n'y a pas de totale rupture entre l'ancien abbé et les moines de l'établissement qu'il a créé. Un constat identique peut être fait à l'égard de saint Amé, abbé au Saint-Mont dans la montagne vosgienne (diocèse de Toul). Il s'établit en ermite dans une anfractuosité de rocher d'où il sort les dimanches pour remplir son devoir de pasteur à l'égard des deux communautés masculines et féminines de l'endroit[76].

---

[71] Actuel département de la Haute-Saône.

[72] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, pp. 279-280, 284, 286.

[73] Archevêché de Reims, actuel département de la Meuse. LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. VIII, 1873, p. 583, T.XII, 1873, p. 383. DEMOUY (Patrick), *Op. Cit.*, p. 226.

[74] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse, commune de Beaulieu-en-Argonne. Tholey appartenait à l'Église de Verdun.

[75] GIRARDOT (Alain) (sous la direction de), *Histoire de Verdun*, Metz, éditions Serpenoise, 1997, p. 24. ; LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. XI, 1873, pp. 163-172. ; WAGNER (Anne), « La vie de saint Rouin », *Beaulieu-en- Argonne. Abbaye en pays frontière*. Actes des XXXIe Journées d'études meusiennes, Bar-le-Duc, Société des Lettres, Sciences et Arts, 2004, pp. 23-38.

[76] *Vita Amati*, cité dans GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, p. 280.

La présence de personnages féminins dans ce monde anachorétique est suffisamment rare au haut Moyen Age pour être mentionnée. A une époque indéterminée mais que les travaux archéologiques ont circonscrite aux temps mérovingiens, sainte Lucie, que l'on dit princesse d'Écosse, se retire dans la solitude sur une hauteur à proximité du bourg de Sampigny[77]. Toujours au VIIe siècle, ce premier âge d'or de l'anachorétisme, saint Amé et ses sœurs, Lindru, Hoïlde, Pussinne et Ménehould, mènent la vie solitaire dans le diocèse de Châlons[78]. Enfin, la bienheureuse Adelwise, mère de l'évêque Pepon (716-722) est recluse à Verdun[79].

Vraisemblablement liée au caractère hagiographique des sources, l'origine sociale des solitaires est souvent illustre. Saint Amé naît à Grenoble d'une famille gallo-romaine noble et très pieuse, ce qui peut expliquer son futur parcours de cénobite puis d'ermite[80]. Saint Rouin et saint Romaric sont tous deux membres de l'aristocratie austrasienne. En 630, le second va chercher saint Arnould, un autre noble, évêque de Metz depuis 613, afin de l'installer dans un ermitage proche de son monastère de la montagne vosgienne dans le diocèse de Toul[81]. On prête à saint Paul, évêque de Verdun au plus tard en 626, des débuts érémitiques. Cultivé, il appartient à la plus haute aristocratie et meurt avant 647[82].

Le mouvement prend de l'ampleur pendant un siècle pour finalement s'essouffler du fait de la volonté politique. Au début du VIIIe siècle et ce jusqu'au milieu du IXe, les Pippinides récemment arrivés au pouvoir entreprennent une réforme religieuse et monastique ayant pour effet de cadrer les clercs et de limiter le monachisme personnel. La réforme des églises, entamée en 742-743 rétablit l'autorité des évêques sur un clergé désormais contrôlé et insiste sur la valeur de la règle de saint Benoît et sur la discipline de la vie cénobitique. C'est probablement dans cet esprit qu'il faut voir la rédaction de la *Regula Solitariorum* par Grimlaïc, après 816 et sûrement dans la première moitié du IXe siècle selon Jean Heuclin[83].

---

[77] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. XI, 1873, pp. 252-254.
[78] *Ibid.*, T. XI, 1873, p. 346.
[79] HEUCLIN (Jean), *Op. Cit.*, p. 186.
[80] *Vita Amati*, cité dans GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, p. 278.
[81] *Monumenta Germaniae Historica : Vita Arnulfi*, SRM II, p. 443.
[82] GAUTHIER (Nancy), *Op. Cit.*, pp. 247, 408-411.
[83] GRIMLAÏC, *Regula solitariorum*, édition Migne, *Patrologie latine*, 103, Paris 1851, col. 573-664 ; HEUCLIN (Jean), *Op. Cit.*, pp. 247-248.

Le texte encadre la vocation de réclusion. Voyons quelles en sont les principales caractéristiques. Il faut tout d'abord candidater à l'état de reclus. La cellule doit se trouver dans un monastère, contiguë à l'église et une baie percée dans le mur permet de suivre les offices. Le reclus possède une natte et un cilice. Il peut s'administrer la discipline, bien que celle-ci ne semble pas être obligatoire. La journée se partage entre la prière, la lecture et l'activité manuelle dans un état d'oraison permanent. Évidemment limitées, les relations au monde sont permises. Mesurer le succès de cette forme de solitude, ici voulue semble-t-il, comme un état intermédiaire entre la pure solitude et le cénobitisme collectif, s'avère délicat et Jean Heuclin, après s'être essayé à l'exercice, affirme que dresser un tableau des reclus reste aléatoire. Malgré cette politique, les solitaires ne disparaissent pas totalement. Au IXe siècle, saint Jovin, ermite et confesseur, vit dans le diocèse de Reims[84]. Qui plus est, certains se voient confier des missions d'importance, preuve de la confiance accordée à quelques-uns. Dans la première moitié du VIIIe siècle, un ermite du nom d'Amalbert (735-744) gère le diocèse de Verdun au spirituel, le siège étant vacant[85]. Par ailleurs, les sources continuent de livrer des noms d'anachorètes. Saint Frodulfe ou Frou, moine de Saint-Martin d'Autun se fait ermite dans la solitude de Barjon (diocèse de Langres) dans le deuxième quart du VIIIe siècle[86]. Là encore, le passage du cénobitisme à l'érémitisme semble se réaliser naturellement mais conformément aux souhaits de Jean Cassien ou de Jérôme.

Pour conclure sur le protoérémitisme champenois et lorrain, nous pouvons constater que le mépris du monde crée une lacune des sources. Le mouvement s'avère ainsi difficilement quantifiable. Les premiers ermites constituent autant d'exemples à suivre. S'ils aspirent à une vie isolée, ils contribuent à coloniser des lieux à l'origine désertiques et favorisent l'essor du christianisme en milieu rural, notamment parce que certains d'entre eux fondent finalement des abbayes. Leur personnalité et leur parcours, parfois couronné par la sanctification, sont à l'origine d'une renommée que le temps et les événements n'effacent pas.

[84] LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. XII, 1873, p. 2.
[85] GIRARDOT (Alain) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 9.
[86] LES PETITS BOLLANDISTES, *Op. Cit.*, T. XI, 1873, p. 159.

1.1.4. La deuxième vague érémitique dans les diocèses champenois et lorrains (fin X^e^-XIIe siècle)

Le IXe siècle constitue un temps de tensions. L'époque est troublée par les invasions normandes. Dans un premier temps, les deux provinces de Champagne et de Lorraine ne sont pas menacées. A compter de 841, la Champagne apparaît comme une zone de refuge pour les populations et les moines de l'ouest de la France. Puis le danger se précise. Dès 855 le royaume de Lothaire II est menacé par les « hommes du nord ». La Champagne septentrionale commence à flamber en 882. Une seconde vague de meurtres et de destructions touche principalement la Champagne méridionale en 886-887. Troyes est prise et incendiée et ses environs dévastés. Le reste de la province n'est pas épargné. Lorsque le danger normand s'éloigne définitivement, la Champagne, meurtrie dans sa périphérie, est heureusement peu entamée en son centre grâce au manteau protecteur de la forêt briarde. Poursuivant leur progression vers l'est, les Normands ravagent le Toulois et le Verdunois en 889. Peut-être précédemment épargné, le pays messin connaît la destruction en 891-892. A cette date, selon les *Annales de Metz*, les Normands renversent les murailles de la ville de Metz[87]. Au début du Xe siècle, les envahisseurs Hongrois succèdent aux Normands. Ce nouveau fléau touche la Lorraine à trois reprises, en 910 puis en 917 et 919[88]. Pendant près de trente années, de 926 à 954, les Hongrois parcourent la Champagne, ce qui occasionne le renforcement de la militarisation de l'espace urbain. A Reims, l'évêque Foulques fait réparer l'enceinte et Saint-Rémy est entourée d'un mur qui transforme la basilique en un *castrum*[89]. En raison notamment des dangers encourus, on assiste à un relatif délaissement de la fonction monastique. A cela s'ajoutent les sécularisations imposées par le souverain et la mauvaise gestion des abbés laïques[90]. De plus, les populations éprouvent le sentiment qu'une partie du clergé ne remplit plus sa fonction. Enfin, la conviction de la venue prochaine des temps derniers se joint à ces faits et sentiments et aboutit à une remise en cause des idées reçues sur le rôle spécifique des clercs et des laïcs. La vie monastique traditionnelle est contestée par l'érémitisme. C'est dans ce contexte que Wolfgang Haubrichs place la rédaction de la *Vie* de

[87] Citées dans FRANCOIS (Dom Jean) et TABOUILLOT (Dom Nicolas), *Histoire de Metz*, Metz, Pierre Marchal, 1769, T. I, pp. 648-649.
[88] *Histoire de Lorraine*, Nancy, Éditions Berger-Levrault, 1939, pp. 70-71.
[89] Sur les invasions normandes et hongroises voir CRUBELLIER (Maurice) (sous la direction de), *Op. Cit.*, pp. 109-118. La bibliographie récente est muette sur ces invasions dans les deux provinces objets de notre étude.
[90] Sur l'état de la vie cénobitique voir CHOUX (Abbé Jacques), « Décadence et réforme monastique dans la province de Trêves 855- 959 », *Revue bénédictine*, 1960, pp. 204-223.

saint Rouin[91]. Dans ces temps troublés, Richard de Saint-Vanne rappelle la mémoire du vertueux solitaire dont la vie s'impose ainsi à tous comme un exemple et une inspiration. Toutefois, l'état de solitaire n'est pas unanimement célébré. L'abbé Blicher rédige la *Vie* de Paul de Verdun (641-648) vers 980. Il y évoque l'installation en ermite du futur évêque près de l'abbaye de Tholey (Allemagne). Durant une discussion, l'abbé du lieu parvient toutefois à convaincre Paul de la supériorité du cénobitisme[92]. Parallèlement, en réponse à ces inquiétudes et à ces débats, certains fidèles se font ermites ; l'état d'anachorète ne nécessitant pas l'entrée dans les ordres et offrant davantage de liberté spirituelle. Jacques Le Goff remarque que si la figure du solitaire a toujours été présente, ceux-ci semblent plus nombreux vers l'An Mil[93]. La paix retrouvée, une période de renouveau spirituel caractérisée par d'importantes réformes monastiques s'amorce. Le rayonnement clunisien en est un symbole marquant. En Lorraine, ce mouvement est relayé par le renouveau de Gorze[94]. Érémitisme et cénobitisme continuent à s'interpénétrer car solitaires et reclus participent au renouveau monastique. Le parcours humain et spirituel de Jean de Vandières (†977) illustre parfaitement ce phénomène. Il nous est rapporté par un unique manuscrit, en fait une copie de la fin du Xe siècle, de la *Vita Johannis abbatis Gorziensis*. L'abbé Jean de Saint-Arnould (975-998) est l'auteur de cette hagiographie dont il entreprend la rédaction immédiatement après le décès de son prédécesseur dès 974[95]. Aussi, cette *Vita* présente-t-elle un intérêt historique certain. L'hagiographe est un intime de Jean de Vandières et, de par sa proximité temporelle avec son sujet, l'œuvre s'avère moins sujette à caution que des hagiographies tardives. Toutefois, une certaine prudence demeure nécessaire. La critique des sources montre que Jean de Saint-Arnould fait de Jean de Vandières le moine idéal. Une fois cette nuance dite, le manuscrit éclaire un riche itinéraire de vie. Jean naît à Vandières[96] vers 905. Ses parents appartiennent à la couche supérieure des non libres et habitent sur des terres de l'abbaye messine de Saint-Pierre-aux-Nonnains, dont ils relèvent de la *familia*. Jean rejoint l'école monastique de Saint-Mihiel[97], devient clerc mais ne reçoit pas la tonsure. A la mort de son père, il retourne chez lui pour s'occuper de sa famille et gérer l'exploitation agricole. Il obtient les églises de Vandières

[91] BHL 7281. HAUBRICHS (Wolfgang), *Die Tholeyer Abtslisten des Mittelalters. Philologische onomastische und chronologische Untersuchungen*, Saarbrücken, Kommissionsverlag Minerva-Verl. Thinnes & Nolte, 1986, pp. 98-109.
[92] HAUBRICHS (Wolfgang), *Ibid.*, p. 70.
[93] LE GOFF (Jacques), *Op. Cit.*, p. 279.
[94] Abbaye fondée au diocèse de Metz en 749 par l'évêque Chrodegang.
[95] SAINT-ARNOULD (Jean de), *La Vie de Jean, Abbé de Gorze*, présentée et traduit par Michel Parisse, Paris, Picard, 1999, 167 p.
[96] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.
[97] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.

puis de Fontenoy[98]. Hebdomadier à Saint-Pierre de Metz, il pratique les austérités et songe à se retirer du monde. Attiré par la réclusion, il fréquente le reclus Humbert de Verdun puis l'ermite Lambert, solitaire en Argonne. Humbert est un familier de l'archidiacre de Toul Einhold, reclus dans une cellule attenante au cloître[99]. Les deux hommes partent au-delà de la Moselle dans une grotte pour devenir ermites perpétuels. Mais, dissuadés par des clercs, ils retournent dans leurs cellules respectives. Jean se rend en Italie afin de découvrir le mode de vie monastique puis revient sur ses pas. A son retour, il reprend contact avec Humbert et envisage de repartir en Italie avec divers compagnons spirituels rencontrés grâce à Humbert, notamment Einold. A la même époque, vers 932-933, l'évêque de Metz Adalbéron (929-962) propose au petit groupe de Jean de relever l'abbaye de Gorze. Celle-ci connaît alors des difficultés liées aux incertitudes politiques du début du Xe siècle[100]. Il s'agit notamment d'imposer aux moines la règle de saint Benoît. Désireux de poursuivre leur expérience du monachisme, ces divers clercs acceptent l'offre épiscopale. Ils arrivent à Gorze au printemps 934. Ensemble, Humbert de Verdun, les archidiacres de Toul : Einold, également reclus, et Angelram († 791), le diacre Bernier, plusieurs Messins : le diacre Bernacre, le chantre Roland, le prêtre Warimbert, le clerc de Saint-Martin Salecho, quelques religieuses de Saint-Pierre et enfin Jean de Vandières, « l'animateur du groupe », donnent à l'abbaye un essor et une renommée considérables. Grâce à ces clercs venus des trois diocèses lorrains, dont certains ont fait l'expérience de la réclusion ou de l'érémitisme et auxquels revient le succès de l'entreprise, principalement le reclus Einold et Jean de Vandières, futurs abbés, la réforme gorzienne s'étend dans le diocèse de Metz et sur le temporel de l'Église de Metz, puis sur les diocèses voisins de Toul et de Verdun et ensuite dans les Ardennes, en Alsace et au-delà du Rhin. En parallèle avec la réforme clunisienne, le succès de la règle et des coutumes de Gorze, l'*ordo gorziensis*, est indiscutable au XIIe siècle[101].

---

[98] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

[99] Remarquons l'action importante et le nombre non négligeable des reclus à cette époque Voir L'HERMITE-LECLERCQ (Paulette), « Le reclus dans la ville au bas Moyen Age », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1988, pp. 219-262. Le succès de la réclusion toucha principalement l'Italie et la France mais également l'ensemble de l'Europe. CLAY (R.M.), *The Hermits and Anachorites of England*, London, 1914 et WARREN (A.K.), *Anachorites and their Patrons in Medieval England*, University of California Press, 1985.

[100] Évêque de Metz depuis 742, Chrodegang (742-766) est à l'origine de l'abbaye de Gorze. Si la date de fondation est incertaine, l'abbaye existe déjà en 757. Voir PARISSE (Michel) et OEXLE (Otto Gerhard), *L'abbaye de Gorze au Xe siècle*, Nancy, Presses Universitaires, 1993, pp. 11-12.

[101] Voir PARISSE (Michel) et OEXLE (Otto Gerhard), *Op Cit.*, pp. 19-20, 23. Sur l'expansion de la réforme gorzienne, voir WAGNER (Anne), *Gorze au XIe siècle. Contribution à l'histoire du monachisme bénédictin dans l'Empire*, [S.L.], Brepols, 1996, pp. 204-243.

Au gré des parcours humains, divers moines quittent leurs abbayes pour une expérience érémitique temporaire ou définitive. En Champagne, Robert de Molesmes synthétise et symbolise ces deux phénomènes. Né en 1027 à proximité de Troyes, il se fait moine à l'abbaye bénédictine de Moutier-la-Celle[102]. Nommé prieur peu après son noviciat, il rejoint Saint-Ayoul de Provins[103]. Il est ensuite élu abbé de Saint-Michel de Tonnerre[104]. Il quitte cependant son abbaye et devient supérieur de quelques ermites dans la forêt de Collan[105]. En 1075, il déplace sa petite communauté à Molesmes[106]. La fondation prend de l'expansion mais cette réussite cause paradoxalement l'insatisfaction de Robert, attaché à l'humilité et à une rigueur de vie absolue. Il se retire à nouveau comme ermite à Aulps[107]. Rappelé à Molesmes, il quitte ce dernier établissement avec la permission du siège apostolique en compagnie de saint Etienne Harding et de saint Albéric, à la recherche d'une authentique austérité dans l'observance stricte et parfaite de la règle de Saint-Benoît. En 1098, les trois hommes s'installent dans une solitude inhospitalière et malsaine au sud de Dijon. Là, au milieu des marais, naît Cîteaux[108], en accord avec l'idéal monastique des trois saints et en réaction au mouvement clunisien. Toutefois, les moines de Molesmes en appellent à la papauté pour obtenir le retour de Robert. Il reprend définitivement le gouvernement de l'abbaye en 1099 et y décède en 1108. Avec Robert de Molesmes, le phénomène d'oscillation entre vie cénobitique et vie érémitique s'illustre clairement. Quand le groupement érémitique originel tend à évoluer vers le cénobitisme, Robert quitte ses compagnons pour plus de solitude, seul mode de vie qui lui paraît acceptable, et il faut tout le poids de Rome pour le forcer à retourner dans son abbaye. Qui plus est, l'ermite est à l'origine de Cîteaux, l'une des plus célèbres abbayes des temps médiévaux. Nous nous trouvons dans la continuation de phénomènes initiés durant les balbutiements du monachisme.

La puissance et la richesse de l'Eglise, symbolisées par la réussite clunisienne, déplaît à certains clercs et laïcs. Jacques Le Goff a expliqué comment la magnificence monumentale soulève d'âpres critiques contre le gigantisme et le luxe des monuments et suscite un appel de la fuite du monde entendu par de nombreux esprits avides de solitude et de pauvreté.

[102] Aujourd'hui sur le territoire de la commune de Saint-André-les-Vergers (Aube) dans l'agglomération troyenne.
[103] Diocèse de Sens, actuel département de la Seine-et-Marne.
[104] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne.
[105] *Ibid.*
[106] Diocèse de Langres, actuel département de la Côte d'Or.
[107] Diocèse de Genève, actuel département de Haute-Savoie.
[108] Diocèse de Châlons-sur-Saône, actuel département de la Côte d'Or.

Parallèlement, l'Occident connaît une urbanisation balbutiante et un certain enrichissement commence à se faire sentir au sein de l'Eglise ainsi que dans la société profane. Ces facteurs provoquent un renouveau de la tradition des Pères du Désert auquel s'ajoute un très populaire idéal apostolique aux formes variées[109]. En conséquence, l'érémitisme se présente toujours dans les mentalités comme une spiritualité supérieure. Conjointement s'opèrent diverses tentatives de synthèse entre érémitisme et cénobitisme. Parmi les personnes en recherche de nouvelles expériences spirituelles, comment ne pas citer saint Bruno[110] ? Bruno d'Hartenfaust (v. 1030-1101) appartient à la noblesse de Cologne, sa ville natale. Ordonné prêtre, il est chanoine de cette même cité puis rejoint Reims où il exerce la charge d'écolâtre. Il se retire un moment à Molesmes, où saint Robert l'encourage dans ses aspirations à la vie d'ermite. Comprenant qu'une carrière intellectuelle, même consacrée à la théologie, ne constitue pas un parcours spirituel suffisant pour acquérir ici-bas les mérites nécessaires dans l'au-delà, l'évêque de Grenoble, saint Hugues, le conduit, lui, et six compagnons en 1084 dans le massif montagneux de la Chartreuse. Le petit groupe de solitaires y construit bientôt un monastère où se pratique une vie de pénitence très sévère en rupture totale avec le monde extérieur. Comme les ermites, les chartreux vivent isolés dans des demeures individuelles et mènent une existence austère et laborieuse. A l'instar des cénobites, ils se réunissent pour les seuls offices et le repas du soir pris en silence. A l'origine, dans l'esprit de saint Bruno, il ne s'agit pas de former un ordre. De plus, la règle de vie des chartreux nécessite une abnégation physique et un équilibre psychique tels que les vocations sont naturellement limitées. Enfin, c'est encore l'idée de solitude et d'éloignement physique qui prime. L'idée de solitude intérieure ne s'est pas encore imposée. En conséquence, bien qu'il ait initié son projet spirituel en Champagne, seuls deux chartreuses s'établissent dans cette province dans les décennies suivant la création initiale du désert alpin. Au retour d'un voyage à Rome, Odon, abbé de Saint-Rémi de Reims, passe à la Grande Chartreuse et convient avec le prieur Guignes de fonder une maison de son ordre au lieu-dit le Mont-Boson, entrer Tannay et Stonne[111], là où s'étend une épaisse forêt propriété de son abbaye. La charte de fondation de la chartreuse du Mont-Dieu est signée en 1137[112]. Une quarantaine d'années plus tard, vers 1170, un établissement identique est fondé à

[109] LE GOFF (Jacques), *Op Cit.*, pp. 32, 348-352.
[110] Sur l'itinéraire humain et spirituel de Bruno, voir GIRARD (Alain), LE BLEVEC (Daniel) et NABERT (Nathalie), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*, *Analecta Cartusiana*, N° 189, Salzburg, Universität Salzburg, Institut für anglistik und amerikanistik, 2003, 268 p. et plus particulièrement les communications de Franz-Reiner ERKENS et de Patrick DEMOUY.
[111] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes.
[112] MARCHAL (Jean), *Dictionnaire d'histoire monastique Ardennaise*, Charleville-Mézières, Editions de la Société d'Études Ardennaises, 1978, p. 127.

Lugny[113]. Par la suite, il faut attendre le Moyen Age tardif pour voir l'installation de nouvelles chartreuses en Champagne ou en Lorraine.

A une autre échelle et sans rencontrer la même aura, diverses tentatives locales de synthèse entre érémitisme et cénobitisme s'opèrent en cette fin du XIe siècle. En 1083, conséquemment au relâchement observé au Saint-Mont[114], deux frères, Engibalde et Wichard s'installent en ermites à Hérival, autre solitude de la montagne vosgienne[115]. Bientôt, divers solitaires les rejoignent. Les erreurs théologiques (rejet des sacrements et de la prière publique) commises au sein de la petite communauté causent le départ de Wichard et de quelques compagnons pour la Saône lorraine. Les ermites essaiment avec succès en diverses solitudes aujourd'hui localisées entre les localités de Thuillères et de Darney[116]. Tout d'abord à Bonneval, ermitage collectif[117], puis dans les solitudes individuelles de Notre-Dame de Consolation[118], de Saint-Antoine, de Roche-Messager et de la Roche-Branlée dans la vallée de Chèvreroche. Cet ensemble se prolonge géographiquement par la solitude de Barcan. Il convient de souligner l'originalité topographique de l'ermitage de Notre-Dame de Consolation, planté au sommet d'un énorme bloc isolé de grès bigarré et accessible uniquement par un pont volant, de façon à accentuer l'isolement et la solitude ; à l'instar, la comparaison est osée, des monastères orthodoxes du massif des Météores en Grèce. A l'exception de cette dernière solitude, ces ermitages se caractérisent par leur caractère troglodytique ou semi-troglodytique. Barcan est creusée dans la roche à la manière d'une véritable grotte. A Chèvreroche, Saint-Antoine et les autres ermitages en bordure de la Saônette prennent appui contre le rocher, percé des mortaises permettant aux poutres de toitures des habitations de prendre appui. Des cheminées et un siège, sculptés dans le roc sont encore visibles. Ces dispositions sont suffisamment rares pour être relevées. Autre particularité de ce groupement érémitique, l'occupation des solitudes se poursuit au moins

[113] Diocèse de Langres, département de Côte d'Or. ROUSSEL (Abbé), *Op Cit.*, 1878, T. III, p. 58.
[114] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[115] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges, commune du Girmont Val d'Ajol. Sur Hérival, Bonneval et Chèvreroche, voir IDOUX (M.-C.), « Le prieuré de Bonneval et les ermitages de Chèvreroche », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1910, pp. 107-218.
[116] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[117] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges, commune de Relanges. Les erreurs théologiques commises à Hérival cessent à la mort d'Engibalde. Au XIIe ou au XIIIe siècle, Hérival devient la tête d'une congrégation comprenant deux autre prieurés, Aubiey et Bonneval, de par l'adoption de la règle de saint Augustin. Remarquons la mutation de ces ermitages collectifs en prieurés réguliers.
[118] Nous utilisons cette titulature tardive afin de bien distinguer ces divers ermitages édifiés à quelques centaines de mètres les uns des autres.

jusqu'à la fin de l'époque moderne, sans qu'une continuité chronologique pérenne puisse être affirmée avec certitude, faute d'archives cohérentes et d'études d'archéologie. Le phénomène reste malgré tout remarquable. Actuellement, les ruines encore visibles de ces diverses solitudes, quoique difficilement repérables et accessibles, attestent de la radicalité du mode de vie voulu par les solitaires du temps pour lesquels le désert l'était au sens véritablement physique du terme.

Thuillères (Vosges), Ermitage semi-troglodytique Saint-Antoine dit de Chèvreroche. Etat en 2006.

Thuillères (Vosges), Ermitage Notre-Dame de Consolation. Etat en 2013.

Darney (Vosges), Ermitage de Barcan. Etat en 2013.

L'interpénétration entre érémitisme et cénobitisme est un phénomène général. Il se constate dans les diocèses champenois et lorrains mais ne leur est pas particulier. Les Xe et XIe siècles voient l'idéal érémitique inspirer des fondations monastiques et ce mouvement se poursuit au moins jusqu'au XIIIe siècle, avec notamment les Cordeliers (1217)[119], les Carmes (1245), les Célestins (1251) ou les ermites de saint Augustin (1252), preuve de l'attirance pour la solitude au sein de l'Eglise. Beaucoup de ces nouveaux ordres influencés par l'anachorétisme sont originaires de la péninsule italienne, à l'exemple des Guillemites et des Camaldules, et conservent, au moins dans un premier temps, une audience locale[120]. Il en est de même pour les fondations opérées en France. Parmi ces créations d'esprit anachorétique

[119] Les Cordeliers sont autorisés à occuper un ermitage solitaire, peut-être en souvenir des épisodes érémitiques de la vie de saint François. Rappelons qu'après la rupture avec son père, François vit en ermite à Assise dans le plus total dénuement. Plus tard, après avoir abandonné la direction de l'ordre, il se retire dans sa cabane de la Portioncule, à proximité de sa ville natale, et reçoit les stigmates lors d'une retraite dans la montagne. Sur la place de l'érémitisme dans l'expérience et la spiritualité de François d'Assise, voir PELLEGRINI (L.), « L'esperianza eremitica di Francesco e dei primi francescani », *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assise, 1976, pp. 281-313 et MERLO (Grado Giovanni), *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale,* Assise, Porziuncola, 1991, 236 p.

[120] L'exemple des Camaldules est particulièrement représentatif de l'intérêt pour l'érémitisme, de l'inclusion d'une telle ferveur dans le cadre cénobitique et de l'audience primitivement locale ou régionale de ces nouveaux ordres. Voir CABY (Cécile), *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Age*, Rome, École Française de Rome, 1999, 885 p.

mais à l'organisation cénobitique ou rapidement rattachées à un ordre ou à une règle, peu essaiment en Champagne et en Lorraine, à l'exception principalement des Grandmontains, initiés par saint Etienne de Muret (1084-1124) et communément nommés les Bons-Hommes. Dans le diocèse de Troyes, les ermites de Grandmont fondent en 1168 un « ermitage » au lieu-dit Mâcheret, sur le territoire de la localité de Saint-Just-Sauvage[121]. Le comte de Troyes Henri le Libéral y confirme leurs droits et les installe au territoire de Cormost, sur le finage de Chantemerle, à la lisière de la forêt d'Aumont[122]. De même que pour les Chartreux, on ne trouve dans la Règle de Grandmont aucune mention érémitique ou semi-érémitique explicite et, à la différence des disciples de saint Bruno, le dortoir est commun. Les termes d'ermite et d'ermitage désignent désormais chez les Grandmontains un esprit et un idéal au sens patristique et non une réalité tangible. Si quelques-uns de ces ordres portent le titre d'ermites, leurs membres sont en réalité des cénobites et en conséquence n'intègrent pas notre corpus et notre thématique d'étude. Nous mentionnons leur existence à la seule fin de mieux saisir l'esprit du temps et l'influence de l'érémitisme sur la spiritualité des Xe et XIe siècles. Il en est de même pour les ordres religieux qui tolèrent le retrait du monde à l'exemple des Bénédictins. Notre objet n'est pas de comptabiliser les moines noirs quittant leurs abbayes pour la solitude, d'autant que le novice s'engage entre autre à la *stabilitas sua* qui fixe le moine au monastère où il fait profession.

Avec Jean de Vandières, Robert de Molesmes ou le champenois Richard, solitaire pendant cinq années au Saint-Mont et réformateur de l'abbaye Saint-Vanne de Verdun[123], l'ermite apparaît comme l'instigateur du renouveau. Il convient d'insister sur l'importance spirituelle des reclus dans cette deuxième grande phase de l'histoire de l'anachorétisme champenois et lorrain. Cette fonction d'animateur du monachisme assure au solitaire une aura durable. Contemporains de ces célèbres personnages, mais moins connus parce que membres du petit peuple des humbles de Dieu, d'autres anachorètes vivent également le renoncement total et l'engagement radical. L'archidiacre de Metz Blidulf rejoint un ermitage des Vosges

[121] Actuel département de la Marne.
[122] Actuel département de l'Aube. ROSEROT de MELIN (Monseigneur Joseph), *Le diocèse de Troyes des origines à nos jours, (IIIe siècle-1955)*, Troyes, imprimerie La Renaissance, 1957, p. 98. Sur l'ordre voir FOUQUET (R.P. Jean) O.M.I. et PHILIPPE-ETIENNE (Frère) ermite, *Histoire de l'ordre de Grandmont, 1074-1772*, Chambray-les-Tours, C.L.D., 1985, 127 p.
[123] *Monumenta Germaniae Historica : Vita Richardi ABB. S. Vitoni Verdunensis,* scriptorum, T. XI, Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann, 1925, p. 287.

avec un compagnon nommé Grundlac et y passe dix années[124]. Le moine Richer, auteur de la *Chronique de Senones* au XIIIe siècle, signale l'installation d'un certain Regnerus à proximité du lac de la Maix dans le massif du Donon, à une époque que nous pouvons situer entre les années 1070 et 1086. Il édifie une chapelle consacrée en l'honneur de la Sainte-Trinité par l'évêque de Toul Pibon (1070-1107)[125]. Le vénérable Robert, chanoine et doyen de Langres en 1136 et 1138, puis anachorète, meurt en odeur de sainteté vers 1150[126].

L'appel de la solitude se fait ressentir chez les personnes des deux sexes. On recense trois recluses à Verdun au Xe siècle[127]. Toutefois, contrairement aux temps mérovingiens, l'Eglise se montre désormais soucieuse d'encadrer les initiatives féminines. En conséquence, au XIe siècle, les femmes se voient interdire toute autre forme d'érémitisme que la réclusion. Le souci de leur sécurité peut expliquer cette décision. Interviennent également leur faiblesse et leur dépendance sociale. La recluse apparaît protégée des périls du monde. Mais, quand la cellule se trouve être partie intégrante d'une église, n'est-ce pas également un moyen de protéger la personne contre elle-même, en tout cas un moyen de la surveiller ? Bien entendu, dans ce cas de figure, il faut également prendre en compte la géographie du sacré. Vivre dans une cellule intégrant la structure d'une église ou accolée à celle-ci, c'est se situer au plus près d'un pôle de sacralité. Cela est d'autant plus vrai que l'*hagioscope* n'ouvre bien souvent que sur le maître-autel. Ce souci d'encadrement s'accompagne logiquement de la rédaction de diverses règles à l'égard des reclus et recluses, la plus connue est rédigée par l'abbé cistercien Aelred de Rielvaux pour sa sœur vers 1150. Parallèlement, les Pontificaux officialisent ce statut par la cérémonie de « l'enfermement » toujours présidée par l'évêque ou son représentant. Cette spiritualité dévolue aux femmes semble perdurer, puisque en 1197, Mathilde, dame de Villemontry, imitant un de ses fils qui avait pris l'habit monastique à l'abbaye de Mouzon (diocèse de Reims), devient recluse dans l'abbatiale, plus précisément dans le mur nord de l'actuelle chapelle Sainte-Jeanne-d'Arc, à l'entrée sud du

[124] LECLERC (Jean), « Jean de Gorze et la vie religieuse au Xe siècle », *Saint Chrodegang*, Metz, éditions Le Lorrain, 1967, pp. 141, 152.
[125] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges, commune de Vexaincourt. *Monumenta Germaniae Historica : Gesta Senoniensis ecclesiae*, scriptorum, T. XXV, Stuttgart, Verlag Anton Hiersemann, 1974, p. 282.
[126] ROUSSEL (Abbé), *Op. Cit.*, T. I, p. 144.
[127] Jean de Saint-Arnould, *Op. Cit.*, pp. 85-86 ; continuateur de Bertaire dans *Monumenta Germaniae Historica : Gesta episcoporum Virdunensium*, scriptorum, T. IV, Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann, 1925, p. 48.

déambulatoire[128]. A son exemple, Messanilla, fille de Hugues-le-Loup, entre la même année en réclusion dans un bâtiment séparé du monastère de Mouzon[129]. A cette époque, l'érémitisme est toujours considéré comme un état supérieur. Nous en voulons pour preuve l'*Hortus Deliciarum*, rédigé à compter des années 1159 jusque vers 1205 où ermites et reclus sont figurés en haut de l'iconographie de *l'Échelle Céleste*, au plus près de Dieu, devant les moines et les clercs[130].

1.1.5. La fin du Moyen Age : entre transformation et diffusion d'un modèle

Le Moyen Age tardif semble présenter un double phénomène antinomique. Tout d'abord un déclin de l'érémitisme réel avec, en parallèle, la continuation de la mise en avant de l'idéal érémitique. C'est là un phénomène général. Paulette L'hermitte-Leclercq montre que, partout au XVe siècle, on signale la disparition des réclusoirs. A cela s'ajoutent des facteurs conjoncturels généraux, notamment les guerres de la fin du Moyen Age, les temps troublés ne favorisant jamais directement les vocations, mais également la méfiance des autorités ecclésiastiques, lesquelles multiplient les réserves à l'égard de cette spiritualité si particulière. Parallèlement, de nouvelles voies permettent aux fidèles de vivre religieusement sans prononcer de vœux définitifs, à l'exemple des béguinages ou des tiers ordres. Ces groupements connaissent un réel succès et viennent offrir au croyant de nouvelles possibilités de vie spirituelle conjointement complémentaires et concurrentes à la solitude et à l'enfermement. Qui plus est, l'enfermement devient progressivement une peine judiciaire et contribue en conséquence à ternir l'image de la réclusion volontaire[131]. Toutefois, l'abandon de cette pratique ne signifie pas la disparition des anachorètes. Pour s'en tenir à ce seul exemple, sur le territoire de la localité de Vassincourt, l'ermite Abraham Thomassin reconstruit au XIVe siècle une chapelle dédiée à saint Jean-Baptiste au lieu-dit Gravières[132]. Il faut d'autant plus prendre en considération l'appréciation positive portée sur l'ermite qu'il apparaît parfois comme un personnage fabuleux, détenteur de pouvoirs surnaturels. Nous en

[128] L'histoire de cette recluse se perpétua puisque son identité nous est révélée par une chronique manuscrite de la fin du XVIIIe siècle. FULGENCE (Père*), Abrégé chronologique de l'histoire de la ville de Mouzon avec ses dépendances et pays circonvoisins*, 1784. Cette chronique ne fut publiée qu'en 1983.
[129] FULGENCE (Père*), Ibid.*
[130] LANDSBERG (Herrade de), *Hortus Deliciarum*, F° 215 V.
[131] L'HERMITE-LECLERCQ (Paulette), *Op. Cit.*, pp. 221 et 253.
[132] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas-Narcisse) et GILLANT (Abbé Jean-Christophe-Antoine*), Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Charles Laurent, 1898, T. II, p. 647.

voulons pour preuve l'exemple du bienheureux Jean de Gand. Ce prophète politique aurait annoncé à Charles VII la naissance de son fils. Il décède à Troyes le 29 septembre 1419, connaissant une « fin céleste ». Il est inhumé dans l'église des Jacobins. Ses biens sont distribués comme des reliques et des miracles se produisent sur sa tombe. En 1482, Louis XI, désirant se procurer des reliques, réclame et obtient son exhumation[133]. Pourtant, malgré cette ferveur partagée par les plus hauts membres de la société du temps dont le roi lui-même, le personnage apparaît suspect aux autorités ecclésiastiques et sa sanctification demeure populaire. Aussi, à la fin du Moyen Age, l'ermite reste-t-il l'homme de Dieu par excellence. Nous en voulons pour preuve ses possibles pouvoirs et miracles et son grand prestige auprès de l'ensemble des milieux sociaux malgré la défiance du haut clergé. Ces raisons expliquent peut-être la mise en avant de l'esprit anachorétique auprès de l'ensemble de la société. Dans une analyse fine et pertinente, Jacques Chiffoleau[134] démontre que, contrairement aux idées reçues, l'institution ecclésiale ne décline pas aux XIVe-XVe siècles mais évolue et se transforme ; non sans déchirement. Depuis le XIIIe siècle, l'insuffisance des communautés traditionnelles, la multiplication des lieux de culte, l'éclatement des centres de prière et d'intercession et l'explosion de la pratique confraternelle créent notamment une religion de l'intériorité. Par ailleurs, les pasteurs les plus avisés voient dans la popularité des pèlerinages une source de tentation et suggèrent en conséquence qu'il serait préférable pour le fidèle de rester chez lui et de consacrer le temps ainsi gagné à la méditation. Ainsi, à la fin du Moyen Age, la démarche pénitentielle s'intériorise et devient une des figures rhétoriques de la vie spirituelle. Dans la seconde moitié du XIVe siècle, la pratique du pèlerinage intérieur s'impose à un petit nombre. Plus généralement, dans toutes les couches sociales, on constate une incitation à l'oraison. Les patenôtres et rosaires sortent des couvents et se retrouvent chez les fidèles ; la récitation de la prière se fait dans une perspective ascétique. Dans ces exercices, la vue, la lecture et la contemplation jouent progressivement un rôle de plus en plus important où l'image cherche désormais à provoquer la conversion et la méditation. Les vieux thèmes du mépris du monde se trouvent réactualisés. Parallèlement, la corruption physique excite désormais l'imagination des poètes et des peintres. Ces pratiques procèdent de la recherche d'un lien direct et continu avec Dieu. Or, le phénomène est favorable à l'intériorité spirituelle, au dialogue direct avec le divin qui constitue une des composantes de

[133] MORLOT (François), *Vie des saints et saintes de l'Aube, dix-huit siècles d'histoire*, Troyes, éditions Fates, 1998, pp. 369-376.

[134] CHIFFOLEAU (Jacques), « La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520) », dans LE GOFF (Jacques), REMOND (René), *Histoire de la France religieuse*, T. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières. XIVe-XVIIIe siècles*, Paris, Seuil, 1988, pp. 85-149.

l'érémitisme. Nous ne pouvons passer sous silence le succès de la *Devotio moderna.* Elle naît aux Pays-Bas chez les Frères de la Vie Commune et se diffuse dans les années 1430-1440. Ce mouvement spirituel est très caractéristique du climat religieux des XIVe-XVe siècles. Il centre l'ensemble de la vie chrétienne sur la Passion et la Croix, prône une dévotion plus intérieure et personnelle et accorde une grande place à l'action charitable. *L'Imitation de Jésus-Christ* constitue un des écrits les plus représentatifs de cette spiritualité. Le mystique allemand Tomas A Kempis (1379-1471) est généralement considéré comme l'auteur de ce livre au succès considérable, et ce au moins jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. L'*Imitation* contient un ensemble de conseils et de recommandations afin de vivre le plus chrétiennement possible. Or, parmi ces préceptes figurent des appels à la solitude. Le premier avis de l'ouvrage affirme que « la grande sagesse c'est de tendre au ciel par la voie du mépris du monde. Les richesses périssables, les honneurs et autres désirs de la chair ne sont que vanité »[135]. En conséquence, tout comme le fait l'anachorète, il faut se dépouiller de ses biens et de ses passions. Cette apologie de l'érémitisme est par ailleurs davantage explicite. Parmi les vies exemplaires données à méditer au lecteur figurent les saints, les apôtres, les martyrs, les confesseurs et les vierges et, au même titre que ces exemples et après eux, les saints Pères du désert. « Quelle vie austère et dépouillée n'ont-[ils] point menée dans le désert ! Combien ont-ils soufferts de longues et de pénibles tentations ! Combien de fois l'ennemi commun les a-t-il tourmentés ! Quelle assiduité et quelle ferveur dans les prières qu'ils offroient à Dieu ! Quelle rigueur dans leur abstinence »[136]. Si les anachorètes sont placés après les catégories énumérées ci-dessus dans les exemples de vies à suivre pour le parfait fidèle, leurs louanges sont quantitativement beaucoup plus importantes, puisqu'elles se poursuivent encore sur deux pages, alors que l'auteur ne consacre que deux paragraphes de sept lignes à l'apologie des catégories précédentes. Ces vies doivent être lues et prises en exemple. L'auteur poursuit cette mise en avant de l'esprit érémitique en consacrant le chapitre XX à l'amour de la solitude et du silence. Il y indique que « les plus grands saints évitoient autant qu'ils le pouvoient la compagnie des hommes, et leur choix étoit de servir Dieu dans la retraite » car « celui qui veut devenir homme intérieur et spirituel doit avec Jésus-Christ se retirer de la foule », tout en ajoutant qu'il convient de se garder de l'orgueil et de la présomption à se considérer comme un dévot solitaire. Non content de faire l'apologie de l'esprit de solitude, l'auteur recommande divers exercices pratiques. Il invite tout d'abord le croyant à ne pas se contenter de la solitude extérieure, c'est-à-dire la solitude au sens physique du terme, et à y adjoindre la

[135] KEMPIS (Père Thomas A), *L'Imitation de Jésus-Christ*, Vienne, J. TH Noble de Trattnern, 1772, p. 2.
[136] *Ibid.*, pp. 45-47.

retraite intérieure : l'esprit de recueillement et d'oraison[137]. Parallèlement, il faut mépriser le monde et les nécessités du corps. Nous n'affirmons pas que pour ces raisons se lève une vague de candidats à la solitude ; mais les conditions intellectuelles et spirituelles sont favorables à l'anachorétisme. Ce d'autant plus que, dans un même temps, la continuation de la mise en avant de l'idéal érémitique touche les ordres religieux traditionnels. Tous les réguliers ne sont pas concernés, mais certains ordres religieux continuent à affirmer leur fascination et leur intérêt à l'égard de la solitude, principalement les franciscains, les carmes et les chartreux. Le rôle des mendiants est à cet égard déterminant. Après 1427, parmi la trentaine de fondations opérées dans la province franciscaine de Bourgogne, quatre renvoient explicitement à l'idéal érémitique ; notamment, pour ce qui concerne notre zone d'étude, dans le diocèse de Langres, la maison de La Valdarde, près de Châteauvillain, fondée en 1495[138]. Nous en voulons pour preuve le choix du site, décrit par les historiens modernes de l'ordre franciscain. Le père Fodéré évoque « un petit lieu certes fort plaisant et propre pour la vie solitaire, en un vallon esloigné du grand chemin entre Chaumont-en-Bassigny et Chastelvilain, accompagné de force belles fontaines d'eau vive qui sortent du roc voysin et venoyent sortir en plusieurs officines de l'hermitage »[139]. De plus, les franciscains reprennent là un ermitage laïc. Un membre d'une famille noble locale, les Charnal, l'aurait fait construire pour qu'un vieux soldat de sa parenté puisse y finir ses jours. Après le décès de ce dernier ou celui de son successeur, Louis et Charles de Bernard donnent l'ermitage aux frères qui le demandent à l'évêque de Langres. A l'époque moderne, il ne s'agit plus que d'un couvent rural[140]. Il semblerait que nous soyons ici dans le cadre d'une expérience ponctuelle. D'autre part, les carmes sont originellement des ermites menant sur le Mont Carmel (Israël) une vie retirée et contemplative à l'imitation d'Elie dans la pratique du jeûne et de l'abstinence. Dès 1229, l'ordre devient mendiant tout en conservant un fort idéal érémitique. Chassés par les musulmans, les carmes arrivent en Occident vers 1238 où les couvents se multiplient rapidement. On dénombre un couvent à Metz vers 1255[141]. Le XIVe siècle marque l'âge d'or du Carmel, notamment quant à sa vitalité intellectuelle. Les carmes s'installent à Dijon en 1351 et, durant ce même siècle, l'évêque de Metz, Bayer de Boppard (1365-1384), fonde un

[137] [137] KEMPIS (Père Thomas A), *Op. Cit.*, pp. 54-57.
[138] Diocèse de Langres, actuel département de Haute-Marne. Située entre Châteauvillain et Chaumont, cette maison n'est pas localisée.
[139] FODERE (Père), *Narration historique et topographique des couvens de l'ordre de Saint François et monastères de Sainte Claire de la province de Bourgogne*, Lyon, 1619, p. 1017.
[140] WADDING, *Annales Minorum*, Rome, 1735-1836, 1495-69, 15, p. 120.
[141] DORVAUX (Nicolas), *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, Crépin-Leblond, 1902, p. 315.

couvent de carmes de la commune observance à Baccarat[142]. Enfin, le XIVe siècle marque la grande expansion de l'ordre Cartusien. Le succès de la spiritualité des chartreux est alors indéniable. Si les diocèses lorrains ne sont pas touchés par le phénomène, il en est autrement en Champagne. L'originalité de ces fondations tient à leur caractère désormais urbain ou semi-urbain. La chartreuse de Notre-Dame-de-la-Prée à Troyes est établie en 1326. La chartreuse de Champmol est construite à quelque distance de Dijon en 1383 par la volonté du duc de Bourgogne Philippe II le Hardi (1363-1404) afin d'abriter sa sépulture. Par la suite, à l'exception de l'installation de chartreux à Rettel en 1431[143], seuls les temps modernes voient de nouvelles fondations opérées dans notre zone d'étude.

Pour conclure sur ces deux premières vagues de l'anachorétisme dans les diocèses champenois et lorrains, il convient de souligner le lien unissant la structure et la conjoncture historique. La structure pose le postulat de l'érémitisme comme partie intégrante de la spiritualité chrétienne dont il constitue dès l'origine un des champs d'expérimentation. La conjoncture historique met en avant cette spiritualité à des époques données, alors qu'elle apparaît conjointement suspecte car offrant libre cours à d'éventuelles dérives. En conséquence, dès ses origines et tout au long de son histoire, l'anachorétisme est conjointement et successivement loué ou honni. En Champagne et en Lorraine, deux vagues érémitiques influencent la vie religieuse des temps paléochrétiens à l'aube du Moyen Age classique. Un premier mouvement accompagne la christianisation, mais en un décalage chronologique de près de deux siècles, à nuancer toutefois par la rareté des sources conservées. L'influence déterminante de ces proto ermites, évangélisateurs des campagnes ou fondateurs d'abbayes ne peut être niée. Le deuxième temps fort de l'érémitisme médiéval est consécutif aux invasions normandes et hongroises ainsi qu'aux désordres sociaux découlant de ces temps troublés. Il est délicat de mesurer ce phénomène érémitique. André Vauchez a dit la difficulté qu'éprouve le chercheur à cerner l'importance quantitative et, dans une moindre mesure, qualitative du phénomène érémitique dans l'Occident médiéval compte tenu principalement de la rareté des sources[144]. Qui plus est, la notion de solitude apparaît comme variable et floue. Nous pouvons de façon didactique distinguer trois états. Une première

[142] Baccarat était du diocèse de Toul mais relevait du temporel de l'évêque de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. ROUSSEL (Abbé), *Op. Cit.*, T. III, p. 92 ; BENOIT-PICARD (Père), *Pouillé ecclésiastique et civile du diocèse de Toul*, Toul, Louis et Etienne Rolin, 1711, T. I, pp. 213-214.
[143] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.
[144] VAUCHEZ (André) (sous la direction de), *Ermites de France et d'Italie*, Rome, École française de Rome, 2003, avant-propos, p. VII.

situation est le monde, caractérisé par la vie en société. De ce substrat s'extraient ceux qu'appelle la vie religieuse cénobitique. Ils connaissent une solitude communautaire et, pour les meilleurs d'entre eux, existe un troisième état : la solitude absolue. D'autre part, la possibilité de rejoindre directement la solitude depuis le monde sans transiter par le cénobitisme existe mais n'est pas recommandée. Ces hypothèses créent divers situations et états parfois temporaires, ce qui ne facilite pas l'appréhension du mouvement, tant l'érémitisme et le cénobitisme s'interpénètrent et peuvent évoluer l'un vers l'autre. Malgré ces difficultés, l'importance spirituelle des solitaires médiévaux ne peut être niée, d'autant plus que l'esprit de solitude imprègne la société du Moyen Age tardif. En conséquence, les anachorètes peuplant les ermitages champenois et lorrains durant l'époque moderne ne constituent pas une quelconque génération spontanée érémitique. Ils sont les héritiers spirituels d'hommes ayant choisi de quitter le monde afin de se consacrer à Dieu plusieurs siècles auparavant. La vie modèle de ces premiers solitaires légitimise par analogie les anachorètes des temps modernes, lesquels apparaissent comme des héritiers et perpétuent un comportement spécifique. Il existe ainsi une véritable continuité spirituelle. Toutefois, des différences peuvent se remarquer entre les solitaires médiévaux et modernes. Les proto ermites de la christianisation sont des saints. Les solitaires du XIe siècle sont encore des saints ou des réformateurs de la vie monastique. A l'époque moderne, les anachorètes ne sont plus que de simples acteurs du monachisme. Parfois vénérés par les populations locales, leur sainteté est remise en cause par les autorités religieuses. Le passage, parfois temporaire, de l'état de cénobite à l'état d'anachorète n'est plus envisageable à l'époque moderne, notamment par des autorités ecclésiastiques soucieuses d'encadrer au plus près la vie religieuse. A la fin du Moyen Age, l'érémitisme est présent depuis fort longtemps dans les diocèses champenois et lorrains. Si les vocations décroissent, l'esprit anachorétique se perpétue, ce qui crée un substrat favorable à une nouvelle vigueur au milieu du XVIe siècle, époque qui voit de grands bouleversements intellectuels et spirituels.

1.2. Le débat intellectuel et spirituel : entre critique et renouveau

A compter de la seconde moitié du XVIe siècle, les autorités religieuses débattent de l'intérêt du retrait du monde pour le croyant. Les écrits de divers théologiens ou auteurs chrétiens à la renommée internationale enrichissent et complexifient ces échanges. Qui plus est, des facteurs nationaux, propres à la France du temps, et locaux, spécifiques à la zone d'étude définie, se joignent au questionnement général.

1.2.1. La méfiance du concile de Trente

Voulus afin de contrer l'expansion du protestantisme et pour réformer l'Eglise, les décrets du concile forment un ensemble de définitions dogmatiques et de réformes disciplinaires. Ils s'avèrent destinés prioritairement aux seuls clercs et religieux. En conséquence, les décrets Tridentin ignorent explicitement l'anachorétisme et s'adressent plus particulièrement aux ordres mendiants. Ils vilipendent cependant certains abus susceptibles d'être commis par des solitaires et interdisent la quête, le prêche et les gyrovagues. Lors de la cinquième session du 17 juin 1546, l'assemblée décide que « ceux qui vont quêter et recueillir les aumônes, qu'on nomme ordinairement quêteurs, de quelques conditions qu'ils soient, ne pourront non plus entreprendre de prêcher par eux-mêmes ni par autrui ; et ceux qui en contreviendront en seront absolument empêchés par les évêques et les ordinaires des lieux, par les voies convenables nonobstant tout privilège ». Le concile avançant, la rigueur des décrets liés aux diverses formes de revenus s'intensifie. Le 16 juillet 1562, lors de la XXIe session, un décret supprime les quêtes et prédications d'indulgences, soumet au contrôle de l'évêque du lieu et de deux chanoines la gestion des aumônes et des sommes perçues pour toute grâce spirituelle accordée par le Saint-Siège et son application à un usage déterminé[145]. Or, le droit de quête est immémorialement reconnu aux solitaires, moyen pour l'ermite de subvenir, tout du moins en partie, à ses besoins. Parallèlement, le don offert par le fidèle, non

[145] *Le saint concile de Trente, traduction nouvelle par M. l'Abbé Dassange*, Paris, Mequignon Junior, 1842, T. I, p. 56 ; RICHARD (P.), *Le concile de Trente* in HEFELESE (Charles Joseph), *Histoire des conciles*, T. IX^{2}, Paris Letouzey et Ané, 1931, p 705.

seulement à son prochain mais ici en l'occurrence à un homme de Dieu, constitue une bonne action, un acte charitable conforme à l'esprit chrétien. Toutefois, le geste peut induire de dangereuses dérives. Quêter, c'est rejoindre le monde et ses tentations. Dans l'absolu, l'acte s'avère donc en opposition avec le fondement essentiel de la spiritualité anachorétique. Nous verrons toutefois que la solitude n'est pas seulement un éloignement physique. Elle procède d'un état d'esprit, ce que déjà Thomas A Kempis nomme la « solitude intérieure ». Le risque d'abuser de la quête dans un souci d'enrichissement personnel existe également et effraie les pères conciliaires. En outre, ces derniers se montrent soucieux de défendre les intérêts matériels et les prérogatives de celui qui doit constituer la seule référence spirituelle des fidèles, bien que non explicitement désigné, le curé de paroisse, seul désormais habilité à prêcher. Le désir des autorités ecclésiastiques étant d'encadrer les religieux[146], notamment par le maintien de la clôture, le problème des gyrovagues est abordé durant la sixième session. Dans un premier temps, il s'agit de prévenir les clercs et moines que des erreurs commises hors monastère seront punies nonobstant les privilèges de chacun. Le 13 janvier 1547, les pères affirment que « nul ecclésiastique séculier, sous prétexte d'un privilège personnel, ni aucun régulier demeurant hors de son monastère sous prétexte d'un privilège de son ordre, ne sera censé, s'il tombe en faute, à l'abri de la visite, de la correction et du châtiment de l'ordinaire du lieu comme délégué pour cela du Siège apostolique conformément aux ordonnances canoniques ». Par la suite, les mesures deviennent beaucoup plus rigoureuses et le chapitre XV de la vingt-troisième session interdit strictement les prêtres vagabonds[147]. Pie IV (1559-1565) accorde toutefois aux délinquants une absolution de conditionnelle avec un délai de six mois pour régulariser leur situation auprès des autorités compétentes[148]. Ces dénonciations des abus les plus fréquents que peuvent commettre les solitaires n'est pas encore une charge contre cet état qui, rappelons-le, n'est pas explicitement cité dans les textes conciliaires. Cela ne signifie pas que l'anachorétisme soit ignoré des pères, lesquels précisent au canon dix de la septième session que toutes les conditions ont leur forme de sainteté. Toutefois, le désir de sortir du monde inquiète et l'érémitisme peut sembler une fuite. En conséquence, le concile de Trente et d'une manière générale la Réforme catholique naissante, en raison de l'accent mis sur l'apostolat, l'enseignement et les charges pastorales, ne sont pas favorables aux Chartreux. L'esprit de solitude n'est pas cité en exemple ou mis à l'honneur par les pères législateurs et les autorités religieuses. En cela nous constatons une opposition

[146] HASQUENOPH (Sophie), *Histoire des ordres et congrégations religieuses*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 595.
[147] *Le saint concile de Trente, Op. Cit.*, pp. 99-100 et T. II, p. 206.
[148] RICHARD (P.), *Op. Cit.*, p 558.

avec divers courants spirituels anciens ou contemporains favorables au retrait du monde et qui se diffusent dans la chrétienté au moment où débattent les évêques.

1.2.2. Des courants spirituels favorables à la solitude

Nous avons dit le sentiment, oscillant entre ferveur et condamnation, suscité par le retrait du monde tout au long de l'histoire du christianisme. L'attitude des contemporains du XVIe et du début du XVIIe siècle à l'égard de la solitude perpétue ces attitudes très diverses qui se scindent didactiquement en quatre postures. Un premier postulat est le refus de l'isolement pour des raisons spirituelles. Nous ne pouvons passer sous silence cette position d'autant qu'elle connaît un grand succès à l'aube du XVIIe siècle, principalement grâce à saint François de Sales (1567-1622). L'évêque de Genève, persuadé de l'importance de la vie chrétienne, expose que quelle que soit sa qualité, chacun peut mener au sein du monde une vie dévote. Il diffuse cette théorie des devoirs d'état dans l'*Introduction à la vie dévote* (1609), véritable succès de librairie rédigé en français afin de toucher le maximum de lecteurs[149]. Dès la préface de l'ouvrage, il explique que « [l'] on peut vivre au monde et trouver une douce piété », la solution étant d'« accomoder la prattique de la dévotion aux forces et aux affaires de chaque particulier »[150]. C'est là une vraie nouveauté, même s'il reconnaît conjointement que la dévotion purement contemplative est difficile à certaines activités du siècle[151]. Il dénonce toutefois sans ambiguïté la fuite de l'autre, assimilée à un mépris à l'égard du prochain et explique que la solitude réelle n'est pas nécessairement le désert des Pères solitaires mais la chambre et le jardin où tout autre endroit où l'on peut retirer son esprit en son cœur car c'est en soi-même que se fait la retraite spirituelle[152]. Car, selon lui, « il est arrivé que plusieurs ont perdu la perfection en la solitude, qui est néanmoins si désirable pour la perfection, et l'ont conservée parmi la multitude qui semble si peu favorable à la perfection »[153]. Ainsi, la solitude ne garantit pas et ne suffit pas à assurer une vie véritablement chrétienne. François de Sales refuse profondément le monde mais reconnaît que pour la plupart « nous [y] sommes crucifiés ». En conséquence, il s'emploie à la direction

[149] Plus de quarante rééditions du vivant de l'auteur et conjointement des traductions en latin et dans toutes les langues vernaculaires européennes.
[150] SALES (saint François de), *Introduction à la vie dévote*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, T. I, pp. 8, 21.
[151] *Ibid*., T. I, p. 22.
[152] *Ibid*., T. II, pp. 65, 67-68 ; T. I, p. 90.
[153] *Ibid*., T. I, p. 22.

d'hommes et surtout de femmes qui, en raison des règles et des contraintes matérielles et sociales du temps, ne peuvent et ne veulent quitter le monde, voie spirituelle d'exception, mais recherchent une activité spirituelle satisfaisante. Alors que l'esprit du temps ne reconnaît le plus souvent aux femmes que le choix entre le mariage ou la religion, avec clôture et vœux solennels, le mode de vie spirituel proposé ouvre de nouvelles possibilités au laïc dans le vécu et la pratique de sa foi. Il nous semble intéressant de rapprocher cette théorie des devoirs d'état[154] exposée dans l'*Introduction à la vie dévote* des préceptes d'Olier qui propose à chaque chrétien de sanctifier toute activité et tout moment de la journée ou de saint Jean Eudes (1601-1680) qui s'adresse à tous les chrétiens de quelque état et condition qui désirent vivre chrétiennement et saintement[155]. Manifestement, les idées de saint François de Sales ont porté. En outre, les Jésuites varient leur pastorale selon les états de chacun[156].

Par ailleurs, l'importance accordée à l'oraison est une des caractéristiques de la pensée Bérullienne[157]. Bérulle (1575-1629) donne diverses méthodes et des textes méditatifs afin de bien réaliser l'oraison car, selon lui, la méditation permet de partager la vie intérieure du Christ, « d'être reçu tout entier dans le cœur de Jésus »[158]. Son influence sur ses contemporains transparaît à travers l'étude des préceptes établis par les membres de l'école française de spiritualité. Saint Vincent de Paul (1581-1660) ne conçoit pas la spiritualité sans la prière et la contemplation[159]. Louise de Marillac (1591-1660) propose aux Filles de la Charité huit jours de retraite annuels et les dames dévotes peuvent se retirer en son domicile. Durant ces périodes coupées du monde, l'oraison est quotidienne[160]. Chez Jean-Jacques Olier (1608-1657), l'oraison doit être pratiquée plusieurs fois par jour, il la recommande particulièrement et, comme Louise de Marillac, il souhaite organiser des retraites pour les dames de qualité[161]. Enfin, Gaston de Renty (1611-1649) pratique l'oraison deux heures par

---

[154] Voir MARTIN (Philippe), « Réforme catholique et modèles de piété laïque : les devoirs d'état dans la seconde moitié du XVIIe siècle » *in* ARNOLD (Mathieu), DECOT (R.) (sous la dir. de), *Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. Und 17. Jahrhundert*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2002, pp. 129-146.

[155] SALES (saint François de), *Op. Cit.*, pp. 289, 406, 293.

[156] CHÂTELLIER (Louis), *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, 315 p.

[157] Sur Bérulle et son influence voir la monumentale œuvre de BREMOND (Henri), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, T. III : *La conquête mystique. L'école française*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923, pp. 3-191.

[158] BERULLE (Pierre de), *Conférences* dans *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1996, T. I., p. 165.

[159] KRUMENACKER (Yves), *L'école française de spiritualité*, Paris, Cerf, 1998, p. 251.

[160] *Ibid*., pp. 259-260.

[161] *Ibid*., pp. 287, 337.

jour[162]. Ces propositions amènent le croyant, qu'il soit clerc ou laïc, au dialogue direct avec le divin sans qu'il lui soit pour autant nécessaire de quitter le monde. Le choix de la solitude intérieure, propre à chaque croyant, laïc ou clerc connaît un grand succès. Lucien Febvre et plus récemment Yves Krumenacker ont dit le développement considérable de la pratique de l'oraison chez les laïcs entre 1590 et 1620[163]. Les dévots pratiquent quotidiennement la prière pendant plusieurs heures[164]. Par ces exercices occupant chaque jour une importante tranche chronologique et fréquemment répétés, le croyant arrive à un contact intime avec le divin sans que soit nécessaire la coupure physique au monde, que les tenants de l'érémitisme posent comme nécessaire à la relation avec Dieu. Méditation et oraison sont une des composantes essentielles des activités rythmant la journée des membres des congrégations mariales[165]. L'oraison connaît un grand succès auprès des femmes. Marie Guyard (1599-1672), jeune veuve de Claude-Joseph Martin, narre que vers l'âge de vingt ans « mon père me rappela en son logis, où ma solitude fut favorisée. Je me logeais en haut de la maison, où, faisant quelques ouvrages paisibles, et mon esprit portant toujours son occupation intérieure, mon cœur parlait sans cesse à Dieu […] bien loin de m'y opposer, je m'y laissais aller, et suivait cette pente qui produisait de plus en plus en moi une haine de moi-même, un oubli de mes intérêts et de ceux de mon fils et une aversion du monde » et d'ajouter « en ce temps, j'eus la lecture de quelques livres qui enseignaient méthodiquement à faire l'oraison mentale […] je comprenais bien tout cela et prenais résolution de le bien mettre en pratique, parce que ces mêmes livres disaient qu'en faisant autrement l'on se mettait en danger d'être trompé du diable. Je me mis donc en devoir de faire ce que j'avais lu, et me tenais plusieurs heures à méditer »[166]. Cette faveur à l'égard de l'oraison ne doit pas surprendre puisqu'elle évite ainsi le recours à la fuite que les autorités ecclésiastiques désapprouvent à l'égard du sexe, en raison du danger encouru à vivre loin de tout, sans protection contre une insécurité potentielle, et sans cadre spirituel pour un sexe que le temps ne juge pas à même de se gouverner seul ainsi que nous l'avons souligné.

---

[162] TRIBOULET (Raymond), *Gaston de Renty 1611-1649*, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 286, 303.

[163] FEBVRE (Lucien), « Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France entre 1590 et 1620 », *Annales ESC*, 1958, pp. 639-650 et KRUMENACKER (Yves), *Op. Cit.*, p. 89. Voir également BERTHELOT DU CHESNAY (Charles), « La spiritualité des laïcs », *XVIIe siècle*, 1964, N° 62-63, pp. 30-46.

[164] MAYEUR (Jean-Marie), PIETRI (Christian), VAUCHEZ (André), VENARD (Marc), *Histoire du christianisme*. T. VIII : *Le temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1991, pp. 1000-1002.

[165] CHÂTELLIER (Louis), *Op. Cit.*, pp. 49-53.

[166] Pour Marie Guyard cette rupture est si totale qu'elle abandonne son fils à ses parents. Assez rapidement, elle arrête de lire pour connaître ses premières expériences mystiques. Elle finit par entrer en religion sous le nom de Marie de l'Incarnation. A son sujet voir MARTENE (Edmond), *La vie du Vénérable Père Dom Claude Martin*, religieux Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur…, Tours, Masson, 1697, p. 31 et BREMOND (Henri), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, T. VI : *La conquête mystique . Marie de l'Incarnation - Turba Magna*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1926, pp. 20-21.

Cependant, pour les fidèles soucieux de s'investir encore davantage dans leur foi, il existe une troisième voie spirituelle, celle des tiers ordres. Cette possibilité s'offre prioritairement aux femmes qui, selon le mot de Bremond, ne pouvaient se « déterminer à la clôture ou au mariage » alors que, selon l'opinion du temps, il faut absolument à une jeune fille ou un mari ou une muraille. C'est à L'Isle-sur-Sorgue, en 1594, que s'institue une communauté de saintes filles se destinant au salut du prochain et à l'éducation des personnes du sexe. Grâce à César de Bus (1544-1607), au père Romillon (1553-1622) et à Françoise de Bermond (1572-1628), les ursulines, originaires de la péninsule italienne[167], s'installent en Provence. Elles se caractérisent par des vœux simples et l'absence de clôture, et mêlent assistance aux pauvres et aux malades et exercices de piété avec bien évidemment le fréquent recours à l'oraison et aux retraites[168]. Les ursulines essaiment à Paris en 1610 grâce à Mme Acarie (1565-1618) et à Mme de Sainte-Beuve. Notamment en raison des règles particulièrement strictes de certains ordres religieux, à l'exemple des clarisses ou du Carmel, et en conséquence néfastes pour certaines constitutions physiologiques délicates, ces tiers ordres connaissent un indéniable succès. Ainsi s'explique le succès de la Visitation, conçue par saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal en 1610 pour que les faibles et les infirmes puissent porter l'aide corporelle et spirituelle aux plus démunis tout en « vaquant à la perfection du divin amour » car la fin essentielle de la Visitation est le développement de la vie intérieure et l'oraison[169]. Pourtant, après cinq années de fonctionnement, l'ordre devient cloîtré, preuve de l'attirance réelle pour le retrait physique du monde, quatrième posture possible, que cet état soit collectif - les cloîtrés - ou individuel - les solitaires. Cet état d'esprit explique qu'à la différence des ursulines provençales, Mme de Sainte-Beuve désire et obtienne pour les filles parisiennes, dès leur installation dans la capitale, les vœux solennels et la clôture[170]. A terme, les ursulines connaissent cette transformation vers l'état monacal avec clôture et vœux solennels, initiée à Paris à compter de 1624.

---

[167] Rappelons que les ursulines sont fondées en 1506 par sainte Angèle de Mérici, de Brescia, pour les soins des malades et l'instruction des jeunes filles. L'ordre se répand dans la péninsule grâce à saint Charles Borromée.

[168] Sur l'origine des ursulines, voir BREMOND (Henri), *Op. Cit.*, T. II : *L'Invasion mystique*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1916, pp. 25-31 et SARRE (Claude Alain), *Ursulines provençales et comtandines. Comment vivre sa soumission 1592-1792*, thèse de doctorat en histoire, 1995, 2 Vol, T. I, pp. 16-24. Voir également LE BOURGEOIS (Marie-Amélie), *Les Ursulines d'Anne de Xainctonge 1606. Contribution à l'histoire des communautés religieuses féminines sans clôture*, Saint-Etienne, Presses Universitaires, 2003, pp. 25-61.

[169] *Ibid.*, pp. 567-568. Voir également DUVIGNACQ-GLESSGEN (Marie-Ange), *L'ordre de la Visitation à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Cerf, 1983, 350 p.

[170] JEGOU (Marie-Andrée), *Les Ursulines du faubourg Saint-Jacques à Paris 1607-1662*, Paris, P.U.F., 1981, p. 26.

Les propositions de l'école française de spiritualité marquent indubitablement les esprits du temps à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle. Pourtant, malgré ces succès, et face à ce choix d'une retraite spirituelle et intérieure, il existe une autre possibilité : le choix du retrait physique du monde. Ce quatrième et dernier postulat continue d'exercer une attirance réelle qui ne peut être niée. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, le climat intellectuel se révèle favorable au retrait du monde considéré comme dangereux pour le croyant, ce dont témoigne la littérature du temps. L'étude de la production littéraire illustre l'intérêt accordé à l'apologie de la solitude. Cette mise en lumière prend diverses formes et correspond à différents types d'ouvrages. Nous en voulons pour preuve l'étude des titres rédigés en français ou en latin et publiés vers 1550 jusque 1600, et ce, dans l'ensemble de la France actuelle puisque le livre circule[171]. Pour ce faire, nous avons utilisé les répertoires bibliographiques publiés à compter de 1968 complétés par le catalogue électronique du C.C.Fr[172] . En sus de la Champagne et de la Lorraine, ce travail de recensement permet d'étudier la production littéraire, ou tout du moins les titres sortis des presses de plus de cent cinquante centres de production, villes et bourgs. Aussi minutieuse soit-elle, cette enquête est lacunaire. Si des centres importants dans l'histoire de l'édition sont naturellement présents, à l'exemple de Lyon, de Rouen ou de Troyes, les impressions parisiennes ne sont exhaustivement répertoriées que pour le seul premier tiers du XVIe siècle[173]. Toutefois, les études complémentaires menées sur ce sujet s'avèrent précieuses[174]. Certes, Andrew Pettegree a montré les faiblesses du *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIe siècle*[175]. Toutefois, notre corpus est suffisamment conséquent pour que son étude se veuille

---

[171] Afin de renforcer cette démonstration, nous aurions pu étudier la production d'ateliers installés hors du domaine linguistique francophone, notamment les imprimeurs d'Anvers qui diffusent leurs ouvrages dans toutes les langues vernaculaires, mais les résultats obtenus s'avèrent suffisamment significatifs sans qu'il soit nécessaire d'étudier la production des imprimeurs étrangers à la France actuelle.

[172] *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIe siècle*, Baden-Baden, librairie Heitz GMBH, trente fascicules parus entre 1968 et 1980. A cet ensemble s'ajoute BENZING (Josef), MULLER (Jean), *Bibliographie strasbourgeoise*, Baden-Baden, ed. Valentin Koerner, 1981-1986, 3 Vol. et GÜTLINGEN (Sybille Von), *Bibliographie des livres imprimés à Lyon au XVIe siècle*, Baden-Baden, ed. Valentin Koerner, 1992-2009, 12 Vol.

[173] MOREAU (Brigitte*), Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVIe siècle d'après les manuscrits de Renouard*, Paris, Imprimerie Municipale, 1972-1977, 3 Vol. Ce travail ne couvre que la période 1500-1530.

[174] Citons notamment POSTEL-LECOCQ (Sylvie), « Femmes et presses à Paris au XVIe siècle. Quelques exemples » et SIMONIN (Michel), « Peut-on parler de politique éditoriale au XVIe siècle ? Le cas de Vincent Sertenas, libraire du palais » dans AQUILON (Pierre) et MARTIN (Henri-Jean) (sous la direction de*), Le livre dans l'Europe de la Renaissance*, [S.L.], Promodis, édition du cercle de la librairie, 1988, pp. 253-263, 264-281 ; PARENT-CHARON (Annie), *Les métiers du livre à Paris au XVIe siècle (1535-1560)*, Genève Droz, 1974, 345 p. ; BEECH (B.), « Charlotte Guillard, a sixtheenth-century business woman », *Renaissance Quartely*, Vol. XXXVI, 1983, pp. 345-367 ; PALLIER (Denis), *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585-1594)*, Genève, Droz, 1976, 561 p.

[175] PETTEGREE (Andrew), NELLES (Paul), CONNER (Philip*), The Sixteenth-Century French Religious Boook*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 6-7.

significative et mette en lumière les grandes tendances de cette production littéraire. Notre objet n'est pas de réaliser un traitement sériel, notamment en calculant le ratio des livres traitant de la solitude au regard de l'ensemble de la production littéraire du temps, mais de montrer que divers ouvrages au tirage non négligeable et à l'aura reconnue, les deux faits étant liés, mettent en avant la mise à l'écart du monde. Nous constatons en préambule le volume relativement faible, en nombre de titres publiés, de la production littéraire des années 1550-1600, à l'exception des centres parisiens et lyonnais. L'imprimerie est encore dans son jeune âge et elle n'a pas atteint un stade de production « industriel » avec diffusion de masse. D'autre part, sur l'ensemble, très divers, des titres publiés durant la seconde moitié du XVIe siècle, les livres religieux ne sont pas les plus nombreux et les titres recommandant ou faisant l'apologie de la solitude, pour les plus célèbres d'entre eux, ne représentent au plus qu'environ cinq éditions sur cinquante années ! Nous sommes conscients que l'étude des seuls titres, à l'intitulé parfois trompeur, ne suffit pas à révéler la teneur générale d'un ouvrage. Jean-François Gilmont a montré l'ambiguïté parfois voulue de certains titres, ce afin de tromper la censure et de cacher des ouvrages réformés à l'exemple du *Livre de vraye et parfaite oraison* [176]. D'autre part, une quantité non négligeable des ouvrages imprimés à compter de 1550 est absente des collections publiques, ce qui constitue un obstacle supplémentaire dans l'appréhension du phénomène. Ces précisions apportées, nous constatons tout d'abord que le succès d'une littérature de piété déjà ancienne et favorable au retrait du monde se perpétue.

Des écrits très anciens et faisant l'apologie du désert continuent à être diffusés. Il s'agit principalement des *Vies* et des écrits des Pères du Désert. Nicolas Grenier publie en 1548 un *digest* de l'œuvre des Pères et, en 1579, paraît à La Rochelle *La foy des Pères anciens*. A l'égard des biographies, signalons deux éditions des *Vies* des protoermites publiés à Arras en 1594 ainsi que, l'année suivante, une *Vie de saint Antoine* par saint Athanase sortie des presses de Douai[177]. La figure de Jean-Baptiste, dernier prophète, précurseur du Christ et solitaire essénien apparaît également dans le recueil des titres publiés. Les comptes de la ville de Périgueux à la date du 22 juin 1548 mentionnent une *Chanson de saint Jehan-Baptiste*

[176] GILMONT (Jean-François), *la Réforme et le livre*, Paris, Cerf, 1990, p. 140.
[177] GRENIER (Nicolas), *Le bouclier de la foy en forme de dialogue extrait de la saincte escripture et des saincts pères et plus anciens docteurs de l'Eglise*, Avignon, Imbert Parmentier, 1548 ; ROUSPEAU (Yves), *La foy des pères anciens*, La Rochelle, P. Haultin, 1579 ; SURIUS (Laurent), *Les Vies les plus signalées des saincts pères hermites*, Arras, Gilles Bauduyn, 1594 et *Vie des Pères*, Arras, Robert Maudhuy, 1594 ; Athanase, *Vie de saint Antoine*, Douai, Jean Bogard, 1595.

sortie des presses d'un imprimeur local nommé Gravier[178]. *L'Historia de la santisima reliquia del ces y ma esquerra de sant Joan-Baptista* de Miguel Llot de Ribera, parue chez Sanson Arbus à Perpignan en 1590 ne fait pas à proprement parler l'éloge de la solitude, mais elle contribue à diffuser le culte d'un saint longtemps retiré au désert. Conjointement, des écrits et des ouvrages faisant l'apologie de la solitude et datant du Moyen Age tardif sont toujours diffusés avec succès. Il s'agit principalement de *L'Imitation de Jésus-Christ*, précédemment étudiée. Relevons diverses éditions à Douai en 1589 et 1595, à Montbéliard en 1598 et à Poitiers en 1600. Du même Thomas A Kempis, l'imprimeur rémois Jean de Foigny publie *La vallée des fleurs de lys* en 1576. Moins célèbre que l'*Imitation*, ce traité de spiritualité n'en poursuit pas moins l'apologie de la solitude, comme en témoigne cet extrait : « Je me suis enfui au loin et je demeurais dans la solitude à cause des biens multiples qui en découlent et pour me garder des distractions du cœur venant de toutes les choses vues et entendues […] Il est donc bon de se cacher et de se taire pour obtenir la paix du cœur et une oraison fervente »[179]. Dans le même temps, Jean Sainsaulieu a dit la renaissance des lettres antiques étendue à la patristique et ramenant au jour une littérature chrétienne sur le désert[180]. Dans l'ensemble des œuvres bénéficiant d'un regain d'intérêt se trouvent les écrits de saint Jérôme et de saint Jean Climaque, solitaire durant quarante ans dans la région du Sinaï et décédé entre 650 et 680. Son *Echelle sainte* n'est pas une œuvre novatrice. Jean y assume et revit ce qu'il a reçu des pratiques traditionnelles chrétiennes, notamment l'ascèse et la solitude. Nous nous devons de préciser que cette solitude est celle du monachisme dans sa globalité. Saint Jean Climaque encourage le retrait du monde qu'il décline dans ses trois formes traditionnelles : la retraite et la solitude de l'athlète spirituel, définitivement retranché de l'humanité ; une vie d'*hésychia* avec un ou deux compagnons ; enfin, le séjour dans un monastère cénobitique. Le second état semblant avoir sa préférence en raison des citations qu'il fait de l'Ecclésia « Malheur à celui qui est seul » (Eccle. 4, 10) et de Mathieu « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom je suis au milieu d'eux » (Mt 18, 20). Il fonde conjointement sa vie spirituelle sur le repentir et la pénitence et surtout sur la prière pure et la contemplation. Sans ambiguïté aucune, les premiers degrés de l'*Echelle sainte* sont le renoncement, le

[178] DESGRAVES (Louis), *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIe siècle* : *Aurillac, Clermont-Ferrand, Gueret, Jonzac, Limoges, Moulin, Périgueux, Pons, Le Puy, Riom, Rochefort-sur-Mer, La Rochelle, Saint-Flour, Saint-Jean-d'Angely, Saintes, Sarlat*, Baden-Baden, librairie Heitz GMBH, 1980, T. II, p. 69.

[179] KEMPIS (Père Thomas A), *La vallée des fleurs de lys*, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualité occidentale, N° 2, 1992, p. 78-79.

[180] SAINSAULIEU (Jean), « ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, 1963, T. XV, c. 775.

détachement et l'exil volontaire et la solitude. Parmi les lecteurs enthousiastes de l'ouvrage figure Louis de Grenade.

Conjointement, de nouvelles créations littéraires favorables à la solitude se diffusent. Elles sont notablement issues de la spiritualité espagnole du temps. Dans les premiers temps de sa conversation et de son apprentissage, Ignace de Loyola (1461-1556) se retire dans une grotte solitaire sur le territoire de la localité espagnole de Manrèse. Là, il se livre aux plus austères mortifications du corps et de l'âme, passe sept heures de suite en prière et en oraison et se flagelle horriblement le reste du temps. Il ne dort que de brefs instants avec une pierre ou un morceau de bois en guise de chevet. Lorsqu'il ne jeûne pas durant trois journées continues, Ignace se nourrit de pain rassis et d'herbes parsemées de cendre afin de les rendre davantage rebutantes. Ignace réalise ce mode de vie caractéristique des anachorètes afin d'anéantir son corps, de le soumettre entièrement à la discipline de l'esprit. Il s'agit d'un entraînement fondamental avant de se rendre en Terre Sainte. Or, l'expérience de la grotte de Manrèse n'est pas passée sous silence dans l'*Autobiographie* du fondateur des Jésuites, ouvrage qui connaît un certain succès. Il est ainsi édité à Avignon en 1599[181]. L'œuvre de Louis de Grenade (1504-1588) s'avère encore davantage favorable au retrait du monde. Son *Catéchisme* recèle une apologie inconditionnelle des Pères du Désert dont la « façon de vivre est descendue du ciel pour servir de remède et donner l'exemple aux hommes ». Dans le *Mémorial de la vie chrétienne*, ce grand orateur explique que « la retraite est la gardienne la plus ferme et la plus solide pour conserver l'innocence » car « la solitude retranche tout d'un coup toutes les occasions de pêcher. C'est un moyen de salut certain et efficace ». Il conclut son exposé en ces termes : « il n'est pas possible d'aimer le monde et d'aimer Dieu. Un véritable serviteur de Dieu se détermine à renoncer au monde ». Grenade joint au retrait du monde la nécessité du jeûne et des mortifications de la chair qui, réunis à la prière et au recueillement, « sont très efficaces pour engager Dieu à nous accorder les dons les plus rares et les plus abondants ». Ce faisant, il donne là un véritable programme de vie chrétienne analogue à celle des anachorètes. Or l'ouvrage connaît le succès, ce dont témoignent les éditions de Reims en 1578 puis de Douai et Chambéry en 1582. Précisons que si les presses rémoises sont parmi les

[181] L'importance de cet épisode explique sa fortune critique artistique. Une peinture murale le figure dans la chapelle Saint-Ignace de l'église des Jésuites de Molsheim construite entre 1615 et 1617. De même, beaucoup plus tard, un vitrail réalisé en 1864-1865 pour la chapelle (édifiée en 1856) de la Congrégation du collège des Jésuites Saint-Clément de Metz, actuel hôtel de Région

premières à publier les œuvres de Louis de Grenade, c'est parce que N. Colin, le traducteur de l'écrivain spirituel espagnol, est chanoine en la cité du Sacre.

Dans la seconde moitié du XVIe siècle, les éditeurs champenois et lorrains ne publient ni les écrits ou vies des Pères, ni l'*Imitation*. Seules les presses rémoises impriment les œuvres de Louis de Grenade. Cela ne signifie pas que la littérature favorable à l'érémitisme ne soit pas publiée et lue dans notre zone d'étude, mais que les imprimeurs champenois et lorrains se consacrent à un genre littéraire bien particulier, les ouvrages à caractère historique ou les *vitae*, lesquels, remarquons-le, sont rédigés en français enfin d'en accroître la diffusion. Là est rappelé le souvenir d'ermites à la vie exemplaire. Ces types d'ouvrages figurent au catalogue de divers libraires dans la France du XVIe siècle et certains auteurs semblent s'en être fait une spécialité. En Guyenne, Élie Vinet fait paraître respectivement *L'Antiquitez de Saintes* et *L'Antiquitez de Bordeaux* en 1571 et 1574[182]. En Champagne et en Lorraine, le plus ancien parmi ces imprimés est le *Premier Volume des Antiquitez de la Gaule Belgique, royaulme de France, Austrasie et Lorraine* rédigé par l'archidiacre de Verdun Richard de Wassebourg en 1549[183]. Si l'édition est réalisée à l'initiative et aux frais de Jehan Chollet, principal du collège de La Marche et l'ouvrage imprimé et diffusé à Paris[184], il se vend également « en la cité de Verdun » ainsi que le précise une mention de l'imprimeur, preuve de la circulation du livre. Dans cette chronique où se trouvent contés les gestes épiscopales verdunoises, Wassebourg mentionne quatre évêques attirés par la solitude. Ainsi, avant de devenir le second évêque de Verdun, saint Maur habitait près de l'actuel village de Flabas[185] dans « un ermitage dedans les bois distant de Verdun d'environ deux lieues où il vivoit en grande austérité de vie avec aucun hermites ses consonrs, disciples et compagnons et étoit ce lieu […] en grand bois et rocher mais il y avoit belles fontaines ». Mais, en 122[186], les Verdunois, après trois années sans évêque depuis le décès de saint Saintin, lassés de cette situation, viennent arracher Maur à sa solitude. Si dans un premier temps il refuse cette responsabilité, arguant être lassé du monde, il ne peut finalement s'y soustraire devant la pression populaire. Une fois installé sur le trône épiscopal, il fait construire un oratoire dédié à Saint Jean-Baptiste - que Wassebourg

[182] VINET (Élie), *L'Antiquitez de Saintes*, Bordeaux, Pierre de Ladine, 1571, 36 F°., *L'Antiquitez de Bordeaux*, Bordeaux, Simon Millanges, 1574, 36 F°.
[183] WASSEBOURG (Richard de), *Premier Volume des Antiquitez de la Gaule Belgique, royaulme de France, Austrasie et Lorraine*, Paris, François Girault, 1549, 553 F°.
[184] SIMONIN (Michel) in AQUILON (Pierre) et MARTIN (Henri-Jean) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 267.
[185] Actuel département de la Meuse.
[186] Selon Wassebourg. En réalité ces personnages vécurent au IVe siècle.

considère comme le protoermite - pour ses disciples de la solitude de Flabas et s'y rend régulièrement pour y vivre « austèrement en ieûnes, oraisons et macérations de corps » durant les vingt-huit années de son épiscopat. Après sa mort, c'est là qu'il se fait inhumer[187]. Le parcours de saint Maur décrit par Wassebourg est sensiblement identique chez les autres évêques de Verdun candidats à la solitude. Le vœu de solitude, la sollicitation de la communauté, le refus initial puis l'acceptation de l'anachorète qui ne peut se dérober à la *vox populi* constituent des *topoï* souvent répétés qui, en conséquence, marquent les esprits et constituent des modèles de vies données à voir en exemple aux fidèles. Ainsi, saint Paul, dès son plus jeune âge, ne demande qu'à se retirer du monde. Mais, en bon fils soucieux de servir ses parents, il attend leur décès avant de se « se rendre totalement au service divin », distribue ses biens aux pauvres et rejoint divers saints ermites vivant sur le Paulsberg près de Trêves. Remarquons l'analogie avec la *Vie d'Antoine* (piété filiale, choix de la pauvreté) telle que nous l'avons décrite en début d'étude. Obéissant à une révélation de Dieu, il quitte l'ermitage pour l'abbaye de Tholey. Là, le roi Clotaire II lui propose le siège épiscopal de Verdun qu'il refuse, se disant totalement dédié au service de Dieu. En conséquence, le souverain ordonne de l'extraire de force du monastère et de l'emmener à Verdun pour prendre sa charge[188]. Le schéma qui régit le récit de la vie de saint Maur est repris pour Amabert que la « considération et l'honneur de Dieu » incitent à accepter l'administration du diocèse et en conséquence à quitter la vie austère et solitaire qu'il s'était choisie[189]. Enfin, si l'évêque Bertalame ne se retire pas dans la solitude, il fonde « vers 711 une église ou chapelle en façon d'ermitage en l'honneur de saint Michel sur une montagne à l'opposite de Verdun »[190]. La lecture de l'œuvre de Wassebourg révèle d'autres figures d'anachorètes verdunois, illustres ou moins connus, mais qui tous figurent comme des exemples de parfaits chrétiens. Ainsi évoque-t-il la personne du célèbre abbé Richard de Saint-Vanne, lequel se retire ponctuellement de son monastère « pour chercher quelques lieux secrets et solitaires où il peut prier Dieu plus librement ». Il s'installe en un endroit nommé Runibech, près de Remiremont où il fait édifier « quelques habitacles en façon d'ermitage pour lui et deux trois qui l'avaient suivi. Il vécut là si sainctement et austèrement que le bruit de ses vertus fit qu'on venait le visiter des pays voisins par troupeaux ». A cette sainte vie s'ajoute la réalisation de miracles. L'eau dans laquelle il s'est baigné guérit un aveugle et un lépreux. Remarquons que les miracles se réalisent à l'insu de Richard. Ils émanent de la seule volonté de Dieu, conformément à la

[187] WASSEBOURG (Richard de), *Op. Cit.*, F° 30 V° et suivants.
[188] *Ibid.*, F° 92 V° à 93 V°.
[189] *Ibid.*, F° 137 R°.
[190] *Ibid.*, F° 120 R°.

doctrine. Après un an de solitude, l'évêque Aymond lui ordonne de retourner dans son monastère. En clerc obéissant, Richard obtempère[191]. Autre anachorète mentionné par Wassebourg, saint Vanandregisile ou Vuaudo, pieux laïc contraint de se marier malgré son « vouloir [de] servir à Dieu »[192]. Par ses exhortations et ses bonnes remontrances, il convainc son épouse de faire vœu de chasteté et tous deux promettent d'entrer en religion. Lui se retire quelque temps auprès du « saint ermite » Baulthfridus, solitaire à Montfaucon[193], mais le roi lui ordonne de se rendre à la cour. Toutefois, « miraculeusement » conscient de l'amour de Vuaudo pour la solitude, il ordonne de le laisser agir à sa guise. Il retourne à Montfaucon puis fonde le monastère d'Helisgaugium où il vit en perpétuelle oraison, pratique le jeûne et la macération du corps. Il couche sur la terre dure, passe souvent la nuit en priant à genoux et ne mange que les dimanches, jeudis et samedis. Il se rend à Rouen où il est ordonné prêtre sans toutefois renoncer à son désir de solitude dans la discrétion la plus stricte afin de n'être dérangé de personne. Cependant, le prince Ortinoaldus lui donne une terre belle et convenable où il édifie le monastère de Fontenelle puis, quelques temps plus tard, le monastère de Fécamp. Afin d'accentuer la sainteté du personnage, Wassebourg précise que le solitaire a le don de prophétie, capacité miraculeuse que seul Dieu accorde à ceux de ses enfants qu'il estime le plus digne de ses grâces. Enfin, sans la nommer, Wassebourg, rappelle l'existence d'une religieuse, recluse dans l'enclos de l'église Notre-Dame de Verdun, où elle pratique comme il se doit le jeûne et l'oraison[194]. Encore une fois, un miracle atteste de la sainteté du personnage. Un ange lui apparaît afin de lui demander d'intercéder auprès de l'abbé de Saint-Paul de Verdun pour qu'il ne reçoive pas les deux religieux Richard et Frédéric dans l'objet de l'aider à réformer son monastère. Bien qu'enfermée, la religieuse sort miraculeusement de sa cellule, délivre son message et rejoint son enclos. Grâce à l'intercesseur, les deux religieux obtempèrent et demeurent dans leur monastère. Ainsi, Richard peut-il être nommé par la suite abbé de Saint-Vanne et devenir le grand réformateur que l'on connaît. L'intérêt historique de l'œuvre de Wassebourg est de ne pas s'arrêter aux seuls évêques de Verdun mais de préciser, certes relativement succinctement, les vies et les actes des ducs de lorraine, des rois de France et des empereurs. Aussi malgré leur déficit scientifique - il s'agit là de prouver que Charlemagne et Pépin le Bref sont à l'origine de la maison de Lorraine -, les *Antiquitez de la Gaule Belgique* constituent-elles la première tentative d'histoire générale des duchés de Lorraine et de Bar. Apparaissent également dans l'œuvre des anachorètes extérieurs au

[191] WASSEBOURG (Richard de), *Op. Cit.*, F° 119 V°.
[192] *Ibid.*, F° 108 V° à 109 V°.
[193] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse.
[194] WASSEBOURG (Richard de), *Op. Cit.*, F° 217 V°.

diocèse de Verdun. Wassebourg rappelle les itinéraires spirituels de saint Arnould, mort dans son ermitage de la montagne vosgienne, de saint Goery, autre évêque messin appelé par la solitude ; il évoque le reclus Syméon de Trêves et ses austérités et enfin rappelle le souvenir de saint Amator, serviteur de la Vierge qui, après l'Assomption, a la révélation de venir en Gaule où il édifie une chapelle et un ermitage à la Vierge[195]. Wassebourg fait de l'anachorète un homme considéré. C'est ainsi à l'ermite que l'on s'adresse lorsque l'on cherche un évêque. A l'inverse, il montre que des clercs aux responsabilités importantes, des abbés et des évêques, n'hésitent pas à quitter leur charge afin de rejoindre la solitude, fusse pour un temps limité, tant est puissant l'appel, le dialogue direct avec le divin. L'ermite se montre sans tache et son comportement est irréprochable. Quand il ne pratique pas la pénitence et l'ascèse, il passe son temps en prière et en oraison. Il est montré comme un saint puisqu'il réalise des miracles ou possède le don de prophétie. Reconnaissant son aura et sa supériorité spirituelle, les puissants n'osent s'opposer à lui ; mais ce dernier se montre obéissant à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique. Lorsque l'évêque de Verdun intime l'ordre à Richard de regagner son abbaye, il obéit sans broncher. Avec Wassebourg, l'anachorète apparaît comme un modèle idéal donné à voir. En conséquence, peu nous importe la vérité historique du récit mais la teneur du message qu'il délivre. Remarquons cependant que si certains destins anachorétiques diffusés par Wassebourg sont avérés, à l'exemple de l'appel de Richard de Saint-Vanne ou de saint Arnould pour la solitude, d'autres relèvent au mieux de la tradition et ne possèdent aucun fondement historique. Aujourd'hui encore, l'existence de saint Paul de Verdun demeure obscure à l'historien. Les *Antiquitez de la Gaule Belgique* sont un livre d'histoire, dont les qualités et les défauts ont été dits par dom Calmet[196], mais l'ouvrage délivre également un message idéologique politique, religieux et spirituel.

A Reims, une édition de l'*Histoire de l'Eglise de Reims* de Flodoard sort des presses en 1580[197]. Le chroniqueur y rappelle le séjour de saint Basle dans une cellule qu'il s'est édifiée à proximité du monastère de Verzy. C'est à Troyes que les *vitae* consacrées aux anciens anachorètes sont les plus nombreuses, ce qui s'explique par l'importance de la cité dans la production et la diffusion du livre. En 1584, le jacobin Gilbert publie *Deux vies de*

[195] WASSEBOURG (Richard de), *Op. Cit.*, F° 95 R°, 221 R° et 317 V°.
[196] CALMET (Dom Augustin), *Bibliothèque lorraine ou histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine, dans les Trois-Evêchés, dans l'archevêché de Trêves, dans le duché de Luxembourg…*, Nancy, A. Leseure, 1751, c. 978.
[197] FLODOARD, *Histoire de l'Eglise de Reims*, Reims, Jean de Foigny, 1580, 207 F°.

saint Flavit qui aurait été solitaire près de Marcilly-le-Hayer[198]. Probablement dans le même temps, bien que la date nous soit inconnue, Jean Ruyr, chanoine de Saint-Dié traduit du latin français une *Vie de saint Dié*, solitaire dans une grotte du Val de Galilée vers 669[199]. Comme les autres auteurs, il contribue ainsi à la diffusion d'un modèle. Saint Avy, originaire d'Orléans mais patron de la paroisse d'Aix-en-Othe[200], doit à cette qualité l'impression en 1598 d'une petite hagiographie chez l'imprimeur troyen Etienne de la Huproye. Le schéma du récit ne présente guère d'originalité. Le moine Avy, afin de mieux continuer la vie contemplative, se retire à cinq lieues de son monastère. Au décès de l'abbé, les moines « se mettent en oraison », priant Dieu de bien choisir leur nouveau supérieur et sont inspirés de choisir leur frère ermite Avy. Humble, il n'accepte pas la charge abbatiale. C'est là la spécificité du récit puisque Avy refuse la volonté divine et se réfugie davantage dans la solitude, sur un haut rocher inconnu aux habitants de la contrée et ne vivant que de végétaux. Il est découvert par deux vachers égarés dans la forêt. L'un des deux, muet, est guéri, nouvelle preuve de la sainteté du personnage ; lequel, par la suite, érige un monastère. Ce récit met en œuvre tous les éléments favorables au solitaire, à l'exemple de la sainteté de vie et du miracle. Remarquons cependant, ainsi que dans d'autres vies de solitaires, le retour final à la vie cénobitique, l'anachorétisme étant vécu comme une expérience temporaire supérieure.

Que cela soit sous la forme de *Vitae*, d'hagiographies ou bien d'écrits spirituels, la mise en avant de la solitude dans la production littéraire des années 1550-1600 ne peut être niée. Mais si éditer un ouvrage est une chose, cela ne signifie pas qu'il soit lu. Autrement dit, quelle est l'influence de l'imprimé, comment est vécue la réception des livres et à qui s'adressent-ils ? Ces question s'avèrent d'autant plus pertinentes que la société du temps est encore largement illettrée, d'où le recours à la lecture publique et familiale à haute voix. Qui sait lire ? Nous pouvons énumérer les curés, les chapelains, les vicaires, les maîtres d'école, les nobles, les gens de lettres à l'exemple des avocats, les officiers et serviteurs de la puissance publique, les marchands et les grands bourgeois. Le taux d'alphabétisation des artisans reste modeste et leurs épouses sont quasiment toutes illettrées, de même que le

[198] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. GILBERT (Père, jacobin), *Deux vies de saint Flavit*, Troyes, Nicolas de Ruau, 1584.
[199] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges, commune de Saint-Dié. RUYR (Jean), *Vie de saint Dié traduite du latin*, Troyes, Jean Oudot, [S.D.].
[200] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube.

commun du peuple[201]. Par ailleurs, la diffusion et la vente des ouvrages se fait par les libraires et les colporteurs. Mais en Champagne comme dans le reste du royaume de France, l'édit de Chateaubriand (1561) interdit - sans succès - aux colporteurs de vendre des livres. Malgré ces handicaps, le livre demeure une des meilleures possibilités de diffuser des idées puisqu'il est un moyen de communication immédiat entre un auteur et des lecteurs isolés. Cela établi, il faut admettre que nous n'avons que des lueurs sur le contenu des petites bibliothèques du XVIe siècle, même sur celles des curés[202]. Par ailleurs, les inventaires des bibliothèques ecclésiastiques ne sont guère antérieurs au XVIIe siècle. Certes, les listes des saisies révolutionnaires révèlent la forte proportion de livres religieux du XVIe siècle dans les librairies ecclésiastiques[203], mais, Dominique Julia le remarque très justement, un ouvrage du XVIe siècle peut intégrer une bibliothèque au XVIIIe siècle par suite de dons et de legs divers[204], ce à quoi nous précisons que la possession ne signifie pas l'usage. Ces problèmes handicapent l'étude de la réception des livres et, pour ce qui nous concerne, l'intérêt à l'égard de la littérature faisant l'apologie de la solitude. Il nous est cependant possible d'esquisser la présence d'une littérature sur la solitude dans les bibliothèques des décennies 1550-1600. Dans le milieu du XVIe siècle, une bibliothèque personnelle relativement bien fournie compte entre quarante et cinquante ouvrages. Ce chiffre peut être multiplié par dix, voire davantage, pour une très belle collection et la situation s'accroît en s'approchant de la fin du siècle. Les recherches menées par Paul Nelles sur l'ensemble du territoire français montrent que les histoires ecclésiastiques, les vies et œuvres des Pères sont quasiment toujours présentes dans les collections du temps[205]. Le succès de l'*Imitation*, un des ouvrages de piété les plus courants, ne se dément pas et les œuvres de Grenade sont déjà des classiques[206]. Henri-Jean Martin a estimé que les bibliothèques décrites dans un inventaire après décès ont été normalement constituées plusieurs décades auparavant, lors de la jeunesse ou de l'âge mûr du défunt. Si tel est le cas, la présence de Jean Ruyr[207] parmi les trente-six volumes composant la bibliothèque de Michel Marchal (v. 1560-1570 [?]-1635), maçon puis architecte originaire de Saint-Mihiel[208], illustre la diffusion des vies d'anachorètes vertueux auprès des populations du

---

[201] GILMONT (Jean-François), *Op. Cit.*, pp. 146-148.
[202] LEMAÎTRE (Nicole), « Les livres et la formation du clergé au XVIe siècle », *R.H.E.F.*, N° 210, Livres et culture du clergé à l'époque moderne, p. 118.
[203] NELLES (Paul), « Three audiences for religious books in sixteeenth-century France » in PETTEGREE (Andrew), NELLES (Paul) and CONNER (Philip), *Op. Cit.*, p. 277.
[204] JULIA (Dominique), « La constitution des bibliothèques des collèges. Remarques de méthode », *R.H.E.F.*, N° 210, Livres et culture du clergé à l'époque moderne, p. 154.
[205] NELLES (Paul), *Op. Cit.*, pp. 260-262.
[206] LEMAÎTRE (Nicole), *Op. Cit.*, p. 128.
[207] A.D. 54 : Bj 3254.
[208] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.

temps. Nous estimons que la littérature de solitude s'est répandue au sein de la société de la seconde moitié du XVIe siècle, mais certainement pas de manière uniforme. Le curé de paroisse n'a pas alors à être un lecteur assidu. Les statuts synodaux et les livres liturgiques sont les ouvrages de base de son ministère. Connaître davantage ne lui est pas nécessaire, même si des nuances sont à apporter quant à cette situation[209]. Quantifier le phénomène se révèle extrêmement délicat, du moins sans une étude approfondie, notamment des inventaires après décès. Là n'est pas notre propos. Nous avons réalisé des sondages qui montrent que le phénomène ne peut être nié. Une autre manière d'appréhender l'apologie littéraire de la solitude est de déterminer si les idées favorables à l'érémitisme dans les livres sont utilisées ou non dans les sermons. Pour ce faire, nous avons étudié les sermons collectés par l'abbé Migne au XIXe siècle[210]. Malheureusement, le recueil de Migne débute principalement avec des textes du XVIIe siècle, et les deux seuls orateurs du XVIe siècle dont il retranscrit les sermons ignorent le thème du retrait du monde. Cependant, ce résultat ne doit pas faire oublier que, conjointement, les événements du temps contribuent à favoriser la fuite du monde.

1.3. Les facteurs conjoncturels

Nous avons dit que les crises au sein de l'Eglise favorisaient le retrait du monde. Dans le passé, certains parmi ceux se sentant appelés à la vocation religieuse constatèrent les carences cléricales et préférèrent se retirer dans la solitude plutôt que d'intégrer des maisons régulières désordonnées. Un phénomène identique semble s'observer au XVIe siècle, malgré les tentatives de réformes de la fin du Moyen Age. A l'aube des temps modernes, l'Eglise vit une situation critique à laquelle le protestantisme veut, du moins dans un premier temps, apporter des solutions. Localement, la tentative de conciliation entre Réforme et catholicisme menée par l'évêque de Troyes Antonio Caracciolo (1551-1562) échoue et l'évêque lui–même rejoint la Réforme[211]. Ce faisant, les circonstances évoluent vers une guerre civile. Or, les conflits constituent un facteur favorisant la fuite au désert. Ces luttes, la Champagne et la Lorraine vont les subir pleinement.

---

[209] LEMAÎTRE (Nicole), *Op. Cit.*, pp. 121-122, 124.
[210] MIGNE (Abbé), *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés du premier et du second ordre*, Paris, Imprimerie Catholique du Petit-Montrouge, 1844, 100 volumes.
[211] Sur ce personnage atypique voir ROSEROT DE MELIN (Joseph), *Antonio Caracciolo évêque de Troyes (1515 ?-1570)*, Paris, librairie Letouzey et Ané, 1923, 449 p.

1.3.1. Les guerres

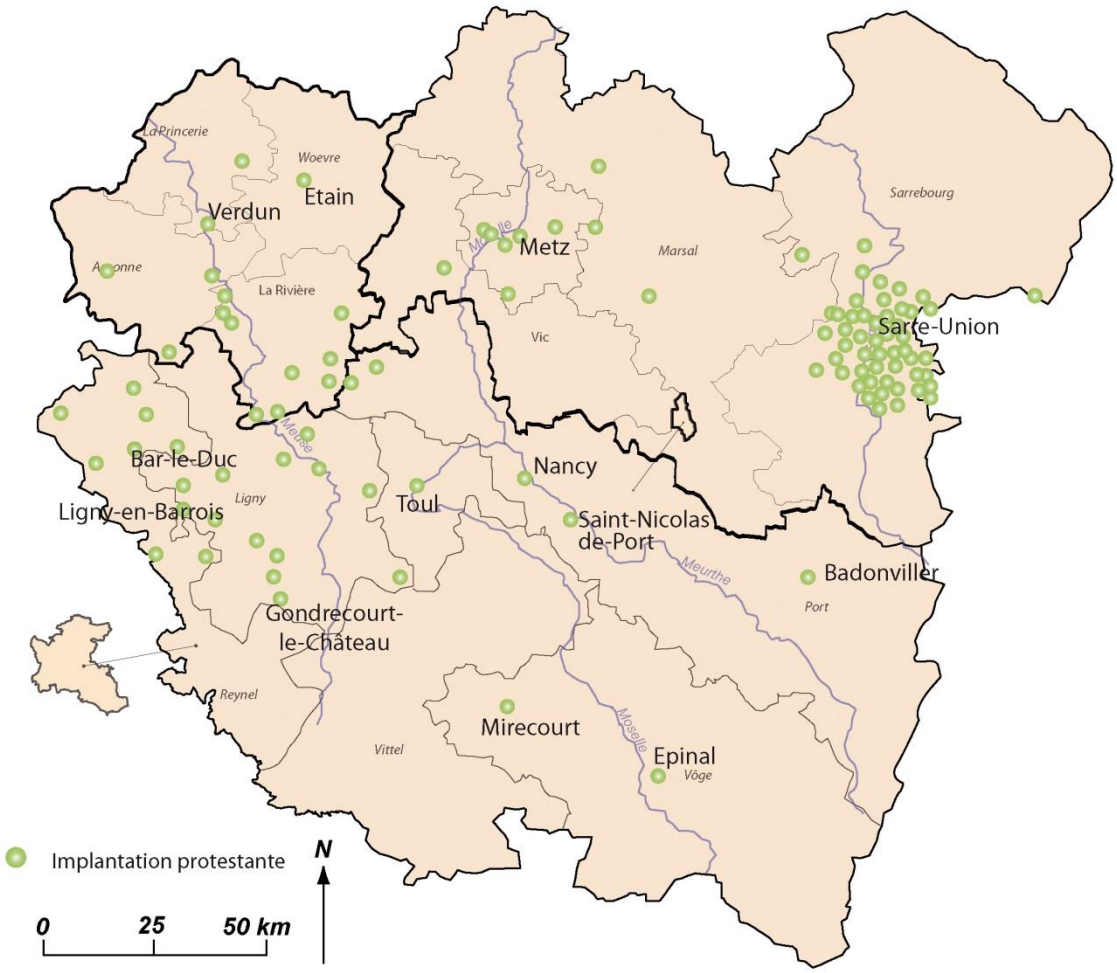
Afin de bien comprendre les guerres de Religion en Lorraine et en Champagne[212], il faut esquisser rapidement l'apparition du protestantisme dans ces deux provinces, d'autant que leur situation varie sensiblement quant à cette question. De plus, nous montrerons ci-après que le rayonnement du protestantisme influe sur la présence de solitaires dans un secteur géographique déterminé.

Les premières manifestations de la Réforme s'avèrent relativement précoces en Champagne[213]. La proximité de l'Empire, le passage de mercenaires recrutés outre-Rhin, les grands axes commerciaux nord-sud et est-ouest qui traversent la province et l'influence de l'expérience de l'évêque Guillaume Briçonnet à Meaux entre 1519 et 1524 expliquent la tenue de prêches aux alentours de Reims dès 1524. A Troyes, les idées réformées s'implantent dans la bourgeoisie cultivée, à l'exemple des Pithou, dès 1535. Langres n'est touché qu'après 1540. A compter de cette décennie, les procès et les supplices se multiplient en Champagne. Toutefois, malgré une répression sévère, dans les années 1550, la Réforme « sort de la pénombre de l'apostolat clandestin » selon la formule de Maurice Crubellier. Ainsi, après 1555, les églises réformées sont présentes à Châlons-en-Champagne, Vitry et Troyes ; elles marquent fortement ces cités de leur empreinte. Le recrutement s'avère par ailleurs plus urbain que rural. A compter de 1562, la conversion du prince Henri-Robert de la Marck fait de Sedan un refuge dans le rayonnement duquel des communautés sont fondées, notamment à Mouzon, Mézières et Vouziers, c'est-à-dire hors principauté, et en Champagne. Pour synthétiser ce phénomène, nous pouvons affirmer que les foyers protestants essaiment durablement sur l'ensemble du territoire de la province. En Lorraine ducale comme sur les terres évêchoises, la première Réforme et les idées de Luther ne connaissent au contraire

[212] Sur le sujet, voir en particulier la thèse très détaillée d'HENRY (E.), *La Réforme et la Ligue en Champagne et à Reims*, Saint-Nicolas de Port, imp. de Prosper Trenel, 1867, 480 p. ; CHÂTELLIER (Louis) (sous la direction de), *Les Réformes en Lorraine (1520-1620)*, Nancy, Presses Universitaires, 1986, 125 p. et TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri), *La Réforme à Metz I Le Luthéranisme 1519-1552, II Le Calvinisme, 1553-1685*, Nancy, *Annales de l'Est*, Mémoires n° 36 et n° 41, 1969 et 1971, 231 p et 347 p.
[213] CRUBELLIER (Maurice), *Op. Cit.*, pp. 212-219.

qu'un faible écho[214]. Seuls quelques groupes réformés, toujours minoritaires, se constituent, notamment sur les terres épiscopales et plus particulièrement à Metz.

Les premières implantations protestantes dans les diocèses lorrains vers le milieu du XVIe siècle[215].



[214] Voir LEONARD (Julien), « Les débuts de la Réforme » in HENRYOT (Fabienne), JALABERT (Laurent), MARTIN (Philippe), *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne*, Metz, éditions Serpenoise, 2011, pp. 278-279.
[215] *Ibid*. Cartographie : K. Bensaadi.

En Lorraine ducale, quelques petits groupes réformés apparaissent à Bar-le-Duc, à Saint-Nicolas de Port, à Saint-Mihiel, à Mirecourt et à Épinal, mais ne réussissent pas à se structurer en raison d'une politique ducale répressive pleinement soutenue par les évêques lorrains qui appuient cette action[216]. De plus, à compter du dernier tiers du XVIe siècle, la réforme catholique sous sa forme tridentine s'implante progressivement dans tout l'espace lorrain qualifié par Michel Pernot de « bastion de la foi romaine »[217]. Certes, à compter de 1560, le calvinisme progresse dans l'espace lorrain et une communauté importante s'organise à Metz et dans le pays messin où l'occupation française de 1552 la met dans l'étroite dépendance du pouvoir royal français et de ses épisodes de politique de tolérance. A partir de ce puissant foyer de rayonnement, la nouvelle foi s'insinue dans les duchés à Saint-Nicolas-de-Port, Nancy, Saint-Mihiel, Epinal et Mirecourt, mais ces réformés restent toujours minoritaires face notamment à une législation ducale toujours répressive et à la pastorale des évêques. En conséquence, le protestantisme ne triomphe que dans des enclaves de petite taille sur les marches de la province, dont les souverains, princes d'Empire, passent à la Réforme. Il s'agit notamment du comté de Salm, du comté de Sarrewerden, des seigneuries de Fénétrange et de Diemeringen et des villes refuges de Sarrebourg et de Lixheim. La mainmise progressive de la maison de Lorraine sur ces enclaves s'accompagne d'un effort systématique de recatholicisation qui ne réussit que dans le pays de Salm[218]. En conséquence, si la Réforme touche la Lorraine, ce n'est que ponctuellement, que ce soit dans l'espace ou dans la société.

Les troubles en Champagne débutent dès la fin de la première moitié du XVIe siècle consécutivement aux guerres entre la France et l'Empire. Lors du quatrième conflit, en 1544, l'ennemi pénètre au cœur de la Champagne[219]. Moins de vingt années plus tard, le Massacre de Wassy (1562)[220] marque le début des guerres de Religion et ouvre une période de conflits tant civils qu'étrangers au caractère chronique et impitoyable. Jusqu'à la formation de la Ligue (1576), si on ne s'est pas véritablement battu en Champagne, le pays est saigné à blanc, notamment par le passage des troupes vivant au détriment des populations locales ainsi que le veut la pratique du temps des armées en campagne. Progressivement, la province adhère à la Ligue. L'opposition entre la Ligue, la cause royale et les tenants d'Henri de Navarre achève

[216] VIARD (Georges) *in* TAVENEAUX (René), *Encyclopédie Illustrée de la Lorraine. La vie religieuse*, Metz-Nancy, Editions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1988, pp. 83, 103, 106, 109.
[217] PERNOT (Michel) in TAVENEAUX (René), *Ibid.*, pp. 111, 113, 114.
[218] PERNOT (Michel) in TAVENEAUX (René), *Ibid.*, p. 119.
[219] CRUBELLIER (Maurice), O*p. Cit.*, p. 201.
[220] Diocèse de Châlons, actuel département de Haute-Marne.

de dévorer la Champagne. Après le décès d'Henri III (1589), les marches de Champagne subissent l'opposition entre les troupes royales et celles de la Ligue. A l'automne 1590, Charles III échoue devant Sainte-Menehould et décide de porter ses efforts sur le Bassigny mais échoue devant Langres (nuit du 19 au 20 août 1591) ce qui n'empêche pas de nouveaux combats autour de Mouzon et dans le Bassigny près d'une année plus tard[221]. La lassitude, la prise de Paris, la conversion et le sacre d'Henri IV précipitent le dénouement. Reims, dernière ville à résister, rentre dans l'obéissance du roi à la fin de l'année 1594[222]. En Lorraine, au moins dans un premier temps, la situation s'avère assez différente. Le voyage d'Allemagne de 1552 ne dégénère pas en conflit, à l'exception du siège de Metz d'octobre 1552 au 2 janvier 1553. Ensuite, à compter de 1559, le pouvoir du duc Charles III s'avère suffisant pour contrer toute tension extrême dans ses états. Jusqu'en 1580, Charles III se garde d'intervenir dans les guerres de Religion et la Lorraine traverse une période sans grande agitation. Certes, la province ne cesse d'être traversée par des troupes étrangères avec les conséquences que l'on sait quand une troupe vit sur le pays qu'elle arpente, mais la situation ne dégénère pas[223]. La situation est toute autre en 1587. L'expédition des reîtres ravage la Lorraine centrale selon un axe est-ouest de Sarrebourg à Vaucouleurs et Neufchâteau, au sud des places de Nancy et de Toul. Consécutivement à l'engagement de Charles III dans la Ligue, les troupes royales présentes en Champagne ravagent et harcèlent l'Argonne et le Barrois au printemps 1589. Dans le même temps, des raids sont menés depuis le Saulnois jusqu'à proximité de Nancy. A la fin de l'année, après quelques escarmouches dans la région messine, des raids se multiplient entre la population messine, qui a reconnu Henri de Navarre comme roi, conformément aux dispositions du feu roi Henri III, et les partisans de la Ligue. En février 1590, les messins remportent une bataille à proximité de Pont-à-Mousson, s'emparent de quelques châteaux des environs et mènent de brèves expéditions jusqu'aux environs de Nancy. Les combats sont incessants autour de Moyenvic, Château-Salins, Nomeny, le pays messin et le Saulnois. A l'ouest, il en est de même dans le Verdunois, jusqu'à la trêve de septembre 1590. A son expiration, les raids reprennent épisodiquement. En août 1591, les reîtres pillent Saint-Avold et ses environs. Les derniers combats liés à la Ligue se déroulent en Argonne à l'automne 1592 et au printemps 1593[224]. L'abjuration de 1593 ramène la paix une année plus tard. Les ravages des guerres de Religions ne sont pas spécifiques à la Lorraine et

[221] CABOURDIN (Guy), *Encyclopédie Illustrée de la Lorraine. Les temps modernes*, Metz-Nancy, Editions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1991, T. I, pp. 122-123.
[222] CRUBELLIER (Maurice), O*p. Cit.*, pp. 225-226.
[223] CABOURDIN (Guy), O*p. Cit.*, pp. 103-104.
[224] *Ibid*., pp. 117-123.

à la Champagne, mais, des deux provinces, la dernière se distingue par les dommages subis lors de la Ligue. La région parisienne ou la Gascogne, pour ne citer que ces exemples, subissent fortement les malheurs du temps. Toutefois, Reims, Joinville, fief des Guise, et Nancy sont parmi les centres de commandement et de décision du conflit.

Les combats achevés, se profile la question du douloureux retour à une vie équilibrée pour les combattants, lesquels, par leur expérience de la guerre et de ses horreurs, se singularisent à jamais de leurs contemporains[225]. Ayant connu la déshumanisation, certains d'entre eux sont incapables de retourner à la vie civile, de revenir vivre dans un cadre social rigide après avoir connu le bouleversement de tous les codes sociaux et moraux lors de la guerre. De plus, pour l'ancien soldat, prendre le froc, c'est accéder à la possibilité de faire le salut de son âme en priant Dieu de lui pardonner ses péchés tout en menant une vie de contrition afin d'expier le noir quotidien du soldat en campagne qui vit sur les populations locales et auquel les lois de la guerre donnent le droit de se servir sur le vaincu selon l'adage en vigueur *Vae victis*. L'ermitage devient le lieu idéal du repentir pour celui qui a connu les tourments du siècle, d'autant que les structures à même d'accueillir les anciens soldats s'avèrent inexistantes avant le dernier tiers du XVIIe siècle, ce qui contribue à marginaliser le vétéran, d'autant que l'état médiocre de l'institution ecclésiastique ne peut satisfaire le dévot. Aussi, une solution s'offre-t-elle à celui désireux de vivre pieusement religieusement la contrainte d'une Règle monastique par ailleurs bien souvent tombée en désuétude : l'anachorétisme.

1.3.2. La situation de l'Eglise et des fidèles

Suivant une longue continuité, la société de la seconde moitié du XVIe siècle s'avère fermement chrétienne dans un quotidien imprégné de religion. Le temps est rythmé par les grandes fêtes liturgiques chrétiennes et, à l'échelle de l'individu, par les sacrements. De plus, les cloches de l'église marquent le temps quotidien. En ville et à la campagne l'espace est balisé par les signes du sacré. Par ailleurs, l'Etat et la religion sont liés et l'importance de la

[225] Sur la brutalité de ces conflits, voir CROUZET (Denis), *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, v. 1525-v. 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

fonction sociale du clergé ajoute à cette omniprésence. Cette situation générale s'applique évidemment aux diocèses champenois et lorrains, bien qu'ils recouvrent des réalités politiques différentes. Dans ces territoires, la grande majorité de la population possède alors une foi réelle et sensible[226]. Le *Journalier* tenu par le maître-charpentier rémois Jean Pussot entre 1568, année de son mariage, et son décès survenu en 1626 témoigne de cet état d'esprit[227]. Le quotidien de cet homme à la foi très vive est rythmé par les sacrements de baptême, de mariage et d'extrême-onction reçus par les membres de sa famille, ainsi que par les grands temps liturgiques de l'année. Comme les autres chrétiens du temps, il est très attaché à une religion de pratiques et qualifie la procession blanche de 1583 de « chose admirable ou le peuple de France et principallement de ce pays [fut] fort esmeu de dévotion »[228]. L'angoisse du salut oriente évidemment le comportement des fidèles et l'importance des œuvres dans cette optique est soulignée. Cette foi réelle et sensible, parfois extrême, crée un substrat favorable à l'émergence du phénomène érémitique dès qu'agissent les éléments déclencheurs.

Il est d'usage de fustiger le mauvais état général du clergé avant que la Réforme catholique ne remédie à de déplorables situations, au plus tôt à compter des années immédiates à la clôture du concile de Trente (1563). Dans les premières pages de sa thèse, Jean Sainsaulieu explique que le renouveau de l'érémitisme à l'extrême fin du XVIe et au tout début du XVIIe siècle est notamment consécutif à un mauvais état du clergé catholique. Il expose que ce dernier « attendait ses réformateurs, les maisons religieuses étaient détruites ou fermées, les ordres relâchés ou périmés, les entreprises lointaines étaient encore inexistantes et les dernières réformes monastiques, à l'exemple de Fontevrault, avaient échoué »[229]. Autrement dit, cette somme d'initiatives individuelles qui, par son ampleur, aboutit à l'émergence d'un mouvement érémitique, s'inscrit en réaction à un clergé déficient et non encore réformé. Il nous semble que la situation s'avère davantage complexe qu'un simple mouvement d'opposition et de réaction face à un état existant, et qu'une étude affinée des politiques et actions diocésaines champenoises et lorraines tout au long du XVIe siècle s'impose. Nicole Lemaître a rappelé qu'au début du XVIe siècle, la formation du clergé de

[226] Sur la foi des populations champenoises et lorraines entre 1550 et 1600, voir CRUBELLIER (Maurice), *Op. Cit.*, p. 235 et PERNOT (Michel) *in* TAVENEAUX (René) (sous la direction de), *Op. Cit.*, pp 123-126.
[227] SIMIZ (Stefano), BURIDAN (Jérôme) (présentation, édition et notes), *Journalier de Jean Pussot maître-charpentier à Reims (1568-1626)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, 290 p.
[228] *Ibid.*, p. 93.
[229] SAINSAULIEU (Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-réforme à la Restauration*, Thèse de doctorat présentée devant l'université de Paris IV le 28 juin 1973, Lille, Service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1974, p. 15.

base constitue une priorité des autorités ecclésiastiques, au moins dans les intentions, et que des prélats précurseurs entreprennent un effort de renouveau religieux[230]. Précisons que dans les années 1500, on attend du curé qu'il administre correctement les sacrements et célèbre dignement la messe. Tels sont les objectifs des autorités épiscopales, du moins dans un premier temps. Les évêques du temps sont qualifiés de prélats mondains car ils ne résident généralement pas. Consécutivement au concordat de Bologne (18 août 1516), ils sont désormais nommés par le roi et non plus élus par les chapitres-cathédraux et constituent ainsi des agents du roi dont la présence est nécessaire à la cour. De plus, leur extraction noble, à l'exemple des Lenoncourt à Châlons, accroît leur rôle et leur présence à la cour. En Lorraine, le concordat de Bologne ne s'impose évidemment pas et le concordat germanique (1448) règle la nomination des évêques, en théorie élus par les chapitres-cathédraux. Dans les faits, ce sont des membres de la famille de Lorraine ou des clients, tel Hugues des Hazards (1506-1517) à Toul, qui siègent. Comme ailleurs, le problème des cumuls touche les deux provinces. Ceux qui entreprennent sont aussi à corriger. Cela ne signifie pas qu'un évêque, fusse-t-il conjointement à la tête de plusieurs sièges épiscopaux et issu d'une grande famille, n'exerce pas son apostolat le mieux possible. Charles de Guise, cardinal de Lorraine, archevêque de Reims de 1538 à 1574 et conjointement évêque de Metz en 1550-1551 puis à nouveau, brièvement, durant la seule année 1555 entreprend une action dynamique, concentrée il est vrai sur le siège rémois. De plus, il est issu d'une famille profondément chrétienne. Charles de Guise est représentatif de l'épiscopat du temps. Les évêques, le plus souvent cumulateurs, représentent le prince auquel ils sont parfois liés par le sang. En conséquence, ils ne peuvent supporter l'hérésie dans leur diocèse. Marc Venard estime que les évêques consciencieux sont plus nombreux qu'on ne le dit à l'ordinaire[231]. Toutefois, même de bonne volonté, au XVIe siècle, l'évêque n'est pas encore le maître absolu à l'égard des questions spirituelles dans le ressort de son diocèse. Frédéric Baumgartner affirme qu'aucun évêque du XVIe siècle n'exerce l'entièreté de ses pouvoirs et prérogatives, lesquels varient grandement d'un diocèse à l'autre[232]. Il est vrai que l'évêque occupé au service de la puissance publique et, par conséquent, non résident, transmet une partie de son autorité à un vicaire. Par ailleurs, il peut exister des conflits d'autorité avec divers autres clercs. Dans le diocèse de Toul, la grande prévôté de Saint-Dié ainsi que les abbayes de Senones, Hérival et Moyenmoutier s'affirment

[230] LEMAÎTRE (Nicole), O*p. Cit.*, p. 118.
[231] VENARD (Marc) in LEBRUN (François) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, T. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, 1988, p. 190.
[232] BAUMGARTNER (Frédéric J.*), Change and continuity in the French episcopate. The bishops and the War of Religion, 1547-1610*, Durham, Duke University Press, 1986, p. 84.

« territoires exempts » et ne reconnaissent pas l'autorité de l'évêque sur leurs établissements et les terres qui en dépendent. Dans les faits, c'est toute la frontière orientale du diocèse, correspondant à la montagne vosgienne, qui réfute l'autorité épiscopale et ce conflit ne trouve apaisement qu'au XVIIIe siècle ! Qui plus est, le droit de collation, en vertu de privilèges parfois forts anciens, échappe quelquefois à l'évêque au profit de patrons ou de collateurs, à l'exemple du seigneur ; même si le curé ainsi désigné subit un bref examen devant l'évêque ou son représentant. Ainsi, l'évêque de Langres ne dispose que de 132 cures sur les 843 que compte son vaste diocèse[233]. Malgré ces handicaps, qui ne sont pas propres à notre zone d'étude, loin s'en faut, essayons de déterminer si les évêques champenois et lorrains du XVIe siècle sont ou non de bons pasteurs.

Afin de mesurer et d'améliorer si nécessaire la qualité de ses clercs, un évêque dispose globalement de trois moyens d'action. Tout d'abord les visites pastorales, c'est-à-dire la possibilité de visiter, lui-même ou ses représentants, les paroisses de son diocèse afin de s'assurer de la qualité du clergé et du bon entretien des lieux de la religion, en premier lieu l'église paroissiale. A cette première mesure s'ajoute la décision de réunir, sous l'autorité de l'évêque, un synode diocésain auquel sont conviés les principaux bénéficiaires séculiers du diocèse. Si cette assemblée est consultative, les décisions qui en découlent, les statuts synodaux, s'imposent aux clercs du diocèse et permettent l'enseignement des curés notamment avant l'instauration des séminaires. Enfin, pour guider le prêtre dans l'exercice de son ministère, l'évêque peut publier des rituels et processionnaux[234]. Les premiers contiennent principalement les sacrements réservés aux prêtres, les seconds indiquent les prières que l'on chante aux diverses processions. Nous avons listé l'ensemble des visites pastorales effectuées par les évêques champenois et lorrains ou leurs représentants entre 1500 et 1600 ainsi que les statuts synodaux et les rituels et processionnaux publiés durant cette période[235]. A l'égard des visites, nos facteurs d'appréciation de leur utilité sont leur nombre, leur fréquence, leur durée et l'étendue de la circonscription visitée. Dans le cadre de cette étude, nous ne pouvons ni ne

[233] MARCEL (L.E.), *Le cardinal de Givry évêque de Langres (1529-1561)*, Paris, Faculté des Lettres, 1926, T. I, pp. 71, 81.

[234] Voir MINVIELLE-AUSSEDAT (Annick), *Histoire et contenu des rituels diocésains et romains imprimés en France de 1476 à 1800. Inventaire descriptif des rituels de Paris, Reims et Rouen*, thèse de doctorat soutenue sous la direction de Jean DELUMEAU, Paris Panthéon-Sorbonne, 1988, 602 p.

[235] *Répertoire des visites pastorales en France, première série : anciens diocèses*, T.IV, Paris, C.N.R.S., 1985, 678 p. ; ARTONNE (André), GUIZARD (Louis), PONTAL (Odette), *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France, XIIIe-XVIIIe*, Paris, C.N.R.S., 1963, 516 p. ; MOLIN (Jean-Baptiste), AUSSEDAT-MINVIELLE (Annick), *Répertoire des rituels et processionnaux imprimés conservés en France*, Paris, C.N.R.S., 1983, 716 p.

voulons réaliser une enquête sur la valeur de ces visites, tel que suggéré par Marc Venard[236]. Notre propos, ponctuel, est de déterminer le degré d'investissement épiscopal dans la gestion spirituelle des diocèses. Bien évidemment, des nuances existent quant à ces actions épiscopales, en lien avec le dynamisme des évêques. Il faut de plus convenir que diverses visites ne nous sont pas parvenues. Aussi, les actions que nous mentionnons ci-dessous constituent-elles des minima. Elles nous renseignent cependant sur l'importance quantitative et qualitative des politiques menées. Durant la première moitié du XVIe siècle, les archevêques et évêques de Reims, Langres et Troyes se montrent les plus actifs. Ils se situent dans la continuité de politiques menées au plus tôt à compter de 1437 à Langres, 1441 à Troyes et 1451 à Reims. Dans ce dernier archevêché, les visites sont plus tardives et ponctuelles. Nous signalerons enfin un embryon d'agissement à Toul à la fin du Moyen Age, avec deux statuts synodaux promulgués en 1479 et 1493 ainsi qu'un rituel publié entre 1482 et 1491 et, à Verdun, avant 1481. La *reformatio* n'est donc pas chose entièrement neuve dans les diocèses champenois et lorrains à l'aube des temps modernes.

Ces actions ne s'avèrent pas homogènes dans le temps. A Langres, on distingue deux sous-ensembles chronologiques. Tout d'abord une grande décennie au début du siècle avec un rituel publié entre 1500 et 1510, sans que nous puissions donner une date plus précise, et une série de visites annuelles entre 1504 et 1513 principalement dans l'archidiaconé de Langrois[237]. Ensuite, une visite en 1519, toujours dans l'archidiaconé de Langrois, fait le lien avec un second ensemble d'actions menées à compter de 1524 et jusqu'en 1541. Ce sont principalement des visites épiscopales, une par an de 1524 à 1530 et de 1533 à 1541 à l'exception de 1536, année vierge de visites. Elles persistent à se concentrer sur l'archidiaconé de Langrois, à l'exception de Chaource (1524). Durant cette période, on remarque la publication de deux rituels (1524 et 1538) et de statuts synodaux (1538). A compter de 1541 s'ouvre une ère de dix années sans action consécutive à la nomination du cardinal de Givry (1529-1561) sur les sièges de Poitiers, Amiens et Périgueux, conséquence du cumul des bénéfices[238]. Le diocèse de Troyes est intensément visité dans la première décennie du XVIe siècle. Le zèle pastoral de l'évêque Jacques Raguier (1483-1518) ne peut être mis en doute.

[236] VENARD (Marc), « Le répertoire des visites pastorales. Premiers enseignements d'un enquête », *R.H.E.F.*, N° 170, janvier-juin 1977, p. 215.
[237] Sur les visites de Langres, voir VIARD (Georges), « Les visites pastorales dans l'ancien diocèse de Langres », *R.H.E.F.*, N° 170, janvier-juin 1977, pp. 236-272.
[238] ROUSSEL (Abbé), *Le diocèse de Langres, Histoire et statistique*, Langres, Librairie de Jules Dallet, 1873, T. I, p. 119 ; MARCEL (L.E.), *Op. Cit.*, T. I, pp. 44-47.

De 1500 à 1511, on recense une visite par an, à l'exception des années 1501 et 1504, et ces visites sont générales au diocèse ; sauf en 1510 et 1511 où seuls les prieurés et chapelles du diocèse sont visités. Parallèlement, l'évêque publie très précocement des statuts synodaux en 1501, les premiers de notre ensemble de sept diocèses, et des rituels en 1505 et 1512. Vient un calme d'au moins trois années interrompu par une visite du grand archidiaconé de Troyes, peut-être en 1515. Ensuite, un des anciens historiens du diocèse, Courtalon-Delaistre, nous informe que durant les dix années de son épiscopat (1518-1528), l'évêque Guillaume Parvi, ou Petit, « visita souvent ses ouailles » et que son successeur immédiat, Odard Hennequin (1528-1544), « dès qu'il fut sur le siège de cette ville, visita son diocèse pour connoître l'état de ses ouailles, pour réformer les abus et pour empêcher que les nouvelles erreurs ne se répandissent dans sa patrie »[239]. Plus précis quant à la fréquence de l'action épiscopale sont les statuts synodaux de 1516, 1530, 1545 et 1546, ainsi que le rituel de 1541. A Reims, la première décennie du XVIe siècle est active mais légèrement moins qu'à Troyes et Langres. Un rituel est publié vers 1500, le premier partiellement rédigé en langue vernaculaire, et deux autres en 1505 et 1508. Les visites s'avèrent en moyenne biennales (1501, 1502, 1503-1504, 1507, 1508, 1510 et 1512), mais ne concernent à chaque fois qu'un doyenné et ne constituent pas une visite générale du diocèse. Même chose entre 1519 et 1550 avec une visite en moyenne toutes les années et demie (1519, 1521, 1522, 1523, 1523-1524, 1526, 1528, 1529, 1530, 1531, 1534, 1534-1535, 1535, 1536, 1540, 1541, 1546, 1546-1547, 1547 et 1548). Remarquons tout de même les interruptions plus conséquentes entre 1531 et 1534, 1536 et 1546, à l'exception de deux visites en 1540 et 1541. Ajoutons un rituel publié entre 1517 et 1560, un autre sorti des presses en 1530 et, à l'extrême fin de ce premier XVIe siècle, les deux statuts synodaux de 1548 et 1549. Parallèlement, en amont de ces actions, l'archevêque mène une politique tournée vers la qualité de l'enseignement des futurs clercs. Charles de Lorraine, en son nom et en celui du roi, demande au pape la création d'une université à Reims. La bulle est accordée le 25 janvier 1548 et le parlement de Paris l'enregistre le 30 janvier. Charles de Lorraine agrandit conjointement le collège des Bons-Enfants par l'agrégation des écoles des Ecrevés[240]. Dans ces trois diocèses, l'action épiscopale se remarque surtout par les visites et la publication de rituels. Les statuts synodaux sont plus rares. Peut-être faut-il y voir une limite à l'autorité épiscopale et une conséquence des dangers du temps. Les troubles des années 1521, 1524 et 1544 rendent certainement les routes peu sûres. La situation est nettement moins

[239] COURTALON-DELAISTRE (Jean-Charles), *Topographie historique de la ville et du diocèse de Troyes*, Troyes, 1783, T. I, pp. 395 et 398.
[240] POINSIGNON (Maurice), *Histoire générale de la Champagne et de la Brie*, Châlons-sur-Marne, Martin frères, 1897, T. II, pp. 214-215.

active dans le diocèse de Châlons et les trois diocèses lorrains. L'évêque de Toul se montre le moins inactif à l'intérieur de cet ensemble. Dans la seconde moitié de son épiscopat, Hugues des Hazards (1506-1517) publie un rituel en 1512 et ses célèbres statuts synodaux rédigés en français trois ans plus tard[241]. Le mouvement s'accélère avec ses successeurs immédiats. Deux rituels sortent des presses coup sur coup en 1524 et 1525. De par la volonté d'Hector de Rochefort d'Ailly (1524-1533), cette même année 1525 voit également l'impression de statuts synodaux ainsi qu'en 1526, 1527, 1528, 1531. Jean de Lorraine (1517-1524 puis 1533-1537 et 1542-1543) complète cette série par les statuts de 1533 et 1540 avant une longue interruption de près de vingt années. Dans ce diocèse, contrairement à ce qu'affirme Frédéric Baumgartner[242], les statuts synodaux ne constituent pas des marqueurs du succès conciliaire - leur antériorité en fait foi -, mais témoignent d'une réelle volonté d'action épiscopale. Les archives ne conservent aucune mention de visite pastorale, mais peut-être faut-il y voir un effet de source, à moins que les évêques toulois aient privilégié les statuts synodaux comme moyen d'action de leur politique. A Châlons, comme dans les autres diocèses champenois, l'action épiscopale débute dès le début du siècle avec la publication d'un rituel en 1500 et de statuts synodaux, au plus tard, en 1503. Par la suite, soulignons deux micro périodes d'activité avec deux statuts sortis des presses en 1510 et 1513 puis la publication d'un rituel en 1529 et de statuts l'année suivante. Ici encore, aucune trace de visite et aucune publication avant la fin de la décennie 1550. La politique messine se borne à deux visites extrêmement locales répertoriées en 1510 et 1525, la première à Failly et la seconde à Metz. Ajoutons pour finir un rituel publié en 1543. Cette indigence s'expliquerait par le fait que les évêques du très riche diocèse de Metz s'avérèrent bien davantage et pendant longtemps de grands seigneurs temporels plus que des administrateurs spirituels. A Verdun, Warry de Dommartin (1499-1508) réglemente et organise les visites en 1506 et 1507, mais les archives n'abritent nulle trace de visites effectives. Encore une fois, la lacune des sources nous oblige à la prudence. Par ailleurs, le même évêque publie des statuts en 1507. En raison de la tenue de l'épiscopat en commende par les princes de la maison de Lorraine, il n'y a plus d'évêque à Verdun avant l'accession de Nicolas Psaulme sur le trône épiscopal de saint Saintin en 1548. Alors commence réellement une énergique politique épiscopale.

[241] Sur cet évêque, voir SESMAT (Pierre) (sous la direction de), « Hugues des Hazards et Blénod-les-Toul. Un évêque de la pré-renaissance et son cadre de vie », actes du colloque de Toul et Blénod-les-Toul, 21-22 septembre 2001, *Annales de l'Est*, 2005, N° 2, 367 p.
[242] BAUMGARTNER (Frédéric J.*), Op. Cit.*, p. 115.

Pour conclure sur ce premier XVIe siècle, les carences du clergé ne peuvent être niées. Ce dernier pratique couramment le cumul des bénéfices et des prébendes, l'usage de la commende est généralisé. A l'exception de Reims, les grands centres de formation intellectuelle sont inexistants. Conjointement, la médiocrité des écoles cathédrales ou monastiques et la formation succincte de ceux qui se destinent à la prêtrise expliquent les carences intellectuelles du clergé. Nous constatons cependant quelques volontés de réforme. Certes, les actions épiscopales s'avèrent ponctuelles, partielles et hétérogènes et les évêques se montrent manifestement peu concernés, principalement à Verdun et Metz. Mais, si ces gestes demeurent certainement insuffisants, ils n'en sont pas moins réels et témoignent d'une volonté manifeste. Ils constituent le soubassement d'actions épiscopales qui persévèrent et s'amplifient dans la seconde moitié du XVIe siècle.

Encore une fois, la fréquence et l'importance de ces actions s'avèrent hétérogènes. L'énergique action de Monseigneur de Verdun constitue le nouveau phénomène majeur de ce deuxième XVIe siècle. Elle correspond à l'accession de Nicolas Psaulme sur le trône épiscopal de saint Saintin en 1548[243]. L'évêque gère et réforme son diocèse en utilisant principalement les statuts synodaux. Les premiers sont publiés dès 1549, soit une année après la nomination à l'épiscopat, suivis de nouveaux statuts en 1550, 1553, 1554, 1557, 1559, 1560, 1561, 1562, 1564, 1565, 1567, 1568, 1570, 1571, 1572, 1573, 1574 et 1575, année de décès du prélat. Si le rythme est irrégulier avec une accélération dans les six dernières années de l'épiscopat, il correspond en moyenne à de nouveaux statuts sortis des presses tous les quinze mois. Conjointement, il semble que l'unique visite avérée de Nicolas Psaulme se soit déroulée en 1562 dans les seules églises et paroisses de Verdun[244]. Enfin, l'évêque publie trois rituels à dix années d'intervalles (1554, 1564 et 1573). Le dynamisme et la volonté de réforme de Nicolas Psaulme ne peuvent être mis en doute, d'autant que ce dernier assiste par deux fois au concile de Trente (1551-1552 et 1562-1563) où il prend une part active et n'est donc pas toujours présent dans son diocèse, ce qui peut partiellement expliquer le peu de visites. Par ailleurs, il fonde un collège dirigé par les Jésuites en 1570[245]. On pourrait en conclure que l'état du clergé verdunois est inversement proportionnel à la vigueur des actions de Nicolas

[243] Sur l'action de cet évêque voir ARDURA (Bernard), *Nicolas Psaume 1518-1575. Evêque et Comte de Verdun. L'idéal pastoral du concile de Trente incarné par un prémontré*, Paris, Cerf, 1990, 751 p.
[244] ROUSSEL (Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1864, T. II, p. 15.
[245] ARDURA (Bernard), *Op. Cit.*, p. 228.

Psaulme, mais il faut également se souvenir qu'avant lui la politique épiscopale est quasi inexistante. Ses successeurs immédiats œuvrent dans la continuité de ce dynamique épiscopat, mais nous constatons un certain ralentissement. Nicolas Bousmard (1576-1582) réalise une visite du diocèse en 1577, publie des statuts deux années plus tard et un rituel en 1582. Charles de Lorraine-Vaudémont (1585-1587) n'a que le temps de publier un processionnal (1587). Si l'épiscopat de Nicolas Boucher (1588-1593) ne se singularise en rien, Henri de Lorraine-Chaligny (1593-1611) visite la cathédrale et le chapitre de Verdun en 1595, l'ensemble du diocèse avant 1598 et publie deux statuts en 1598 et 1599. Dans le même temps, l'archevêque de Reims et l'évêque de Langres poursuivent une politique vigoureuse. Depuis son arrivée sur le prestigieux trône rémois en 1538, Charles de Guise, cardinal de Lorraine, mène une politique dynamique qui s'amplifie à compter de la décennie 1550, principalement pour ce qui concerne les visites pastorales. Les archives énumèrent vingt visites entre 1551 et 1573, soit en moyenne une visite tous les treize mois. Cependant, ce chiffre est à nuancer, tout d'abord parce qu'il ne s'agit pas encore de visite générale du diocèse - l'étendue de ce dernier le permet-elle vraiment ? -, mais d'état de doyennés réalisés par le doyen. De plus, tous les doyennés ne sont pas concernés au même degré. Les visites se répartissent entre cinq des dix-huit doyennés du diocèse. Les doyennés de l'archidiaconé de Champagne sont les plus visités, respectivement Cernay-en-Dormois (huit visites), Epernay (six visites) et Betheniville (une visite). Dans le grand archidiaconé, le doyenné de Launois ou de Charleville est visité trois fois et La Montagne deux fois. Ainsi, derrière des premiers chiffres trompeurs, les visites s'avèrent ponctuelles et se concentrent sur certains points du territoire diocésain. Cela ne signifie pas un désintérêt à l'égard des séculiers et plus particulièrement des prêtres et curés de paroisses. Un rituel est publié en 1554 et un second avant 1560. Dans la dynamique de la fin du concile, le cardinal de Lorraine établit un séminaire diocésain dès 1567[246] et un processionnal paraît en 1571. Dans ces dernières années de l'épiscopat, deux statuts sortent des presses en 1572 et 1574. Les successeurs de Charles de Guise se montrent nettement moins actifs. Avant 1606, nous ne recensons en effet que deux rituels parus en 1585 et 1586. Il est vrai que ceux-ci s'avèrent importants puisque dans l'esprit du temps, ce type d'ouvrage « témoigne désormais d'un souci pastoral peu répandu auparavant » et, notamment, le rituel de 1585 appartient à ces nouveaux « rituels élargis et complexes s'inspirant des consignes du concile de Trente »[247]. D'autre part, la Champagne

[246] VENARD (Marc), in LEBRUN (François) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, T. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, 1988, p. 305.
[247] AUSSEDAT-MINVIELLE (Annick), *Op. Cit.*, pp. 80 et 86.

subit alors les guerres de Religion et la Ligue considère Reims comme une de ses villes clés. Le contexte politique et militaire troublé influe évidemment sur la politique épiscopale. A Langres, le cardinal de Givry, malgré ses nombreuses commendes épiscopales et abbatiales, mais il n'est pas le seul, reprend son activité réformatrice au début de la décennie 1550 après une interruption de dix ans, peut-être en partie imputable à un effet de source. Trois statuts sont publiés en 1551, 1552 et 1556 en même temps que reprennent les visites à un moindre rythme (1553, 1554 et vers 1560) et uniquement dans l'archidiaconé du Barrois. Le mouvement engendré par Claude de Longwy se poursuit sous ses successeurs, principalement par la pratique de visites pastorales. On recense une visite par an sous l'épiscopat de Jacques d'Helvis de Roche-sur-Yon (1562-1565), mais uniquement dans l'archidiaconé du Langrois et par la volonté de l'archidiacre Anne du Châtelet, l'évêque ne résidant pas, tout comme son successeur Pierre II de Gondy (1665-1570). Malgré tout, cinq visites (deux en 1565, 1566, 1569 et avant 1570) se déroulent durant cet épiscopat, toujours dans l'archidiaconé du Langrois et par la volonté de l'archidiacre. Ces visites territorialement restreintes s'expliquent vraisemblablement par l'insécurité du temps, le diocèse étant ravagé par les Reîtres. Enfin, Charles de Pérusse des Cars (1571-1614) semble être justement qualifié de « très zélé pour le bien de son diocèse »[248]. Une visite par an de 1571 à 1579, limitée à quelques localités pour les deux premières années puis touchant l'archidiaconé du Langrois, dont la totalité en 1579, mais plus rien ensuite jusqu'en 1603 alors que la situation politique s'améliore dès 1594 ; d'où peut-être un effet de source. L'évêque publie également un rituel en 1573. A Troyes, Antoine Caracciolo (1551-1562) s'emploie, lui ou son vicaire général, à visiter l'ensemble de son diocèse tout au long de son épiscopat. Cet effort conséquent mérite d'être souligné. Il en est de même pour Claude de Ba uffremont (1562-1593) dont les doyens ruraux visitent l'ensemble du diocèse en 1583. Par ailleurs, un rituel est publié en 1573 et deux statuts synodaux en 1580 et 1584. Le bilan est moins flatteur pour son successeur René Benoist (1593-1605) avec une seule visite au tournant du siècle de par la volonté du chapitre, le siège étant vacant pour cause de non délivrance de bulles épiscopales. Au regard du premier XVIe siècle, la situation évolue favorablement à Metz avec cinq visites entre 1569 et 1596 (1569, 1575, 1583, 1592, 1596) auxquelles nous pouvons joindre une visite entre 1590 et 1607. Celles-ci demeurent ponctuelles et locales à l'exception des visites générales du diocèse de 1592 et 1596. Il faut y ajouter la publication de statuts synodaux en 1588 sous l'épiscopat de Charles II de Lorraine (1578-1607), semble-t-il les premiers promulgués à Metz depuis le XIVe siècle. Les politiques épiscopales connaissent un déclin certain à Toul de 1540 à 1580 à

[248] ROUSSEL (Abbé), *Op. Cit.*, T. I, p. 120.

la seule exception de la publication d'un rituel en 1559, auquel nous joignons en 1568 la sortie de presse de statuts synodaux. Ces derniers sont le fait du grand prévôt de Saint-Dié qui revendique son insoumission à un pouvoir épiscopal assez inexistant dans la mesure où l'évêque Pierre du Châtelet (1565-1580), chef du conseil d'état du duc Antoine, « se donnoit pour faire les affaires de Lorraine [qui] ne lui permirent pas de vacquer à celles de son évêché »[249]. La situation s'améliore sous Charles de Lorraine-Vaudémont (1580-1587), notamment grâce au vicaire général François de Rosières, avec deux visites générales en 1580 et 1583, les premières qui nous soient parvenues depuis le XIe siècle, et deux autres visites ponctuelles en 1584 et 1586. Nous y joignons la publication des statuts synodaux de 1584. Il faut ensuite attendre 1608 pour que débute une véritable politique épiscopale dynamique et pérenne avant que la guerre de Trente Ans en Lorraine (1631-1661) ne freine considérablement ces politiques. Enfin, Châlons connaît la situation la plus médiocre avec une seule publication de statuts en 1557, d'un rituel en 1569 et d'un processionnal l'année suivante. Mais, selon la formule de Jean-François Boulanger à l'égard de la famille des Clausse, titulaire du siège épiscopal de 1556 à 1640, « il convient de ne pas rechercher trop de vertus pastorales là où importe avant tout une continuité presque dynastique »[250]. Reconnaissons toutefois le mérite de l'installation d'un séminaire en 1572, bien que les troubles du temps annulent cet effort[251].

Si l'on s'essaye de dresser le bilan des actions épiscopales dans les dernières années du XVIe, nous dirions que les politiques menées témoignent d'une réelle volonté d'intervenir auprès du clergé séculier, et principalement paroissial, afin de le façonner dans une optique qualitative. La dynamique constatée durant le premier XVIe siècle se poursuit, principalement à Langres et Reims et, dans une moindre mesure, à Troyes. Le concile renforce des initiatives épiscopales dont certaines lui sont antérieures. Le diocèse de Metz, pourtant longtemps négligé des successeurs de saint Clément, plus occupés des bénéfices et revenus y afférents qu'à la bonne et saine gestion du personnel ecclésiastique, connaît diverses mesures, certes tardives et limitées mais biens réelles à compter de la décennie 1580. Ce phénomène tient essentiellement à la personnalité des évêques et à la volonté réformatrice de chacun d'eux.

[249] BENOÎT (Père), *Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul*, Toul, Alexis Laurent, 1707, p. 952.
[250] BOULANGER (Jean-François) in CLAUSE (Georges) (sous la direction de), *Histoire du diocèse de Châlons*, Paris, Beauchesne, 1989, p.65.
[251] *Ibid.*, p. 84.

L'exemple verdunois est particulièrement révélateur. Le train de mesures prises à compter de 1549 est lié à l'épiscopat actif de Nicolas Psaulme. *A contrario*, les évêques de Toul, après la dynamique période de Hugues des Hazards et de ses successeurs immédiats, se montrent peu inspirés entre 1540 et 1580. Enfin, Châlons semble se maintenir dans une certaine médiocrité mais, peut-être les sources sont-elles causes de cette impression. La volonté de réaliser des visites pastorales sur l'ensemble du territoire diocésain constitue un signe du désir de réformer. Dans cette analyse, il est nécessaire de prendre en considération les facteurs conjoncturels et politiques. Les troubles des guerres de Religion et de la Ligue handicapent les actions épiscopales. Ce phénomène est particulièrement remarquable dans les diocèses lorrains où les conflits coïncident avec une absence de politique épiscopale. Ainsi, durant l'année 1590, alors qu'une bataille se déroule près de Pont-à-Mousson, que des combats éclatent entre Nancy et Pont-à-Mousson et du Saulnois jusqu'à Château-Salins, ainsi que dans le Verdunois, les évêques lorrains ne mènent aucune activité. Il convient de souligner que cette causalité apparaît moins évidente en Champagne. Reste à s'interroger sur l'efficacité de telles mesures. Les témoignages des paroissiens à l'égard de leur curé sont en général favorables[252]. Jehan Pussot, dont la foi fervente et la culture ne peuvent être mise en doute, dit ne pas avoir assisté à des prêches médiocres et il qualifie régulièrement les prêtres rencontrés de « forts doctes »[253]. Nous nous garderons bien évidemment de généraliser à partir de ce seul exemple. Nous estimons cependant que les curés ne sont peut-être pas si mauvais et ignorants que veulent bien le dire les sources. Par contre, ce que les prélats et l'autorité ecclésiastique exigent d'eux en terme de comportement et de connaissances intellectuelles et spirituelles croît en un temps très court, ce qui occasionne à terme un décalage entre la réalité paroissiale et l'exigence épiscopale. Si l'ignorance et la mauvaise qualité du clergé séculier sont à relativiser, cela signifie qu'il faut chercher ailleurs les causes du succès de l'érémitisme à compter de la dernière décennie du XVIe siècle. Mais qu'en est-il du clergé régulier dont le mode de vie s'apparente davantage à celui des anachorètes ?

Le concert de plaisanteries et de reproches des contemporains à l'égard des réguliers doit être appréhendé avec prudence, tant les témoignages sont contradictoires. De plus, très ponctuellement mais de façon significative, les évêques interviennent derrière les clôtures à

[252] VENARD (Marc) in LEBRUN (François) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, T. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, 1988, p. 202.
[253] SIMIZ (Stefano), BURIDAN (Jérôme), *Op. Cit.*, p. 86.

l'occasion de visites pastorales. C'est notamment le cas à Langres dans le premier tiers du XVIe siècle. Il convient également de distinguer les contemplatifs et les mendiants. Les premiers, que nous nommons les grands ordres ou les ordres anciens, à l'exemple des familles bénédictines et cisterciennes, connaissent alors une diminution du recrutement, laquelle pose problème notamment à l'égard des modalités d'entretien d'une abbaye. Un établissement monastique abritant peu de moines rencontre à terme des difficultés structurelles et matérielles car le personnel est insuffisant pour entretenir les bâtiments. Qui plus est, ce qui intéresse les autorités religieuses dans la seconde moitié du XVIe siècle, c'est l'apostolat et non les contemplatifs. Cela explique que la réforme des ordres religieux traditionnels n'intervient qu'au XVIIe siècle. Au contraire, tout au long du siècle, les mendiants possèdent une influence certaine, d'autant qu'ils jouissent souvent de la protection des autorités qu'elles soient souveraines, roi de France et duc de Lorraine, ou municipales[254]. En 1596, les édiles de Dijon appellent le prieur des carmes, Didier Buffet, à venir prêcher dans la cité[255]. L'épiscopat leur est également favorable. L'évêque de Châlons Côme Clausse reçoit les capucins en 1584[256]. Remarquons que comme les solitaires, les mendiants affectent un certain détachement au monde, mais ils s'en distinguent par des règles. Ils contribuent efficacement à la diffusion de dévotions affectives et sensibles. Les ordres mendiants sont numériquement assez nombreux. On recense vingt-sept couvents mendiants masculins dans l'ensemble des trois diocèses lorrains et onze dans le diocèse de Châlons à la fin du XVIe siècle[257]. Les malheurs du temps et les ravages des guerres ne les épargnent pourtant pas. Les cordeliers de Châteauvillain[258] ne se remettent pas des conflits, même si leur implantation urbaine peut les favoriser en termes de sécurité. A ces infortunes matérielles s'ajoutent de profondes crises morales tant par une observance de la règle souvent impossible que par l'insinuation de l'esprit du siècle à l'intérieur de la clôture[259]. Toutefois, les ordres mendiants cumulent divers avantages. Leur ancienneté leur assure une stabilité matérielle ainsi qu'une certaine crédibilité. Ainsi, on dénombre à Troyes des jacobins depuis 1232 et des cordeliers depuis 1236. A l'égard des franciscains, les réformes de l'ordre ont été entreprises à la fin du XVe siècle. Ainsi, au XVIe siècle, au moment où la politique religieuse mise sur l'apostolat, l'ordre est déjà fiable et réformé. Alphonse Dupront a dit autrefois l'espérance fondée sur les

[254] VENARD (Marc), *Op. Cit.*, pp. 214, 216 et 217.
[255] DINET (Dominique), *Religion et société : les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1999, T. I, pp. 27, 32.
[256] BAUMGARTNER (Frédéric J.), *Op. Cit.*, p. 84.
[257] GUILBERT (Sylvette) in CLAUSE (Georges) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 27.
[258] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.
[259] DINET (Dominique), *Op. Cit.*, T. I, p. 33.

mendiants du temps, « les seuls prêts à affronter dans un délai très court l'épreuve essentielle du concile qui était de condamner et de définir »[260]. Les jésuites constituent un autre ordre extrêmement dynamique à la fin du XVIe siècle. Fondés en 1534, ils ne sont officiellement admis en France qu'en 1561, Charles IX craignant que l'ordre ne constitue un danger pour le gallicanisme. Cette implantation récente peut constituer un facteur de fragilité. A la différence des mendiants, et notamment des capucins, autorisés dans le royaume en 1575, lesquels mènent un apostolat plus populaire[261], les compagnons d'Ignace de Loyola s'adressent plutôt à l'élite sociale. Mais, leur bannissement du royaume de France de 1595 à 1603 handicape momentanément leur action. Tel n'est pas le cas en Lorraine. Ce n'est qu'au siècle suivant que l'importance numérique des mendiants croît de manière sensible. Pour les seuls carmes dont l'intérêt pour le retrait du monde a été souligné, dix-huit nouveaux établissements sont créés entre 1605 et 1688 pour les seuls diocèses lorrains et le diocèse de Langres[262]. Il en est de même dans une moindre mesure pour les chartreux. Des disciples de saint Bruno s'installent près de Nancy en 1632 avant que le duc de Lorraine Charles IV n'édifie la chartreuse de Bosserville en 1666[263].

Ce trop rapide état du clergé régulier étant établi, nous en concluons que les ordres religieux, par leur nature ou à cause de leur situation, participent à l'attrait du temps pour l'érémitisme. Les ordres apostoliques sont certes réformés, à l'exemple des franciscains, ou récents et dynamiques tels les jésuites ; tous sont dynamiques mais ils sont au contact du monde et ne conviennent donc pas à ceux recherchant la solitude. Les candidats au retrait du monde et à l'état régulier peuvent cependant s'orienter vers les ordres anciens davantage retirés du monde, bénédictins et cisterciens. Mais ceux-ci ne sont pas encore réformés et connaissent notamment des difficultés matérielles qui les rendent peu attrayants. De plus, ils sont régis par une règle et instaurent une vie communautaire. Or, certains des ermites qui contribuent à redynamiser le mouvement anachorétique à l'extrême fin du XVIe siècle sont des anciens ligueurs, soldats perdus incapables de se réinsérer dans toute vie sociale après avoir participé à un conflit extrêmement violent où nombre de codes moraux et sociaux ont été violés. Pour eux, l'oubli du monde s'impose. Mais, dans un monastère, la vie

[260] DUPRONT (Alphonse), « Du concile de Trente. Réflexions autour d'un IVe centenaire », *Revue Historique*, 1951, p. 270.
[261] VENARD (Marc), *Op. Cit.*, p. 309.
[262] BENOIT (Père), *Op. Cit.* ; ROUSSEL, *Op. Cit.* ; ROBINET, *Op. Cit.*, ROSEROT DE MELUN, *Op. Cit.* ; DORVAUX, *Op. Cit.*
[263] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et- Moselle, commune d'Art-sur-Meurthe.

communautaire et la règle constituent des gênes insupportables. L'érémitisme constitue la dernière solution envisageable car il permet de vivre à l'écart du monde sans règle ni contrainte sociale stricte mais sans tomber dans la marginalité absolue. Ce cheminement est également valable pour les candidats à la vie régulière mais aux facultés insuffisantes et qui se voient rejetés des monastères car, même allégées, les règles monastiques ne sont pas accessibles à tous ou compatibles avec tous les états de la société. Certes, ceux-là ne sont pas quantifiables et n'apparaissent pas dans les archives, mais leur existence ne peut être niée. La seule solution subsistante pour les nombreuses personnes qui se sentent appelées à Dieu à la fin du XVIe siècle est l'anachorétisme. Aussi, contrairement aux écrits de l'abbé Sainsaulieu, l'érémitisme ne s'inscrit pas uniquement en réaction au mauvais état du clergé du temps mais constitue une « troisième voie » spirituelle, propre à satisfaire certains parcours humains hors normes. Les ordres religieux, dotés d'un encadrement et l'érémitisme, où cet encadrement n'existe pas, participent tous deux à un identique rejet de la société contemporaine. En conséquence, l'anachorétisme ne s'oppose pas à la vie cléricale du temps, il l'accompagne et suit une évolution parallèle à celle-ci, principalement à l'égard du clergé régulier. Les itinéraires de vie des anachorètes Pierre Seguin et frère Jean-Baptiste illustrent explicitement ce phénomène.

1.4. Deux fortes figures retirées du monde

1.4.1. Pierre Seguin

Les archives révèlent le nom de quelques individus faisant le choix de la solitude à l'extrême fin du XVIe et à l'aube du XVIIe siècle. Ces hommes que l'histoire n'a pas oubliés sont peu nombreux. Ils doivent la survie de leur mémoire à un parcours humain et spirituel assez exceptionnel. En ce sens, ils ne sont représentatifs que d'eux-mêmes. Toutefois, des analogies dans leur destinée permettent de faire ressortir des comportements dont l'étude explique en partie pourquoi l'érémitisme connaît à ce moment un regain de faveur. Parmi ces nouveaux ermites, le plus célèbre, en tout cas celui dont l'existence nous est la mieux connue, se nomme Pierre Seguin (1558-1636), anachorète aux environs de Nancy à compter de 1598. Afin de le définir et de rappeler brièvement les grandes étapes de son existence, nous emprunterons les qualificatifs utilisés dans le titre d'un ouvrage qui lui fut naguère consacré : ligueur, reclus et écrivain[264]. L'homme eut en effet un destin assez extraordinaire qui explique que son souvenir ait traversé les siècles. Nous devons cette survivance de la vie et de la mémoire de Pierre Seguin à son frère (1566-1652) et au fils de ce dernier (1622-1673), tous deux prénommés Charles. Le père compose une *Vie du solitaire Pierre Seguin* que le fils complète et achève en 1664[265]. L'œuvre reste manuscrite jusqu'à sa publication par les érudits Margry et Muller en 1896[266]. En raison du lien de parenté unissant les auteurs à leur sujet et du caractère hagiographique de l'œuvre, cette *Vie* est à manier avec précaution, d'autant qu'elle narre une conversion, comportement recevant alors un écho considérable car constituant un témoignage[267]. En conséquence, l'œuvre prend place dans la littérature

[264] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Pierre Seguin. Ligueur, reclus et écrivain. 1558-1636*, Senlis, imprimerie Eugène Dufresne, 1896, 204 p. Il s'agit en fait de l'édition des principales pièces d'archives touchant Pierre Seguin et les siens, documents alors gardés par leurs descendants avant d'intégrer ultérieurement diverses collections publiques détaillées ci-dessous.

[265] L'écriture d'un manuscrit est chose fréquente dans les milieux dévots. Il permet de conserver un souvenir et donner un exemple.

[266] A.D. 60 : J 1844.

[267] Sur la publicité faite à la conversion aux temps modernes, voir CULLIERE (Alain), « Ecrire la conversion au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme » in BRUCKER (Nicolas) (édité par), *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, actes du colloque de Metz, 5-7 juin 2003, Berne, Peter Lang, 2005, pp. 43-53.

d'édification du temps[268]. De plus, à travers cette *Vie*, les auteurs s'emploient à diffuser explicitement un modèle puisqu'ils envoient la biographie de Pierre Seguin aux ermites occupant désormais la cellule du « Reclus de Nancy », qu'ils entreprirent ce travail littéraire « à la demande d'un très honnête homme [qui demanda à Charles Seguin père] ce qu'il savait de la vie » de son frère et affirment que ce portrait expliquera à « ceux quy verront comme il a vescu, à combattre généreusement nos passions, car nous sommes plus touchés par les exemples que par les parolles […], c'est pourquoy nous devons avoir beaucoup de vénération pour ceux quy nous monstrent par leurs œuvres les moïens de plaire à Dieu, et, lorsque nous sommes tombés, comment nous devons nous relever de nos chutes » [269]. En conséquence, la manière dont Pierre est présenté constitue un discours dont le message doit être étudié afin de mieux cerner la vérité historique de ce parcours humain, la portée de l'ouvrage et l'esprit qui préside à son écriture. Près d'un siècle après les Seguin, l'historien bénédictin lorrain dom Augustin Calmet (1672-1757) consacre en 1751 une notice à Pierre Seguin dans sa *Bibliothèque lorraine*, sorte de volumineuse compilation biographique[270]. Remarquons que si plus d'un tiers des notices de la *Bibliothèque lorraine* est consacré à des réguliers, Seguin est le seul anachorète y figurant, preuve de sa renommée. Dom Calmet y livre des informations peu nombreuses et imprécises sur le cheminement spirituel du personnage. Au début du XIXe siècle, un autre historien ecclésiastique, l'abbé Lionnois, s'inspire des travaux de dom Calmet lorsqu'il évoque la figure de Pierre Seguin dans son *Histoire des villes vieille et neuve de Nancy*[271]. Récemment, Thierry Amalou, dans son minutieux ouvrage sur Senlis durant les guerres de Religion, s'est attaché à décrire le rôle des membres de la famille Seguin lors de la Ligue et n'a évidemment pas négligé le personnage de Pierre Seguin[272]. Toutefois, le changement de vie spectaculaire opéré par Seguin n'est pas l'objet de son étude. Or, notre propos est bien de chercher à savoir pourquoi, d'homme du monde, Seguin devient un solitaire. Se pose alors la question de la conversion qui mène des hommes apparemment

---

[268] Parmi les fréquentes vies édifiantes publiées au XVIIe siècle, citons BEDEL (Jean), *Vie du révérend Pierre Fourier*, 1674. Sur ce type de littérature, voir MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 404-409.

[269] A.D. 60 : J 1844. L'envoi est adressé par Charles Seguin fils « Aux Pères mes chères frères les hermites de Sainte-Marie du Reclus, proche Nancy ». Par ailleurs, l'inconnu désirant s'informer auprès de Charles Seguin des épisodes de l'existence de son frère visita Pierre Seguin « plusieurs fois dans la réclusion ».

[270] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874. Sur la valeur scientifique de cette œuvre, voir MASSON (Philippe), « Dom Calmet contre Chevrier, la querelle de la Bibliothèque lorraine » dans MARTIN (Philippe), HENRYOT (Fabienne) (sous la direction de), *Dom Augustin Calmet. Un itinéraire intellectuel*, Paris, Riveneuve éditions, 2008, pp. 395-406.

[271] LIONNOIS (Abbé Jean-Jacques), *Histoire des villes vieille et neuve de Nancy depuis leur fondation jusqu'en 1788*, Nancy, Hoener fils et Delaye, 1805, T. I, pp. 576-580.

[272] AMALOU (Thierry), *Le Lys et la Mitre. Loyalisme monarchique et pouvoir épiscopal pendant les guerres de Religion (1580-1610)*, Paris, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2007, 543 p.

parfaitement intégrés à la société à l'anachorétisme. Grâce aux écrits des Seguin père et fils et, dans une moindre mesure, à dom Calmet, il nous est possible, sinon d'expliquer le phénomène de conversion de Pierre Seguin, du moins de trouver dans les composantes de son existence des éléments expliquant qu'à un certain moment, il choisit de changer de vie et de devenir ermite. Pour ce faire, nous nous devons de retracer les diverses étapes de l'itinéraire humain et spirituel de Pierre Seguin et d'expliquer ses origines. Il naît le 26 août 1558. Son père, Philippe Seguin (1514-1583) est issu d'une famille de marchands. Ses deux épouses successives sont filles de marchands, son fils aîné et son troisième fils se marient à une fille de marchand et sa fille aînée se marie en secondes noces à un marchand[273]. Grâce à cette assise professionnelle et aux avantages relationnels et matériels qu'elle procure, Philippe Seguin cumule progressivement les charges et fonctions administratives. En 1551, sa fortune est suffisante pour lui permettre de se procurer un office de procureur du roi dans le ressort fiscal de l'élection de Senlis[274]. S'il faut y voir la recherche d'une élévation sociale, d'une progression au sein de la société du temps, cette charge d'officier subalterne témoigne également, certes dans une moindre mesure, de la volonté de servir la puissance publique. Ce désir de se mettre à la disposition de la *Res publica*, Philippe Seguin le transmet naturellement à trois de ses fils, François (1543-1596), Pierre et Charles (1566-1652), le premier et le troisième exerçant l'office de procureur du Roi ès élection. Les intérêts personnels n'y sont pas étrangers, mais ils ne doivent pas faire oublier la conscience du service de la chose publique. Il nous semble que cet état d'esprit ne doit pas être occulté si nous voulons comprendre les raisons du basculement de Pierre dans la solitude. Le second élément à bien mettre en exergue afin de comprendre l'itinéraire de vie de Pierre est la piété familiale. Dès avant 1539, Philippe est un des fermiers du chapitre cathédral de Senlis[275]. En 1568, il gère les biens des hospitaliers dont il occupe la commanderie[276] et la ville lui confie la mission de participer au recrutement du nouveau chanoine théologal[277]. Au-delà de la reconnaissance sociale que constituent ces fonctions, elles témoignent de la confiance accordée à un catholique dont la foi et la conduite ne peuvent être mises en doute. De plus, le fils aîné de Philippe, François, épouse la fille d'un catholique intransigeant[278] et son second fils, également prénommé Philippe (1549-1592), devient religieux de Clermont-en- Laval puis de

[273] AMALOU (Thierry*), Op. Cit*., p. 172.
[274] B.M. Senlis, collection Afforty, T. VIII, p. 4241.
[275] A.D. 60, annexe de Senlis : BB 5, F° 24 R°.
[276] B.M. Senlis, collection Afforty, T. XXV, p. 773.
[277] A.D. 60, annexe de Senlis : CC 86, F° 10 R°.
[278] AMALOU (Thierry*), Op. Cit*., p. 172.

Chaalis[279]. La sincérité de sa vocation semble ne pouvoir être mise en défaut. Ses titres et ses fonctions le prouvent. Docteur en théologie, il est profès à l'abbaye de Clermont-en-Laval avant d'occuper la charge de prieur de l'abbaye de Chaalis[280]. Enfin, deux autres fils de Philippe Seguin, Claude (1556-?) et Nicolas (1572-1636) prennent également l'habit de religieux, le second à l'abbaye de Moiremont près de Sainte-Menehould (Marne)[281]. Si Philippe et Nicolas s'emploient à réformer leurs maisons, le souci d'objectivité nous oblige à dire que ces vocations ne sont alors pas incompatibles avec la recherche de bénéfices puisque le 7 septembre 1596, Pierre Seguin résigne en faveur de son frère Charles le prieuré de Saint-Gondon dont il se démet bientôt[282]. Quoi qu'il en soit, Pierre Seguin appartient à une famille pieuse et croyante ; à l'aube du XVIIe siècle les Seguin sont membres du milieu dévot, et nul doute qu'il en reçoit l'influence. Le manuscrit de sa *Vie* est muet quant aux ascendances spirituelles auxquelles il est exposé et à son éducation religieuse au temps de son jeune âge. Dom Calmet expose que « dès treize ans, il se retiroit quelquefois dans le creux d'un arbre qui lui servoit comme de cellule et y supportoit toutes les rigueurs des saisons »[283]. Reprise plus tard par l'abbé Lionnois[284], cette affirmation sous-tendant une vocation extrêmement précoce de solitaire ne peut être sérieusement retenue et semble constituer une figure de style destinée à édifier le lecteur auquel Seguin est donné à voir dans la lignée des écrits de Jacques de Voragine[285]. Nous pouvons supposer que, selon les pratiques du temps, la mère de Pierre Seguin s'occupe dans un premier temps de son éducation religieuse avant de le confier à un ecclésiastique. En 1568, à l'âge de dix ans, Pierre entre au collège de Montaigu. Il y reste sept années sans que ses études soient particulièrement couronnées de succès, sa *Vie* précisant qu'« il ne s'adonna pas à l'étude des bonnes lettres », et n'est pas gradué[286]. Nous ignorons ses activités entre dix-sept et vingt ans. En 1578, il entre comme secrétaire au service de Jacques Du Val de Mondreville[287], gentilhomme ordinaire de la Chambre du roi et membre de la maison domestique de la reine mère, dont il est l'un des maîtres d'hôtel. L'homme est donc,

[279] Actuels départements de Loire-Atlantique et de l'Oise.
[280] A.D. 60 : J 1844 et AMALOU (Thierry), *Op. Cit*., p. 173.
[281] A.D. 60 : J 1844.
[282] A.D. 60 : J 1844.
[283] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit*., p. 874.
[284] LIONNOIS (Abbé Jean-Jacques), *Op. Cit*., T. I, p. 576.
[285] Cet épisode, si tant est qu'il soit véridique, n'est pas à mettre à l'actif de Pierre Seguin mais à celui de son maître spirituel, l'ermite Jean de Houssay, reclus au mont Valérien. Dom Calmet a manifestement commis une confusion en étudiant les archives de Seguin et Lionnois a perpétué cette erreur en reprenant les écrits du bénédictin. La lecture de la *Vie* de Seguin est explicite. Voir MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 32.
[286] A.D. 60 : J 1844.
[287] Ce gentilhomme normand a exercé des missions diplomatiques et militaires après avoir participé à la cinquième guerre de Religion sous les ordres du duc de Guise. AMALOU (Thierry), *Op. Cit*., p. 170.

pour l'instant, un fidèle d'Henri III. Pierre Seguin suit la destinée et les choix politiques de son maître. Le 11 décembre 1584, Monsieur de Mondreville participe à l'assemblée de Nancy aux côtés du duc de Lorraine Charles III et des Guise. Cette réunion « constitue un des actes fondateurs de la Ligue en tant qu'organisation partisane et clandestine soutenue notamment par l'Espagne »[288]. Entre 1585 et, au plus tard 1588, Mondreville bascule du côté des Guise et son secrétaire avec lui. Le 23 avril 1588, Seguin reçoit un office de contrôleur ordinaire de la maison de Guise après « le bon et loyalle rapport qui nous a esté faict par le comte de Mondreville, l'un de nos plus speciaulx serviteurs, de [sa] personne »[289]. Seguin est alors à une période charnière de sa vie. Grâce à son entrée au service de Mondreville, il fréquente le milieu de la Cour et la vie mondaine avec les divers plaisirs et amusements qui s'y déroulent. Sa fonction accomplie à la satisfaction de son maître lui permet de progresser au sein de la société. Depuis 1581, il possède l'office de greffier de Baron dans le bailliage de Senlis et, vraisemblablement la même année, son père lui résigne l'office de procureur du roi dans l'élection de Senlis[290]. Enfin, conjointement à l'achat de l'office de contrôleur ordinaire de la maison de Guise, il acquiert celui de receveur des épices du greffe de Sainte-Menehould[291]. Pourtant, malgré cette bonne santé matérielle, Pierre Seguin, exprime une volonté de renoncer aux plaisirs du monde. Les termes de sa *Vie* nous indiquent qu'« il eust horreur du chemin qu'il tenoit, voaynt qu'il n'estoit pas conforme à celui que Jésus-Christ nous a enseigné et il résolu […] d'embrasser une vie suivant laquelle il ne put pas être surpris en la disgrâce de Dieu »[292]. Matériellement, cette résolution se traduit par la pratique de mortification et, dans une correspondance épistolaire en date du 4 août 1587, il rompt avec une dame à nous restée anonyme et exprime son désir de « délaisser le contagieux venin du péché qui tue et assassine l'âme ainsi que la morsure de l'aspic meurtrit et empoisonne le corps pour suivre le vrais biens et les belles vertus chrétiennes nourrices et amies de l'esprit, guides et conductrices de la béatitude »[293]. Ces paroles intenses évoquent-elles une conversion ? Nous répondons par la négative si nous considérons que la conversion est d'abord un événement inouï, bouleversant et fondateur, ouvrant à un changement d'état. Là, Seguin met fin à une liaison pour se tourner vers un quotidien davantage marqué par la morale chrétienne. Est-ce à dire que son ascension sociale et sa fréquentation de la cour et des cercles du pouvoir s'étaient accompagnés d'un certain délaissement à l'égard d'une foi et d'une éducation religieuse pourtant marquée durant

[288] AMALOU (Thierry*), Op. Cit*., p. 181.
[289] A.D. 60 : J 1844.
[290] A.D. 60 : J 1844.
[291] A.D. 60 : J 1844.
[292] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, pp. 23-24, 93-94.
[293] Lettre publiée par MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Ibid.*, pp. 24 et 93.

son enfance et sa jeunesse au sein d'une famille pieuse, nous l'ignorons. Par contre, il semble qu'au moment ou peu après cette décision spirituelle, Seguin fréquente Pierre de Geresme[294], prieur de l'abbaye Saint-Vincent de Senlis en 1588, dont la biographie dit la piété confinant à l'ascétisme[295]. Il faut vraisemblablement voir dans cette volonté d'une vie davantage spirituelle et dans cette fréquentation d'un pieux religieux, les prémices d'une conversion non pas spectaculaire, mais calme et lente telle qu'exposée par Alain Cullière[296]. Toutefois, le temps du changement d'état définitif n'est pas encore venu car un événement vient bouleverser le quotidien de Pierre Seguin. Le 23 décembre 1588, le château de Blois est le cadre de l'assassinat des Guise. Ayant accompagné monsieur de Mondreville aux Etats Généraux ouverts dans le château royal, Seguin assiste au sanglant événement[297]. Thierry Amalou explique qu'avant cet épisode, Seguin « ne concevait aucune contradiction entre le service de Mondreville et des Guise et l'affection qu'il pouvait porter au roi »[298]. L'assassinat le voit opérer un basculement politique et choisir le camp de la Ligue, de l'action partisane et de la désobéissance au roi. De secrétaire et officier, il devient soldat. Pour un serviteur de la puissance publique, ce choix définitif s'explique par l'horreur et le déshonneur du geste royal ainsi que par un catholicisme intransigeant. En raison de cet engagement, Seguin quitte le service de Monsieur de Mondreville le 15 août 1589, sans que le lien relationnel l'unissant à son ancien maître soit rompu tant « la considération et la bonne amictié » de celui-ci lui demeure[299]. Parallèlement, dès la fin du mois de janvier 1589, Paris et Beauvais invitent par divers courriers Senlis à entrer dans l'Union mais les élites dirigeantes de la cité adoptent une prudente attitude de temporisation. En conséquence, le duc d'Aumale tente de s'emparer de la ville le 28 janvier. Originaire de la cité, Pierre Seguin est naturellement de l'expédition. Celle-ci échoue rapidement, notamment par la volonté des échevins de désamorcer les passions[300].

---

[294] Il le recommande en 1593 à son frère cadet Nicolas, sur le point de se faire ordonner prêtre, pour ses affaires spirituelles, qualifiant le prieur d'« un fort homme de bien et selon Dieu ». MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 120. Un tel qualificatif suppose une connaissance de la personne.

[295] Bibliothèque Sainte-Geneviève : Ms 1877 *: Vie du père Pierre de Geresme, prieur de l'abbaye de Saint-Vincent*, p. 544 V° : « Il se trouvait toujours le premier aux exercices de la communauté de nuit et de jour […]. Pierre de Geresme se fit une habitude de veiller toutes les nuits ne se couchans poins après l'office de Matines […] il avoit coutume de demeurer en l'église ou bien se retiroit dans la chapelle du cloître pour vaquer à la prière ou à l'oraison ». Biographie rédigée par Nicolas Quesnel, moine de l'abbaye Saint-Vincent de Senlis puis sous-prieur de Sainte-Catherine-du-Val-des-Ecoliers en 1673. Cette vie s'insère dans un recueil plus vaste, les *Antiquitez de Saint-Vincent de Senlis*.

[296] CULLIERE (Alain), *Op. Cit.*, p. 50.

[297] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, pp. 24-25.

[298] AMALOU (Thierry*), Op. Cit*., p. 185.

[299] A.D. 60 : J 1844 : Certificat et reconnaissance de dette de Monsieur de Mondreville à l'égard de Pierre Seguin en date du 16 novembre 1598. Publié dans MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, pp. 163-164.

[300] AMALOU (Thierry), *Op. Cit*., pp. 217-224. Sur la vision, forcément partiale, de Pierre Seguin quant aux causes de cet événement, notamment les menaces de prison voire de massacre pour les « vrais catholiques » de

Le 13 février, un second coup de force sourit aux ligueurs. Là encore, Seguin participe activement à l'entreprise. Toutefois, la ville est reprise en avril par les troupes royales[301]. Pierre Seguin rejoint alors Paris où le peuple prend les armes consécutivement à la disparition des Guise, face à un roi désormais progressivement assimilé à un tyran dans une ville tendant à s'identifier à la Jérusalem céleste de l'Apocalypse. Après l'assassinat d'Henri III, le 1er août 1589, Henri de Navarre, héritier du trône et allié du défunt roi poursuit le combat contre les ligueurs. Paris n'est pas une ville comme les autres, mais la capitale du royaume abritant des institutions d'Etat. Aussi, le jour de la Toussaint 1589, il surprend les faubourgs de la capitale et en force les retranchements en moins d'une heure. Seguin participe au bref combat[302]. Les soldats d'Henri de Navarre s'approchent des murs de la capitale mais, faute d'artillerie, les assaillants doivent se retirer.

Seguin parvient à concilier cette vie de soldat et une spiritualité tournée vers le renoncement matériel, l'ascétisme et la piété. Il s'abstient de vin, jeûne au pain et, tous les vendredis, réalise « beaucoup de bonnes œuvres donnant l'exemple et entendant volontiers la parolle de Dieu quy est la nourriture de l'âme chrétienne »[303]. Il ne semble pas résider dans la capitale durant le siège de mai-août 1590, puisque la *Vie* nous indique qu'il rentre dans la capitale après la levée du blocus[304] consécutive à la jonction entre les troupes espagnoles du duc de Parme et les forces du duc de Mayenne à Meaux. Nous ignorons ce que fait Seguin durant cette période. Il est possible qu'il ait rejoint l'entourage du duc de Mayenne mais nous ne pouvons l'affirmer définitivement. Toujours est-il que Seguin se retrouve dans la capitale après août 1590 dans une atmosphère particulièrement exaltée, ce que nous nous devons de souligner. La levée du siège, la prise de Lagny et des deux rives de la Marne, qui permet dès lors le ravitaillement de Paris, sont vécus comme un miracle. La ferveur religieuse des ligueurs est extrême. C'est à ce moment que Seguin, qui désormais « ne hante [plus] ny prince ny princesse » s'installe dans une chambre solitaire de la capitale afin d'y mener « une vie plus retirée et plus mortiffiée que celle qu'il avoit mené jusqu'alors depuis son changement et sa bonne résolution », souhaitant vaincre sa propre chair à l'exemple des mortifications que s'imposaient Antoine ou Jérôme. Il pratique parallèlement la lecture de la Vie des saints,

---

Senlis, voir A.D. 60 : J 1844, mémoire publié par MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, pp. 97-98.

[301] AMALOU (Thierry), *Op. Cit.*, pp. 227-229.

[302] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 25.

[303] *Ibid.*, p. 26.

[304] *Ibid.*

désirant les imiter[305]. Il s'agit cependant d'une lecture assez banale pour un pieux laïc du temps. L'atmosphère d'exaltation spirituelle dans la capitale influe-t-elle sur cette décision d'accroître le jeune et la pénitence ? Nous ne pouvons l'affirmer, mais nous nous devons de relever l'analogie. Dans une lettre en date du 4 mars 1591 adressée à Monsieur de Mondreville, il décrit à son ancien maître la situation délicate de la capitale[306]. Il ne faut cependant pas y voir une certaine lucidité quant au devenir de la Ligue, alors que le subtil encerclement de la capitale progresse, et en conséquence une volonté de se retirer d'une cause perçue comme perdue par cette vie rangée. Seguin dresse là une simple constatation stratégique, qui n'est toutefois pas entièrement lucide et objective, indépendante d'une évolution spirituelle vécue parallèlement à un engagement politique. Si Seguin semble poursuivre davantage chaque jour son inclinaison spirituelle, il ne renie en rien ses choix politiques et continue à espérer le succès de la Ligue. Cependant, après une année de pratiques mortifiantes, Seguin sent ses forces physiques diminuer dangereusement. Il décide de prendre avis sur ce que doit être son comportement auprès de divers religieux. Ce besoin de conseil auprès de différents interlocuteurs traduit la quête spirituelle de Pierre Seguin durant cette période. Après ce qu'il faut considérer comme une première tentative de réclusion et de mortification, Seguin s'interroge sur les divers chemins spirituels qui s'offrent à lui. Son premier interlocuteur est le père Feuardent, cordelier ligueur extrêmement engagé s'il en est[307]. Ses entretiens avec le religieux débutent le 10 juin 1591[308]. Le cordelier lui précise que la vie des saint à laquelle se réfère Seguin pour vivre le plus chrétiennement possible, est plus à admirer qu'à imiter et lui conseille de rencontrer Roland Hébert, alors grand pénitencier[309]. Mais ces premiers entretiens ne semblent pas réconforter Seguin et, quelques jours plus tard il est assailli de tentations corporelles et spirituelles. Il nous est évidemment impossible d'infirmer ou de confirmer ce phénomène mais il nous importe davantage de relever l'analogie avec saint Antoine. A ce moment, vers la fin du carême 1592, Seguin s'adresse à

---

[305] A.D. 60 : J 1844 : lettre à Monsieur de Mondreville en date du 4 mars 1591 publiée dans MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Ibid.*, pp. 26 et 99-100.

[306] *Ibid.*

[307] Né à Coutances en 1539, Feuardent se fait franciscain vers l'âge de vingt ans. Il poursuit des études à Bayeux puis à Paris où il devient docteur en théologie en 1576. Il est successivement gardien du couvent de Coutances (1579) et de Paris (1591). Fougueux prédicateur, Feuardent est également un savant controversiste, son œuvre en témoigne, à l'exemple des *Divins opuscules et exercices spirituels de saint Ephrem… avec un excellent sermon de saint Cyrille d'Alexandrie, de l'issue et sortie de l'âme du corps humain ; plus une réponse aux lettres et questions d'un calviniste touchant… la virginité de la Vierge Marie*, Paris, 1579. Ce ligueur convaincu doit quitter la France pendant plusieurs années suite à l'abjuration d'Henri de Navarre. AMAT (Roman d'), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey et Ané, T. XIII, 1971, c. 1212-1213.

[308] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 27.

[309] Né en 1560, Roland Hébert est maître en théologie de la faculté de Paris. Sa sainteté est reconnue de tous. AMAT (Roman d'), *Op. Cit.*, T. XVII, 1989, c. 811.

divers jésuites dont la maison de la rue Saint-Antoine est un des fiefs des ligueurs parisiens. Ses interlocuteurs sont les pères Benoît et Innocent, mais il rencontre également Christophe Aubry, farouche curé ligueur de Saint-André-des-Arts[310], le père Bolduc, religieux de Saint-Martin, les pères Simplicien et François, respectivement capucin et chartreux, ainsi que plusieurs autres[311]. Remarquons que ses interlocuteurs sont représentatifs des grandes tendances du cénobitisme, qu'ils soient mendiants ou cloîtrés. Le jésuite Innocent le modère dans ses austérités et lui conseille un mode de vie mêlant jeûne et mortifications par l'usage de la haire, l'oraison, la présence à l'office, la nécessité d'instruire le prochain et les occupations manuelles[312]. En fait, Seguin reçoit là un emploi du temps digne d'un régulier non cloîtré tourné vers l'apostolat selon les aspirations du temps. Mais une nouvelle rencontre extrêmement importante se réalise dans la vie de Pierre Seguin. Alors qu'il poursuit son existence de discipline et de prière, Dieu lui inspire d'aller rencontrer l'ermite du mont Valérien[313]. Nous ne nous prononcerons pas sur cette inspiration divine, mais il convient de remarquer qu'elle indique, sinon un certain degré de sainteté, du moins une foi très vive car Dieu ne s'adresse qu'aux meilleurs des siens. C'est là un épisode primordial du récit de cette *Vie* car c'est Dieu lui-même qui oriente Seguin vers l'anachorétisme.

Colline la plus élevée des environs de Paris, le mont Valérien est un des hauts lieux de l'érémitisme en Île-de-France. Une première solitude y est établie à l'aube du XVe siècle, puis les sources s'avèrent muettes jusqu'en 1527. A partir de cette date précoce, l'endroit est occupé par des solitaires jusqu'à la fin du XVIIIe siècle[314]. Contrairement à ce que raconte la V*ie*, le solitaire que rencontre Pierre Seguin n'est pas le seul occupant des lieux. A cette époque, le mont Valérien abrite entre autre une recluse nommée Guillemette Faussart, dont l'existence se doit d'être mentionnée car ces cas ne sont pas si fréquents, et le pieux et célèbre solitaire Jean du Houssay. Ce dernier est ermite et reclus depuis 1543 après avoir pris l'habit chez les Chartreux, dont on connaît la faveur à l'égard de l'anachorétisme[315]. C'est auprès de lui que Pierre Seguin vient chercher des réponses à sa quête spirituelle. Les deux hommes se

[310] Un des prêtres les plus violents et fanatiques contre Henri IV. Il refuse de croire à la conversion du roi, déclarant préférer avoir comme roi un catholique étranger plutôt qu'un français hérétique. Il encourage Barrière dans son projet de régicide à l'égard d'Henri IV et est exécuté en effigie le 25 janvier 1595. Constant (Jean-Marie), *la Ligue*, Paris, Fayard, 1996, p. 440 ; AMAT (Roman d'), *Op. Cit.*, T. IV, 1948, c. 259.
[311] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 28.
[312] *Ibid.*, p. 29.
[313] *Ibid.*
[314] GUILLOT (Michel), « Ermites et ermitages des forêts d'Île-de-France à l'âge classique », *Paris et Île-de-France*, 1977, T. 28, p. 278.
[315] FERTE (Jeanne), *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, Vrin, 1962, p. 117.

rencontrent fréquemment et Jean du Houssay exerce une profonde influence sur Seguin. Nous en voulons pour preuve les deux opuscules hagiographiques rédigés par Seguin après le décès de l'ermite du mont Valérien survenu en 1609 et intitulés explicitement *L'âme du R.P. Jean de Meudon reclu du Mont Vallerian disant adieu et partant de ce monde, à tous ses confrères hermites, anacorettes et solitiares* ainsi que *La vie d'un ange terrestre ou d'un homme céleste. La vie du vénérable père Jean de Meudon, hermitte du Mont Vallerian*[316]. Nous estimons que c'est là, au contact de ce reclus, que les aspirations de Seguin pour la solitude, peut-être encore assez diffuses mais conjointes à un dégoût du monde[317], se structurent véritablement pour aboutir à une vocation réelle. La *Vie* nous indique que « suite des conférences qu'il eust avec le bon hermitte, il commença à travailler pour trouver un lieu propre pour s'enfermer et vivre comme lui »[318]. Mais nous nous devons de prendre également en considération les circonstances du temps afin de comprendre la rupture souhaitée par Seguin. L'abjuration de juillet 1593 et le sacre de février 1594 rendent la cause de la Ligue irrémédiablement perdue. La victoire d'Henri IV est insupportable à Seguin, ligueur intraitable même s'il ne fut qu'assez peu engagé dans l'action militaire. Toutefois, malgré sa fonction d'officier, sa conscience catholique extrême lui interdit de servir un converti. Comme les autres ligueurs, Seguin instrumentalise politiquement sa pratique religieuse à tel point que, après l'échec de la Ligue, il lui est impossible de faire marche arrière et de se soumettre à un vainqueur détesté et combattu sans faiblesse. De plus, du moins dans un premier temps, le roi pardonne difficilement aux anciens ligueurs. Ainsi, en cette année 1594, Seguin perd son office de procureur du roi de l'élection de Senlis[319]. Cette situation matérielle et spirituelle explique le départ de Seguin de la capitale en direction de Bruxelles en compagnie du duc de Feria, chef des troupes espagnoles envoyées au côté des ligueurs par Philippe II, alors prétendant à la couronne de France. Il suit là les chemins de l'exil propres à d'autres ligueurs intransigeants qui accompagnent leurs alliés espagnols dans une de leurs possessions sûres et catholiques bien que proches de la France : Bruxelles[320]. Feria accueille Seguin et d'autres infortunés dans sa résidence bruxelloise et verse à ce « franceses buenos catholicos » diverses sommes d'argent, mais il n'est pas le seul à bénéficier de ces faveurs[321]. Le texte de la *Vie* indique

[316] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 30.
[317] Lettres du 20 octobre 1592 de Seguin à son cousin Hébert de Beauvais et du 28 janvier 1593 à Monsieur de Mondreville. A.D. 60 : J 1844.
[318] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 33.
[319] AMALOU (Thierry*), Op. Cit*., p. 327. Il le récupérera en avril 1598 mais le résignera rapidement en faveur de son frère Charles.
[320] Sur ces ligueurs exilés, voir IBANEZ (José Javier Ruiz), DESCIMON (Robert), *Les ligueurs de l'exil : le refuge catholique français après 1594*, Paris, Champ Vallon, 2005, 317 p.
[321] *Ibid.*, pp. 154, 159 et 168.

qu'en 1596, Feria, au moment de repartir pour l'Espagne, lui propose de l'emmener à sa suite, ce qui permettrait à Seguin de continuer de bénéficier de la faveur de cet important personnage. Mais, tout à sa quête spirituelle, il refuse l'offre généreuse et reste à Bruxelles cinq années durant, menant une vie austère dans le dessein de se reclure dès que l'occasion s'en présenterait. Ainsi Dieu lui inspire de se rendre à Nancy durant l'année 1598[322]. En vérité, les circonstances de l'arrivée de Pierre Seguin à Nancy sont autres. Si nous ne remettons pas en cause l'austérité de vie de Seguin durant son séjour bruxellois et sa volonté de trouver une *cella* propre à satisfaire son désir de réclusion volontaire, il nous paraît peu probable que Feria ait réellement proposé à Seguin de l'accompagner en Espagne. Pour lui, il n'est que l'un de ces ligueurs réfugiés, dont on reconnaît la grande piété, mais c'est un personnage de peu d'importance. D'autre part, en 1598, la France et l'Espagne signent la paix. En conséquence, hormis les grands personnages, ces réfugiés deviennent gênants et ils ne jouent potentiellement plus le rôle d'éventuels atouts qui auraient pu servir en cas de victoire de l'Espagne. Certains restent cependant en Flandre, d'autres rentrent en France où ils connaissent un net déclassement social. En raison de son intransigeance religieuse, il nous semble que Seguin ne peut, ni ne veut, revenir. Une solution relativement proche de Bruxelles s'offre à lui : le duché de Lorraine, état francophone mais non français, qui connaît alors ses plus belles heures ; une principauté farouchement catholique avec à sa tête le duc Charles III (1545-1608), un parent des Guise, dont l'aversion pour les protestants n'est pas feinte[323]. Il arrive en Lorraine en 1598 et obtient des Cordeliers de Nancy, très proches géographiquement et spirituellement du pouvoir ducal[324], de se reclure en l'ermitage Sainte-Marguerite[325], une solitude installée à quelque distance de Nancy près de la localité de Tomblaine, où les pères se retirent lorsque des maladies contagieuses menacent la cité ducale. Remarquons que Seguin semble très lié aux Cordeliers. Feuardent, un de ses premiers conseillers spirituels parisien, appartient à cette obédience franciscaine et ce sont des Cordeliers qui transportent les messages de Seguin et de son ancien maître, Monsieur de Mondreville[326]. A-t-il pu bénéficier du « réseau » franciscain afin de favoriser son installation à Nancy ? C'est une possibilité à prendre en compte.

---

[322] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 34.

[323] Sur les liens unissant alors le duché de Lorraine et le Pays-Bas espagnoles voir MARTIN (Philippe), « Les deux chemins de Montaigu en Lorraine » in BRUNEEL (C.), DUVOSQUEL (J.-M.), GUIGNET (P.), VERMEIR (R.) (sous la dir. de), *Les « Trente Glorieuses ». Pays-Bas méridionaux et France septentrionale*, actes du colloque de Lille, 5 octobre 2007, Bruxelles, Archives et bibliothèques de Belgique, 2010, pp. 337-348.

[324] Le couvent des Cordeliers est à proximité immédiate du palais ducal. C'est là que se rend la famille ducale pour entendre l'office et certains de ses membres y sont inhumés.

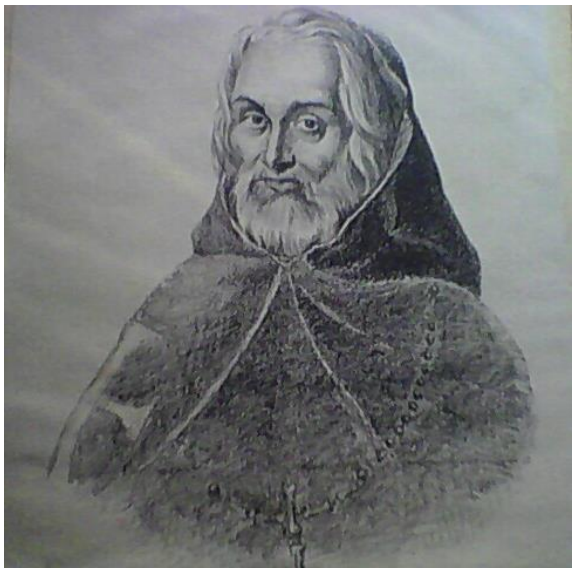
[325] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 35.

[326] *Ibid.*, p. 99.

Seguin n'est pas le seul Ligueur à choisir cette destination qu'il faut bien considérer comme un exil. Après l'abjuration d'Henri IV, le cordelier Feuardent, adversaire acharné de Navarre, éprouve le besoin d'aller prendre les eaux à Spa avant de se faire oublier quelque temps en Lorraine puis en Allemagne. Il ne revient en France qu'en 1596[327] mais pour s'installer à Bayeux, sa cité d'origine, et non à Paris dont il gardait pourtant le couvent avant son départ, très probablement parce qu'il continue à ressentir pour le roi une profonde aversion d'ailleurs certainement mutuelle. Henri IV, répétons-le, pardonne difficilement aux grands chefs ligueurs. Le père Perrin compte également parmi les ligueurs présents en Lorraine. Cet ecclésiastique y est favorablement perçu puisqu'il prononce le sermon durant l'office de la pompe funèbre de Charles III en 1608. Enfin, nous savons qu'en 1598, Monsieur de Mondreville est lui aussi présent dans la capitale ducale[328].

Après un dernier retour en France en août et septembre 1598 afin de régler ses affaires et notamment récupérer ses offices avant de les résigner immédiatement à son frère tout en se réservant de quoi vivre sans devoir sortir de son ermitage, et nous verrons que cette question est d'importance, Seguin revient à Nancy. Il s'enferme trois semaines dans sa solitude pour s'éprouver et le 3 février 1599, reçoit l'habit d'ermite des mains de l'évêque de Toul Christophe de la Vallée (1589-1607). L'acte constitue une « ordination érémitique ». Si l'évêque donne à Seguin l'habit d'ermite, c'est qu'il autorise et consent à cette vocation. Or, nulle part avant les statuts synodaux de 1665[329] il n'est indiqué que l'évêque ou ses représentants les plus proches doivent autoriser l'installation d'un ermite. De même, avant cet événement, rien n'indique la nature particulière de l'habit d'ermite, même si il devait être proche de l'aspect de celui de régulier : une robe de bure maintenue par une corde. Ce n'est que dans un règlement rédigé par Seguin et approuvé en 1618[330], ce dont nous reparlerons, que la nature de l'habit d'ermite est définie.

[327] AMAT (Roman d'), *Op. Cit.*, Paris, Letouzey et Ané, T. XIII, 1971, c. 1212-1213.
[328] A.D. 60 : J 1844 : Certificat et reconnaissance de dette de Monsieur de Mondreville à l'égard de Pierre Seguin en date du 16 novembre 1598. Publié dans MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, pp. 163-164.
[329] *Ordonnances de monseigneur l'illustrissime et révérendissime évêque et comte de Toul, faites et publiées au synode diocésain de l'évêché de Toul, tenu audit Toul le 15 avril 1665*, B.M. Nancy : recueil Poirot, T. I, F° 75.
[330] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit*., p. 874.



Portrait de Pierre Seguin en ermite, estampe [S.D.]

Nous ne connaissons qu'un seul autre anachorète venu à la solitude pour des raisons à la fois politiques et religieuses à l'extrême fin du XVIe et à l'aube du XVIIe siècle dans les diocèses champenois ou lorrains. Il s'agit également d'un ancien soldat[331] nommé Jacques Cousin dont l'érudit local Louis Bossu a retrouvé l'itinéraire humain et spirituel consigné dans les archives de la fabrique par les curés de Hâcourt (Haute-Marne), sur les frontières méridionales du diocèse de Toul, dans cette région frontière entre Champagne et Lorraine nommée le Bassigny[332]. Né vers 1565, ce militaire du corps des dragons appartient aux troupes de cavalerie envoyées par la ville de Langres à Henri IV. Il est blessé le 21 septembre 1589 à la décisive bataille d'Arques pour la possession de la façade maritime de la Manche et fait vœu de bâtir un oratoire à sainte Anne s'il réchappe de cette délicate situation. Mais, dans le feu des offensives, il néglige sa promesse et poursuit les combats. Il est laissé pour mort à la bataille d'Ivry, le 14 mars 1590, qui permet à Henri IV de poursuivre sa progression vers Paris. Conscient de sa chance, il décide d'exécuter sa promesse sans attente. A la différence de Seguin, nous nous trouvons ici en présence d'une conversion immédiate, la plus fréquente dans les archives, liée à un événement bouleversant : le vœu fait aux puissances divines après un danger mortel. Revenant dans son pays d'origine, aidé par le curé et le seigneur du lieu - relevons l'accueil favorable des deux pouvoirs locaux quant au dessein du futur solitaire - Cousin achète des terres au sommet d'une butte dominant Hâcourt et construit de ses mains un

[331] Sur la destinée religieuse d'anciens soldats, voir CORVISIER (André), *Les saints militaires*, Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 154-158, 170-182.
[332] BOSSU (Louis), *L'ermitage de Sainte-Anne à Hâcourt*, [S.L.S.N.S.D.], 6 p.

ermitage dédié à sainte Anne, où il s'installe définitivement en 1590 jusqu'à sa mort en 1645[333]. Un troisième ancien soldat devenu solitaire et passé par la Champagne a laissé des traces dans les mémoires.

1.4.2. Frère Jean-Baptiste

Nos dépouillements et nos recherches en bibliothèques nous ont fait rencontrer un solitaire nommé frère Jean-Baptiste[334] par une source exceptionnelle, sa biographie rédigée par Joseph Grandet[335], un supérieur du séminaire du diocèse d'Angers. Un tel document est rarissime dans la mesure où, les anachorètes se retirant du monde, ils ont souvent laissé bien peu de traces. L'auteur semble avoir rencontré le solitaire au moins une fois[336]. L'ouvrage paraît en 1699, soit quelques années seulement après le décès de frère Jean-Baptiste survenu en 1691. Il constitue la seule source disponible quant à l'existence de l'ermite. Cette *Vie* prend également place dans la littérature d'édification du temps ; aussi fut-elle utilisée dans un sens apologétique.

Frère Jean-Baptiste naît à l'aube du XVIIe siècle, sans que nous puissions être plus précis sur ce point. Si l'enfant semble recevoir une bonne éducation, digne d'un jeune garçon de qualité, et nous verrons par la suite que ce détail a son importance, à la différence de Pierre Seguin, le récit ne mentionne nullement une piété familiale qui se serait transmise naturellement à l'enfant ou les signes d'une vocation précoce. Rien ne semble prédisposer le personnage à se vouer ultérieurement à la vie anachorétique. Vers l'âge de trente ans, celui qui n'est pas encore frère Jean-Baptiste rejoint le parti de Gaston d'Orléans dans ses intrigues contre le roi son frère. Conjointement, le duc de Montmorency, gouverneur du Languedoc, se soulève contre Louis XIII. Le 1er septembre 1632, les révoltés, menés par le duc de

[333] BOSSU (Louis), *Op Cit.*, pp.1-2 ; SAINSAULIEU (Abbé Jean), *Op. Cit.*, pp. 49-50.
[334] Suite à une méprise de l'évêque d'Angers, il fut rebaptisé frère Jean-Jacques et conserva ce nouveau nom.
[335] Joseph GRANDET, *La vie d'un solitaire inconnu mort en Anjou, en odeur de sainteté le 24 décembre 1691*, Paris, Urbain Coustelier, 1699, 334 p.
[336] Joseph GRANDET, *Histoire du séminaire d'Angers depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695*, Angers-Paris-Lyon, Germain et G. Grassin, Roger et Chernoviz, Librairie Emmanuel Vitte, 1893, 3 vol. Dans la notice biographique de Joseph Grandet placée en tête du premier volume, il est indiqué que l'évêque d'Angers le mena un jour à l'ermitage des Gardelles à une quinzaine de kilomètres au sud-sud-ouest de Saumur, afin de rencontrer le célèbre frère Jean-Baptiste qui en était le supérieur et était en grande réputation de piété.

Montmorency sous lequel sert notre futur ermite, affrontent les troupes royales lors de la bataille de Castelnaudary. C'est à ce moment que se dessine le destin de frère Jean-Baptiste. A trente pas de Monsieur de Montmorency, son cheval s'abat sous lui. Sur le point d'être fait prisonnier, « une prédiction qu'on lui avait faite autrefois disant qu'il pourrait s'embarquer dans un parti où, s'il n'y prenait garde, il pourrait bien y perdre la tête » [337] lui revient en mémoire. Il se détermine sur-le-champ à quitter le monde se disant « je me mettray si bas et me cacheray si bien, qu'on ne viendra pas me chercher là où je seray »[338]. Il parvient à s'enfuir. L'annonce de l'exécution du duc de Montmorency le conforte dans ses nouveaux projets. Cette conversion instantanée résulte d'un vœu prononcé à un moment critique, lorsque l'intégrité physique de l'individu est menacée. Le cas n'est pas unique ; la figure d'Ignace de Loyola s'impose d'évidence, d'autant plus que le fondateur des Jésuites ne cacha jamais son attirance pour la solitude.

Après avoir « sérieusement examiné toutes les différentes manières de vivre de tous les ordres religieux du monde », désirant imiter « les premiers solitaires de l'église naissante », la vie érémitique s'impose à lui comme un modèle de sainteté[339]. Un prêtre de l'Église de Paris lui remet l'habit d'anachorète. Notre personnage n'est désormais plus connu que sous le nom de frère Jean-Baptiste. L'ermitage Saint-Aquiterre, à proximité de Cahors (diocèse de Cahors) où il s'installe vers 1632, est la première des nombreuses solitudes qu'il fréquenta tout au long de son existence[340]. Il le quitte très vite, vers 1632, et rejoint le diocèse de Vienne où il reste jusqu'en 1652. Durant cette période, il passe un an au diocèse du Puy où il est appelé pour établir un ermitage dans le « Désert de Saint-Jean-Baptiste ». Vers 1653-1654, il est à Annecy. De 1654 à 1662, il réside à l'ermitage du Mont-d'Or[341]. En 1658, il se rend en Avignon pour les affaires de son institut. Mais, lassé de l'opposition de certains solitaires, il quitte la France et entreprend un pèlerinage en Italie. Il s'installe dans un ermitage proche de Venise durant un an et suscite conjointement la méfiance des autorités épiscopales et le respect des populations locales. Cette célébrité devenant gênante, il rejoint l'ermitage de Marthemont[342] en raison du succès de l'érémitisme en Lorraine. La guerre y

[337] Joseph GRANDET, *La vie d'un solitaire inconnu mort en Anjou, en odeur de sainteté le 24 décembre 1691*, Paris, Urbain Coustelier, 1699, p.7.
[338] *Ibid.*
[339] *Ibid.*, p.8.
[340] *Ibid.*, p. 8-9.
[341] Diocèse de Lyon, actuel département du Rhône.
[342] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

faisant rage[343], il n'y reste que six mois puis s'installe dans l'ermitage de Doulevant[344]. L'endroit est un lieu de pèlerinage fort prisé, ce qui perturbe son goût pour la solitude. Aussi, il trouve retraite à l'ermitage Saint-Quinefort de Venteuil[345]. En 1664, il est appelé à l'ermitage d'Oisilly[346]. La perfection des résidents attire les foules. Cette sympathie à l'égard des anachorètes contraint le goût de l'absolue solitude du frère Jean Baptiste. Il se résout en conséquence à rejoindre la péninsule ibérique vers la fin de l'année 1669 afin d'y vivre tranquillement dans la solitude sans être dérangé. L'Espagne est alors une terre propice à l'anachorétisme[347]. Il ne reste que six mois dans le royaume de Valence en raison du mauvais accueil dont il est victime[348]. A partir de 1670, il est à l'ermitage Saint-Pérégrin de Poinson[349]. En 1676, à près de quatre-vingt ans, et notamment en raison des guerres[350], il s'installe définitivement dans l'ermitage des Gardelles, à proximité de l'abbaye d'Asnières et à quinze kilomètres environ au sud de la ville épiscopale d'Angers. Il décède en 1691. Il est indéniable que frère Jean-Baptiste voyagea beaucoup, contrairement à la perception commune du solitaire que l'on imagine plus volontiers se retirant définitivement dans un ermitage pour ne plus en sortir. Il vécut cependant plus de douze années cumulées en Champagne et en Lorraine. Toutefois, ses nombreux déplacements pourraient le faire apparaître comme un gyrovague, un ermite vagabond, un nouveau Caïn déviant face à la société d'ordres de son temps. Aussi, Joseph Grandet se hâte-t-il, dès la préface de son ouvrage, de justifier ces pérégrinations, bien qu'elles s'opposent à l'idéal de stabilité.

Grandet se montre très habile dans son propos. Afin de donner du corps à son récit et de rendre vivant et plus crédible encore les qualités de frère Jean-Baptiste, il présente une biographie construite scientifiquement selon les principes de la science historique. Il n'hésite pas à citer des personnes qui ont connu le solitaire, il le fait parler ou intègre dans le corps du texte des extraits de décisions épiscopales touchant frère Jean-Baptiste. Pourtant, l'ermite

[343] Il s'agit de la tristement célèbre guerre de Trente Ans qui, en Lorraine, s'achève seulement. Voir à ce sujet MARTIN (Philippe), *Une guerre de Trente Ans en Lorraine 1631-1661*, Metz, Éditions Serpenoise, 2002, 383 p.
[344] Doulevant-le-Petit, diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.
[345] Diocèse de Reims, actuel département de la Marne.
[346] Diocèse de Langres, actuel département de la Côte d'Or.
[347] SAINT-SAËNS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et réforme catholique dans l'Espagne des Habsbourg*, New-Orléans, Presses Universitaires du Nouveau Monde, 1999, 280 p.
[348] Rappelons que l'annexion par la France d'une douzaine de villes espagnoles dont Lille, Douai, Charleroi fut reconnue un an plus tôt au traité d'Aix-la-Chapelle, ce qui peut expliquer le peu de sympathie exprimé à l'égard de frère Jean-Baptiste.
[349] Poinson-lès-Fayl, diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.
[350] La guerre de Hollande (1672-1678) est alors à son paroxysme.

apparaît quelque peu suspect, principalement par son caractère gyrovague. Grandet est bien conscient des faiblesses du personnage. Aussi, dès la préface de l'ouvrage, il justifie sa conduite par une analogie constante à l'égard des grands saints anachorètes. Laissons-le s'expliquer : « Il paraîtra au lecteur que frère Jean-Baptiste fait trop de voyages pour un solitaire et qu'il change trop souvent de place. Les raisons [en sont] les guerres, le désir de vivre plus inconnu, de fuir les honneurs et la vocation de Messeigneurs les évêques qui l'ont appellé dans leurs diocèses […] d'ailleurs s'il y a souvent changé d'hermitages, dans quelques-uns desquels il a pourtant demeuré près de vingt ans, il ne fait en cela qu'imiter la conduite des Pères des Déserts et des plus saints solitaires ».

Par ailleurs, le destin de frère Jean-Baptiste apparaît comme bien singulier. Durant toute sa vie, a couru une rumeur selon laquelle il ne serait autre qu'Antoine de Bourbon, comte de Moret, né des amours illégitimes du Vert-Galant et de Jacqueline de Bueil, fille de Claude de Bueil, seigneur de Courcillon. Né en janvier 1607, Antoine de Bourbon est éduqué par les Jésuites du collège de Clermont à Paris. Destiné à la carrière ecclésiastique par son demi-frère Louis XIII, pourvu de diverses abbayes, il participe aux cabales menées par Gaston d'Orleans à l'encontre de Richelieu. En conséquence, une déclaration de Louis XIII en date du 30 mai et du 12 août 1631 le signale comme « un des principaux auteurs des dangereux conseils » donnés à Gaston. Convaincu du crime de lèse-majesté, ses biens sont saisis et le comté de Moret réuni à la couronne. Il suit Gaston en Lorraine, à Bruxelles et l'accompagne quand celui-ci rejoint le duc de Montmorency[351]. C'est au moment de la bataille de Castelnaudary que les opinions des historiens et des chroniqueurs divergent. Pour les uns, Moret décède lors du combat. Pour les autres, il parvient à s'enfuir et à quitter le monde pour devenir frère Jean-Baptiste. Nous ne prendrons pas parti. Remarquons tout de même que l'énigme semble suffisamment mystérieuse pour que Louis XIV lui-même ait cherché à savoir si son oncle ne se cachait pas dans une solitude tourangelle. Si Grandet ne se prononce pas officiellement, il présente des arguments en faveur de cette progéniture sacrée. Il insiste sur l'excellente éducation du solitaire qui connaît les sciences, l'histoire et la géographie, parle plusieurs langues. Il décrit son allure noble. Il place en regard du frontispice un portrait troublant.

[351] Dr HOEFE (sous la direction de), *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, T. XXXVI, Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie Éditeurs, 1861, col. 554-556.

Portrait de frère Jean-Baptiste placé vis-à-vis de la page de titre de La vie d'un solitaire inconnu de Joseph Grandet (1699)

L'exemple singulier de frère Jean-Baptiste tient à sa conversion, aussi soudaine que définitive, et au choix de quitter le monde non pour les cellules d'un monastère mais pour la solitude de la thébaïde. Son exemple n'est pas unique. En Alsace, lors de la Guerre de Trente Ans, le lieutenant de cavalerie Michel Legrand est blessé et menacé de mort lors d'un engagement. Il fait le vœu de renoncer au monde s'il sort de ce mauvais pas. En conséquence il fonde l'ermitage Sainte-Anne près de Lunéville[352]. Menant dès lors une vie exemplaire et laborieuse, il attire à lui de nombreux disciples[353]. Ce nouvel itinéraire spirituel et humain constitue une autre preuve de l'influence des malheurs du temps sur les vocations érémitiques, et nul ne peut nier les troubles de ce premier XVIIe siècle.

Combien sont-ils ceux que les conséquences des guerres de Religions, l'échec de la Ligue, les blessures, l'absence de structures à même d'accueillir l'ancien combattant et l'amertume d'un itinéraire humain brisé amènent dans la solitude ? Certainement plus que les rares cas livrés par les archives. En son temps, l'abbé Sainsaulieu a affirmé que chaque conflit

[352] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.
[353] RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy – Les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine, Wiener, 1882, p. 8.

apporte son flot de soldats dans les ermitages et que les ermites indépendants - qu'entendait-il par cet adjectif, nous l'ignorons - ont compté de nombreux militaires, et de citer les figures d'Ange de Joyeuse (1567-1608), de Joseph du Tremblay (1577-1638) ou de Pierre Denis, solitaire à Arbois de 1606 à 1648[354]. Nous sommes d'accord avec lui sur l'importance du phénomène. Mais l'historien se trouve confronté à un problème de comptabilisation. Tous ces anciens combattants des guerres de Religion n'ont pas une aura qui les fait survivre à l'histoire, à l'exemple de Seguin. La figure de ce dernier est exceptionnelle par les sources qui nous permettent de l'appréhender. D'autres existent derrière ce personnage apparent et visible dans les archives, à l'exemple de Cousin. Nous ne pourrons probablement jamais comptabiliser avec précision ceux qui, influencés par une foi puissante et des facteurs conjoncturels déterminants, quittent le monde pour la solitude à la fin du XVIe siècle. Dominique Dinet, après s'être penché sur le sujet il y a quelques années, a également conclu que les sources ne permettent pas une étude sérielle de la question, tout en affirmant que ce mouvement connaît son intensité maximale à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle [355]. Nous aboutissons aux mêmes conclusions et nous affirmons que le phénomène doit être dit et pris en considération. La lassitude des combats, l'incapacité pour un ancien combattant de réintégrer une société aux règles strictes, la croyance en sa propre capacité à se diriger ou, au contraire, l'incapacité à intégrer un ordre religieux par manque d'intelligence ou de moyens intellectuels ou enfin la simple recherche d'un endroit où poursuivre son existence peuvent expliquer ce choix de la solitude. Dominique Dinet explique également qu'un nombre assez important de militaires en quête de religion échouent dans leur tentative de vie régulière - les mendiants sont particulièrement sollicités - car ils se sentent mal à l'aise dans un cloître, n'acceptent pas la discipline monastique ou recherchent la voie extrême de la fuite du monde et donc grossissent le contingent des anachorètes passés par le métier des armes[356]. Cependant, le retrait du monde, s'il fait le solitaire, ne fait pas l'ermite. Pour cela, l'état doit s'accompagner d'une vie spirituelle intense et sincère. Si rien ne prouve que cela ne soit pas le cas de Cousin, Seguin peut lui être considéré comme un véritable ermite car sa vocation spirituelle ne fait pas de doute, même si elle s'accompagne d'un retrait bienvenu vis-à-vis d'une situation religieuse et politique qu'il n'admet et ne reconnaît pas. Il semble en être de même pour frère Jean-Baptiste. Quant à ceux qui gagnent ou fondent un ermitage après les

[354] SAINSAULIEU (Abbé Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-Réforme à la Restauration*, université de Lille III, service de reproduction des thèses, 1974, p. 49.
[355] DINET (Dominique), « De l'épée à la croix : les soldats passés à l'ombre des cloîtres (fin XVIe-fin XVIIIe siècle) », *Histoire, Economie et société*, 1980, N°2, pp. 171-172.
[356] *Ibid.*, p. 174.

combats des guerres de Religion et de la Ligue parce qu'ils ne peuvent se réadapter à la société du temps, leur itinéraire humain pose la question de leur véritable vocation. Ils sont considérés par leurs contemporains comme des ermites car ils vivent à l'écart du monde. Sont-ils véritablement de pieux solitaires ou des êtres asociaux ? Il nous est bien difficile de répondre à cette question sans documents à même de nous livrer, à l'exemple de Pierre Seguin, l'intime pensée spirituelle du sujet. A l'égard des soldats retirés au cloître, Dominique Dinet a justement distingué ceux mus par un choix profond, grave, une rupture avec le monde et une conversion véritable à laquelle s'adjoint une volonté de racheter une vie pour le moins tumultueuse, de ceux qui y trouvent un simple lieu de retraite avec une certaine participation à la vie de prière[357]. Il en est de même pour les ermites, et nous nous devons de distinguer les véritables vocations des incapacités à vivre en société. La rareté des sources, ou leur non-dit nous empêche souvent de réaliser cette distinction essentielle et nous avons rappelé le caractère hagiographique donc partial des informations touchant à la *Vie* de Seguin. Le choix de la solitude recouvre en conséquence des itinéraires humains et intellectuels complexes. Indubitablement, les événements politiques et religieux de la seconde moitié du XVIe siècle favorisent une recrudescence de l'érémitisme à la fin de cette période. Le phénomène anachorétique y prend une nouvelle ampleur qui se poursuit et s'accroît durant le grand siècle ; d'autant que de nouveaux événements favorisent l'expansion du mouvement anachorétique dans les premières décennies du XVIIe siècle. L'instabilité politique de la régence de Marie de Médicis (1610-1617) et la révolte des Grands amènent une instabilité politique dans le royaume, ce qui n'est pas sans favoriser en conséquence l'érémitisme. La concomitance de la tradition, de la spiritualité du temps et de la conjoncture politique, événementielle et religieuse crée les conditions favorables d'un renouveau érémitique dans la seconde moitié du XVIe et les premières décennies du XVIIe siècle. La Champagne et la Lorraine, par leur position au cœur de la dorsale catholique édifiée par la papauté de l'Italie aux Pays-Bas face aux puissances protestantes[358], profitent pleinement du phénomène qui s'amplifie tout au long du Grand Siècle.

[357] DINET (Dominique), *Op. Cit..*, p. 172.
[358] PERNOT (Michel) in TAVENEAUX (René) (sous la direction de), *Encyclopédie Illustrée de la Lorraine. La Vie religieuse*, Nancy-Metz, Presses Universitaires, éditions Serpenoise, 1988, p. 111.

2. La transformation d'une intention : XVIIe et début du XVIIIe siècle

Nous abondons dans le sens de Jean Sainsaulieu quand il affirme que le Grand Siècle est également celui des « ermites français » et que l'époque constitue un âge d'or pour les solitaires, sentiment également partagé par Pierre Doyère[359]. Nous remarquons ainsi que ce succès passe par l'apologie d'un modèle anachorétique à travers la production intellectuelle et artistique.

2.1. La diffusion d'une image anachorétique « positive » dans la littérature et les arts

2.1.1. Une production littéraire faisant l'apologie de la solitude

L'utilisation du terme de production littéraire renvoie à des textes de nature fort variée allant d'écrits normatifs à la littérature populaire de colportage. Ils ont en commun de diffuser et de promouvoir le souvenir des anciens ermites, que ceux-ci soient des anachorètes internationaux ou des solitaires champenois et lorrains. Dans cet ensemble littéraire hétérogène, les rituels, les processionnaux et les statuts synodaux nous apparaissent comme des objets d'études historiques particulièrement importants et significatifs de l'ampleur du phénomène littéraire, dans la mesure où ils sont des textes réglementaires et liturgiques émanant des autorités ecclésiastiques en la personne de l'évêque. Nous avons étudié trente-deux des trente-quatre rituels et processionnaux et cent seize des cent dix-huit statuts synodaux publiés dans les diocèses de Châlons, Langres, Metz, Reims, Toul, Troyes et Reims, entre 1600 et 1720. Cette différence résulte de la destruction en 1914 du processionnal de

[359] SAINSAULIEU (Jean), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, T. XV, 1963, c. 775. ; DOYERE (Pierre), « Erémitisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, T. IV, 1ère partie, 1960, c. 971.

Reims de 1712, de l'absence de localisation du processionnal de Troyes de 1610, de la disparition des statuts synodaux messins de 1674 et de la non-consultation des statuts toulois de 1714 conservés à la bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris. Dans ces trois types de sources, les solitaires figurent dans les recueils des fêtes diocésaines, que celles-ci soient fixes ou mobiles, et sont mentionnés dans les diverses litanies dites par le clergé et les fidèles lors d'offices et de célébrations précises. Il s'agit notamment des litanies du viatique et de l'extrême-onction, des litanies majeures ou brèves, des litanies liées aux fêtes de Pâques et des Rogations, des litanies récitées lors des synodes, lors de fêtes diocésaines propres, telle la saint Marc dans le diocèse de Reims, ou de cérémonies particulières telles la bénédiction de la première pierre de fondation d'une église et les bénédictions réservées. Les solitaires sont également mentionnés dans le corpus des saints invoqués durant les cérémonies du baptême ou lors des antiennes durant l'office. Précisons que les rituels et processionnaux sont davantage riches en mentions d'anachorètes que les statuts synodaux, ce qui ne doit pas surprendre, dans la mesure où ces derniers ne possèdent pas une dimension liturgique première. Enfin, soulignons que les fêtes diocésaines célébrant des anachorètes et, d'autre part, la mention d'anachorètes dans les litanies sont un phénomène ancien, datant au moins du Moyen Age, et se perpétuant à travers les siècles, ainsi qu'en témoignent les rituels, processionnaux et statuts synodaux imprimés à l'aube des temps modernes. L'étude du rituel rémois de 1500 montre que la saint Jean-Baptiste et la sainte Marie-Madeleine comptent déjà parmi les fêtes diocésaines et que l'on invoque des protoermites, tel saint Antoine, dans le corpus des saints implorés lors des diverses litanies[360]. La nouveauté du XVIIe et du début du XVIIIe siècle consiste en la multiplication de ces textes. A Metz, pour prendre ce seul exemple, un seul rituel est publié durant tout le XVIe siècle contre six rituels et un processionnal édités entre 1600 et 1720. Ces écrits ont en commun de mentionner les saints les plus prestigieux, une sorte d'élite qui participe au culte extérieur, celui de la reconquête de l'espace.

[360] *Manuale seu Agenda ad usum Remensem*, [S.L.N.D.] [vers 1500].

Mention de saints anachorètes dans les statuts synodaux des diocèses champenois et lorrains. 1604-1699

		Jean-Baptiste	Marie-Madeleine	Mammès	Jérôme	Antoine	Tous les saints moines et ermites
CHALONS	1693	1	1				
LANGRES	1616		1	2		1	
	1629	3	2	2	2	2	1
METZ	1604	1	1				
	1610	1	1				
	1629	1	1				
	1633	1	1				
	1666	1	1				
	1671	1					
	1679	1					
	1699	1					
TOTAL		12	9	4	1	3	1

Mention de saints anachorètes dans les rituels et processionnaux des diocèses champenois et lorrains. 1605-1720

			Jean-Baptiste	Marie-Madeleine	Memmie	Jérôme	Antoine	Tous les saints moines et ermites	Paul	Marie l'Egyptienne	Mammès	Hilarion	Basle	Athanase	Basile	Fiacre	Amon	Dié	Bruno
Châlons	R	1606	1	1															
		1649	4	3	3	2	2	3											
Langres	R	1612	1	3		2	2	1			5								
		1679	2	1			1				3								
Metz	R	1605	2	1		1	1												
		1631	3	1		1			1										
		1662	4	1		1	1		1										
		1682	6	3		1	1	1											
		1686	6	3		1	1	1	1										
		1713	6	4		1	2	3				1							
	P	1633-1691[1]	5	6		3	4	1				1							
Reims	R	1621	7	5	1	2	2		1			3							
	P	1624	3	2		1	2			1		1			1				
		1624	2	2		1	2			1		1	1	1					
		1647	2	2			2					1	1			1			
		1678	4	3		3	1		1	2	1	2							1
		1698-1730	2	2			2					1	1			1			1
		1713	2	2			2					1	1			1			2
		1720	2	2			2					1	1			1			2
Toul	R	1616	2	1		1						1							
		1638	2	1		1						1							
		1652	2	1		1						1							
		1700	2	1															
	P	Ap. 1610[2]	5	4		3	3	2				1					3	1	1
Troyes	R	1639	2	1															
		1660		3		2	2	1											
	P	1623		2		1	1												
		1686		2		2	1	1											
		1707		2		2	1	1											
TOTAL			79	65	4	33	38	13	5	4	9	17	5	1	1	4	3	1	7

R : Rituel / P : Processionnaux 1 : Processionnal imprimé entre 1633 et 1691 2 : Processionnal imprimé après 1610

Saint Antoine est particulièrement présent parmi les saints anachorètes invoqués et fêtés dans les rituels, processionnaux et statuts synodaux champenois et lorrains. Il est cité au moins une fois dans les litanies contenues dans vingt-cinq des trente-deux rituels ou processionnaux consultés. Il est en conséquence un des saints ermites les plus mentionnés. Dans le processionnal de Metz publié entre 1633 et 1691[361], le cérémonial des rogations indique que le mardi de cette fête particulièrement importante, où l'on demande au Ciel d'accorder des récoltes favorables, on récite les litanies de saint Antoine lors des reposoirs chez les capucins de Metz puis à Saint-Antoine[362] et, le lendemain, au couvent des célestins. Ce même processionnal indique par ailleurs que saint Antoine est un des intercesseurs à invoquer dans toute litanie. En comparaison, saint Paul « premier ermite », pourtant considéré comme le père des anachorètes, n'apparaît que dans les rituels de Metz de 1631, 1662 et 1686 ainsi que, pour l'archevêché de Reims, dans le rituel de 1621 et le processionnal de 1678. Il convient néanmoins de ne pas s'arrêter à ces simples mentions chiffrées, car le jour de saint Paul l'ermite, le 15 janvier, figure parmi les fêtes mobiles célébrées dans ces deux diocèses. De plus, saint Paul l'ermite est présent dans le corpus des intercesseurs invoqués durant les grandes litanies récitées le jour de la saint Marc, importante fête rémoise[363]. Parmi les divers autres anachorètes mentionnés figure saint Hilarion, invoqué au moins une fois dans quatorze des trente-deux rituels et processionnaux étudiés soit près d'une fois sur deux. Cependant, ces

---

[361] *Recueil des prières qui se chantent aux processions qui se font dans la ville de Metz, pendant les trois jours des Rogations*, Metz, Jean Antoine, [S.D.], 154 p. Cet imprimeur exerça de 1633 à 1691.

[362] Il s'agit probablement du prieuré des antonistes de Metz. DORVAUX, *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, Crépin-Leblond, 1902, pp. 310-311.

[363] *Rituale metense seu Liber in quo continentur ea quae Paroecos prestare oportet in sacramentorum administratione, rerum benedictionibus, aliisque ad Paroeciale munus spectantibus, quorum index in fine habetur, paragendis. Jussu et authoritate Reverendissimi Domini Madaurensis, Episcopi, Episcopatus Metensis suffraganei, et vicarii generalis*, Metis, apud Claudium, Felix … typographum, 1631, 262 p. ; *Rituale metense, seu liber in quo continentur ea quae Parochos praestare oportet in sacramentorum administratione, rerum benedictionibus, aliisque ad Paroeciale munus spectantibus, quorum index in fine habetur, paragendis. Iussu et authoritate… Claudii de Bruillard de Coursan… Episcopatus Metensis vicarii generalis… De consensu… Ioannis Royer… vicarii generalis ; habitoque praefatae Cathedralis Ecclesiae Metensis, venerabilis Capituli consilio*, Metis, apud Ioannem Antonium, 1662, 212 p. ; *Rituale metense denuo editum, et recognitum. Authoritate Archi-Episcopi Ebredunensis, Episcopi Metensis… In quo continentur ea, quae paroechos praestare oportet in Sacramentorum administratione, rerum Benedictionibus, aliisque ad Parochiale munus spectantibus*, Metis, apud Joannem et Claudium Antoine typographos, 1686, 223 p. ; *Sacerdotale vulgo, Manuale seu Agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes prestare oportet in administratione sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, magna cura digestum atque editum, juxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1585* (sic). *Remis celebrati, magna cura digestum atque editum*… Remis, excudebat Ioannes de Foigny, 1621, 172 F ; *Processionel du Diocèse de Reims, reveu, corrigé, mis en meilleur ordre, et accomodé à l'usage de l'Eglise Métropolitaine. Imprimé de l'authorité de Monseigneur Charles Maurice le Tellier… Et de l'âvis et consentement du Chapitre de la méme Eglise*, Reims, Nicolas Pottier, 1678, 80 p. Sur les deux plus importantes processions annuelles priantes rémoises que sont la saint Marc et la procession de la Pompelle, voir SIMIZ (Stefano), « La circulation des reliques en Champagne du nord après le concile de Trente » in VAÏSSE (Maurice) et GUILLAUME (Laurent) (sous la direction de), *La circulation des personnes, des idées et des biens de l'Antiquité à nos jours*, Reims, Presses Universitaires, 1999, pp. 121-122.

mentions sont concentrées, par ordre d'importance numérique, dans les ouvrages rémois (onze), toulois (quatre) et messins (deux). La saint Hilarion, le 14 janvier, est une des fêtes mobiles de l'archevêché de Reims et du diocèse de Toul[364]. Certes, Hilarion y est alors indiqué comme évêque, confesseur et docteur, mais il est avant tout un disciple d'Antoine. Par ailleurs, il figure dans les litanies de l'extrême-onction[365] et, à Reims, dans les litanies récitées le jour de Pâques et lors des processions de la saint Marc et de la Pompelle[366]. Saint Fiacre, autre grande figure de l'anachorétisme, n'est mentionné que dans les litanies des processionnaux rémois de 1647, 1698-1730, 1713 et 1720, mais ne s'agit-il pas là d'une appropriation d'un solitaire installé dans le diocèse voisin de Meaux ? Enfin, remarquons la présence dans le corps des litanies de tous les diocèses étudiés, à l'exception de Reims et Verdun, de la formule « tous les saints moines et ermites, *ora pro nobis* ou en français priez pour nous », signe de l'importance des solitaires dans leur fonction d'intercesseurs. Ainsi, on trouve cette formule dans le rituel de Châlons de 1649 lors des litanies de l'extrême-onction et dans les litanies de la bénédiction de la première pierre de l'édification d'une église[367]. Les saints ermites ici mentionnés appartiennent à l'Église universelle. Ils ne doivent cependant pas masquer la présence dans ces écrits de saints anachorètes locaux. Leurs mentions sont certes ponctuelles, mais ne doivent pas être oubliées car elles témoignent de la perpétuation d'un souvenir, d'un culte et d'une mémoire. Seules les litanies rémoises mentionnent un des protoermites de l'archevêché de Reims en la personne de saint Basle, présent dans les

---

[364] *Sacerdotale vulgo, Manuale seu Agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes prestare oportet in administratione sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, magna cura digestum atque editum, juxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1585* (sic). *Remis celebrati, magna cura digestum atque editum…* Remis, excudebat Ioannes de Foigny, 1621, 172 F° ; [Processionnale Tullense], [après 1610], 418 p.

[365] *Sacerdotale vulgo, Manuale seu Agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes prestare oportet in administratione sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, magna cura digestum atque editum, juxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1585* (sic). *Remis celebrati, magna cura digestum atque editum…* Remis, excudebat Ioannes de Foigny, 1621, 172 F° ; *Rituale tullense, seu officialis liber continens ea quae à parochis in officiis pastoralibus obeundis praestanda sunt ad Romanum recentem, quantum fieri potuit, accomodatus. Jussu… Joannis Porcelleti Maillanay… editus.* Tulli Leucorum apud Simonem San-Martellum, 1616, 399 p. ; *Rituale tullense*, 1638, 399 p et *Rituale tullense, seu officialis liber continens ea quae à parochis in officiis pastoralibus obeundis praestanda sunt ad Romanum recentem, quantum fieri potuit, accomodatus. Nunc vero auctus et recognitus.* Tulli Leucorum, ex officina Simonis Belgrand, et Ioannis Laurentii, 1652, 391 p. ; *Recueil des prières qui se chantent aux processions, qui se font dans la ville de Metz, pendnat les trois jours des Rogations*, Metz, Jean Antoine, [entre 1633 et 1691], 154 p.

[366] *Sacerdotale vulgo…* Remis, excudebat Ioannes de Foigny, 1621, 172 F° ; *La Procession de la Pompelle…*, Reims, Jean de Foigny, 1647, 56 p. ; *Processionnal du diocèse de Reims*, Reims, Nicolas Pottier, 1678, 232 p. ; *Prières de la Procession de la Pompelle*, Reims, Barthelemy Multeau, 1713, 58 p. ; *Prières de la Procession de la Pompelle*, Reims, Barthelemy Multeau, 1720, 58 p. ; *La Procession de la Pompelle*, Reims, Rémy Jeunehomme, [entre 1698 et 1730], 48 p.

[367] *Rituale seu manuale ecclesiae cathalaunensis. Editum authoritate… Felicis de Vialard…* Parisiis, Antonium Vitré, 1649, pp.149-151, 175-178 et 207-208.

processionnaux de 1624, 1647, 1678, 1698-1730, 1713 et 1720. Cette fréquence souligne l'importance du souvenir de ce solitaire. A côté de ces saints ermites, les rituels, processionnaux et statuts synodaux mentionnent dans leurs litanies et fêtes des saints ayant vécu une expérience anachorétique marquante. Il s'agit de saint Jean-Baptiste, dernier prophète, précurseur immédiat du Christ mais également un Essénien qui vécut au désert, de sainte Marie-Madeleine, courtisane repentie dont l'hagiographie, douteuse mais ô combien populaire, narre la retraite sur la Sainte-Baume[368], de Jérôme, docteur de l'Eglise et solitaire qui mit à profit son retrait du monde pour rédiger la *Vulgate*, de sainte Marie l'Egyptienne, retirée au désert après sa conversion et d'Athanase, patriarche d'Alexandrie exilé au désert suite à son combat contre l'arianisme.

Les saints locaux ayant mené une vie érémitique, fusse-t-elle temporaire, intègrent également ces corpus. Nous remarquons la présence de saint Memmie, évangélisateur de Châlons, chassé de la cité et se bâtissant un ermitage où il passe une année tout en prêchant et en faisant des miracles avant de devenir le premier évêque de la cité mais sans jamais avoir abandonné sa *cella*, de saint Mammès, ermite et martyr à Césarée mais patron principal du diocèse de Langres depuis le VIIIe siècle car approprié par le transfert de reliques, de saint Amon, second évêque de Toul, qui, selon la tradition, se retirait régulièrement dans une grotte de la forêt de Favières[369] et de saint Dié ou Déodat, évêque de Nevers retiré dans les solitudes vosgiennes. A ces personnages des temps bibliques et protochrétiens s'ajoute Bruno, saint d'une époque plus récente L'iconographie et l'hagiographie, ainsi que nous le montrerons dans la suite de cette étude, témoignent de l'importance de l'expérience anachorétique dans le parcours humain et spirituel de ces saints, solitaires internationaux ou locaux, anciens ou contemporains. Peu nous importe que ces épisodes soient véridiques ou inventés car notre objet est ici de travailler sur le discours**.**

[368] A la suite de Victor Saxer, Catherine Santchi a redit le caractère fictif du séjour de sainte Marie-Madeleine dans la grotte de la Sainte-Baume de Saint-Maximin (département du Var). SAXER (Victor), *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Age*, Auxerre, Société des Fouilles archéologiques et des Monuments Historiques de l'Yonne, 1959, 2 vol. ; SANTCHI (Catherine), *Ermites provençaux*, Genève, Slatkine, 2004, p. 17.
[369] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

Jean-Baptiste est le saint le plus invoqué. Il est cité quatre-vingt onze fois dans les divers rituels, processionnaux et statuts synodaux champenois et lorrains, le plus souvent dans le corps des diverses litanies dites par les fidèles où il est parmi les premiers saints invoqués dans l'ordre des textes, preuve de son importance dans sa fonction d'intercesseur. Sa Nativité, le 24 juin, est fêtée à Châlons (rituels de 1606 et 1649), où les statuts synodaux de 1693 précisent l'obligation d'entendre l'office à cette occasion, Langres (statuts synodaux de 1629, rituel de 1679), Metz (rituels de 1605, 1631, 1662, 1686 et 1713), Reims (rituel de 1621), Toul (rituels de 1616, 1625, 1700 et processionnal publié après 1610) et Troyes (rituel de 1639). L'unique rituel publié à Verdun en 1691 est muet sur les fêtes célébrées dans le diocèse, mais le rituel verdunois de 1554 mentionne effectivement la saint Jean-Baptiste comme une des fêtes diocésaines. Par ailleurs, à Toul, pour marquer l'importance de cette fête, le rituel de 1700 indique que les fidèles doivent jeûner la veille du 24 juin. Qui plus est, la décollation de Jean-Baptiste, le 29 août, est fêtée à Langres (statuts synodaux de 1629, rituel de 1679), certes à la dévotion des fidèles, sans obligation de l'observer[370], à Metz (statuts synodaux de 1604, 1610, 1629, 1633, 1666, 1671, 1679, 1699, rituels de 1605, 1631, 1662, 1686), à Reims (rituel de 1621), à Toul (processionnal publié après 1610) et à Troyes (rituel de 1639). Moins mentionnée que Jean-Baptiste, Marie-Madeleine n'en demeure pas moins, avec soixante-cinq citations, la seconde sainte la plus priée de notre corpus. Sa fête, le 22 juillet, est célébrée à Châlons (rituels de1606 et 1649) mais sans être chômée[371], Langres (rituels de 1612 et 1679, statuts synodaux de 1629), Metz (rituels de 1605, 1631, 1662 et 1686, statuts synodaux de 1604, 1610, 1629, 1633, 1666), Reims (rituel de 1621), Toul (processionnal après 1610, rituels de 1616, 1652, 1700), Troyes (rituel de 1639). Répétons que si le rituel Verdunois de 1691 est muet sur les fêtes célébrées dans le diocèse, le rituel de 1554 mentionne effectivement la sainte Marie-Madeleine comme une des fêtes diocésaines. Troisième saint ayant vécu l'expérience de l'érémitisme, saint Jérôme est cependant nettement moins sollicité que Marie-Madeleine avec seulement trente-trois citations. Sa fête, le 30 septembre, est célébrée dans les diocèses de Langres (rituel de 1612), de Metz (rituels de 1605, 1631, 1662, 1686), de Reims (rituel de 1621 et processionnal de 1678), de Toul (processionnal après 1610), de Troyes (processionnal de 1686), le jour de la fête du saint étant

[370] *Statutz et ordonnances faittes en diverses assemblées synodales tenues par Messire Sébastien [Zamet]*, Langres, [S.D.] [1629], p. 23.
[371] *Statuts, ordonnances, mandemens, règlements, … imprimés par ordre de Mgr… L. A. de Noailles…*, Châlons, J. Seneuze, 1693.

l'occasion d'une procession[372], et de Verdun si l'on s'en tient au rituel de 1554. Les autres saints de l'église universelle ayant vécu une expérience érémitique plus ou moins longue ne sont pas l'objet d'une fête diocésaine mais sont priés dans une fonction d'intercesseur dans des litanies de diverses natures ; ce dans le seul archevêché de Reims, à l'unique exception de saint Bruno. Le père des chartreux fait ainsi l'objet d'une fête diocésaine le 6 octobre dans le seul diocèse de Toul, et est mentionné dans la litanie récitée durant l'importante procession de la Pompelle à Reims[373]. Sainte Marie l'Egyptienne et saint Athanase, ainsi que nous venons de l'indiquer, ne figurent que dans les litanies rémoises. La première est implorée dans les litanies du temps de septembre et plus précisément lors de la fête du 4 septembre, de même que saint Athanase, dans les grandes litanies du jour de la saint Marc et dans les litanies des rogations[374]. En ce qui concerne les saints locaux ayant expérimenté l'érémitisme, ils ne sont honorés, à une seule exception près, que dans les diocèses où ils ont vécu ou qui se les sont appropriés. Saint Memmie, premier évêque de Châlons mais également solitaire, est fêté le 5 août dans son diocèse. Il figure parmi les saints invoqués dans le diocèse dans la litanie de l'Extrême-onction et dans la litanie récitée lors de la bénédiction de la première pierre de l'édification d'une église[375] et, parce que les deux diocèses sont voisins, il fait également l'objet d'une fête dans le diocèse de Reims[376]. Saint Mammès, approprié par le transfert de ses reliques à Langres et regardé comme le patron du diocèse, est fêté en août, le 10 octobre, jour de sa translation, le 17 octobre, jour de ses octaves et est invoqué lors de la bénédiction des *fontium* et dans la litanie de l'extrême-onction[377]. Sa fonction de patron du diocèse accroît son importance et explique qu'il soit représenté sur le frontispice du Rituel Lingon de 1612 à côté de saint Jean l'évangéliste. Enfin, le diocèse de Toul célèbre la saint Dié, le 19 juin, et la saint Amon, le 23 octobre, le second évêque de Toul figurant également dans la litanie des rogations[378].

---

[372] *Processionnale ad usum insignis ecclesiae Trecensis*…, Trecis, apud Ioannem et Iacobum Oudot, 1686, p. 347.
[373] [*Processionnale tullense*] [après 1610], p. 366 ; *La procession de la Pompelle*…, Reims, Jean de Foigny, 1647, pp. 25-28. ; *La procession de la Pompelle*…, Reims, Rémy Jeunehomme, [1698-1730], pp. 29-32 ; *Prières de la procession de la Pompelle…*, Reims, Barthélemy Multeau, 1713, pp. 30-34, 39-44.
[374] *Processionnale, in Litania Maiori… Remis, Simonis de Foigny*, 1624, pp. 247 V° à 248 R°. 197 R° à 280 V° ; *Processionnal du diocèse de Reims*, Reims, Nicolas Pottier, 1678, pp. 94-109, 45-121.
[375] *Rituale seu manuale ecclesiae Cathalaunensis …,* Parisiis, apud Antonium Vitré, 1649, pp. 175-178, 149-151.
[376] *Sacerdotale vulgo…,* Remis, Ioannes de Foigny, 1621, F° 7 R° à 12 V°.
[377] *Manuale complectens…,* [S.L.], C. Guyot, 1612, pp. 12 R° et 36 V° ; les mentions des trois fêtes de saint Mammès figurent également dans le calendrier du rituel lingon de 1679 et dans le catalogue des « festes de commandement » présents dans les statuts synodaux lingon de 1616, p. 20 et 1629, p. 22.
[378] [*Processionnale tullense*] [après 1610], pp. 320, 372, 168-170.

Les mentions des fêtes diocésaines et le corpus des litanies illustrent l'importance des solitaires, célébrés et invoqués comme intercesseurs, au même degré que les autres saints, que ceux-ci soient prophètes, martyrs, docteurs, abbés, vierges ou saintes femmes. La considération dont jouissent les ermites, qu'ils soient saints de l'église universelle ou sanctifiés par la piété locale, protoermites ou anachorètes de l'aube des temps modernes ne peut être niée. Ce phénomène n'est pas propre aux diocèses champenois et lorrains, cadre géographique de notre étude. Pour rester à proximité de la Champagne, l'analyse du rituel de Sens, publié en 1694, indique que la saint Jean-Baptiste figure également dans la liste des fêtes de ce diocèse, que Jean-Baptiste, Hilarion, Jérôme, Marie-Madeleine et Marie l'Egyptienne sont invoqués durant les litanies de l'Extrême-onction et que l'âme du défunt est entre autres recommandée à Jean-Baptiste et Marie-Madeleine[379].

Les solitaires sont bien présents dans ces textes émanant de la quasi seule initiative des autorités religieuses et cela constitue un signe fort de l'intérêt porté à leur égard. Ils apparaissent comme des modèles chrétiens et de sainteté, mais également comme des intercesseurs jouant un rôle actif dans la foi et la croyance chrétienne et catholique. Ce mouvement est renforcé par la publication de textes à caractères hagiographiques touchant aussi bien les ermites de l'Eglise universelle que les solitaires locaux. Quantifier ce phénomène s'avère actuellement impossible[380]. Les travaux sur la production littéraire en France au XVIIe siècle se poursuivent de loin en loin, mais d'importants centres de production du livre ne sont pas encore étudiés à l'exemple de Paris[381]. Pour ce qui concerne notre ressort d'étude, si Albert Ronsin traita la Lorraine en totalité, le dénombrement de la production champenoise se limite actuellement aux seuls imprimeurs Troyens, important centre de diffusion du livre s'il en fût, et Rémois[382]. Il nous faut ajouter que certains de ces ouvrages, bien que répertoriés, ne sont pas localisés ou appartiennent à des collections privées, ce qui rend naturellement impossible l'étude de leur contenu. C'est à Troyes que nous avons

---

[379] *Rituel du diocèse de Sens, publié par monseigneur… Hardouin Fortin de la Hoguette*,…Sens, Claude Auguste Prusserot et Laurent Raveneau, 1694, pp. 110-113, 131-132.

[380] Voir BEUGNOT (Bernard), *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, P.U.F., 1996, 297 p.

[381] *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIIe siècle*, Baden-Baden, éditions Valentin Koerner, 28 fascicules parus depuis 1978.

[382] RONSIN (Albert), *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIIe siècle*, T. X : *Lorraine, Trois Evêchés*, Baden-Baden, éditions Valentin Koerner, 1984, 303 p. ; FONTAINE (Jean-Paul), *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIIe siècle*, T. XXVII : *Reims*, Baden-Baden et Bouxwiller, éditions Valentin Koerner, 2005, 171 p. ; BREZ (Jacques), *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIIe siècle*, T. III : *Troyes*, Baden-Baden, éditions Valentin Koerner, 1981, 143 p.

répertorié le plus d'ouvrages consacrés aux ermites de l'Eglise universelle, à savoir les grandes figures anachorétiques de l'Antiquité. Nous avons recensé une *Vie* de saint Hilarion (1623), une *Vie* de saint Antoine (V. 1620), deux ouvrages consacrés à Jean-Baptiste, une *Vie* (1620) et un *Panégyrique* (1680), ensemble auquel nous joignons une *Vita* de saint Bruno (1688) tant le lien entre cartusianisme et érémitisme ne peut être nié[383]. Remarquons que tous ces livres sont publiés en langue vernaculaire, signe évident de la volonté de les diffuser auprès d'un nombre de lecteurs le plus large possible. Seule exception, la *Vita* de saint Bruno éditée en latin. Cette œuvre, par sa nature et le sujet traité, nous semble davantage être destinée à des clercs ou à de savants et pieux laïcs, c'est-à-dire un public restreint. Au contraire, les *Vies* de saint Antoine et de saint Jean-Baptiste appartiennent à la bibliothèque bleue, cette littérature de colportage au tirage conséquent, publiée et vendue à faibles coûts, de manière à assurer une diffusion la plus large possible[384]. Diffuser l'hagiographie de deux des plus célèbres solitaires de l'histoire dans des collections visant à toucher le plus de lecteurs, est une autre manière de faire l'apologie de l'érémitisme. Remarquons enfin que ces publications se font dans le premier quart du XVIIe siècle - trois ouvrages publiés en ou vers 1620 et en 1623 - ou dans la décennie 1680 (1680 et 1688). Le catalogue des titres de même nature publiés dans l'espace lorrain est légèrement plus restreint. On doit aux presses sammielloises un rare corpus de *Vies des saints* et respectivement aux imprimeurs spinaliens et toulois une *Vie* de saint Basile et une *Vie* de saint Fiacre[385]. Là encore, la langue vernaculaire domine et les titres sont publiés au début - 1613 et 1616 - ou à la fin du siècle (1699). La distribution chronologique particulière des publications pourrait s'expliquer par les troubles du XVIIe siècle, notamment la guerre de Trente Ans et ses ravages en Champagne et en Lorraine.

---

[383] GODEAU (Guillaume), *La Vie très admirable de sainct Hilarion, premier hermite de la Palestine*, Troyes, Nicolas Oudat, 1623, 16 F° ; *La Vie de Monseigneur Sainct Anthoine, abbé, avec les choses merveilleuses qui lui advinrent es déserts et comme son glorieux fut trouvé par révélation divine et porté à Constantinople et de là transporté en Viennois*, Troyes, Yves Girardon, [v. 1620] ; *La Vie et légende de Saint Jean-Baptiste*, Troyes, Veuve Jacques Oudot, [1620] ; DENIS (R.P.), *Panégyrique de Saint Jean-Baptiste*, Troyes, Jean Oudot, 1680 ; *Divi Brunonis Carthusianorum Patris vita et elogia*, Trecis, Dionysium Febvre, [1688], 55 p.

[384] Sur cette littérature dont l'imprimerie troyenne s'était faite une spécialité, voir ANDRIES (Lise), BOLLEINE (Geneviève), *La bibliothèque bleue. Littérature de colportage*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 2003, 1012 p. ; MORIN (Alfred), *Catalogue descriptif de la bibliothèque bleue de Troyes*, Genève, Droz, 1974, 501 p.

[385] RIBADENEYRA (Pedro de), *Les fleurs des vies des saincts*, Saint-Mihiel, François Du Bois, 1613, 3 volumes ; PERAGIA (Lorenzo de), *Preconio gloriosissimo della vita solitaria del Vescovo san Basilio*, Espinal, appresso de Pietro Houjon, 1616, *La Vie de Saint Fiacre tirée d'un ancien auteur*, Toul, A. Laurent, 1699.

Ces hagiographies de solitaires ne sont évidemment pas caractéristiques de la production littéraire champenoise et lorraine du grand Siècle. En nous tenant à ces seuls exemples, nous en voulons pour preuve les *Fleurs de la solitude* du minime Simon Martin[386] et les écrits du jésuite néerlandais Héribert Rosweyde (1569-1629) parmi lesquels nous relevons une *Vie*[387]de saint Jérôme mais surtout *La forest des Hermites et hermitesses d'Egypte et de la Palestine*[388]. L'auteur y dresse l'hagiographie de quarante-huit solitaires des deux sexes. L'ouvrage, rédigé en langue vernaculaire, était destiné au monde francophone et constitue une nouvelle preuve de la circulation des idées et des livres qui justifie le fait que nous ne nous limitions pas aux seuls titres publiés dans notre zone d'étude. En effet, un exemplaire de l'ouvrage, dont on sait par deux *ex-libris* manuscrits les noms de quelques-uns de ses propriétaires, figura dans diverses bibliothèques ecclésiastiques lorraines durant les temps modernes[389]. Cette littérature favorable à l'anachorétisme n'est pas propre à la Champagne ou à la Lorraine mais pénétra ces deux provinces. Nous insistons sur l'emploi du français dans un langage simple qui, associé à des textes courts puisque chaque biographie ne s'étend que sur une page, nous permet d'affirmer la volonté de s'adresser au plus grand nombre de lecteurs possible et donc de diffuser autant que faire se peut un modèle. Le contenu de ces ouvrages n'est pas original. Nous en voulons pour preuve l'étude de l'œuvre de Pedro de Ribadeneyra[390]. Ses écrits prennent la forme de trois gros volumes dont le premier est malheureusement manquant, et constituent une compilation hagiographique tirée des auteurs anciens, que ce soient les évangélistes ou les Pères de l'Eglise. L'ouvrage est classé comme un calendrier suivant l'ordre des saints du jour depuis le 1er janvier jusqu'au 31 décembre et sans pagination continue. Parmi les très nombreux saints évidemment mentionnés figurent les saints Athanase (2 mai), Grégoire de Nazianze (9 mai), Basile le grand (14 juin), Jean-Baptiste (24 juin), Moyse (28 août) et un autre anachorète homonyme fêté le 7 février, Fiacre (29 août), Jérôme (30 septembre), Bruno (6 octobre), Hilarion (21 octobre) et Léonard (6 novembre) ainsi que sainte Marie-Madeleine (22 juillet). Cette liste nous indique que les ermites ne sont pas oubliés dans ce corpus des saints à fêter chaque jour, mais comment faire fi de destins aussi incontournables et célèbres que Jean-Baptiste et Marie-Madeleine et tant liés à la personne du Christ ? *A contrario*, mentionner les deux ermites Moyse, dont l'aura est

[386] MARTIN (Simon), *Les fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies de saints qui ont habité les déserts et qui ont chéri plus expressément la vie solitaire*, Paris, G. Alliot, 1652.
[387] ROSWEYDE (Héribert), *Divi hieronymi historia Eremitica, Sen Vitae Patrum Seniorumque Verba, cum commentariis et notes*, Antverpiae, 1628.
[388] ROSWEYDE (Héribert), *La forest des Hermites et hermitesses d'Egypte et de la Palestine*, Anvers, Hierosme Verdussen, 1619, 51 p.
[389] Il appartient désormais au fonds ancien de la Bibliothèque diocésaine de Nancy, cote O 189.
[390] RIBADENEYRA (Pedro de), *Op. Cit.*

plus discutable, prouve la volonté de l'auteur de dresser un corpus des plus complets. Qui plus est, Pedro de Ribadeneyra mentionne explicitement l'existence anachorétique des saints. Il indique par exemple que saint Basile le Grand fréquente « la solitude du Pont » ou que saint Jérôme « entra dans un aspre désert de Syrie ». Il ne fait toutefois pas une apologie systématique de ce genre de vie mais, ponctuellement, quelques phrases soulignent la supériorité certaine de cet état. Ainsi, il informe le lecteur que « Dieu acompagoit [Athanase] dans cette solitude », que saint Grégoire de Nazianze mena « pendant plusieurs années en ce désert une vie angélique », décrit les austérités de saint Jean-Baptiste se nourrissant « de sauterelles et de miel sauvage », narre le désert, lieu de pénitence pour Marie-Madeleine, pécheresse repentie et compare saint Fiacre à Abraham et, comme lui « chery et caressé de Dieu ». Dans ce discours, le saint ermite est clairement mentionné comme élu de Dieu. Ce phénomène n'est pas propre aux pieux solitaires puisque tous les saints, par le martyre ou le genre de vie, sont touchés par Dieu ; mais nous nous devons de relever que les anachorètes ne sont pas oubliés, loin s'en faut. Il n'y a toutefois pas, sous la plume de Pedro de Ribadeneyra, d'apologie globale et enthousiaste de la vie solitaire. Mais que peut-il dire de plus sur Fiacre ou Jérôme, dont personne ne met en doute la sainteté de vie ? Roisweyde, quant à lui, dresse un panégyrique des solitaires. Selon son opinion, c'est au désert que se trouvent les élus auxquels Dieu s'adresse. Les écrits de saint Paul placés en tête d'ouvrage ne disent pas autre chose :

> « O désert délicieux ou les fleurs de Jésus-Christ se trouvent en abondance […]
> O sainct hermitage où est si familièrement la jouissance de la conversation de nostre Dieu »[391]

En conséquence, dans l'épître dédicatoire à la comtesse et abbesse de Messines, l'auteur donne les anachorètes en exemple aux bénédictines de cette abbaye : « j'espère que plusieurs religieuses seront incitées de syuvre leur vie et qu'elles prendront goût en leurs admonitions : afin que par ce moyen elles soyent enflammées à suyvre leurs vertus »[392]. Roisweyde s'attache dans ces notices à montrer l'ermite sinon comme une personne supérieure, du moins tel un être hors du commun, notamment car le désert est un lieu de combat. Les conditions de vie y sont naturellement extrêmes et, par leur ascèse, les solitaires

[391] ROSWEYDE (Héribert), *Op. Cit.*
[392] *Ibid.*

accroissent davantage un quotidien des plus précaires. De plus, en ces lieux désolés, l'ermite est souvent tenté par le Malin. Aux exemples connus du séjour christique de quarante jours ou de la tentation de saint Antoine, l'auteur joint des épisodes de la vie de saint Hilarion, de saint Macaire qui cède au diable lequel a pris l'apparence d'une femme, et, en pénitence, s'ensevelit dans une fosse trois années durant, ou des disciples de saint Frontonius. Le diable leur affirme que Dieu est partout, « que le chemin du ciel n'est pas plus ouvert à ceux qui demeurent aux champs qu'à ceux qui résident aux villes, que c'est le propre des anges de s'abstenir de manger et non des hommes ». Troublés, les frères vont trouver saint Frontonius qui les remet heureusement sur le droit chemin[393]. Aussi, celui qui sort victorieusement de ces expériences menées de manière pérenne accède à un état supérieur. L'anachorète est ainsi un élu auquel Dieu se manifeste, notamment en le destinant à l'état de solitaire. Saint Jean-Baptiste est conduit au désert par l'Esprit, son ange custode guide saint Onuphre vers un ermitage qui sera son quotidien soixante-dix années durant et l'archange Raphaël mène saint Macaire « en un ermitage parmi les destroits des montagnes »[394]. En conséquence, le solitaire ne va pas au désert par sa seule décision ou selon une démarche déraisonnable, mais par la volonté de Dieu. Les miracles dont le récit est émaillé, constituent une preuve supplémentaire de l'élection du solitaire. Par la prière et l'huile consacrée, saint Macaire « désenchante » une jeune fille transformée en jument[395]. Les saints Elie, Amon, et Paul le Simple guérissent[396] et saint Macaire ressuscite un religieux décédé, prouvant ainsi la force et l'existence de Dieu[397]. Ils bénéficient parfois de pouvoirs surnaturels encore plus spectaculaires. Saint Macaire l'Egyptien fait parler le corps d'un homme assassiné et innocente en conséquence un vieil accusé de cet homicide, saint Thomas et saint Jean en Lice possèdent le don de divination et de prédiction, ce qui constitue selon l'auteur une preuve de la perfection du solitaire auquel Dieu n'aurait pas accordé de telles faveurs s'il n'était pas sans défaut[398]. Enfin, plus anecdotique est la capacité extraordinaire de certains anachorètes à se faire obéir des animaux les plus sauvages et les plus féroces. Saint Helenus « chevauche les ânes sauvages et les crocodiles »[399] ! Au-delà de ces capacités, l'ermite apparaît comme un élu car il pratique la seule véritable forme de religiosité. L'auteur souligne combien Jean-Baptiste « s'est employé aux choses divines comme étant le vray formulaire de la vie des hommes » et souligne

[393] ROSWEYDE (Héribert), *Op. Cit.*, pp. 1, 4, 15, 16.
[394] *Ibid.*, pp. 2, 7, 15.
[395] *Ibid.*, p. 9.
[396] *Ibid.*, pp. 18, 22, 23.
[397] *Ibid.*, p. 9.
[398] *Ibid.*, pp. 9, 19, 17.
[399] *Ibid.*, p. 20.

explicitement que les montagnes où saint Basile s'est retiré sont « le lieu qui conduit tout droit les âmes au ciel »[400]. De plus, le solitaire ne vit que par et pour l'esprit. En conséquence, son corps est soumis à une négligence extrême[401]. Quasiment chacune des notices hagiographiques de Rosweyde précise les austérités d'une vie excessive où aucun soin n'est accordé au corps. Onuphre n'est vêtu que de ses seuls cheveux et de feuilles d'arbres, Pacôme porte un cilice et dort accroupi, l'unique habit de Jean-Baptiste est un vêtement en poil de chameau bien insuffisant contre le froid du désert ; c'est à peine plus confortable qu'Hilarion habillé d'un sac qu'il ne lave jamais. L'ermite Abraham ne change pas d'habit et ne se lave pas durant cinquante ans[402] ! Les solitaires affaiblissent leur corps par la privation de nourriture. Antoine jeûne deux ou trois jours d'affilée puis ne prend comme seul aliment que du pain, du sel et de l'eau - remarquons ici l'aspect symbolique de ces nourritures -, Syméon le stylite ne se restaure qu'une fois par semaine. Suite à ces macérations, la description de l'aspect de Jérôme, aux membres difformes à force de porter un sac en pénitence, la peau chargée de crasse « et noire comme celle d'un Ethiopien » ne peut que marquer le lecteur, d'autant que cette négligence est signe de sainteté. Le corps d'Abraham dégage « une odeur très suave […] à cause de ses abstinences »[403]. N'est-ce pas là une analogie évidente avec l'odeur de sainteté dégagée par certains élus après leur mort ? Or, les ermites sont morts au monde. Bien évidemment, dans ce discours où toute mise en avant du corps est bannie, l'auteur indique clairement le refus de la chair chez ces solitaires des premiers temps. Obligé de se marier, Malchus convient avec son épouse de demeurer chaste. Il termine ses jours dans la solitude et elle, cloîtrée, « l'aymant comme sa sœur mais ne se fiant point toutefois à elle comme sa sœur » ; Abraham s'enfuit sept jours après ses noces, sans avoir connu charnellement son épouse. Macaire n'attend pas si longtemps, et part pour le désert durant la nuit de noces[404]. D'autre part, l'auteur précise l'importance des activités spirituelles dans le quotidien de ces anachorètes. La prière est chez saint Ephrem « la seule composante de son existence ». Antoine passe des nuits entières en oraison, Domine prie jour et nuit et Arsénius ne se consacre qu'à la prière et à l'oraison. Elle est complétée par la lecture et Pacôme lit très consciencieusement les écritures saintes. Quand il venait à les lire, « ce n'estoit point par manière d'acquit, ny avec négligence, ains au contraire il examinoit le tout fort soigneusement

[400] ROSWEYDE (Héribert), *Op. Cit.*, pp. 2, 12.
[401] Sur la recherche d'une déchéance volontaire du corps physique dans la religion chrétienne et catholique voir GELIS (Jacques) in CORBIN (Alain), COURTINE (Jean-Jacques), VIGARELLO (Georges), *Histoire du corps*. T. I : *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005, pp. 45-60 ; CAMPORESI (Piero), *The anatomy of the Senses*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 64-89.
[402] ROSWEYDE (Héribert), *Op. Cit.*, pp. 7, 8, 2,5, 10.
[403] *Ibid.*, pp. 4, 14, 25, 11.
[404] *Ibid.*, pp. 6, 11, 15.

et l'ayant bien ruminé en son âme, il s'efforcoit de mettre tous les jours en œuvre ce qu'il en avoit retenu en sa mémoire »[405]. Enfin, le solitaire ne manque pas d'assister à l'office mais, tel saint Arsénius, il écoute la célébration derrière un pilier par modestie et discrétion[406]. Ces activités intellectuelles, tout du moins la lecture, démontrent implicitement le caractère intellectuel de l'état d'ermite et, afin que nul doute ne subsiste, le solitaire Arsénius est qualifié de « savant »[407]. Pourtant, l'activité physique n'est pas négligée. Saint Amon jardine et sainte Alexandre file la laine[408]. Le solitaire pourvoit ainsi à ses besoins et le travail évite à l'esprit de s'évader dans les futilités.

L'auteur ne néglige pas de citer l'existence de femmes ermites. Elles sont majoritairement non des anachorètes mais des cénobites retirées dans un monastère ou des recluses. Sainte Eugénie rejoint un monastère proche d'Alexandrie, sainte Mélanie l'ancienne vécut vingt-sept ans dans le monastère qu'elle édifia à Jérusalem et sainte Domnine s'établit dans une petite logette au sein du jardin maternel[409]. Sur vingt-cinq portraits féminins dressés dans l'ouvrage, treize touchent des cénobites et des recluses et seulement sept, soit près de deux fois moins, concernent des solitaires. Cette répartition s'explique parce qu'il est alors peu concevable d'évoquer des femmes livrées à elles-mêmes loin de tout éventuel contrôle. Les Béates du Velay constituent alors une singularité[410]. De plus, même à son insu, la femme est liée au danger de la tentation de la chair. Présentant de nombreux points communs dans le récit, les hagiographies des saintes Eugénie et Ephrosyne sont révélatrices d'une certaine mentalité. Quand vient l'âge de se marier, Eugénie se déguise en homme afin de masquer son identité pour ne pas être retrouvée et se retire dans un monastère accompagnée de deux eunuques préservant ainsi son intégrité. Elle y reçoit le baptême et sa perfection la fait pressentir comme futur abbé. Mais ce trop charmant moine enflamme les sens d'une femme qui « l'accuse contre son honneur ». Découverte, Eugénie subit le martyre comme chrétienne. Visitant un monastère avant de se marier, Ephrosyne y découvre la vocation à l'encontre de la volonté paternelle. Elle se rase la tête, s'habille en homme, feint d'être eunuque et rejoint un monastère où, malgré sa métamorphose physique, elle est menée en solitude à cause de sa trop

[405] ROSWEYDE (Héribert), *Op. Cit.*, pp. 13, 4, 24, 8.
[406] *Ibid.*, p. 24.
[407] *Ibid.*, p. 24.
[408] *Ibid.*, pp. 22, 46.
[409] *Ibid.*, pp. 29, 41, 48.
[410] DUNGLAS, *Notice sur les Béates de la Haute-Loire, diocèse du Puy*, Paris, Dupont, 1854, 8 p.

grande beauté. Ainsi, la femme apparaît dangereuse malgré elle[411]. En conséquence, parmi les itinéraires de vie décrits comme réellement érémitiques par l'auteur figurent la Vierge Marie, retirée « es montagnes » - cet épisode semble par ailleurs apocryphe - et Marie-Madeleine, des familières du Christ dont l'orthodoxie et la foi ne peuvent être mises en doute[412]. Par ailleurs, ces solitaires des deux sexes sont présentés par Rosweyde comme ayant une bonne mort. Hilarion et Onuphre acceptent la souffrance et se montrent désireux de rejoindre l'au-delà. Saint Jean de Lice prie trois jours durant avant de décéder. L'agonie d'Ephrem est publique et sert d'exemple aux personnes présentes. Enfin, les anges et le Christ visitent Marie-Madeleine avant son trépas, preuve supplémentaire de la sainteté de celle qui a tant personnalisé le monde et ses futilités auxquelles elle renonça pour une repentance solitaire[413]. A travers ces portraits, Rosweyde donne à voir le croyant et le chrétien parfait, négligeant son corps pour ne se préoccuper que de spiritualité, pratiquant très régulièrement la prière et l'oraison et acceptant la mort pour mieux quitter cette vallée de larmes qu'est l'existence humaine. Le sens apologétique de l'ouvrage ne peut être mis en doute. Parallèlement à cette mise en avant des grands ermites internationaux des premiers temps du christianisme, nous constatons dans la production littéraire du Grand Siècle la publication d'hagiographies d'ermites locaux. Ce phénomène n'est pas nouveau, nous l'avons montré pour le second XVIe siècle notamment à travers l'œuvre de Richard de Wassebourg. Le XVIIe siècle voit une certaine accélération du phénomène. Nous avions recensé cinq ouvrages consacrés aux ermites Champenois et Lorrains édités dans la seconde moitié du XVIe siècle ; nous en comptons dix-sept sortis des presses entre 1610 et 1680 auxquels s'ajoute une réédition en 1697 d'un ouvrage dont la première édition date de 1678. Nous pouvons classer ces œuvres en deux catégories : les livres d'histoire et les hagiographies, bien que les deux genres se mêlent quelque peu. En raison de la progression du goût pour l'Histoire, les histoires diocésaines priment, à l'exemple des *Annales ecclésiastiques du diocèse de Chaalons-en-Champagne* du Père Rapine ou du travail de dom Marlot sur la métropole de Reims[414]. Chanoine de la collégiale de Saint-Dié, Jean Ruyr ne consacre ses écrits qu'à une zone précise du diocèse de Toul : la montagne vosgienne[415]. Les hagiographies constituent le genre le plus

[411] ROSWEYDE (Héribert), *Op. Cit.*, pp. 29, 31.
[412] *Ibid.*, pp. 27-28.
[413] *Ibid.*, pp. 5, 7, 17, 13, 28.
[414] RAPINE (R.P.), *Annales ecclésiastiques du diocèse de Chaalons-en-Champagne*, Paris Claude Sonnius, 1636, 486 p. ; MARLOT (Dom Guillaume), *Metropolis remensis Historiae*, Insulis, Nicolaï de Râche, 1666, 2 vol.
[415] RUYR (Jean), *Première partie de la recherche des sainctes antiquitez de la Vosges*, Espinal, Ambroise Ambroise, 1633, 480 p.

diffusé (huit titres). Elles sont individuelles, à l'exemple de la *Vie de saint Basle* par Soret[416] ou collectives. Dans ce dernier cas, on distingue les livres traitant des saints originaires d'un diocèse ou qui y sont particulièrement vénérés, c'est l'objet de la *Saincteté chrestienne* de Nicolas Desguerrois dans le cadre du diocèse de Troyes, les biographies d'évêques - ainsi l'histoire des évêques de Metz de Martin Meurice - ou les hagiographies de solitaires et nous citerons les travaux d'Estienne Girard pour Langres[417]. Les auteurs, soulignons-le, sont quasiment tous des religieux faisant l'apologie de la solitude. L'ensemble des diocèses champenois et lorrains est touché par ce phénomène, ce qui constitue un indice probant de la globalisation de l'apologie de l'anachorétisme, principalement dans les diocèses de Toul (six titres) et, dans une moindre mesure, Reims, Troyes et Metz (trois titres). Nous n'avons trouvé qu'un seul titre publié dans les quatre autres diocèses de Verdun, Châlons, Langres et Reims où l'imprimerie est peu présente. Les imprimeurs ne se limitent pas à diffuser les *Vies* des seuls saints solitaires locaux ou assimilés. Nous en voulons pour preuve, en nous en tenant à ce seul exemple, une *Vie* de saint Astier publiée à Nancy en 1656. Ce personnage, originaire du Périgord, se retira au désert dans la région d'Angoulême et ne possédait aucun lien historique et géographique avec la Lorraine[418]. L'apologie des ermites locaux permet par ailleurs de mieux diffuser un discours de prédication par une identification du fidèle auquel s'adresse l'auteur à un saint solitaire dont le croyant sait qu'il a vécu précédemment au même endroit que lui. Nous assistons là à une volonté d'identification et d'appropriation de l'ancien anachorète local. Dans la dédicace de *La saincteté chrestienne*, Nicolas Desguerrois explique au lecteur le lien très fort existant avec le saint : « Mon seul dessein est que vous voyez en nostre langue, vos bons pères en leur piété, vos ayeux en leur syncerité et vie et fondations, vos ancestres florissans en la religion catholique, et vos saincts tant estrangers que compatriotes, aucquels vous appartenez non seulement en esprit, mais en sang… ». Ainsi, selon la formule de Jean-Paul Oddos, le contemporain est en lien direct avec le saint par le « sol des ancêtres et la chaîne des générations »[419]. L'originalité principale de ces écrits consacrés aux anachorètes champenois et lorrains est de diffuser des itinéraires humains peu

[416] SORET (J.), *Histoire de la Vie et des miracles du glorieux saint Basle confesseur*, Reims, François Bernard, 1632, 20 p.

[417] DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, Troyes, Jean et François Jacquard, 1637, 428 F° ; MEURICE (Martin), *Histoire des evesques de l'Eglise de Metz*, Metz, Jean Antoine, 1634, 690 p. ; GIRARD (Estienne), *Introduction à la vie solitaire par les exemples de quelques saints et saintes qui ont fleury en cet état depuis le 1er siècle jusqu'à présent*, Langres, C. Personne, 1697, 300 p. (2e édition)

[418] AUBERTIN (Antonin), *La Vie de sainct Astier, religieux anachorète confesseur*, Nancy, Anthoine Charlot, 1656, 107 p.

[419] ODDOS (Jean-Paul), « Marie-Nicolas Desguerrois et la dévotion sentimentale », in LEROY (Pierre-E.), *La vie à Troyes sous Louis XIII*, Troyes, Centre troyen de recherche et d'études Pierre et Nicolas Pithou, 1984, p. 67.

ou pas connus, voire totalement imaginaires. Les œuvres du chanoine et grand pénitencier de la paroisse Saint-Jean de Troyes Nicolas Desguerrois (1579-1676) sont particulièrement révélatrices de ce phénomène. Dans son *Ephimeris Sanctorum insignis Ecclesiae Trecensis*, il est le premier à mentionner saint Bouin[420]. Ce saint prêtre anachorète est ainsi absent des écrits de Nicolas Camuzat, prédécesseur immédiat et maître de Desguerrois[421]. Desguerrois indique simplement que ce saint ermite n'est alors connu que par une « ancienne et vénérable tradition […] mais les actes de sa vie, de sa vertu et de sa sainteté ont totalement disparu et sont donc inconnus »[422]. Cette absence complète de source n'empêche pas Desguerrois d'affirmer que saint Bouin « a brillé par ses vertus et ses miracles » et mené une vie exemplaire dans la solitude[423]. En fixant pour la première fois cette *Vie* par écrit, Desguerrois contribue à diffuser davantage un modèle de sainteté anachorétique par le simple fait que l'écrit permet aux idées de circuler et de se pérenniser. De plus, Bouin est décrit comme prêtre, ce qui accroît la considération que l'on lui doit. Dans le même ouvrage, Desguerrois rappelle le souvenir de saint Pouange, connu alors uniquement par sa mention dans divers bréviaires antérieurs à la date du 31 janvier et relate sa vie[424]. Après avoir commis une grave faute, ce noble personnage réalise un pèlerinage de pénitence à Rome. Au retour, il se construit un petit ermitage près d'une chapelle dédiée à saint Marc. A sa mort, l'endroit prend son nom et, avec le temps, devient un village. Ces deux saints ont une historicité douteuse[425]. Pourtant, Desguerrois qui, dans les premiers folios de la *Saincteté chrestienne*, revendique une méthode scientifique et « ne dit rien sans autheur », les intègre dans son *Ephimeris*. Autre auteur à évoquer des anachorètes pour le moins peu connus, le chanoine déodatien Jean Ruyr. Il mentionne, dans sa *Première partie de la recherche des sainctes antiquitez de la Vosges*, le noble Bilon, gentilhomme du temps de Gérard, duc de Basse-Lorraine, décidant vers 1056 d'aller servir Dieu « au désert le plus affreux qu'il rencontreroit dans le sein du Mont de Vosges »[426]. Or, le moins que nous puissions affirmer, c'est que ce personnage a laissé peu de traces dans l'histoire. De même, Ruyr donne la biographie de saint Emery ou Emeric, compagnon de saint Colomban, qui, revenant d'Italie après le décès de son maître, s'installe

---

[420] DESGUERROIS (Nicolas), *Ephimeris Sanctorum insignis Ecclesiae Trecensis, iussu et authoritate illustrissimi… D.D. Renati de Breslay, episcopi Trecensis*, Augustae Trecarum, Edmundum Nicot, 1648, F° 81.
[421] CAMUZAT (Nicolas), *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae dioecesis. In quo praeter seriem historicam Tricassinorum praesulum, origines prraecipuarum ecclesiarum vitae etiam Sanctorum qui in eadem dioecesi floruerunt, promiscue continentur*, Augustae Trecarum, Apud Natalem Moreau, 1610, 436 F°.
[422] DESGUERROIS (Nicolas), *Op. Cit.*
[423] *Ibid.*
[424] *Ibid.*, F° 15 ; voir également MORLOT (François), *La vie des saints et saintes de l'Aube. Dix-huit siècles d'histoire*, Troyes, Editions Fates, 1998, p. 167.
[425] CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit.*, p. 258.
[426] RUYR (chanoine Jean), *Op. Cit.*, p. 413.

en solitaire dans une profonde vallée « des plus affreuses de la solitude du mont Vogesin mais très propre à son pieux dessein qu'il avait tellement encre en son âme qui ny la sterilite du site, ny l'asprete des monts et rochers, ny l'inclemence de l'air ne purent oncques l'induire à changer de place »[427]. Les recherches les plus récentes sur les saints lorrains ignorent totalement ces personnages[428]. Les femmes solitaires ne sont pas oubliées. Mais, davantage encore que les anachorètes de l'Eglise universelle, elles sont peu nombreuses. Trois figures sont citées et deux d'entre elles sont des recluses ; à savoir Jeanne la Recluse et les religieuses recluses de l'abbaye de Nesle-la-Reposte. Enfin, Charles Rapine consacre quelques lignes à sainte Menehould, retirée à Blainville-sur-la-Marne où elle vécut de mortifications, d'oraison mentale et vocale dans le mépris du monde[429]. Les ermites présentés, qu'ils soient originairement évêques ou maires du palais et parfois même assument les deux fonctions, sont issus des hautes classes de la société. Saint Amé possède tous les atouts pour réussir : une illustre naissance, la « beauté de l'esprit, une florissante jeunesse » mais n'en quitte pas moins le monde[430]. Saint Serein est promis à la fonction de maire du palais du comte Bosson, grand de Dagobert. Mais, par modestie, Serein invoque son ignorance des affaires du monde pour demeurer dans la solitude[431]. Ces origines sociales prestigieuses légitiment et renforcent des parcours humains propres à inspirer l'admiration car il est probablement plus facile de quitter le monde lorsque l'on est gens de peu que quand une brillante carrière s'ouvre devant vous et les auteurs ne manquent pas de mentionner ces faits. Réciproquement, on choisit les ermites pour en faire des évêques, preuve de leur qualité. Riguet explique que certains des compagnons solitaires de saint Dié deviennent évêques, notamment à Strasbourg[432].

---

[427] RUYR (chanoine Jean), *Op. Cit.*, p. 75.

[428] COLIN (Marie-Hélène), *Les saints lorrains : entre religion et identité régionale (fin XVIe-XIXe siècle)*, Nancy, éditions Place Stanislas, 2010, pp. 265-273. Aucun de ces deux personnages n'est recensé dans le corpus des saints lorrains dressé en annexe de l'ouvrage.

[429] Diocèse de Troyes, actuel département de la Marne ; CAMUZAT (Nicolas), *Op. Cit.*, F° 320 ; DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit.*, F° 354 V° et 105 R° ; RAPINE (R.P.), *Op. Cit.*, p. 66.

[430] BRETAGNE (Antoine de, capucin), *Panégyrique de saint amé prononcé le jour de sa feste le 13 septembre 1673 devant le célèbre et illustre chapitre des dames chanoinesses et comtesses de Remiremont*, Espinal, Claude Cardinet, 1673, p. 7.

[431] DESGUERROIS (Nicolas), *Op. Cit.*, F° 156 V° et 105 R°.

[432] RIGUET (François de), *Mémoires historiques et chronologiques pour la vie de saint Dié, évesque de Nevers et fondateur de l'insigne église collégiale de Saint-Dié en Lorraine*, Nancy, Charles et Nicolas Charlot, 1680, p. 13.

Il ressort de l'étude de ces divers ouvrages que leurs auteurs montrent une véritable intention de diffuser la vie des anciens anachorètes, notamment par la publication, donc la diffusion, de textes anciens touchant ces solitaires. Dans les pages que Nicolas Camuzat consacre au reclus Victor, il reprend deux *Vitae* du XIe siècle[433]. La *Vie* de saint Rouin, fondateur de l'abbaye de Beaulieu-en-Argonne puis solitaire, écrite par Richard de Saint-Vanne au XIe siècle est éditée par Hugues Menard en 1629[434]. François de Riguet explique dans les premières pages de sa *Vie de saint Dié* suivre une *Vie* approuvée par le pape Léon IX, par ailleurs ancien évêque de Toul, mais en y ajoutant des choses omises et réfutant quelques propositions[435]. Qui plus est, la volonté de faire l'apologie de ces anciens solitaires est clairement affirmée. Dans les premières pages de son avant-propos, Jean Ruyr dit vouloir d'abord rappeler le souvenir des ermites : « les lieux dediez à la piété construits anciennement par les ermites et autres saincts personnages en bon nombre, meritans assez d'estre illustrez par escripts celebres et nom moins que les aulteurs des monts Athos, Olympe et Parnasse de Grèce tant vantez par les poètes »[436]. Parmi les figures de sa *Metropolis remensis Historiae*, le bénédictin dom Guillaume Marlot ne néglige pas de mentionner saint Berthault, solitaire cinquante-trois années durant près de Château-Porcien, saint Basle et son neveu saint Balsème, « brillantes étoiles au firmament de nostre église », retirés à proximité de Verzy et l'anachorète saint Sindulphe[437]. Etienne Girard, dans son corpus des divers saints ermites ayant marqué l'histoire du christianisme, n'oublie pas de citer l'anachorète saint Mammès, solitaire de Cappadoce au IIIe siècle, et surtout saint patron de la cathédrale de Langres. Comment l'auteur pourrait-il le négliger, lui qui est curé de Brennes au même diocèse de Langres[438] ? Cette volonté de diffuser l'existence de ces anciens ermites se traduit par l'impression d'éditions successives qui témoignent également d'un certain succès. L'ouvrage d'Etienne Girard connaît une première édition en 1678 et une seconde moins de dix années plus tard en 1697. Les *Sainctes antiquitez de la Vosges* du chanoine Jean Ruyr sont, elles, publiées simultanément à Epinal et Troyes en 1633. Soulignons enfin l'emploi majoritaire de la langue vernaculaire à l'exception de l'*Ephimeris Sanctorum insignis Ecclesiae Trecensis* de Desguerrois, de la *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae dioecesis* de Camuzat et de la *Metropolis remensis Historiae* de dom Guillaume Marlot. Toutefois, dans ce dernier cas,

---

[433] CAMUZAT (Nicolas), *Op. Cit*., F° 359-362 ; CRETE-PROTIN (Isabelle), *Op. Cit*., p. 261.
[434] MENARD (Hugues), *Martyrologium sanctorum ordinis divi Benedicti*, Paris, 1629, pp. 690-695.
[435] RIGUET (François de), *Op. Cit.*, p. 3.
[436] RUYR (chanoine Jean), *Op. Cit.*, avant-propos, p. 2.
[437] MARLOT (Dom Guillaume), *Op. Cit*., T. II, pp. 114, 212-215, 217.
[438] GIRARD (Estienne), *Introduction à la vie solitaire par les exemples de quelques saints et saintes qui ont fleury en cet état depuis le 1er siècle jusqu'à présent*, Langres C. Personne, 1697, 300 p. (2e édition).

le texte originel avait été écrit en français mais, à la demande des bénédictins, Marlot le traduisit en latin dans une édition abrégée[439].

L'emploi de la langue vernaculaire utilisée systématiquement dans les livres de piété s'explique d'autant plus facilement que les auteurs s'emploient à décrire l'ermite comme un personnage d'exception. Après un pèlerinage de pénitence à Rome consécutif à une faute grave que l'auteur ne précise pas, le noble Pouange qui s'est ainsi acquitté de son péché ne retourne pas dans le monde et se construit un ermitage[440]. Le solitaire est particulièrement désigné par Dieu. Quand Martin Meurice décrit l'apostolat de saint Clément en pays messin, il explique que le futur protoévêque ne s'installe pas en ville mais « à trois lieues de là, dans un désert monstrueux et pierreux tout couvert pour lors de bois de haulte futaye, et arrousé d'une multitude de clairs ruisseaux appelé Gorze, où il bâstit un petit oratoire en l'honneur de saint Pierre » et Dieu indique alors « aux habitans du pays le thrésor qu'il tenoit caché dans ceste solitude pour sa gloire ». Frappés par la sainteté de cette vie et « la grâce et la force que le saint esprit donnoit à leur parolles », les autochtones invitent Clément et ses compagnons à pénétrer dans Metz et la conversion s'opère des plus aisément[441]. Ce schéma narratif est redondant. Le Père Charles Rapine l'applique au récit de l'évangélisation de Châlons par saint Memye. Mais, à la différence de Clément, Memye veut pénétrer directement dans Châlons. Il est alors chassé de la cité et se retire avec ses compagnons dans la solitude. Là, la sainteté de leur vie convainc les habitants du lieu et saint Memye peut enfin éliminer le paganisme[442]. Meurice et Rapine ne présentent pas la solitude comme une étape, un épisode destiné à émerveiller, convaincre et convertir dans le parcours humain et spirituel des deux protoévêques, mais comme une composante essentielle de leur spiritualité puisqu'une fois la conversion opérée et eux-mêmes devenus les guides spirituels de la nouvelle communauté, les deux hommes continuent à fréquenter le retrait du monde. Clément fait édifier trois églises *extra muros* « en laquelle il se retiroit et demeuroit presque touiours pour vacquer à l'oraison, à la méditation et aux autres exercices spirituels » et fait même creuser une grotte pour mieux se retirer. Quant à saint Memye, il persévère à demeurer dans son oratoire des bois de

[439] MARLOT (Dom Guillaume), *Histoire de la ville, cité et université de Reims, métropolitaine de la Gaule Belgique*, Reims L. Jacquot, 1843, T. I, préface, p. IV. Il s'agit là de la seconde édition de ce travail, en quatre volumes, mais qui constitue la première édition française.
[440] DESGUERROIS (Nicolas), *Ephimeris…*, *Op. Cit.*, p. 15.
[441] MEURICE (Martin), *Op. Cit.*, p. 7.
[442] RAPINE (R.P.), *Op. Cit.*, pp. 11-12.

Buxières à un quart de lieue de Châlons[443]. Par le récit de ces épisodes historiques, Meurice et Rapine accentuent le caractère exceptionnel de saint Clément et de saint Memye et de leur souvenir auprès des lecteurs, d'autant plus sensibles à cette lecture qu'elle concerne leur protévêque, lequel constitue par définition un personnage singulier dans l'histoire d'un diocèse. Qui plus est, Meurice indique que certains des successeurs de saint Clément pratiquèrent également le retrait du monde et de citer saint Arnould et Bennon. Le premier, « dont le premier dessein eût touiours esté de se retirer du monde, et de vivre à l'escart » doit à sa valeur d'accéder aux plus hautes tâches. Maire du palais, il est pressé par le peuple et le clergé d'accepter la charge d'évêque où il se montre « merveilleux ». Après plusieurs refus, tant il excelle dans sa charge, le roi l'autorise à partir « aux déserts de la Vosge » rejoindre saint Romaric. Meurice compare les deux hommes à saint Basile séjournant auprès de Grégoire de Nazianze au désert du Pont-Euxin[444]. Quant au chanoine strasbourgeois Bennon, « touché d'un désir d'espouser la solitude », il se retire dans une « forêt espaisse et obscure » des Alpes, menant pendant vingt ans « une vie d'ange terrestre ». Sa renommée arrive à Metz dont il devient évêque à la demande du peuple et du clergé. Mais, rendu aveugle à la suite d'un attentat, il remet son siège et retourne « gayement » dans son ermitage, goûtant encore plus pleinement après cette interruption de deux ans dans le siècle, cette vie « douce et délitieuse » où il est « entièrement libre »[445]. Montrer l'évêque, saint Clément ou ses successeurs fréquenter la solitude, c'est réaliser une très importante mise en lumière de cette spiritualité, surtout quand Meurice compare ces ecclésiastiques au prophète Elie ou à saint Jean-Baptiste[446]. Desguerrois écrit qu'Aventin est « si saint qu'il congédie les folies du monde »[447]. N'est-ce pas reconnaître au solitaire le plus haut degré de sainteté ? Parfois, Dieu désigne au saint son futur état de solitaire. Ainsi, Desguerrois indique que saint Balsème est touché par une puissante inspiration céleste d'imiter son parent saint Basle « lequel avoit tout quitté pour l'amour de Dieu, menoit une vie non seulement saincte mais angélique, comme un anachorète venu du ciel, en quelques lie recquoi de la France, en Champagne, dans les bois et montagnes proches de Reims ». Or, Balsème n'ignore pas « que par ces mouvements internes, Dieu l'y appelait »[448]. N'y a-t-il pas meilleur moyen de diffuser une spiritualité que d'indiquer qu'elle est voulue de Dieu ? Remarquons l'emploi par Desguerrois du terme de « pèlerinage »

[443] MEURICE (Martin), *Op. Cit.*, p. 14. ; RAPINE (R.P.), *Op. Cit.*, p. 18.
[444] MEURICE (Martin), *Ibid.*, pp. 108-117.
[445] *Ibid.*, pp. 297-299.
[446] *Ibid.*, pp. 55, 107, 297.
[447] DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit.*, F° 98 R°.
[448] *Ibid.*, F° 75 V°.

afin de désigner le cheminement de saint Balsème du monde à la solitude[449]. Alphonse Dupront a dit combien ce terme renvoie à un détachement, à un éloignement physique et à une rupture mentale avec le quotidien où le pèlerin chemine de la terre de naissance vers un endroit sacré, une terre pleine de promesse[450]. Ces mots s'appliquent merveilleusement à la pérégrination du solitaire quittant le monde afin de rejoindre un espace sacré, l'ermitage, à la seule différence que la rupture de l'anachorète à la société s'avère ici définitive. Si Dieu lui-même n'inspire pas le candidat à la solitude, ce dernier est parfois guidé de manière surnaturelle, signe de son élection. Dom Marlot expose la pérégrination de saint Berthault à travers la France jusqu'à Château-Porcien, désert où il se bâtit un petit oratoire, sous la conduite d'un lion ! Quant à saint Basle, un ange le mène de Limoges à la Champagne rémoise « domicile des saints et de la piété », les deux solitaires étant comparés à Tobie guidé par l'ange[451]. Nicolas Desguerrois insiste particulièrement à décrire les anachorètes comme des êtres supérieurs. Les saints Aventin et Winebaud vivent « comme des anges » et le bienheureux Jean de Gand est décrit comme « plus proche de la vie angélique que de l'humaine »[452]. Preuve de la protection qu'il accorde au solitaire, Dieu intervient en faveur de l'ermite dans son quotidien. Cherchant un lieu propre à satisfaire son désir de solitude, saint Dié s'établit en un endroit nommé Arentelle. Mais les habitants des environs, soucieux de préserver leurs terres, persécutent le saint qui doit quitter l'endroit. La punition divine ne se fait pas attendre. La plupart des persécuteurs deviennent idiots, décèdent jeunes et sans postérité. Installé à deux lieues de Colmar, Dié excite à nouveau les inquiétudes. On craint que son ermitage ne devienne un monastère et prive les habitants de leurs terres. L'ermite est chassé, mais Dieu châtie les coupables dont les enfants naissent goitreux. Enfin, Dié étant installé près du col du Bonhomme, Dieu apparaît au seigneur d'Hunawihr et lui demande d'aller ravitailler le solitaire, ce qui révèle au monde l'emplacement de la retraite du saint[453].

L'importante liste de miracles réalisés ne constitue-t-elle pas la meilleure preuve de leur supériorité ? Marlot, Ruyr, Riguet, Antoine de Bretagne et Desguerrois n'hésitent pas à dresser la liste des miracles attribués aux saints dont ils réalisent le panégyrique. Le discours sur le miracle du solitaire est d'ailleurs intéressant à analyser. Il est légitimé par l'analogie

[449] DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit*., F° 75 V°.
[450] DUPRONT (Alphonse), *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 373.
[451] MARLOT (Dom Guillaume), *Op. Cit*., T. II, pp. 114-115, 212-213.
[452] DESGUERROIS (Nicolas), *Op. Cit*., F° 99 V°, 125 V° et 387 V°.
[453] RIGUET (François de), *Op. Cit.*, pp. 9-10, 14-16, 17-18.

avec des miracles divins ou réalisés par des grands personnages de la *Bible* et des saints de l'Eglise universelle. Desguerrois explique que saint Victor, visité dans sa solitude par un roi de France obtient miraculeusement du vin pour son illustre hôte, ce à la manière du premier miracle christique lors des noces de Cana[454]. « Comme Moïse, saint Amé frappe le rocher stérile de la montagne et y fait couler des fontaines d'eau douce ; il chasse les diables des corps comme saint Antoine dans son désert »[455]. D'autre part, le récit miraculeux donne à voir le solitaire comme le saint par excellence. En effet, saint Serein guérit saint Eloy d'une cécité reçue de Dieu pour être passé proche de la cellule du solitaire sans avoir cherché à lui rendre visite. Une fois guéri, saint Eloy passe un an et demi dans l'ermitage de saint Serein dans la prière et la méditation[456]. Desguerrois donne par ailleurs un récit de miracle parfaitement orthodoxe lorsqu'il évoque l'existence de saint Flavit. Vendu comme esclave au seigneur Montain, Flavit est utilisé comme pâtre des troupeaux de son maître, ce qui lui permet d'assouvir conjointement son goût pour la solitude. Mais l'épouse de Montain « pleine d'amour lubrique » à l'égard du saint anachorète l'accuse de divers maux. Fou de colère, Montain rejoint Flavit dans un bois afin de le bastonner mais tombe de cheval au moment où il lève le bras et demeure « brisé sur place, perclu de douleur et proche de la mort ». Il demande pardon à Flavit, lequel entre en oraison, frappe la terre de son bâton « comme Moïse » et surgit une source dont Flavit abreuve et frictionne son maître qui entre instantanément en convalescence[457]. Ainsi, l'ermite n'est qu'un intercesseur dont la prière provoque l'intervention divine. Mais faut-il s'étonner de l'orthodoxie du récit donné par un ecclésiastique et un prêtre qui montre en exemple un comportement à imiter ?

Tous ces récits ne contiennent pas obligatoirement des épisodes extraordinaires, au sens primitif du terme. Ils décrivent cependant des conditions quotidiennes de vie si extrêmes qu'elles en paraissent incroyables. La description donnée par Jean Ruyr et Antoine de Bretagne du quotidien des premiers anachorètes vosgiens s'avère particulièrement impressionnante. Au Saint-Mont, saint Amé utilise un lit de rocher creux et étroit couvert d'une pierre imposante. Remarquons l'analogie avec un tombeau signifiant la mort au monde du solitaire. Ce Saint-Mont apparaît à saint Emery comme une zone géographique des plus inhospitalières. Il y remarque « à quatre lieues proches, dans une profonde vallée un certain

[454] DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit.*, F° 122 R°.
[455] BRETAGNE (Antoine de), *Op. Cit.*, p. 19.
[456] DESGUERROIS (Nicolas), *Op. Cit.*, F° 161 V°.
[457] *Ibid*., F° 135 V°.

lieu des plus affreux de la solitude des monts Vogesins mais très propre à son pieux dessein qu'il avoit tellement encre en son âme que ny la stérilité du site, ny l'aspreté des monts et rochers, n'y l'inclémence de l'air ne purent oncques l'induire à changer de place : acceptant toutes les rigueurs et incomoditez qu'il rencontroit, pour autant de ferveur du ciel […]. Car autant de fatigues qu'ils surmontoient estoient autant d'eschellons qui l'afleuroient en la céleste montagne. […] ». Ainsi passe le cours de la vie de ce bienheureux ermite. Saint Hydulphe s'établit en un lieu « tout enclos de montagnes aspres et non cultivées » et saint Gondelbert dans une partie de la Vosge « non encore habitée » où il pénètre « les vallées les plus affreuses »[458]. Chez Antoine de Bretagne, saint Amé est transporté « par un mouvement de l'esprit divin dans […] une terre déserte, sauvage, abandonnée, sans hommes, sans chemin, sans eau, sans alimens » dominée par « une effroyable montagne entrecoupée de rochers inaccessibles d'où l'on ne peut que découvrir que des précipices et de profonds abymes qui l'environnent de tout côtez, où l'on n'a point d'autre compagnie que celle des bêtes farouches, où les sombres forêts, enemies de la lumière du jour, causent des nuits éternelles par l'opposition de leurs arbres touffus où l'on ne trouve point d'autre nourriture que ces racines et ces herbes sauvages que la terre produit sans être cultivée, où il n'y a point d'autre toit que la voûte des cieux, point d'autre maison que le creux d'un rocher, point d'autre table et d'autre couche que les cailloux et les ronces ». Mais en ces endroits, « on n'y a point d'autre arbitre ni d'autre spectateur de ses divines actions que le seul Dieu »[459] ! Il est intéressant de relever la dichotomie de Ruyr dans sa description des paysages vosgiens. Selon ses propres termes, il donne à voir cette montagne au temps des premiers anachorètes comme un lieu « des plus affreux » et des plus « obscurs ». Parallèlement, dans son avant-propos, il qualifie cette montagne de « plaisante à veoir pour son estendüe et fertilité ayant les villes et villages de l'une et de l'autre côsté d'iceluy, grande variété de rivières qui en sortent en divers endroitz, la richesse des métaux que l'on en tire oultre les bains et fontaines salubres »[460]. Or mis à part l'élément humain, ces montagnes sont exactement les mêmes qu'il décrit par la suite comme des plus hostiles. Vivant dans un environnement hostile, l'ermite est l'image même d'une spiritualité accordant toute son importance à l'esprit et en conséquence désireuse de la déchéance physique du corps humain dans une optique purificatrice. Le corps, issu du péché, constitue le réceptacle des vices, il faut le dompter par des abstinences partielles ou totales, épisodiques ou permanentes. Conjointement, les mortifications apparaissent comme

[458] RYUR (chanoine Jean), *Op. Cit.*, pp. 35, 75, 145, 193.
[459] BRETAGNE (Antoine de), *Op. Cit*., pp. 6-7.
[460] *Ibid*., avant-propos, p. 2.

un substitut au martyre et constituent un moyen d'imiter, d'appréhender la Passion du Christ. En conséquence, les auteurs décrivent les macérations les plus extrêmes accordées aux anciens solitaires car elles constituent autant d'exemples et de sources d'inspirations potentielles pour le lecteur. Antoine de Bretagne dresse ainsi un portrait de saint Amé des plus frappants.

> « Un squelette vivant, exténué de jeûnes, conffusmé d'austérités, avec un visage morne, deffait et décharné, […] des joues enfoncées, des lèvres livides, des yeux baignés de larmes, un front couvert de pâles couleurs de la mort, une voix languissante entrecoupée de sanglots et de soûpirs […] un corps vêts de peaux et couvert de cilices, les mains armées de disciplines sanglantes sans autre boisson et sans autre aliment que le pain trampé dans les larmes et assaisonné de cendres » et l'orateur d'ajouter « cette peinture n'est qu'un crayon imparfait des macérations sévères, des abstinences rigoureuses et des douleurs opiniatres dont il s'est affligé dans le cours de sa vie »[461].

Sans approcher cette description hallucinée, Desguerrois n'oublie pas de préciser que le temps solitaire de saint Aventin se partage entre oraison, macération, jeûnes et saintes œuvres ou que Jean de Gand pratique le jeûne continuel, passe ses nuits en prières, porte le cilice de même qu'une ceinture de fer large d'un doigt, longue d'un bon pied six doigts avec sept ou huit gros nœuds afin d'accroître sa pénitence à laquelle il adjoint des mortifications intérieures[462]. Nous ne doutons pas de la puissance évocatrice de ces descriptions qui devaient frapper profondément le lecteur chrétien ! D'autant que certains de ces solitaires s'avèrent doublement saints, ayant reçu le martyre. C'est le cas des saints Pian, Agent et de leur sœur sainte Colombe, éloignés du monde sur une montagne proche de Vic-sur-Seille et martyrisés pour leur foi, de saint Balsème, martyrisé par les Vandales, céphalophore près d'Arcis-sur-Aube et de saint Parre ayant refusé d'abjurer sa foi devant l'empereur Aurélien[463]. Cette

[461] BRETAGNE (Antoine de, capucin), *Op. Cit.*, p. 8.
[462] DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit.*, F° 99 V° et 388 V°.
[463] *La Vie, les miracles et le martyre des saints Pian, Agent et Colombe, frères et sœurs*, Besançon, Louis Antoine, [S.D.], p. 20. L'ouvrage, relié à la suite d'une *Vie abrégée de saint Hoïlde* parue à Toul en 1688, nous semble dater du XVIIe siècle par l'aspect de la reliure. Il est conservé à la B.M. de Nancy, cote 826 a-b. ; CAMUZAT (Nicolas), *Op. Cit.*, F° 334 et MARLOT (Dom Guillaume), *Op. Cit.*, T. II, p. 216 ; DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit.*, F° 32 V°.

sainteté, parfois double, explique évidemment chez Desguerrois le rappel du culte rendu à ces personnages. Ainsi, l'auteur précise qu'on édifia une église sur le lieu du martyre de saint Balsème, que le puits où l'on jeta son corps existe, que son eau est bue des pèlerins et que les gens d'Arcis-sur-Aube y viennent souvent en dévotion, notamment le lundi de Pâques lors d'une procession générale avec prédication et le 16 août, jour de la fête du saint. De même, Desguerrois précise que tous les ans, chanoines, curés et ecclésiastiques d'Arcis-sur-Aube processionnent tous les ans à la chapelle du solitaire saint Victor le 26 février, jour de sa fête, ainsi que le dimanche suivant où la piété est encore plus grande car les habitants des environs ne manquent pas de s'y rendre. Il ajoute enfin que ses reliques, conservées à Montier-Ramey, sont visitées le 26 février et le 11 octobre, jour de sa translation, par des pèlerins venant de fort loin[464]. Desguerrois se veut un propagateur, le relais de la diffusion de l'existence de ces saints personnages dont il souhaite qu'on les imite. Son corpus ne se limite pas aux solitaires, mais il ne les néglige pas, loin s'en faut. Antoine de Bretagne ne dit pas autre chose dans la conclusion de son Panégyrique de saint Amé. Il faut continuer à honorer les reliques du saint et imiter parfaitement ses actions et ses vertus héroïques[465]. Telle est la fonction assignée à cette littérature.

Parallèlement à cette production hagiographique, la littérature ne néglige pas la personne de l'ermite. Or, dans la vaste production du temps, la littérature bleue, à savoir la littérature de colportage, improprement longtemps appelée « populaire », tient une place à part en raison de volumes de production conséquents et, en corollaire, d'un coût modique. Ces éléments expliquent une forte diffusion de ce type de livres à travers toutes les couches de la société de l'époque. Troyes est une des cités où naît cette littérature. L'étude des titres produits au XVIIe siècle dans la collection troyenne de la bibliothèque bleue montre que la figure de l'anachorète apparaît uniquement dans une chanson de gestes anonyme rédigée au XIIIe siècle et remaniée au XVe siècle : *Les quatre fils Aymon*. Nous avons recensé quatre éditions troyennes de ce titre extrêmement célèbre en 1625, 1630 ainsi que vers 1650 et vers 1690[466]. L'ouvrage narre les conflits opposant quatre frères, fils d'Aymon de Dordonne, aidés

[464] DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, *Op. Cit*., F° 79 R°, F° 121 V° et 125 R°.
[465] BRETAGNE (Antoine de), *Op. Cit*., p. 26.
[466] *Les prouesses et vaillances du redoute Mabrian, lequel fut Roy de Ierusalem et de Inde, la Maiour, après la mort du Roy Yvon son Père, fils de Regnault de Montauban. Semblablement les faicts et gestes des quatre Fils Aymon Regnault, Alard, Guichard et Richard et leur cousin Maugis, Ensemble la mort et martyre d'iceux*, Troyes, Nicolas Oudot, 1625, 228 p. ; *L'Histoire des nobles et vaillant chevalliers les quatre fils Aymon*, Troyes, Nicolas Oudot, 1630 ; *L'histoire des quatre fils Aymon, très nobles, et vaillans chevaliers. Où sont adjoustez les*

de leur cousin Maugis, à Charlemagne. Maugis, ayant fait prisonnier Charlemagne, le livre à son cousin Regnaut. Puis, sans en informer quiconque, il quitte la cité de Montauban et, marchant tout une journée, il arrive à proximité d'un ermitage fort ancien situé dans un bois épais. Là, il prie Dieu de lui pardonner ses péchés et fait vœu de passer en cet endroit le restant de ses jours à servir Dieu[467]. A travers cet extrait, l'ermitage apparaît comme le lieu du parfait repentir, loin du monde et de ses tumultes dont il est isolé par une épaisse forêt. Ainsi, le pénitent s'y trouve seul avec sa conscience face à son créateur sans faux-fuyant aucun ni échappatoire possible. Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'une anachorète, nous avons choisi de ne pas négliger la figure de Geneviève de Brabant. Ce personnage, historiquement plus que douteux, nimbé d'une sanctification par la *vox populi*, connaît dans son refuge forestier des épisodes divins qui la font *de facto* intégrer dans l'imaginaire collectif le corpus des personnages retirés du monde au nom de Dieu. En 1638, le premier à rédiger cette histoire en langue française, le père jésuite René de Cériziers, qualifie dans son titre Geneviève de Brabant de « sainte ». Dix-sept ans plus tard, l'ouvrage figure au catalogue de la bibliothèque de l'imprimeur troyen Nicolas Oudot[468]. L'intérêt pédagogique du récit n'est pas à négliger. Dès sa jeunesse, Geneviève, fille du duc et de la duchesse de Brabant, mène une vie retirée et dispose même d'un petit ermitage dans son jardin. Elle répugne au mariage et sous l'insistance parentale épouse le comte palatin Siffroy. Ce dernier part combattre les Maures et confie sa femme à son lieutenant Golo et à la Vierge. Golo est épris de la comtesse mais elle se refuse et menace de le dénoncer. Golo l'accuse alors d'adultère avec un cuisinier. Elle est condamnée à mort par son époux. Pris de compassion, les serviteurs chargés de cette basse besogne lui laissent la vie sauve contre la promesse de ne plus quitter la forêt où ils l'avaient menée pour l'exécuter. Avec son fils légitime nouveau-né, Geneviève demeure dans la solitude, nourrie par une biche et menant une vie de chagrin et de privation sous la protection divine puisque le Christ et la Vierge lui apparaissent et la réconfortent. Lors d'une chasse, Siffroy poursuit une biche et découvre la grotte où vit son épouse. Reconnaissant son innocence, le comte la ramène en sa demeure. Geneviève décède peu de temps après en odeur de sainteté. Le comte fait édifier une chapelle à l'endroit qui abrita Geneviève et son fils puis lui et son fils se font anachorètes. Le message du conte est simple : la privation et le chagrin

---

figures sur chacun Chapitre, Troyes, [V. 1650], 168 p. ; *L'Histoire des Quatre fils Aymon Très nobles, Et Vaillans Chevaliers. Où sont adjoustez les figures sur chacun Chapitre*, Troyes, Jean Oudot, [V. 1690].

[467] *Histoire des quatre fils Aymon*, Paris, A l'Enseigne du Pot-Cassé, 1942, p. 208. Cette édition reprend l'édition troyenne de Pierre Garnier datant du XVIIIe siècle.

[468] CERIZIERS (Père René de), *L'innocence reconnue ou Vie de Sainte Geneviève de Brabant*, Paris, Jean Havart, 1638 ; une seconde édition est donnée en 1640 ; *Histoire de Geneviève de Brabant ou l'innocence reconnue*, Troyes, Nicolas Houdot, 1655, 164 p.

dans la solitude amènent à terme la joie et la reconnaissance sinon terrestre du moins céleste et sont en quelque sorte voulus par le Divin. Or, cette histoire connut le succès dans l'ensemble de l'Europe[469].

La littérature du temps ne concerne pas qu'un érémitisme ancien, en conséquence lointain dans l'histoire et quelque peu désincarné, car exalter le passé c'est glorifier une idée et non un modèle à suivre concrètement. L'étude des ouvrages sortis des presses durant le Grand Siècle montre qu'il existe divers ouvrages dont certains à caractère apologétique consacrés aux solitaires sinon contemporains du moins ayant vécu récemment, que ceux-ci aient une renommée locale ou internationale. Là encore, l'origine sociale des auteurs, tous sont des religieux, dit le sérieux de la démarche. Les biographies de saints fondateurs d'ordres relativement récents ne passent pas sous silence les expériences anachorétiques vécues par ces personnages. Lorsqu'il rédige la *Vie d'Ignace de Loyola*, Pierre de Ribadeneyra évoque naturellement le célèbre épisode de la retraite dans la grotte de Manrèse une année durant, période pendant laquelle Ignace se livra à l'ascèse, aux mortifications et à l'oraison[470]. Le minime Jean Chappot rappelle dans la *Vie et miracles du bienheureux saint François de Paul* que dès son jeune âge, le futur créateur de l'ordre des minimes « le Saint-Esprit le provoquait souvent à se retirer en lieu escarté et solitaire pour faire l'oraison et méditer ». Après avoir reçu l'habit de cordelier, il médite de quitter le monde pour « se donner tout à fait à Dieu, vaquer à lui seul, augmenter cet amour, sachant que la solitude est le lieu propre à donner les moyens de parler à Dieu et à Dieu de parler à notre cœur, lequel étant seul, n'est occupé des pensées, affections et négoces de la terre », « il imita en ce point notre sauveur et rédempteur ». N'y a-t-il pas déclaration plus démonstratrice en faveur du retrait du monde ? Et de rappeler que François vit de 14 à 19 ans dans un ermitage édifié par ses soins et se partageant entre la dévotion à la croix, l'oraison perpétuelle et les mortifications[471]. Ces écrits sont symptomatiques du discours sur le saint contemporain : il rêve de devenir ermite mais son devoir social l'oblige à retourner au monde, ce qu'il vit comme une véritable croix. Parallèlement à ces personnages de renommée internationale, des presses du temps sortent diverses biographies d'anachorètes moins célèbres mais non moins pieux. Nous avons déjà

[469] SCHNEIDER (Albert), *Geneviève de Brabant dans la littérature allemande*, Paris, Les Belles Lettres, [S.D.], p. 25.
[470] RIBADENEYRA (Pierre de), *La Vie du Bienheureux Père Ignace de Loyola ; fondateur de la religion de la Compagnie de Jésus*, Pont-à-Mousson, Melchior Bernard, 1608, pp. 17-18.
[471] CHAPPOT (Jean), *Vie et miracles du bienheureux saint François de Paul*, fondateur de l'ordre des Minimes, Nancy, Sébastien Philippe, 1621, pp. 6, 14-19.

évoqué la figure du Frère Jean-Baptiste, cet ancien soldat solitaire notamment dans divers ermitages des diocèses de Toul et de Langres, et dont la vie fut imprimée en 1699[472]. « Aux âmes désireuses de la solitude, le moyen le plus épuré et parfait de parvenir à Dieu » Etienne Girard donne en exemple le frère Jean du Houssay, ermite contemporain du Mont-Valérien décédé en 1609 dont il donne la biographie. Nouvellement entré aux Cordeliers de Châlons mais porté par un esprit de plus âpre austérité « qu'il ne voyait pas chez ces religieux », il se retire à l'ermitage du Mont-Valérien. Girard livre là le portrait de l'ermite parfait. L'archevêque de Paris lui a donné l'autorisation de se reclure. Grâce à une dévote dame, Mme Aubry, il reçoit de l'eau et du pain et un chapelain vient dire la messe les dimanches et fêtes à l'ermitage. Ainsi, l'ermite n'a pas à quêter, donc fréquenter le monde et ses dangers, pour assurer sa subsistance et, grâce au chapelain, il est encadré et suivi spirituellement. Il pratique le jeûne, veille et prie sans cesse, médite et écrit. Enfin, il ne parle qu'à ses visiteurs qu'il a permission expresse de l'archevêque de recevoir dans sa cellule. Seul le sac de sa cellule commis par les protestants le force à quitter sa retraite[473]. Girard ne se limite pas à ce seul exemple de solitaire contemporain et donne à voir un autre modèle, certes exotique, la recluse du Tiers Ordre Dominicain Rose de Lima décédée en 1617[474]. Girard achève l'énumération de son corpus des anachorètes les plus célèbres de l'histoire par cette phrase d'importance : « Si on peut aller dans le désert, gardons fidellement la solitude domestique »[475]. Encore une fois, le phénomène n'est pas spécifique à la production littéraire champenoise ou lorraine et de vénérables solitaires d'autres provinces sont également mis en exergue, tel le frère Sébastien Sicler, anachorète proche de Noyon[476]. L'ensemble prend place dans le corpus des biographies pieuses, parfois légendaires, dont le temps est courant. En cela, il n'est pas original mais, encore une fois, relevons que les ermites ne sont pas oubliés, loin s'en faut, dans ce type de production littéraire qui donne à voir et à imiter de bons solitaires, vierges de tout défaut. Ces textes intègrent un ensemble conséquent d'une littérature prônant le refus du monde dont Philippe Martin a montré qu'elle se constituait de rééditions de textes anciens et classiques à l'exemple de l'*Imitation de Jésus-Christ* et des œuvres d'écrivains catholiques recommandant cet isolement permettant d'atteindre les plus hauts degrés de la vie religieuse. Ce discours s'épanouit notamment dans les années 1660. Il explique que divers courants théologiques concordent à vanter la solitude, principalement à cause d'une volonté

[472] Joseph GRANDET, *Op. Cit.*
[473] GIRARD (Estienne), *Op. Cit.*, p. 254.
[474] *Ibid.*, pp. 266-286.
[475] *Ibid.*, p. 287.
[476] *La vie du vénérable frère Sébastien Sicler, Hermite de l'Arbroye diocèse de Noyon*, Lyon, François Comba, 1698, 224 p.

théocentrique où le fidèle doit laisser Dieu agir à travers lui, parce qu'il faut se préparer à bien mourir en méprisant les biens terrestres au profit du spirituel et enfin en raison de la souillure du péché originel. Par la faute initiale, l'homme est plongé dans un monde mauvais dont le chrétien doit se détourner[477]. Les ouvrages que nous venons d'étudier ne s'avèrent originaux ni dans leur zone de diffusion ni dans leur contenu. Mais leur relative banalité prouve combien l'idée de solitude est présente au sein de la société du temps. Cela nous est confirmé par l'étude des sermons que nous avons réalisée grâce au travail de collecte effectué par l'abbé Migne au XIXe siècle[478]. Le thème de la solitude y est largement abordé par les plus grands prédicateurs du temps. Rancé (1626-1700), dans sa *V^e^ conférence pour le 4e dimanche de l'Avent sur le renoncement au monde et à soi-même*, affirme que l'on doit renoncer au monde car il est le mal. On peut s'y trouver mais on ne doit pas l'aimer car il ne faut se tourner que vers Dieu. Il réitère ses propos dans sa *XXVIe conférence*[479]. Son contemporain, le sulpicien Laurent Chenart (1625-1704), ne dit pas autre chose et discourt sur le mépris et la haine du monde[480]. L'oratorien Jean-François Senault (1599-1672) souligne dans son panégyrique de saint Mammès que la solitude est « le séjour ordinaire des grands hommes, Dieu les y retire pour les entretenir plus familièrement ; il les sépare du monde de peur que celui-ci ne les persécute ou ne les corrompe […] c'est l'école où il instruit les prophètes »[481]. L'ermite et la solitude sont des concepts positifs, des genres de vie à imiter. En conséquence, ces auteurs ne manquent pas de célébrer les fêtes des saints ermites du jour par de volumineux panégyriques rappelant l'existence et les vertus des personnages mis à l'honneur. Le diacre Louis de Pezenne (1663-1692) donne un *Panégyrique de saint Jean-Baptiste*[482], le prédicateur oratorien Fromentières (†1684) déclame un *Panégyrique de saint Antoine* et un *Sermon sur la naissance de saint Jean-Baptiste*[483]. Ce sont là des personnages de l'Eglise universelle populaires et renommés, aussi l'existence de ces textes ne doit-elle pas nous surprendre. Pourtant, la fête de saints ermites peu connus, à l'exemple de saint Mammès, ne manque pas d'être célébrée et leur vie extraordinaire narrée par le détail. Mammès instruit les bêtes du désert où il s'est réfugié afin d'échapper aux persécutions, lesquelles se montrent plus réceptives que les hommes à sa parole et, en remerciement, veillent à le nourrir. Belle métaphore ! De plus, ce saint ermite accepte d'être conduit au martyre sans se débattre ou se

[477] MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 337-341.
[478] MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Collection intégrale et universelle des orateurs chrétiens*, Paris, Atelier catholique, 100 V.
[479] *Ibid*., T. 90, 1866, c. 49-59 et C. 269-276.
[480] *Ibid*., c. 856.
[481] *Ibid*., T. 6, 1844, c. 237-241.
[482] *Ibid*., T. 88, 1866, c. 237-241.
[483] *Ibid*., T. 8, 1866, c. 43-57 et 245-258.

révolter[484]. Comment ne pas utiliser un si bel exemple de vie chrétienne à donner à entendre aux fidèles ?

Si le volume et la diversité de cette production littéraire ne peuvent être niés, se pose le problème de sa réception et de son appropriation. Le corpus de textes consacrés aux solitaires forme un ensemble hétérogène d'ouvrages nécessaires aux offices, d'hagiographies, de littérature de colportage et de romans pieux. Ces divers ouvrages ne sont certainement pas reçus au même degré par le lecteur du temps. L'illettrisme doit également être pris en considération. Le succès de la littérature de colportage auprès d'une large couche de la société ne peut être mis en doute. La réception est également vraisemblable pour ce qui concerne les romans pieux chez des lecteurs davantage lettrés. Par ailleurs, tout un chacun récite les cantiques lors des divers offices émaillant l'année liturgique. En conséquence, la figure de l'ermite intègre d'une façon digne d'être relevée la production livresque du XVIIe siècle. Mais nous ne pouvons étudier l'écrit sans évoquer l'image.

2.1.2. La production artistique

L'iconographie constitue un vaste support d'étude pour l'historien, tout d'abord par les diverses techniques mises en œuvre dans le processus d'élaboration d'une représentation figurée. La sculpture, la peinture, l'estampe, le dessin et l'art du vitrail sont autant de moyens utilisés par le créateur pour concevoir une image. L'endroit où est conservé une création est révélateur de l'importance qu'on lui attribue : une statue ou une peinture dans une église possèdent un caractère officiel, ne serait-ce que parce qu'elles ont été reçues et acceptées, qui ne caractérise pas une image pieuse fixée sur le manteau d'une cheminée domestique. De plus, la localisation de l'image dans l'espace de l'église est significative de l'importance à elle accordée. Enfin, l'image donne à voir, délivre un message. Une telle étude soulève de nombreux problèmes. Le premier est d'ordre quantitatif. L'image est périssable. Grâce au récolement des collections muséographiques, par le travail des services régionaux de l'Inventaire, nous pouvons chiffrer les images d'anachorètes aujourd'hui conservées dans les collections et bâtiments publics. Mais combien d'œuvres ont disparu, victimes de

[484] MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Op. Cit.*, T. 6, 1844, c. 237-241.

l'iconoclasme, des destructions révolutionnaires et des guerres ? De plus, comment analyser l'abondance de l'iconographie d'un saint dans une église dans la mesure où celle-ci ne constitue pas systématiquement la preuve d'une vénération particulière ? Par ailleurs, les images sont mobiles. Or, l'importance de l'emplacement d'une image dans un édifice ne peut être niée. Une statue placée dans le chœur d'une église ou un retable surmontant le maître-autel n'ont pas la même signification et la même importance qu'une statue posée sur un simple culot fixé dans les murs d'un bas-côté. La même réflexion s'applique à un tableau. L'église de Chaource abrite six représentations d'anachorètes. Il s'agit respectivement d'une peinture figurant *Madeleine pénitente*, d'un élément de triptyque représentant une *Prédication de saint Jean Baptiste* et de quatre statues des anachorètes Antoine, Jean-Baptiste, Mammès et Fiacre. Comment savoir si leur localisation actuelle dans l'édifice perpétue une mise en scène installée durant les temps modernes ou antérieurement ? En Lorraine, les visites pastorales ne sont pas assez précises pour réaliser une étude identique à celle réalisée par Marie-Hélène Froeschlé-Chopard en Provence[485]. Le problème de la datation d'une œuvre intervient par ailleurs. Nous avons montré comment la littérature du Grand Siècle diffusait une certaine vision de l'ermite. Notre objet est ici de déterminer quelle figure de l'ermite l'iconographie donne à voir à la même époque. Or, nous savons par expérience combien il est difficile de dater une œuvre d'art. D'autre part, l'image qui n'est pas visible ne peut être lisible. Un vitrail caché au premier regard par la distribution du bâtiment où il est posé, distant physiquement du spectateur, voit sa fonction de support d'enseignement réduite. La possibilité d'utiliser le vitrail comme un des moyens d'étudier l'iconographie de l'ermite nous a longtemps séduit, l'élaboration d'un *Corpus Vitrearum* par le service de l'Inventaire Général des Monuments et Richesses Artistiques de la France constituant un outil précieux[486]. Cependant, ce type de support iconographique pose divers problèmes. Grâce au *Corpus Vitrearum*, nous avons dénombré deux cent quarante-trois figures d'anachorètes datant de l'époque moderne dans les verrières des églises champenoises et lorraines actuellement conservées. Remarquons cependant que l'épisode du Christ au désert n'apparaît pas. Deux cent seize de ces images sont champenoises et seulement vingt-sept lorraines. La différence tient certainement aux destructions par fait de guerre au XXe siècle. De plus, au sein du corpus champenois, la figure de saint Jean-Baptiste représente 69,4 % de l'ensemble. Au regard de ces premiers chiffres,

[485] FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), *Les dévotions populaires au début du XVIIIe siècle dans les anciens diocèses de Vence et de Grasse d'après les visites pastorales*, thèse de 3e cycle d'Histoire, université Paris IV, E.H.E.S.S, 1976, 2 Vol.

[486] Inventaire Général des Monuments et Richesses Artistiques de la France, *Corpus Vitrearum*, volume IV : *Les Vitraux de Champagne-Ardenne*, Paris, Editions du C.N.R.S., 1992, 456 p. ; volume V : *Les Vitraux de Lorraine et d'Alsace,* Paris, Editions du C.N.R.S., 1994, 329 p.

nous pouvons affirmer que ces supports iconographiques que sont les vitraux sont habités de solitaires de manière non négligeable, que ceux-ci soient des ermites de l'Eglise universelle ou de saints solitaires locaux. Malheureusement, rares sont les créations du XVIIe siècle : seulement sept figures soit un chiffre insignifiant. De plus, l'étude des vitraux pose d'importants problèmes méthodologiques. De nombreuses églises ont perdu leurs verrières par les malheurs des temps ou leur remplacement à des époques postérieures[487]. Par ailleurs, les recompositions et les déplacements des éléments de verrières font disparaître la lecture du programme formel voulu par le créateur. Qui plus est, le vitrail n'est parlant que si la figure qu'il représente s'impose directement à l'œil du visiteur. A Metz, une des plus importantes surfaces de vitraux présents dans un bâtiment cultuel, l'œil n'est pas accroché par un vitrail en particulier. La verrière immédiatement à droite de la baie d'axe du chœur au-dessus du maître-autel, en avant du déambulatoire, présente un saint Antoine ermite. Il faut réellement connaître l'emplacement exact de cette figure iconographique à cet emplacement pour l'identifier. Certes, toutes les églises ne possèdent pas autant de vitraux que la cathédrale de Metz. Cependant, les vitraux figurant des solitaires se voient majoritairement dans des édifices d'importance, églises de pèlerinage et collégiales aux conséquentes surfaces de vitraux, ce qui contribue à noyer le sujet dans la composition globale. Pour identifier les figures, il est nécessaire de prendre le temps d'étudier la composition de chaque vitrail, chose particulièrement malaisée pour les parties hautes d'un édifice sans instrument optique évidemment moderne. Enfin, et l'exemple de la figure de saint Antoine à Metz est particulièrement représentatif, si le vitrail figure un ermite, celui-ci n'est pas, le plus souvent, en position d'ermite. Le saint Antoine de Metz, présenté de profil en pied dans une lancette, n'est identifiable que par la présence d'un Tau au niveau de l'épaule de son long manteau à capuche. Le saint Jérôme du registre inférieur de la baie 1 dans l'église de Bar-sur-Seine est figuré en habit d'évêque. Sur la baie 216 de la cathédrale de Troyes, saint Jérôme est donné à voir comme docteur de l'Eglise et non comme solitaire rédigeant la *Vulgate*. Ainsi, souvent, les solitaires sont représentés en position frontale sous des dais d'architecture sans que rien ne signifie leur état d'ermite. Jean-Baptiste n'est pas toujours habillé de son vêtement en poil de chameau qui marque son état de solitaire essénien. Pour ces raisons, dont la première et la plus évidente tient à l'incohérence chronologique de ce type de support iconographique avec la période étudiée dans ce chapitre, nous avons renoncé à l'étude des vitraux. Souhaitant

[487] Le saint Antoine de la baie 13 de l'église de Saint-Maur (Aube), fut peint au XIXe siècle et inséré dans deux lancettes du XVIe siècle. Seul un œil avisé peut faire la différence entre les deux composantes chronologiques distinctes de l'ensemble.

cependant constituer un corpus cohérent d'images d'ermites, bien que notre propos ne soit pas de réaliser une étude globale sur l'iconographie érémitique, sujet qui mériterait certainement sinon une seconde thèse du moins une recherche conséquente, nous avons choisi de privilégier l'estampe en sélectionnant deux ensembles connus. Un tel choix présente divers avantages. Le problème de la datation des œuvres ne se pose pas dans la mesure où les dates de tirages sont connues, le corpus présente une cohérence interne et ce type de support assure une certaine garantie de la diffusion du thème. Nous aurions pu joindre aux estampes sur lesquelles nous avons choisi de travailler les illustrations présentes dans la littérature de colportage par ailleurs bien souvent tardive. Mais, outre la manipulation de très nombreux ouvrages afin d'y trouver d'éventuelles images d'ermites, donc un résultat de dépouillement très aléatoire, la pratique illustrative des imprimeurs de ce type d'ouvrages qui remplissaient la composition typographique par des illustrations pas toujours en rapport avec le texte nous ont dissuadés d'utiliser cette source, tout du moins pour l'image. Nous avons donc choisi d'étudier les représentations de solitaires données à voir par trois artistes du temps : un Lorrain, Jacques Callot (1592-1635), deux Flamands, Abraham Bloemaert (1564-1651) et Boetius Adams Bolswert (v. 1580-1633). Ils sont l'expression d'un art catholique caractérisé par Emile Mâle comme didactique, polémique et triomphal[488]. Ces hommes vécurent dans la première moitié du XVIIe siècle, à une époque où le phénomène érémitique s'avère particulièrement important sur le plan quantitatif. Callot connaissait personnellement le célèbre ermite nancéien Pierre Seguin[489]. Le choix de cet artiste se justifie par son existence au cœur de la dorsale catholique, entre la Lorraine et la péninsule italienne. De plus, la consultation du volumineux catalogue de l'œuvre de Jacques Callot établi par Jules Lieure[490] prouve qu'il ne négligea pas de graver diverses figures d'anachorètes dont la plus fameuse est certainement la *Tentation de saint Antoine*. Par ailleurs, son œuvre est parfaitement connue, étudiée et répertoriée. Abraham Bloemaert et Boetius Adams Bolswert illustrèrent *La forest des Hermites et hermitesses d'Egypte et de la Palestine* du jésuite néerlandais Héribert Rosweyde[491], ouvrage précédemment évoqué et dont nous rappelons le caractère didactique puisque chacune des quarante-huit hagiographies des solitaires des deux sexes, rédigées en langue vernaculaire, ne s'étend que sur une page et s'accompagne en vis-à-vis d'une estampe

[488] MÂLE (Emile), *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe et du XVIIIe siècle. Etude sur l'iconographie après le concile de Trente*, Paris, 1951.
[489] TAVENEAUX (René), *Le Jansénisme en Lorraine*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1960, p. 84.
[490] LIEURE (Jules), *Jacques Callot, Catalogue raisonné de l'œuvre gravée,* San Francisco, Alan Wofsy Fine Arts, 1989, 8 vol.
[491] ROSWEYDE (Héribert), *Divi hieronymi historia Eremitica, Sen Vitae Patrum Seniorumque Verba, cum commentariis et notes*, Antverpiae, 1628.

pleine page figurant le solitaire dont on donne la vie dessinée par Bloemaert et gravée par Bolswert. Abraham Bloemaert fut un artiste très apprécié dans la Lorraine du temps[492] et l'ouvrage qu'il contribua à illustrer appartint à divers bibliothèques ecclésiastiques lorraines des temps modernes d'où notre choix de ce livre pour étudier l'iconographie érémitique d'autant qu'il constitue une source cohérente et complète.

Jacques Callot grava 1062 plaques de cuivre figurant 1418 estampes. Nous avons dénombré quarante-six figures d'anachorètes présentes dans l'ensemble de sa production. La plus célèbre est la *Tentation de saint Antoine*, dont l'artiste donna deux versions. Une première, rarissime, exécutée lors de son séjour florentin vers 1616 et une seconde réalisée à Nancy en 1635, dont on connaît cinq états. *Les images de tous les saincts et saintes de l'année suivant le martyrologe romain* constituent l'ensemble où les figures de solitaires sont les plus nombreuses avec trente représentations. Cette suite de portraits des saints du jour de l'année suivant le calendrier romain compte 488 gravures réunies en 122 planches. Il s'agit de la dernière et de la plus abondante production de Callot, achevée juste avant son décès. Elle est le fruit d'une importante collaboration dont témoignent les signatures des artistes sur chaque vignette. Israël Henriet (v. 1590-1661) principalement et Gillot, artiste sur lequel nous n'avons aucune information, travaillèrent conjointement avec Jacques Callot[493]. On en connaît deux éditions. Etudiant cet ensemble, Pierre Marot remarqua autrefois la « prédilection du graveur pour les saints lorrains ou ceux dont le culte était particulièrement vénéré dans la région. Il les dresse devant les sites des lieux où on va les prier ; à côté de saint Romaric, il esquisse le Saint-Mont, à côté de saint Nicolas, l'église de Port sur les bords de la Meurthe »[494]. C'est pourquoi nous lui rattachons la *Prédication de saint Amon* bien que l'œuvre, par ses dimensions, diffère des vignettes des *Images de tous les saincts*. Mais ces créations s'inscrivent dans le renouveau du culte des saints locaux en réaction au calvinisme. Des solitaires figurent également dans la série des *Pénitents et des pénitentes*, à savoir : *Saint Jean-Baptiste* (deux états), *Saint Jérôme* (deux états), *Sainte Madeleine repentante* (deux états) et la *Mort de sainte Madeleine* (deux états). Autres estampes où figurent des ermites :

[492] CHONE (Paulette), « La nuit illuminée de Madeleine », *Le Pays Lorrain*, 2002, N°1, p. 49.

[493] Sur les 122 planches de la collection consultée, seules douze planches, les planches 3 à 12 et 121-122, sont signées « Callot Invi. Et Fec. », 101 planches sont signées « Israël ex.[cudit] » sur chaque estampe, huit planches, N° 2, 13 à 18 et 123, ne sont pas signées et sur la planche N° 11, la gravure du 4 février est signée Gillot. La part prise par Israël Henriot dans cette œuvre est en conséquence déterminante, ce dont témoigne quelque peu le titre de la série.

[494] MAROT (Pierre), *Jacques Callot… Guide et catalogue de l'exposition du IIIe centenaire de la mort de Callot*, Nancy, 1935, p. 32

La Vierge avec saint Jacques et saint Jérôme (deux états) et *Saint Jérôme instruisant ses disciples dans le désert* (deux états). Nous y joignons le *Frontispice des Miracles et grâces de Notre-Dame de Bon-Secours les Nancy* (état unique) où saint François de Paul, certes fondateur des Minimes mais auparavant solitaire, est gravé en prière au premier plan à droite.

Préalablement à l'étude des ermites donnés à voir par ces artistes, il convient de souligner que, sur l'ensemble des solitaires gravés par Callot, certains ne quittèrent le monde que ponctuellement et demeurèrent célèbres par d'autres épisodes de leur existence. Aussi, Callot privilégia-t-il parfois les moments non anachorétiques de ces parcours humains dans son traitement iconographique. Ainsi, les saints Dié et Hydulphe du frontispice de la *Première partie de la recherche des sainctes antiquitez de la Vosge* [495]sont-ils figurés portant leurs crosses et mitres d'évêques et d'archevêques et non en ermites retirés dans les solitudes des montagnes vosgiennes, là où ils achevèrent leur vie. Dans les *Images de tous les saincts*, saint Athanase, chevauchant un équidé, semble regagner Alexandrie après l'un de ses divers exils dans la solitude. Au sein de la même série, saint Romaric, pourtant figuré dans la solitude avec en arrière-plan le monastère qu'il fondit et la montagne où il se retira à proximité de l'actuelle commune vosgienne de Remiremont, est mentionné dans la légende de la vignette comme *Abbas* - père -, c'est-à-dire supérieur et fondateur alors que dès l'existence de cet établissement conventuel assurée, il rejoignit le désert. Fallait-il que nous intégrions ces quelques cas litigieux à notre corpus ? Nous avons choisi de prendre en considération les estampes où le lien avec le retrait du monde semblait établi, soit par l'habillement du personnage, soit par la représentation figurée de l'espace où l'artiste le fait évoluer : rocher, montagne, désert. Ceci dit, ces cas problématiques, au nombre de six, sont insuffisants pour éventuellement fausser les résultats statistiques de notre analyse iconographique. *La Foret des hermites* présente la particularité de donner l'hagiographie de cinquante solitaires, tant hommes que femmes. *A contrario*, les anachorètes femmes sont rares dans l'œuvre de Callot et se résument aux saintes Marie-Madeleine et Marie l'Egyptienne, la première représentée trois fois et la seconde une fois. Il nous a semblé évident, au regard de la méfiance du temps à l'égard de l'anachorétisme féminin, tout du moins dans les territoires d'expression française[496], d'étudier séparément l'iconographie des ermites masculins et féminins dans les

[495] RUYR (Jean), *Première partie de la recherche des sainctes antiquitez de la Vosge*, *Op. Cit.*
[496] Sur les femmes ermites au XVIIe siècle voir SAINT-SAENS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable, l'idéal érémitique en Castille au siècle d'or*, San-Francisco, Mullen Rechearch University press, 1989.

créations de Bloemaert et de Bolswert car le sexe du personnage représenté influe en divers points sur la représentation figurée du et de la solitaire. Cette distinction ne s'opère pas chez Callot où le nombre d'ermites femmes est numériquement trop insignifiant pour se révéler significatif.

Les trois artistes présentent des solitaires masculins très majoritairement âgés, conformément à l'hagiographie qui nous indique que certains solitaires vécurent plus que centenaires, à l'exemple de saint Antoine ou de saint Paul l'ermite. En conséquence, un tiers des ermites sont chauves chez Callot et 20 % chez les autres artistes. Les ermites figurés à l'âge d'homme sont moins nombreux chez Bloemaert et Bolswert (dix cas) et surtout chez Callot (quatre cas). Là encore, il semblerait que les artistes se conforment aux textes et à la tradition donnant à voir le Christ et saint Jean-Baptiste jeunes ou saint Bruno d'âge mûr et tonsuré. La barbe est un attribut commun. Cet élément important tranche avec la moustache du mondain. Elle désigne l'homme « naturel » opposé à l'homme transformé par le monde et symbolise une certaine sagesse et respectabilité. Surtout chez Bloemaert et Bolswert, les solitaires ont des cheveux longs et hirsutes. Ainsi l'ermite apparaît comme un homme âgé, dont témoigne l'utilisation d'une canne à l'exemple du *Saint Romuald* de Callot dans les *Images de tous les saincts*, assez souvent chauve et barbu mais avec une pilosité peu ou pas soignée. Cette apparence négligée, ces longues barbes et ces cheveux fous symbolisent le renoncement au monde et une certaine identification à un état d'homme non civilisé, voire sauvage. Les anachorètes sont des hommes âgés - peut-être est-ce un signe de sagesse ?- mais les abstinences et les châtiments n'ont-ils pas accéléré le processus naturel de vieillissement du corps ? Dans *les Images de tous les saincts*, Callot donne à voir un saint Amé décharné aux bras squelettiques. Pourtant, un examen attentif révèle qu'il attribue à quelques-uns de ses solitaires un corps jeune et vigoureux. Rien de plus normal concernant saint Jean-Baptiste, mais la vision est plus étonnante dans le *Saint Jérôme instruisant ses disciples dans le désert*. Callot y figure un vieillard chauve et barbu mais au buste et aux bras incontestablement musclés selon les canons de la beauté classique et très différent du corps flasque et lâche du *Saint Jérôme pénitent* peint par son contemporain Georges de La Tour (1593-1652) et conservé au musée de Grenoble. Est-ce à une vision du corps inspirée de la Renaissance - étudiée par l'artiste grâce à ses séjours dans la péninsule italienne - proche du corps musclé de Dieu le Père dans la scène de la création d'Adam au plafond de la Sixtine ? Très probablement.

Jacques Callot, Les tableaux de Rome : Saint Jérôme instruisant ses disciples dans le désert, gravure, .1er tiers XVIIe siècle.
L'ermite, au corps musclé, enseigne car le solitaire est celui qui possède la connaissance.

Bloemaert et Bolswert attribuent sans équivoque possible à près de la moitié des solitaires qu'ils créent un corps puissant et musclé. Dans l'autre moitié du corpus, les anachorètes sont habillés d'amples vêtements masquant la musculature. Saint Onupfre, un vieillard aux cheveux et à la barbe si longs et fournis qu'ils se mêlent à son vêtement de peau, présente de puissantes jambes dignes d'un athlète. Les bras de saint Siméon le stylite, présenté en train de se donner la discipline, sont musclés et vigoureux. Chez ces deux artistes, que leur style propre pousse à créer des corps aux formes pleines, et plus ponctuellement chez Callot, la dégradation de l'état physique du solitaire accentuée par un mode de vie extrême fait de jeûne et de discipline n'apparaît pas. La frugalité de l'ermite est chose saine. Ces corps musclés traduisent une bonne santé. En cela, les deux artistes s'opposent au texte qu'ils sont chargés d'illustrer, lequel rend précisément compte des tourments que s'infligent les solitaires. La vision de la femme ermite est différente. Là, les quatre cinquième des représentations figurent des femmes jeunes dont près de la moitié porte une chevelure décoiffée ondulant au vent, signe, comme pour les hommes, d'une certaine communion à la nature. Encore une fois, cette iconographie appliquée à sainte Marie Madeleine ou à sainte

Marie l'Egyptienne ne doit pas surprendre. Elle est conforme aux traditions artistiques de représentation des deux pécheresses pénitentes. Ce qui doit être remarqué, c'est la certaine généralisation de cet aspect. Il est toutefois permis aux artistes d'exalter la beauté du corps du saint car l'homme constitue la plus belle pièce de toute la création[497]. Cette uniformisation touche le vêtement du ou de la solitaire. Chez Callot, Bloemaert et Bolswert, l'ermite est le plus fréquemment revêtu d'une longue et ample robe, quel que soit son sexe. Une capuce ou, un peu moins souvent, une cape de longueur variable s'ajoute parfois à la robe. Les anachorètes ici figurés sont donc habillés conformément à ce que préconisent les *Instituts* et autres règlements visant à ordonner la vie érémitique tels qu'ils fleurissent au XVIIe siècle, ainsi que nous le verrons ci-dessous, et selon les vœux des autorités ecclésiastiques du temps dans une volonté d'assimilation, du moins dans l'aspect, à l'état de régulier. La fonction pédagogique et instructive de l'image prend ici tout son sens.

Abraham Bloemaert et Boetius Adams Bolswert, saint Theonas. Gravure, 1628. Le saint est vêtu comme un moine et s'adonne à la prière.

Dans l'œuvre de Bloemaert et Bolswert, plus d'une ermite sur deux voit sa chevelure, attribut de séduction si il en est, dissimulée principalement par un voile et un foulard. Il s'agit également d'un geste d'humilité. Par contre, une certaine sensualité émane de trois de leurs estampes. La robe de sainte Euphrosine s'entrouvre sur un sein parfaitement visible, sainte

[497] CORBIN (Alain), COURTINE (Jean-Jacques), VIGARELLO (Georges), *Op. Cit.*, T. 1, p. 18.

Marie Neptis présente un décolleté bien audacieux pour une ermite et sainte Marie l'Egyptienne s'étant dénudé le buste, seules quelques mèches de cheveux judicieusement placées viennent cacher sa poitrine.

Abraham Bloemaert et Boetius Adams Bolswert, Sainte Marie Neptis. Gravure, 1628. La sainte est représentée en prière.

Plus accessoirement et en conformité avec l'iconographie et la tradition - rappelons que selon saint Jérôme le vêtement est un signe de vanité -, on voit chez nos trois artistes des solitaires habillés d'un simple drap, tel *Saint Paul l'ermite,* ou d'une peau de bête à l'exemple du célèbre manteau en poil de chameau de saint Jean-Baptiste. Callot figure saint Guillaume d'Aquitaine au moment où il se démet de sa cotte de mailles pour s'apprêter à revêtir l'habit du solitaire dans un geste de repentance de sa tourbillonnante vie passée d'homme de guerre. Son saint Amon porte ses vêtements épiscopaux alors que l'artiste le place à proximité de sa solitude des bois de Favières[498]. Il ne s'agit pas simplement d'un élément d'identification, comme pour le *Saint Jérôme* de la série des *Images de tous les saincts* où le pénitent a son

[498] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

chapeau de cardinal posé à ses côtés, mais d'une représentation conforme aux préceptes post-tridentins. Callot surmonte les trois quarts de ses solitaires d'une auréole afin d'affirmer leur sainteté sans ambiguïté. La chose est moins flagrante chez Bloemaert et Bolswert : la moitié des hommes et un peu moins d'un tiers des femmes portent une auréole alors que tous les personnages figurés sont légendés comme saints. Dans cinq rares cas sur l'ensemble des estampes étudiées, à l'exemple de Marie-Madeleine chez Bloemaert et Bolswert, une lumière céleste nimbe le personnage, marquant définitivement son statut d'élu de Dieu.

Les trois artistes représentent ces solitaires, hommes et femmes, toujours occupés à des activités spirituelles ou intellectuelles. Surtout chez les deux Flamands, la prière et l'oraison s'imposent de loin. Sept ermites chez Callot, six hommes et onze femmes chez les artistes des Pays-Bas sont de plus tournés vers le ciel afin d'accentuer ce dialogue avec le divin. Un tiers des ermites hommes chez Callot et un quart chez Bloemaert et Bolswert s'adonnent à la lecture, autre moyen de rencontrer la parole divine. Chez ces deux derniers, seules quatre femmes s'y adonnent. Mais cette activité n'est-elle pas souvent considérée comme dangereuse pour une personne du sexe à cette époque ? Quel que soit l'artiste, peu nombreux (trois), sont les cas de repentances figurés explicitement, mais de grosses larmes coulent sur les joues frustes de saint Arsène. Les mortifications sont également rares - cinq cas en tout - mais parlantes. Les saintes Marane et Cyr portent de lourdes chaînes à grosses mailles autour du cou, saint Jérôme se frappe le buste d'une pierre et, chez Callot, saint Siméon le stylite est classiquement perché sur sa colonne, exposé aux intempéries.

Jacques Callot, Les images de tous les saincts et saintes de l'année : saint Siméon le stylite, gravure, 1636.

Cette rareté des mortifications figurées s'oppose à la vision traditionnelle du solitaire, souvent décrit comme se livrant à diverses disciplines, ainsi que nous l'avons montré en étudiant la littérature du temps. Mais de telles pratiques commencent à ne plus être recommandées surtout face au succès de la théorie des devoirs d'état. Les scènes de tentations sont numériquement insignifiantes. Martine Vasselin a expliqué la rareté générale de ces images par la complexité à figurer le conflit entre le bien et le mal dans le contexte d'un usage édifiant de l'art[499]. Les tentations possèdent chez Callot, *via* les deux versions hallucinées de la *Tentation de saint Antoine*, une rare force émotionnelle. Nettement moins impressionnant est saint Antonin entouré de diablotins ou saint Donat face à un dragon dans la série des *Images de tous les saincts*. Bloemaert et Bolswert figurent la Tentation du Christ ou saint Pacôme et sainte Euphraxie en prière, mais avec des démons à leur côté, preuve que le malin peut profiter de la moindre faiblesse. Le message délivré est le suivant : même le meilleur des croyants doit se montrer vigilant et tenir une conduite spirituelle sans faille. Une des particularités de Jacques Callot est de montrer à trois reprises des solitaires enseignant : Jean-Baptiste dans la série des *Images de tous les saincts*, *Saint Jérôme instruisant ses disciples dans le désert* et *Saint Amon*. Numériquement peu importantes, ces images s'avèrent capitales dans leur contenu. L'ermite apparaît comme celui qui possède le savoir et la connaissance du divin. Saint Amon est le second évêque de Toul. Callot le figure certes avec ses vêtements épiscopaux, mais alors qu'il s'est retiré dans les forêts du Xaintois, près de la grotte qui lui sert d'habitation. L'artiste donne à voir un personnage tout autant évêque, c'est-à-dire un homme important, qu'ermite. Et ce solitaire enseigne, parce que l'anachorète n'est pas un personnage comme les autres mais un homme de Dieu. Cette estampe prend encore davantage de sens lorsque l'on sait que l'existence historique de saint Amon nous est totalement inconnue. Saint Amon n'est pas un personnage inventé mais nous ne savons rien de lui. Or, la tradition, suivie par Callot, choisit d'en faire un évêque-ermite et l'artiste montre l'importance de l'homme en le figurant en train d'enseigner sur les lieux mêmes de sa retraite.

Les objets disposés autour de l'ermite sont en lien avec les activités qu'il pratique. Le solitaire est entouré de livres, plus fréquemment et à égale répartition entre les sexes chez les deux artistes flamands que chez Callot ; livres par ailleurs plus souvent ouverts que fermés chez Callot alors que c'est le cas contraire chez Bloemaert et Bolswert. Ces derniers dotent

[499] VASSELIN (Martine), « La figuration des tentations des saints dans la peinture à l'époque moderne », *Pour une histoire du corps. Péchés, maladie et mort*, Aix-en-Provence, U.M.R. Telem, 2005, p. 15.

majoritairement et de beaucoup leurs ermites hommes et femmes de croix et chapelets en liens avec l'importance de la prière dans les activités figurées des solitaires qu'ils donnent à voir. Sept hommes et onze femmes fixent ou tiennent une croix parfois fruste de manière à montrer que c'est l'ermite qui l'a confectionnée loin de toute tentation somptuaire. De même que lorsqu'il est tourné vers le ciel, le regard fixant le crucifix met en avant la dévotion christocentrique. Le phénomène est bien moins flagrant chez Callot avec seulement huit croix figurées et deux chapelets, mais cela peut tenir à la petite taille de ses estampes, pour la plupart issues de la série des *Images de tous les saincts*. Chez Bloemaert et Bolswert, un crâne est présent dans un quart des estampes, symbole de la fuite du temps et du caractère périssable de l'enveloppe charnelle. Cet élément est absent chez Callot, peut-être encore une fois pour des raisons pratiques, alors que les *Memento mori* fleurissent dans l'art du temps. Verges et fouets ne sont pas absents des compositions, sauf chez Callot, et participent de la composition. Ces instruments rappellent la nécessité de la discipline qui n'est pourtant pas ou peu montrée comme nous l'avons remarqué. Vingt pour cent des gravures flamandes montrent des légumes de belle taille semblant délivrer le message suivant : priez, Dieu pourvoira à vos besoins.

Quelques objets du quotidien apparaissent également : de la vaisselle, des lampes ou des chandelles, un simple matelas roulé. Ils constituent un strict nécessaire et rappellent que l'abondance de biens matériels s'avère nuisible au salut. Les divers monstres, animaux sauvages, anges intégrés dans la composition, ou la présence de Dieu dans certaines des estampes des trois artistes, accentuent le caractère particulier du solitaire, surtout lorsqu'il est reconnu comme saint. Il est un élu auquel s'adressent les anges et, parfois, Dieu. Retiré de la civilisation, l'ermite est susceptible de rencontrer des bêtes féroces, à l'exemple des lions entourant saint Blaise chez Callot, mais également soumis parfois aux plus affreuses tentations personnifiées par des monstres indescriptibles. L'habitat des anachorètes se décline entre grottes, simples cabanes de bois ou ermitages bâtis en matériaux plus élaborés. Une particularité concernant la moitié des ermites femmes créées par Bloemaert et Bolswert est d'être figurées à l'intérieur de ces refuges, telles des cloîtrées à une époque où l'érémitisme féminin suscite la méfiance. Par ailleurs, une seule fois chez Callot ainsi que chez les deux flamands, une barrière vient symboliser la frontière entre le monde humanisé et l'espace sacré de l'ermitage. Mais, fréquemment, c'est le désert qui s'étend autour de l'ermite et de son abri. Callot le figure très habilement par l'absence de paysage. Le plus souvent des rochers avec quelques exotiques palmiers et plus rarement des montagnes symbolisent ces espaces arides

chez le maître lorrain. Les constructions humaines sont lointaines, en arrière-plan de la composition, et parfois en ruines afin de signifier la brièveté de ce qui est matériel. La suggestion du désert est plus diffuse chez Bloemaert et Bolswert. Alors que Callot, même dans de petites vignettes, place l'individu au sein d'un vaste espace, ces deux artistes ont centré leur composition sur le personnage. Quelques éléments de rochers, des branches et troncs d'arbres illustrent simplement la nature censée environner le ou la solitaire. Pas ou peu d'éléments architecturés, sinon lointains ou en ruines. Il en résulte pour le lecteur l'impression que les paysages semblent nettement moins hostiles que chez Callot. L'estampe placée en tête d'ouvrage de *La forest des Hermites et hermitesses d'Egypte et de la Palestine* rend très bien ce sentiment. Les ermites prient et vivent paisiblement au sein d'une accueillante forêt.

Bloemaert, Bolswert et Callot offrent une vision classique et pédagogique des solitaires. Les ermites tels Jean-Baptiste, Antoine, Jérôme, Marie-Madeleine sont figurés avec leurs attributs propres lors de scènes célèbres et assez facilement identifiables. L'ermite est donné à voir comme un modèle de comportement chrétien. Il prie et lit les livres saints. Certains éléments sont par ailleurs d'une grande modernité. Principalement l'habit qui commence à être extrêmement réglementé ainsi que nous le montrerons ci-dessous. Les mortifications sont quelque peu mises de côté. Ainsi le solitaire apparaît comme un exemple à suivre mais pas un modèle à imiter. Reste à nous interroger sur la diffusion de ces œuvres. La plupart des planches de Callot ne furent pas rayées d'où l'existence de nombreux retirages à travers le temps, ce qui accrédite pour nous l'importance de la diffusion d'un message. De plus, il n'est pas de graveur qui n'ait été aussi copié que Callot, dès son temps même. Les spécialistes de l'artiste estiment qu'environ les quatre cinquième de ses créations firent l'objet d'au moins une copie[500]. Bloemaert - et dans une moindre mesure Bolswert -, est un artiste important. Ce n'est pas un grand maître mais un créateur de qualité, reconnu et respecté, à l'abondante production.

La littérature et, plus ponctuellement, de l'art du Grand Siècle diffusent massivement à cette époque une image positive de l'ermite, que ce dernier soit un anachorète international, un des anciens et célèbres Pères du désert ou un solitaire local. L'exemple du *Saint Amon* de

[500] PREAUX (Maxime), « Jacques Callot multiplié. *La Tentation de saint Antoine*. Originaux, copies et variations », *Le Pays Lorrain*, 2002, N°1, p. 7.

Callot nous montre que, même lorsque l'on ne sait rien d'un personnage, on n'hésite pas à lui attribuer un épisode de vie solitaire. Nicolas Desguerrois invente des ermites pour les donner en exemple à ses lecteurs. Mais ce mouvement apologétique de personnages issus du passé ou lointains, telle sainte Rose de Lima, se heurte à un discours contemporain parfois farouchement défavorable aux solitaires du temps.

2.2. La réalité de l'ermite : l'ermite critiqué

2.2.1. La perception négative du phénomène à travers la littérature

L'apologie de la solitude, laquelle constitue par ailleurs un des aspects du mysticisme, se heurte à une hostilité non moins grande à l'égard de l'ermite, ce dont témoigne la production littéraire du Grand Siècle. La défaveur à l'égard de l'érémitisme, qui couvre un vaste champ de sentiments allant de la réticence à la dénonciation, est un fait général. Aussi, nous l'illustrons par des écrits non spécifiques à la Champagne et à la Lorraine, que cela soit en termes d'origine géographique des auteurs ou de lieu de publication. Ici aussi, notre objet n'est pas de recenser l'ensemble des textes défavorables aux solitaires - penser pouvoir établir un tel corpus est illusoire tant les titres s'avèrent nombreux et variés -, mais de montrer par la diversité de leur nature que ce phénomène de méfiance, voire de rejet, s'ancre dans les idées du temps.

L'étude des orateurs sacrés illustre la réserve des prédicateurs à l'égard de cette forme de spiritualité. Il existe, affirment divers auteurs, des solitaires « n'ayant plus que le nom d'ermite ». Rancé (1626-1700), qui par ailleurs fait l'apologie des ermites, dénonce les mauvais anachorètes qui ne respectent plus les règles de leurs états, les solitaires tombés dans le relâchement qui « portèrent le scandale dans les déserts les plus écartés […] qui perdirent malheureusement toute sainteté […] ces cavernes, ces rochers, qui étaient le refuge de ces anges incarnés ont été depuis les retraites des démons […] car Dieu s'est retiré des uns et des autres »[501]. Par ailleurs, le solitaire parfait n'est plus l'ermite mais le cénobite. Le même Rancé, dans sa *XVIIe conférence pour le 3e dimanche après les Rois sur l'abnégation et le dépouillement parfait*, donne les réguliers en exemple et non les solitaires[502]. Le prédicateur oratorien Jean Lejeune (1592-1672), s'il reconnaît que la solitude s'oppose à l'inclinaison naturelle de l'homme, animal civilisé et sociable qui aime le divertissement, n'en fait pas moins son apologie, tant elle s'avère très salutaire au salut et « aide à conserver, acquérir,

[501] RANCE (Armand de), *XXXVe conférence pour le 3e dimanche de Carême*, in MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Collection intégrale et universelle des orateurs chrétiens*, Paris, Atelier catholique, T. 90, 1866, c. 262-269.
[502] *Ibid.*, c. 143-148.

sainteté, pureté, piété et humilité »[503]. Il ne glorifie toutefois pas là l'état d'ermite mais bien celui de cénobite, évoquant le retrait physique du monde des monastères cisterciens[504], certes édifiés loin des zones humaines mais organisés en reconnaissant le principe de la vie collective. Ce ne sont d'ailleurs plus les divers états que peut prendre la solitude qui sont discutés mais le retrait du monde. Vincent Houdry (1631-1729) dans son sermon 78 *Sur la solitude du cœur et la fuite du monde* réfute la solitude physique mais préconise celle du cœur, indispensable au salut, affirmant que l'on doit vivre dans le monde comme si l'on en était séparé en fuyant l'esprit du monde qui consiste au fait de tout rapporter à ses intérêts, à chercher à se faire valoir, et à chercher ses commodités et son plaisir partout. Il s'agit de s'éloigner du péché tout en pratiquant la prière et les bonnes œuvres. On peut se convertir sans quitter le monde. Houdry repousse explicitement le retrait dans la solitude car la solution est dans la conversion sincère où l'on n'écoute plus ce que dit le monde, où l'on pratique constamment les bonnes œuvres et les exercices de piété - dont la retraite temporaire - et où l'on n'hésite pas à expier ses fautes par des peines volontaires. Renoncer à ses obligations familiales et professionnelles c'est se soustraire aux charges que Dieu lui-même vous a octroyées[505]. Texier (1610-1687) tient un discours similaire dans son sixième sermon intitulé *De la solitude*, expliquant que même durant Carême, temps propice à la spiritualité et à la méditation, le monde se doit de continuer de fonctionner[506]. « L'homme est né pour la société et au jugement de Dieu même, il n'est pas bon qu'il demeure longtemps seul », ce qui n'empêche pas la solitude intérieure « d'esprit et de cœur ». Quant à la solitude physique, elle ne doit consister qu'en « quelques heures durant le jour et quelques jours durant l'année ». L'auteur n'incite en aucune façon à la rupture totale au monde. Au contraire, ces quelques temps de retraite favorisent selon lui la juste vie du chrétien dans la société : « jamais vous ne vous acquitterez mieux de ce que vous devez, jamais vous ne serez plus propice à faire ce que votre charge et votre rang demandent de vous qu'après votre retraite ». Il convient d'autre part d'évoquer la question du quiétisme dans le débat du temps quant à l'intérêt du retrait du monde[507]. La condamnation du quiétisme en 1687 peut constituer par extension une critique de l'anachorétisme dans sa recherche de dialogue direct avec le divin. Toutefois, la question est complexe. Les mouvements antérieurs au quiétisme : begards, illuministes et beguins, nés à la fin du XIIe siècle, préconisent la recherche d'un état de perfection où le jeûne et la prière

[503] MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Op. Cit.*, T. V, 1844, c. 1566.
[504] *Ibid.*, c. 1385.
[505] *Ibid.*, T. XXXVI, 1854, c. 1215.
[506] *Ibid.*, T. VI, 1862, c. 1055-1065.
[507] Sur ce sujet voir ARMOGATHE (Jean-Robert), *Le quiétisme*, Paris, P.U.F., 1973, 128 p.

ne sont plus nécessaires. Ces dévotions sont très proches de celles plus tard imputées aux quiétistes et s'opposent radicalement aux caractéristiques de l'érémitisme.

Les ecclésiastiques réticents à l'égard de l'état de solitaire ne se contentent pas de dénoncer la fuite du monde à travers les sermons. D'autres formes littéraires véhiculent également leur condamnation des ermites, à l'exemple des romans d'édification montrant de mauvais ermites dont la solitude est prétexte à l'errance. Le plus représentatif de ce discours romanesque défavorable aux anachorètes est probablement l'*Hermiante* de l'évêque de Belley Jean-Pierre Camus (1582-1653)[508]. L'ouvrage, bien connu, est cité par de nombreux historiens[509] mais à notre connaissance, personne ne l'a jamais véritablement étudié. Dans une épître au lecteur, Camus explique avoir désiré faire voir le « parfait anachorète et l'imparfait » car un même habit peut vêtir un vertueux solitaire ou dissimuler un infâme coquin. Dans cet objet, il narre un long récit, plein de rebondissements, dont le cours mérite d'être exposé tant il renseigne sur la pensée intime de l'auteur à l'égard de l'anachorétisme. L'histoire se déroule dans les premières années du XVIIe siècle et débute par le retour en France de deux pèlerins, Alexis et Serasic, lesquels, après s'être retirés du monde par leur pérégrination pèlerine, redoutent de devoir y retourner. Paris est alors comparé à « la terre de Canaan qui mange ses habitants »[510]. Cette métaphore illustre bien le sentiment d'horreur du monde que semblent ressentir les deux héros du récit. Les deux amis séjournent à la campagne mais ressentent une soif de la quête de Dieu. Ils hésitent à rejoindre les monastères implantés autour de la capitale, de peur d'y rencontrer des connaissances qui pourraient troubler leur volonté de ne vivre que pour Dieu et préfèrent les ermitages « dont la cité est ornée en sa conférence ». Camus compare cette couronne de solitudes entourant Paris « aux sentinelles que le seigneur avoit mis autour de Hiérusalem et qui ne faisoit sans cesse de crier contre ses ennemis et veiller pour sa défense »[511]. Son discours semble ainsi tout à fait favorable aux ermites. Alexis et Sarasic choisissent de rejoindre un ermitage de la forêt de Senard abritant des « anachorètes de vie fort austère et fort retirée »[512]. Il sont accueillis par un « vénérable vieillard » tout aussi parfait dans son état que ses cinq autres compagnons, lesquels faisaient leur oraison devant le

[508] CAMUS (Jean-Pierre), *L'Hermiante ou les deux hermites contraires*, Rouen, Jean de la Mare, 1639, 573 p.
[509] Jean Sainsaulieu cite ponctuellement l'ouvrage mais sans l'analyser en profondeur. SAINSAULIEU (Jean), *Op. Cit.*, p ; 50 ; BEUGNOT (Bernard), *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 58.
[510] CAMUS (Jean-Pierre), *Op. Cit.*, p. 6.
[511] *Ibid.*, pp. 7-8.
[512] *Ibid.*, p. 8.

saint sacrement et leur examen de conscience au moment de l'arrivée des deux pèlerins. Camus s'emploie à décrire des anachorètes sans taches. L'ermitage est d'une « simplicité monastique », les seuls aménagements et ornements touchant l'autel et la sacristie. Les solitaires suivent l'office depuis une tribune surmontant le portail de la chapelle, ce qui réduit leur contact avec le monde et les fidèles venant éventuellement suivre l'office dans leur oratoire, conformément aux recommandations en vigueur, et récitent scrupuleusement les différentes prières du temps du jour. Enfin, l'endroit est comparé à la Sainte-Baume et tout aussi empli d'odeur de sainteté[513]. L'ermitage abrite un tableau figurant le frère Marcian, récemment décédé, désigné dans son épitaphe comme « le riche honneur de cette solitude, le fleuron de ce désert et la gloire de cette solitude »[514]. A la demande d'Alexis, le supérieur, le père Landulfe consent à leur narrer la vie du frère Marcian après s'être excusé par avance de ses piètres qualités d'orateur, plus habitué qu'il est au silence qu'aux longues narrations. Marcian était dans le siècle un noble protestant à la vie dissolue ! N'est-ce pas un comble chez ceux dont le comportement se doit d'être le plus rigoureux et austère possible ? Il séquestre et abuse d'une nonne qu'il rejette et méprise dès qu'elle lui cède[515]. Malgré la conversion d'Henri de Navarre, il demeure dans « l'hérésie » et tombe amoureux de la pieuse Clotilde, qui, à l'imitation de son homonyme passée, entreprend de convertir ce fier soldat, notamment en le faisant s'entretenir avec des réguliers[516]. Elle lui annonce sa volonté de prendre le voile en rejoignant le « sacré désert d'un ordre religieux » et lui suggère de faire de même en arrachant sa « bouche des mamelles du monde, pleines du lait de fades plaisirs et de vanitez méprisables pour [se] repaître de la viande solide du vray contentement », ce qu'accepte finalement Marcian. « Je veux bien vous suivre au sommet de la perfection chrétienne qui se trouve en la vie religieuse »[517]. Tandis que Clotilde rejoint un couvent parisien de religieuses bien réformées - remarquons l'importance de cette précision - Marcian décide de faire de même et lui fait cette réplique pleine de grandeur et de panache : « adieu chère Clotilde, votre entrée dans la religion sera ma sortie du monde et votre sortie du siècle mon entrée en l'état religieux ». Cherchant à faire sa retraite en différents monastères de divers ordres, Marcian est refusé partout. On le juge trop faible, d'humeur et de passé incompatibles, trop illustre pour être simple frère lay, trop ignorant pour être prêtre, on doute quant à sa persévérance ; et ne possède-t-il pas enfui en lui un vieux reste de sa vie passée qui le ferait retourner au

[513] CAMUS (Jean-Pierre), *Op. Cit.*, pp. 12, 16.
[514] *Ibid.*, pp. 13-14.
[515] *Ibid.*, pp. 51-62.
[516] *Ibid.*, pp. 86-97.
[517] *Ibid.*, pp. 105-114.

monde[518] ? Ces arguments, bien que présentés dans une œuvre romanesque, sont tout à fait révélateurs des interrogations du temps quant à la pratique spirituelle selon son état et pour ce qui concerne le devenir spirituel des anciens soldats tels les Pierre Seguin et autre frère Jean-Baptiste que nous avons étudiés plus haut. En conséquence, la vie solitaire lui apparaît comme la plus idéale le concernant car elle est « le refuge de ceux qui, disgraciez devant les hommes, ne peuvent être admis au service de Dieu dans les monastères ». Se souvenant avoir rencontré dans la forêt de Senard un bon prêtre devenu ermite après avoir été congédié de son monastère en raison de ses infirmités corporelles, - remarquons la précision, l'ermite n'est pas n'importe qui mais un religieux, gage de sérieux, chassé par des frères loin de toute charité chrétienne afin de ne pas avoir à s'occuper d'un éventuel poids mort - il se place sous l'autorité de cet homme nommé Amédée. Ce dernier lui fait constituer une pension viagère, tant certains ermites deviennent vagabonds par nécessité. Marcian prononce des vœux puis se fait reclus sous la direction d'Amédée. A la mort de ce dernier, le narrateur Ludulphe le remplace. Prêtre séculier au diocèse de Paris, son désir de vie religieuse le conduit à six mois de noviciat chez les minimes. Il ne parvient à supporter leur discipline et, sa santé menacée, se doit de quitter « la conversation des anges ». Il s'installe dans l'ermitage dont il devient le supérieur. Marcian devient le meilleur des anachorètes, vivant caché dans la repentance de sa vie d'autrefois et pratiquant de rudes mortifications par le jeûne et le fouet. Il est tenté par le roi et les courtisans venant lui décrire quels pourraient être les honneurs auxquels il aurait droit dans le siècle, mais reste inflexible. Il parvient même à convertir et à ramener à la raison l'ancienne religieuse Orante qu'il avait séduite et était devenue rouée. Il décède d'une bonne mort en odeur de sainteté[519]. Suite à ce récit, Alexis, un des deux pèlerins, se remémore l'histoire d'un mauvais anachorète, vagabond et instable, contraire à Marcian. Le supérieur lui demande de narrer son histoire aux solitaires dans un souci d'édification car « la tentation traverse d'ordinaire ceux qui ne sont pas attachés à la profession monastique par les vœux solennels comme sont les cénobites ». Voilà un premier reproche adressé aux ermites. Alexis entreprend le récit de la vie de ce mauvais solitaire nommé Aquilin, né de parents nobles et catholiques. Soldat dans les troupes du duc de Mercoeur (1558-1602), la mort de son maître le laisse incertain. Il décide, par défaut, de devenir religieux mais aucune congrégation ne le satisfait. En l'une la nudité l'insupporte (il est alors en Allemagne, région au climat peu clément), en l'autre, la nourriture comprenant huile et poisson lui est désagréable, la clôture perpétuelle des chartreux l'effraie, son faible niveau d'instruction le fait hésiter à rejoindre les

[518] CAMUS (Jean-Pierre), *Op. Cit.*, pp. 120-136.
[519] *Ibid.*, pp. 140-214.

congrégations intellectuelles et, enfin, l'obéissance et le renoncement absolu à soi lui semblent insupportables. Il décide en conséquence de se faire ermite mais pour de mauvaises raisons : l'absence de vœux et de supérieur[520]. L'auteur affirme alors que seuls une très grande vocation ou le passage chez les cénobites permettent de réussir sa vie érémitique. Dans un premier temps, tout va bien pour le nouvel ermite. Il s'installe dans une solitude proche de « l'opulente cité » de Cologne - cela est préférable pour le fruit de la quête - sur une colline creusée d'une caverne et entourée de bocages, de fontaines et d'une agréable prairie. Au regard de l'inexpérience spirituelle d'Aquilin et de ses études sommaires, l'official local se montre dans un premier temps réticent à autoriser son installation dans ce « mode de vie que toléré ». La réaction surprend Aquilin qui a vu en Allemagne « tant de pauvres ermites idiots, vagabonds, ignorans » et s'en croit supérieur. L'official consent finalement à l'envoyer recevoir l'habit dans un ermitage assez exemplaire avec le conseil, laissé au libre choix d'Aquilin, de se soumettre quelque temps au supérieur. Il mène une année durant une véritable vie d'ermite, n'allant quêter qu'une à deux fois par mois et utilisant l'argent à construire une belle chapelle et un logement suffisamment grand pour douze religieux ! Toutefois, la fréquentation des ouvriers le retient de faire ses prières et mortifications. Fruit d'un certain orgueil, son ermitage trop somptueux tarit les quêtes. Souffrant désormais de la faim, Aquilin obtient l'autorisation de retourner dans sa Bretagne natale pour s'y faire prêtre. Chemin faisant, il suscite, contre sa volonté, les sentiments amoureux de l'épouse d'un vieux barbon. Sur la route de Paris, un avocat lui demande quel est son ordre. Aquilin répond superbement « l'ordre des ordres ». L'homme de loi réplique qu'il s'agit en fait de « l'ordre des désordres ». Le jeu de mots contenu dans la réponse de l'avocat est assez savoureux et révélateur de l'opinion à l'égard des solitaires. Camus lui fait ainsi dire qu'il y a chez les ermites « tant de vicieux, de déréglés, de scandaleux, de vagabonds, de coureurs, qu'il n'est rien de si décrié parmi le monde que ces gens vivant par leur désordre […] sans joug, sans foi ni loi »[521]. L'avocat poursuit par une critique à charge contre les reclus vivant trop près des villes dans l'admiration du peuple au lieu de s'installer dans « une clôture tellement éloignée de la conversation et de la fréquentation des hommes que le lieu de leur demeure soit inaccessible ». « L'ermite parfait vivrait de la manne des cieux et serait un miracle vivant, un spectacle d'édification à ceux qui le considéreroient »[522]. L'usage du conditionnel nous indique que cette situation ne semble pas être la règle. Un dominicain se joint à eux et la

[520] CAMUS (Jean-Pierre), *Op. Cit.*, pp. 234-240.
[521] *Ibid.*, pp. 291-295.
[522] *Ibid.*, pp. 296-297.

conversation pleine de reproches à l'égard des solitaires se poursuit : les ermites ne sont ni des religieux, car ils ne prononcent pas de vœux, ni des séculiers, car ils ne portent pas d'habit spécifique et ne possèdent aucune organisation. Or, une règle non écrite favorise celui qui suit ses goûts. Le dominicain fait remarquer que la solitude n'écarte pas de l'orgueil, de la convoitise et de la sensualité, surtout quand aucun supérieur n'est présent pour corriger. Aussi l'idéal est-il de choisir l'état cénobitique et, uniquement lorsque l'on en est jugé digne, d'accéder à la vie contemplative[523]. La nuit arrivant, chacun la passe selon son état, le dominicain au couvent, l'avocat chez des amis et l'ermite … au cabaret ! Grâce à des complaisances, Aquilin devient prêtre en quelques jours. Sa situation ne s'en trouve pas favorisée. S'il est prêtre, il n'est pas curé et n'a donc pas de moyen de subsister. S'installant comme prêtre-ermite en Alsace, il est victime de jalousies. Il rejoint le diocèse de Metz mais mauvais prêtre, les paroissiens se moquent de lui. Dans le diocèse de Langres, il est le quatrième occupant d'une solitude dont il veut devenir le supérieur, occasionnant des discordes continuelles. Il fait alors vœu de visiter les principaux lieux de pèlerinages du temps : Montserrat, Compostelle, Rome, Lorette, Jérusalem et devient un ermite gyrovague victime de nombreux malheurs et menacé des galères par son état. Devant de telles mésaventures (il est attaqué par des loups, victime de la faim, rançonné par des brigands, subit des tempêtes, fait naufrage, obligé de manger de la chair humaine, attaqué par des corsaires puis des Turcs, témoin d'un sabbat de sorcières) il se repent sincèrement de sa vie passée, se rend à Lorette pour remercier Dieu et la Vierge de l'avoir protégé dans toute ces mésaventures et offre à Dieu le vœu qu'il avait fait durant ses déconvenues, de se rendre religieux en une congrégation réformée. Aussi, l'état donné en exemple par Camus n'est-il pas celui d'ermite mais de régulier, qui plus est réformé. Aquilin, après une confession et des mortifications de bonne foi, est admis chez les ermites de Saint-Augustin nouvellement réformés qui, malgré leur nom, ne sont pas des anachorètes mais des cénobites. Il devient un saint homme et chaque fois qu'il rencontre un ermite vagabond, il essaie de le convaincre de son erreur[524]. La phrase suivante est parfaitement révélatrice de la pensée de Camus et du discours qui est sien à travers cet ouvrage : « La solitude se pratique plus parfaitement dans un monastère bien réglé situé dans une ville fort peuplée que dans le creux désert de l'Orient parce que le temps est y extrêmement ordonné, le silence exactement gardé »[525]. L'épilogue de cette histoire montre que les ermites de la forêt de Sénart, pourtant décrits tout au long du récit comme sans

[523] CAMUS (Jean-Pierre), *Op. Cit.*, pp. 296-387.
[524] *Ibid.*, pp. 401-514.
[525] *Ibid.*, p. 516.

défauts, comprennent que sans règle véritable leur ermitage n'est rien et que la meilleure des choses est de le transformer en couvent en s'intégrant à une congrégation. Finalement, le meilleur état n'est encore une fois pas celui d'ermite mais de cénobite. L'ouvrage s'achève par un intéressant avis aux anachorètes. Camus y explique d'emblée qu'il est malaisé pour un pasteur, c'est-à-dire un évêque, de conduire les ermites de son diocèse en raison de leur indépendance, à tel point que « plusieurs évêques les laissèrent aller ès désirs de leurs cœurs », ce que Camus semble trouver inconcevable. Il condamne vigoureusement les « Jonas » arrivés dans son diocèse, « ces vagabonds qui n'ont rien d'ermites que la robe, du port de laquelle ils abusent, faisans lucre de la pitié rodans çà et là au déshonneur de l'Eglise et à la honte de l'état religieux qui est si vénérable »[526]. Il ne condamne pas directement l'érémitisme, disant « le haut point de perfection » de la vie solitaire, mais quand il affirme que son désir à l'égard des anachorètes de son diocèse « est que vous imitiez Marcian en sa clôture et Aquilin en sa retraite dans un ordre religieux »[527], il élabore un programme de contrôle qui tend vers le cénobitisme. Cette dernière phrase constitue plus qu'un avertissement pour les fortes têtes : « si le glaive spirituel ne pourra réduire les indociles, le matériel y rangera les moins obéissants »[528]. D'autres auteurs sont beaucoup plus franchement hostiles à la solitude et au retrait du monde ainsi qu'en témoignent les livres de piété. Au sein de cette littérature de masse, qu'il s'agisse de la variété des titres ou du volume produit, bornons-nous à ne présenter qu'une seule œuvre : *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* du jésuite François Guilloré qui consacre le troisième chapitre de son ouvrage aux illusions de la vie retirée[529]. Certes, il pose en introduction les affirmations suivantes : la vie retirée est le lieu le plus favorable pour faire des saints, toutes les grandes âmes y ont toujours aspirées et Dieu ne se possède jamais pleinement que dans le silence d'une vie retirée. Voilà, dit-il, « trois vérités reçues de tout le monde ». Mais il se hâte de tempérer ces premières paroles car « la vie retirée est sujette à beaucoup d'illusion » en dressant une liste des dangers et désavantages guettant le chrétien tenté par le retrait du monde. On y court le grand danger de mépriser les personnes restées dans le siècle par l'illusion de croire mieux penser que les autres. Or, ceux qui se sont éloignés du monde n'ont pas la prérogative de la spiritualité et le jésuite d'affirmer : « On voit des saints dans une vie extérieure ». De plus, celui ayant quitté la société est potentiellement plus enclin à perdre son

[526] CAMUS (Jean-Pierre), *Op. Cit.*, pp. 550-554.
[527] *Ibid.*, pp. 567-568.
[528] *Ibid.*, p. 571.
[529] GUILLORE (François), *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, Estienne Michallet, 1673, pp. 109-117.

temps par des rêveries et se soustrait ainsi à un des devoirs chrétien le plus important : la charité. Autre inconvénient de cet état, il arrive qu'à force de supporter les peines de la vie retirée on glisse « avec plus de passion dans tout ce qui peut satisfaire les sens ». Aussi Guilloré va-t-il jusqu'à recommander « pour mieux goûter la solitude que de prendre l'air de temps en temps avec des personnes de piété dans une sainte conversation » car « quelques petites sorties feront que le joug de la retraite ne sera pas si pesant ». L'auteur, par ses propositions de tempérance à l'égard de la solitude, par la possibilité pour le retiré de converser avec des personnes de qualité - comment pourrait-il en être autrement ?- va à l'encontre des prescriptions du temps qui craignent justement pour le solitaire les contacts avec ceux restés dans le monde, tant ceux-ci sont potentiellement porteurs des tentations du siècle. Il est cependant vrai que ce discours ne doit pas nous surprendre dans la bouche d'un jésuite, ordre missionnaire et prédicant s'il en est.

Les ecclésiastiques ne sont pas les seuls à se prononcer sur l'inutilité de la fuite du monde. En 1698, Hubert de Vandières, conseiller au bailliage de Bar, donne un programme de vie humaine sous la forme d'un charmant poème intitulé *Solitude retraite* précédé de la maxime suivante : « La solitude est un inaccessible orgueil. L'humilité se nourrit dans la pourpre aussi bien que sous la bure »[530].

« Avoir une maison commode, propre et belle
Un jardin tapissé d'espaliers odorants
Des fruits, d'excellents vins, peu de trains, peu d'enfants
Posséder seul sans bruit une femme fidèle
N'avoir dettes, amour ni procès ni querelle
Ni de partage à faire avec ses parents
Se contenter de peu n'espérer rien des grands
Régler tout ces desseins sur un juste modèle
Vivre avec franchise et sans ambition
S'adonner sans scrupule à la dévotion
Dompter ses passions, les rendre obéissances

[530] A.D. 55 : 5 F 6, F° 305 R°.

Conserver l'esprit libre et le jugement fort
Méditer l'escriture en cultivant ses entes
L'en attendre chez soi bien doucement la mort
Celui qui vit retiré de la compagnie des autres pense estre
Quelque chose de plus que les autres […] »

A travers ces mots, Hubert de Vandières laisse transparaître un sage stoïcisme exprimant la méfiance de l'homme de loi et écrivain à l'égard de la fuite du monde menacée par le péché d'orgueil. Ils sont représentatifs d'un courant d'opinion dénonçant l'inutilité de la fuite au désert face à une vie chrétienne réglée et intègre. On condamne l'ermite car il pratique une solitude sans règle et sans norme. Si elle était encadrée, elle pourrait être une bonne chose. Vivre la solitude est donc possible mais pas l'érémitisme. Le XVIIe siècle voit les auteurs catholiques s'affronter de manière particulièrement passionnée sur le rapport que le croyant doit entretenir au monde. Aux tenants du retrait s'opposent ceux qui préconisent l'acceptation du monde. Philippe Martin dans son étude sur les livres de piété a montré combien ces derniers forment un ensemble hétérogène regroupant les auteurs prônant de limiter au strict nécessaire les relations avec autrui à ceux affirmant que le monde est le lieu par excellence où le chrétien réalise la plénitude spirituelle pour laquelle il a été créé[531]. Parallèlement, à l'exemple des sermons de Rancé ou des romans de Camus, d'aucuns dénoncent les mauvais ermites. Le XVIIe siècle constitue une ère ou l'anachorétisme est simultanément admiré et dénoncé. Mais les graves travers reprochés sont-ils fantasmés ou Camus, dans ses créations littéraires, s'appuie-t-il sur des cas réels ?

2.2.2. Les mauvais ermites

Les fautes commises par des anachorètes sont de nature assez diverse. Au regard de la spécificité de l'état d'ermite, lequel se veut un homme de Dieu, elles constituent de graves manquements. Leur degré d'importance ne peut être nié mais est tempéré par une faible importance numérique. Les cas sont pour le XVIIe siècle assez peu nombreux ; nous avons recensé moins de vingt affaires, mais ces résultats doivent être relativisés par un effet de

[531] MARTIN (Philippe), *Op. Cit*., pp. 395-397.

source très vraisemblable. Nous n'avons certainement pas découvert toutes les mauvaises actions commises par des ermites ou prétendus ermites tout au long du XVIIe siècle. Il eût fallu dépouiller l'intégralité des archives des sept officialités diocésaines sur cent années ainsi que les archives des juridictions laïques. Nous avons choisi de pratiquer des sondages. De plus, le caractère « pittoresque » de fautes commises par des personnages qui piquèrent la curiosité des archivistes du XIXe siècle font que les fautes commises par les solitaires sont mentionnées dans les inventaires d'archives élaborés dans le cadre de l'installation des dépôts départementaux. Si les cas découverts ne s'avèrent pas très nombreux, ils sont représentatifs des méfaits reprochés aux solitaires, car des fautes similaires se rencontrent dans les dépouillements effectués pour le XVIe et le XVIIIe siècle. Ils révèlent également une vision des anachorètes et jouent le rôle d'un miroir, certes légèrement déformant, de la réalité. Toutefois, dans l'étude toujours délicate des sources judiciaires, comment démêler le vrai du faux à plusieurs siècles de distance ? Le travail de critique des sources s'avère plus que jamais nécessaire. L'affaire suivante l'illustre parfaitement. Le 18 juillet 1686, les frères Jean Dolbet et Joseph de Moissonneux, respectivement ermites à Nancy et Saint-Nicolas-de-Port dénoncent, devant le promoteur général de l'évêché, le frère Michel Legrand, solitaire à Deuxville, qu'ils accusent d'obliger ses novices à se démettre de tous leurs biens en sa faveur sous peine de ne pas les recevoir et « leur fait pratiquement acheter leur vocation ». De plus, lors de visites ou à toute autre occasion, il les fait sortir de leurs ermitages suivant son caprice, leur enlève leurs aumônes et leurs biens car s'en dit seul propriétaire, les bat de coups de poing, pieds et bâtons, leur ôte leur habit d'ermite sans aucune formalité. Enfin, il les décharge de l'observance d'une partie des règles de la vie érémitique nonobstant les vœux qu'ils ont faits. En raison de ces graves accusations, les plaignants souhaitent que l'on poursuive le frère Michel Legrand. Or, ce dernier n'est pas un simple solitaire mais le fondateur de la congrégation de Saint-Antoine des ermites du diocèse de Toul. Il nous semble plutôt probable que les deux accusateurs n'aient pas supporté la discipline établie par le supérieur qui devait certainement veiller, notamment, à ce que les aumônes ne soient pas excessives et abusivement utilisées. Le sujet est sensible ainsi que nous le montrerons. Aucune suite judiciaire n'est d'ailleurs donnée à ces accusations[532]. Autre cas révélateur, l'ermite de Saint-Juvin chassé par l'évêque de Reims en 1684 après la visite du doyen[533]. L'expulsion d'un ermitage sanctionne généralement une faute grave. C'est peut-être le cas pour cette affaire, les archives ne nous en disent pas davantage. Par contre, cette expulsion

[532] A.D. 54 : G 1269.
[533] A.D. 10 : 2 G 274.

intervient à une époque où l'archevêque de Reims conduit une vigoureuse politique antiérémitique dont le sort fait à ce solitaire n'est probablement qu'une des conséquences, sans qu'il ait des reproches à s'adresser. En conséquence, il convient de se montrer prudent puisque de telles archives donnent faussement à voir un mauvais ermite.

L'inconduite spirituelle constitue un des manquements les plus importants à l'état de solitaire. Durant la visite pastorale de 1633, le curé de Burthecourt-aux-Chênes reproche à l'ermite d'être fort souvent absent de la messe les jours de fête et dimanches. Et de poursuivre : « il vit sans scandale mais néanmoins fort matériellement ». Les plaintes du curé ne vont cesser. Alerté, le doyen interroge le solitaire nommé André Viquez lors de sa visite de 1689. Il constate qu'il « ne veut pas reconnaître le curé de Burthecourt-aux-Chênes comme son pasteur, n'assiste que très rarement à la messe à la paroisse et est ignorant des principaux mystères de la religion ». Voilà un comportement défavorable pour un homme censé s'être consacré à Dieu. De plus, en refusant de reconnaître l'autorité du curé de paroisse à une époque où ce dernier devient un référent moral et spirituel, il commet là une double faute. Aucune évolution positive n'étant constatée, l'anachorète doit quitter l'ermitage[534]. Toujours dans le domaine spirituel, l'ermite est parfois accusé d'encourager la superstition. Frère Barthélemy tient dans l'ermitage d'Avril un sanctuaire à répit où les enfants sont présentés parfois jusqu'à dix ou douze jours après leur décès ! Le curé de l'endroit précise en 1698 ne pas savoir s'il baptise, mais affirme que son prédécesseur l'a fait[535]. Rappelons que quiconque peut alors ondoyer un nouveau-né si un danger de mort imminente guette l'enfant[536]. Le problème est ici posé par l'importance temporelle du répit. Enfin, le non respect de la sainteté des lieux est parfois constaté. L'ermite de Woippy est chassé en 1698 pour avoir « profané mille fois la chapelle en y faisant une grange ou il battait son grain et y logeoit ses mouches[537] avec du fumier alentour » et la « faisoit servir à tout autre usage »[538]. Plus nombreux et divers sont les manquements dans les tâches matérielles confiées au solitaire et les problèmes du quotidien. La première question est celle de la légalité de la présence du solitaire dans un ermitage. Le plus souvent, les solitudes n'appartiennent pas aux ermites qui doivent demander aux divers propriétaires, qu'ils soient des entités physiques ou morales, l'autorisation de

[534] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 298.
[535] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 84.
[536] Sur les répits, voir GELIS (JACQUES), *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert, 2006, 396 p.
[537] Il s'agit d'abeilles.
[538] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle A.D. 57 : 29 J 58.

s'installer. Or, bien souvent, les candidats à la solitude négligent cette procédure. Frère Fremin qui occupe illégalement l'ermitage de Villers-lès-Rombas en est chassé par le collateur en 1661[539]. Parfois les problèmes se règlent plus favorablement. A Choloy, frère Siméon occupe l'ermitage du Val de Passey sans autorisation[540]. Les chanoines de Liverdun, propriétaires, lui signifient le 19 avril 1687 de vider les lieux dans les trois jours. Probablement devant son refus d'obtempérer, une action en justice est intentée contre le solitaire, mais un arrangement est trouvé. Le sieur François Aubry, tailleur d'habit du village de Choloy, s'engage à verser les douze livres tournois de loyer réclamées au solitaire et les chanoines l'acceptent comme garde chapelle et fixent les conditions de son emploi. Le geste de ce laïc en faveur de l'ermite laisse à penser qu'il est apprécié des populations locales. Jouissant souvent de l'ermitage, le solitaire peut se voir assigner des fonctions liées à l'endroit. Une des plus fréquentes est l'obligation de sonner la cloche. Alain Corbin a montré tout l'importance de ce geste qui rythme le temps, alerte en cas de divers dangers, appelle les populations à l'office ou sonne le rassemblement de la communauté[541]. Or, dans ses délibérations de 1692, le conseil municipal de Rosières-aux-Salines reproche à l'ermite son peu d'assiduité à sonner la cloche et à entretenir la chapelle[542]. Cette double négligence constitue un grave manquement dans la mesure où l'ermitage appartient à la communauté dont il constitue une composante du patrimoine. Ne pas le maintenir dans un bon état de conservation, c'est aller à l'encontre des intérêts communaux d'autant que l'ermitage n'est pas un lieu anodin mais un des éléments de la géographie du sacré parsemant le territoire de la communauté. A ce titre il revêt une importance supplémentaire. En conséquence, l'ermite de Saulxerotte commet un grave délit. Le procès-verbal de visite du doyenné du Xaintois de 1687 révèle qu'il s'est enfui en emportant tous les biens de l'ermitage et après en avoir vendu la cloche[543]. Le vol est révélateur du basculement dans la criminalité afin de s'assurer une existence plus confortable.

[539] Diocèse de Metz, actuels département de la Moselle et commune de Rombas. A.D. 57 : J 6845.
[540] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 187.
[541] CORBIN (Alain), *Les cloches de la terre*, Paris, Flammarion, 2000, 359 p.
[542] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.C. Rosières-aux-Salines : A.C. 461/11, BB 2.
[543] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. Bibliothèque Municipale de Nancy : Ms 1026, F°94 V°.

L'ermite peut être sujet à toutes sortes de délits et déviances comportementales allant jusqu'au crime de sang. En 1630, l'ermite de Notre-Dame d'Etang assassine son compagnon. Il est condamné à être roué vif sur la place du Morimond à Dijon[544]. Voilà qui accrédite la noire légende des ermites meurtriers. Parmi les plus graves fautes, les affaires de mœurs ne sont pas rares. Non que les ermites soient d'une lubricité sans pareille mais, hors congrégation, leur statut de laïc leur permet légalement de se marier même si cet acte nuance quelque peu la vocation d'anachorète et la qualité d'une vie solitaire. Longtemps, ces possibilités de vie sont tolérées voire acceptées. C'est un phénomène général qu'Alain Saint-Saëns à bien étudié dans la péninsule ibérique[545]. A Favières, toute une famille demeure dans l'ermitage de Saint-Amon au début du XVIe siècle[546]. Au siècle suivant, les mentalités ayant évolué, ces cas de figure tendent à disparaître car les solitaires sont progressivement assimilés *de facto* à des réguliers ; d'où des affaires de mœurs relatées touchant les anachorètes. Un des archidiacres de Toul, nommé Le Liepvre, demande à l'évêque d'expulser Simon Toussaint de l'ermitage de Bovée-sur-Barboure car « ce soit disant ermite y a femme et enfant », ce à quoi l'évêque consent[547]. Les archives révèlent quelques cas rares mais spectaculaires de ce que le temps considère comme de véritables crimes sexuels, extrêmement graves. René la Rocque, solitaire en la chapelle de Notre-Dame-de-Bonsecours à Nancy est condamné en 1604 à la pendaison pour péché d'adultère par contrat de mariage avec une femme mariée[548]. Toujours aux environs de Nancy, François de Mirebaut, solitaire en l'ermitage Saint-Wandre de Laneuveville-devant-Nancy, est condamné par arrêt du parlement en date du 27 juillet 1657 à être pendu et brûlé pour fait de sodomie[549]. Peut-on joindre à ces affaires le cas de Jean Goudot, ermite à Pompey, accusé en 1649 par les chanoines de Liverdun de mener « une vie scandaleuse », sans plus de précision[550] ? Ce vocabulaire puissant reste mystérieux. Quelle réalité se cache derrière ces mots certainement choisis avec soin, où le non-dit permet le sous-entendu des faits sans qu'aucune révélation crue et gênante pour la morale et éventuellement les bonnes mœurs ne soit faite ? Tout est imaginable, à commencer par un comportement ne correspondant pas à celui de l'ermite idéal. Or, l'ermite idéal est celui qui n'abuse pas de son droit de quête. Cette fort ancienne prérogative permise aux solitaires constitue un des

[544] PRUNEL (Louis), *Sébastien Zamet. Evêque-duc de Langres, Pair de France (1528-1655). Sa vie et ses œuvres. Les origines du jansénisme*, Paris, librairie Alphonse Picard et fils, 1912, pp. 345-346.
[545] SAINT-SAËNS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et Réforme catholique dans l'Espagne des Habsbourgs*, La Nouvelle-Orléans, Presses Universitaires du Nouveau Monde, 1999, pp. 44-50.
[546] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 9764.
[547] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. A.D. 54 : G 83.
[548] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 7339.
[549] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 7498.
[550] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D. 54 : G 219.

quelques moyens dont disposent les anachorètes pour subvenir à leurs besoins. Conjointement, la quête présente des désavantages, tout d'abord parce qu'elle met l'ermite en relation avec le monde et ses tentations, ensuite parce que des abus sont toujours possibles. Afin de prévenir ce risque, les autorités ecclésiastiques mettent en place des autorisations qui encadrent le droit de quête. Celles-ci ne sont cependant pas toujours respectées. En 1698, il est reproché aux ermites de Jouy-aux-Arches de quelquefois quêter sans aucune permission[551]. Le vol figure parmi les indélicatesses reprochées à certains ermites. En 1629, le lieutenant de la prévôté d'Etain instruit une procédure contre Martin Jénin, ermite à Longeau, accusé d'avoir enlevé des bois, en l'occurrence une grosse « cuisse » de chêne, dans la forêt de Tilly et le condamne à un franc d'amende[552]. Il s'agit là d'une faute importante à une époque où l'exploitation des forêts est principalement placée sous le contrôle de la puissance publique et sévèrement réglementée en raison de l'importance économique capitale de cette matière première. Enfin, dans la liste des blâmes à l'égard des solitaires révélés par les dépouillements d'archives, figure le caractère parfois affirmé de l'anachorète. Le 30 avril 1618, le chapitre de la collégiale Saint-Jean-Baptiste de Chaumont renvoie et chasse l'ermite Salomon Comblot, fils d'un coutelier de la cité, qu'il avait nommé sept années auparavant au motif qu'il ne s'est pas entendu avec un nommé Chauteraine qu'il avait fait venir dans l'ermitage pour en devenir son clerc[553]. L'état de solitaire suppose une personnalité certaine. Lorsqu'un ermitage accueille plusieurs ermites, la situation n'est pas exceptionnelle, il existe une probabilité que ces divers caractères ne s'harmonisent pas. Cela semble être arrivé dans ce cas. Or, la société d'ordres du temps ne peut admettre de pareils désaccords, surtout chez des personnes censées mener une vie modèle.

Les fautes ici décrites sont graves. A défaut d'une vision globale de toutes les affaires judiciaires ayant pu concerner les anachorètes, la proportion d'ermites indélicats est difficile à estimer. Au XVIIIe siècle, les archives des congrégations d'ermites, beaucoup plus riches et cohérentes, livrent 5% d'ermites fautifs au sein de ces organismes. Nous estimons que le chiffre est sensiblement équivalent un siècle plus tôt. A l'exemple de Frère Charles Godart, décédé le 10 juin 1683 et qualifié dans son acte de décès de « vénérable et dévot »[554], la plupart des anachorètes sont sans grands défauts et en conséquence ne laissent pas de traces

[551] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58.
[552] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse A.D. 55 : 7 H 22 liasse 68.
[553] A.D. 52 E dépôt 121 : 6 B 5 (Archives Communales de Chaumont).
[554] Médiathèque de Bar-le-Duc, fond Maxe-Werly : Ms 736 : Lavincourt.

dans les annales judiciaires. Mais la gravité réelle des quelques cas rencontrés, loin d'être anecdotiques, cristallise une opposition émanant des autorités religieuses et civiles ; laquelle prend une nouvelle vigueur dans le courant du XVIIe siècle.

2.2.3. Les décisions épiscopales

Le XVIIe siècle marque progressivement le renforcement de l'autorité reconnue et conférée à l'évêque sur son diocèse. A compter de ce siècle, les évêques, tenus de montrer l'exemple en tant que véritables chefs spirituels du diocèse, utilisent pleinement les moyens mis à leur disposition pour modeler un clergé sans taches et de qualité ainsi que des fidèles à la foi profonde, vive et orthodoxe. Pour ce faire, ils réunissent des synodes diocésains et promulguent en conséquence des statuts synodaux dont le caractère normatif souligne l'importance, publient des rituels et des processionnaux afin de réglementer l'organisation du culte et, enfin, visitent ou font visiter les paroisses de leurs diocèses et édictent ensuite des ordonnances[555]. L'étude de ces sources durant le Grand Siècle révèle des dispositions défavorables aux solitaires. Cependant, tous les diocèses champenois et lorrains ne sont pas pareillement concernés. A Châlons, Verdun et Troyes, les textes épiscopaux du XVIIe siècle sont muets sur la question des solitaires. Le phénomène n'est pas forcement lié à une efficience éventuelle du travail épiscopal. A Châlons, on recense six statuts synodaux publiés dans la seconde moitié du siècle (1657, 1662, 1671, 1684, 1692, 1693). L'évêque de Verdun publie des statuts en 1611, 1616 et 1678, puis le phénomène s'accélère notablement dans les deux dernières décennies du siècle sous l'épiscopat d'Hyppolite de Béthune (1681-1720) avec onze statuts synodaux promulgués entre 1682 et 1697. *A contrario*, les évêques de Troyes ne publient que deux statuts durant le Grand Siècle, en 1622 et 1678. Pour les évêques décidés à légiférer sur les solitaires, excepté une décision prise par l'évêque de Toul en 1665 et que nous pourrions qualifier de chronologiquement précoce au regard des actions menées à Reims, Langres et Metz, la décennie 1670 marque le tournant de politiques épiscopales désormais décidées à encadrer au mieux ou supprimer au pire la vie érémitique dans les diocèses.

[555] Cela a été mis en évidence lors du colloque de Strasbourg organisé en 2009 par Marc Aoun sur les synodes diocésains. AOUN (Marc), TUFFERY-ANDRIEU (J.-M.) (sous la dir. de), *Conciles provinciaux et synodes diocésains, du concile de Trente à la Révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques* ?, Strasbourg, Presses Universitaires, 2010.

Le clergé et les fidèles étant désormais correctement formés et encadrés, il est temps de s'occuper de cet état d'entre deux qu'est la condition d'ermite. A Toul et Langres, les évêques se montrent soucieux de la qualité du recrutement érémitique et instaurent des procédures de contrôle en affirmant leur prérogative à autoriser l'installation de solitaires. Dans les statuts synodaux de 1665, l'évêque de Toul défend « à nos officiers et doyens ruraux de recevoir aucuns ermites ny leur donner permission de s'habituer, ny à ceux-là, ou autres personnes de faire quêter dans leurs districts ains réservons telle licence à nous même, ou bien à notre grand vicaire »[556]. Le texte est repris dans les statuts synodaux de 1671[557], ce qui signifie, soit la volonté de bien marquer et diffuser la volonté épiscopale, soit que cette décision n'est pas correctement appliquée mais alors la rappeler illustre l'intérêt d'André du Saussay (1655-1675) quant à cette question. En 1678, l'habillement du solitaire fait réagir l'évêque. Jacques de Fieux (1676-1687) interdit « à tous les ermites qui seront reçus à l'avenir de porter le capuce, ny de robe qui passent le milieu de la jambe, afin qu'ils puissent être aisément distingués des religieux de l'ordre de Saint-François »[558]. Cette mesure tend à favoriser l'identification du solitaire et à marquer la distinction avec les réguliers, donc à éviter d'éventuelles confusions parfois volontairement entretenues par des personnages indélicats vis-à-vis d'un ordre régulier alors extrêmement vivace et en faveur auprès de la cour ducale, ordre par ailleurs mendiant avec toutes les facilités de quête qu'un tel état suppose. A Langres, le préambule des statuts synodaux de 1679 affirme d'emblée qu'« il s'est glissé beaucoup d'abus dans la vie érémitique », formule forte et extrêmement vague[559]. Nous avons montré dans le chapitre précédent que si l'importante gravité des fautes reprochées aux anachorètes ne peut être niée, celles-ci sont peu nombreuses au regard du peuple des solitaires, soit un faible ratio. En conséquence de ces dérèglements réels mais dont le volume reste à estimer, la prise d'habit d'ermite est soumise à une autorisation épiscopale. Il ne s'agit pas d'une simple formule destinée à marquer l'autorité de l'archevêque sur son diocèse mais d'instaurer un véritable contrôle sur le postulant « auparavant éprouvé avec soin et exacte recherche ». Interdiction est ainsi expressément faite « à tous les curés et prestres de notre diocèse de donner l'habit d'ermite à deux qui le demanderont, sans notre permission par

[556] Bibliothèque Municipale de Nancy : 50. 820[1] : POIROT : *Recueil des mandements, ordonnances et lettres pastorales des évêques de Toul*, T. I, F° 75 V° : *Ordonnances de Monseigneur l'illustrissime et révérendissime évêque et comte de Toul, faites et publiées au synode diocésain de l'évêché de Toul, tenu audit Toul le 15 avril 1665*.

[557] *Statua synodalia diocesisTullensis ab… Andrea du Saussay…*, Toul, Jean et J.-Fr. Laurent, 1671, p. 84.

[558] *Statuts publiés au synode général de Toul, le 20 avril 1678 par… Mgr Jacques de Fieux, évêque et comte de Toul*, Toul, Laurent, 1678, p. 81.

[559] A.D. 52 : G 18 : Ms T. 3 : *Statuts et ordonnances faites en l'assemblée synodale tenue le trentième aoust mil six cens soixante et dix neuf par Monseigneur Louis Marie Armand de Simiane de Gordes*, Langres, N. Sécard, [S.D.], p. 362.

écrite, ou celle de nos grands vicaires, et leurs enjoignons aussi de n'en point souffrir dans un hermitage sans la même permission ». La transgression de cette mesure est sanctionnée sans appel puisque le texte épiscopal précise aux curés de ne « point souffrir » d'ermites non autorisés « sans la même permission ». Cela signifie que les ermites n'ayant pas reçu l'agrément épiscopal doivent être chassés des solitudes du diocèse. La volonté d'encadrement ne s'arrête pas aux mesures ici décrites touchant à contrôler la qualité de la vocation des apprentis solitaires. Dans les dernières lignes de ces statuts, l'archevêque « exhorte » les curés « à l'égard [des solitaires] qu'ils auront reçu de nous rendre compte de temps en temps de leur conduite et s'ils fréquentent les sacrements ». Les curés de paroisse doivent donc veiller à la bonne conduite et à la qualité de la vie spirituelle des anachorètes et nul doute que la moindre déviance doit être rapportée à fin de sanctions.

Ces mesures apparaissent relativement clémentes au regard des politiques menées à Reims et Metz. Sitôt installé sur le trône archiépiscopal de Reims, monseigneur Le Tellier (1671-1710) porte une attention particulière aux solitaires de son diocèse. Un recueil manuscrit des *Mandements et ordonnance de l'archevêque de Reims* rédigé en 1671 renferme les instructions envoyées aux doyens ruraux afin de les aider à dresser leurs procès-verbaux de visites. La soixante-dixième et dernière question que doivent poser les visiteurs est de savoir « si dans l'étendüe de la paroisse il n'y a point d'hermitages, si dans ces hermitages il y a des hermites, si ils sont prêtres, depuis quels temps et par quelle permission ils y sont établis ; leur âge, leurs noms, leurs diocèses, leurs vies et mœurs »[560]. Si le sujet des ermites et ermitages intervient en dernier dans les questions que doivent aborder les visiteurs, preuve qu'il ne s'agit pas de l'objet le plus prioritaire, il n'est pas occulté, bien au contraire. Les quelque dix questions que doit poser le visiteur suffisent à renseigner sur l'état de l'érémitisme dans l'archevêché dans un véritable souci d'encadrement du phénomène et de veille quant à sa qualité humaine et spirituelle. Preuve de l'intérêt du nouvel archevêque à l'égard des solitaires, ce texte est imprimé l'année suivante, ce qui tend à favoriser sa diffusion[561]. Toujours en 1672, il figure dans un rituel inédit[562]. Enfin, le rituel de 1677

[560] Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu) : Ms 20 721 (fonds français), F° 161 R°.

[561] *Instructions envoyées par Mgr Charles Maurice Le Tellier archevêque duc de Reims, premier Pair de France, ec… aux doyens ruraux de son diocèse pour les aider à dresser un procès-verbal lien exact de la visite qu'il leur a ordonné de faire dans toutes les églises de leurs doyennés*, Reims, Nicolas Pottier, 1672, p. 15. Ce texte est intégré dans un recueil factice constituant le Ms 13 495 (fonds français), F° 322 R° à 329 V° de la Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu).

renferme ce même texte repris scrupuleusement[563]. Toutefois, l'étude des visites pastorales entreprises dans l'archevêché de Reims sous l'épiscopat de Charles-Maurice Le Tellier montre que ce dernier ne désire pas simplement contrôler les solitaires mais souhaite les supprimer. En 1673, il ordonne aux minimes de Dun-sur-Meuse de faire démolir l'ermitage de Lion-devant-Dun. Quant à l'ermite, il doit se retirer ou quitter l'habit[564]. Rendant compte de sa visite du doyenné de Cernay-en-Dormois entreprise entre le 6 et le 10 juin 1673, le visiteur indique qu'il y a dans la paroisse Saint-Denis de Marvaux « un ermite âgé de 80 ans » et précise « j'ay ordonné qu'on ne soufre pas qu'il s'y établisse un successeur à ce vieillard quand il sera mort »[565]. La même année, le visiteur ordonne la démolition de l'ermitage de Liny, dans le doyenné de Dun-sur-Meuse, le produit de la vente des matériaux revenant à la fabrique[566]. Ce visiteur se déclare un peu plus loin « résolu d'oster » l'ermite de Notre-Dame de Murvaux. Cette mention étant biffée, on peut penser que la question a été traitée[567]. Durant la visite du doyenné de Rethel entreprise entre le 12 et le 15 juin 1676, le visiteur ordonne la démolition de l'ermitage de Nanteuil[568] dont les matériaux ainsi obtenus doivent servir « à la réparation du presbytère »[569]. Toujours en 1676, le visiteur du doyenné de Saint-Germainmont relève la présence d'un ermite nommé frère Joseph dans la chapelle de Saint-Lazare à Condé mais cette mention du procès-verbal de visite est biffée ultérieurement, preuve que l'ermite a disparu ou a été chassé[570]. Deux années plus tard, le visiteur du doyenné d'Attigny chasse l'ermite de la paroisse de Notre-Dame de Saint-Vaubourg[571]. En 1682, visitant l'ermitage de Dun-sur-Meuse, le visiteur précise que « Monseigneur a chassé l'ermite et que M. de Chavigny, lieutenant du roi à Stenay, doit faire ruiner l'ermitage »[572]. Deux années plus tard, c'est au tour de Jean Olivier, solitaire de Saint-Juvin, de subir les foudres archiépiscopales. Il est chassé et son logement doit être détruit[573]. La politique messine est tout aussi claire.

---

[562] Cet ouvrage non répertorié dans le répertoire des rituels et statuts synodaux dressé par le C.N.R.S. en 1983 est conservé à la Bibliothèque Nationale de France. *Rituel de la province de Reims, renouvelé et augmenté par Monseigneur l'illustrissime et révérendissime Messire Charles Maurice Le Tellier, archevêque duc de Reims, Premier Pair de France et publié dans son diocèse par son autorité*, Paris, Frédéric Léonard, 1672, 643 p.
[563] *Rituel de la province de Reims, renouvellé et augmenté par monseigneur… messire Charles Maurice Le Tellier… Et publié dans son diocèze par son autorité*, Paris, Frédéric Léonard, 1677, p. 333.
[564] A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[565] Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu) : Ms 6 028 (fonds français), F° 108 R°.
[566] *Ibid*., F° 132 R°.
[567] *Ibid*., F° 147V°.
[568] Archevêché de Reims, actuel département des Ardennes, commune deNanteuil-sur-Aisne.
[569] Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu) : Ms 6 026 (fonds français), F° 161R°.
[570] *Ibid*., Ms 6 025, F° 110 R°.
[571] *Ibid*., Ms 6 028, F° 28 R°.
[572] A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[573] A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 274.

Monseigneur Aubusson de la Feuillade (1688-1697) décide subitement en 1695 « de ne plus souffrir aucun ermite dans son diocèse »[574]. Reste à estimer l'efficacité de ces mesures.

Malgré des décisions réitérées dans les divers textes émanant de l'autorité épiscopale, il est difficile à l'archevêque de Reims de se débarrasser des ermites. Jean Olivier, chassé une première fois en 1678 de la paroisse Notre-Dame de Sainte-Vaubourg, l'est quatre années plus tard de Saint-Juvin[575]. Par ailleurs, un certain attachement de la population intervient parfois. En 1682, le visiteur de l'ermitage de Lion-devant-Dun souligne la « conduite fort réglée » du solitaire et de plus « on a de l'estime pour lui dans le pays »[576]. Il en est de même pour le frère Thomas de Villers-devant-Dun. « Tous les habitants sont édifiés par sa conduite qui est réglée »[577]. Malgré ces difficultés et résistances, la politique menée par monseigneur Le Tellier porte globalement ses fruits. Il est cependant illusoire de croire que les anachorètes disparaissent totalement du diocèse de Reims. En 1710, le visiteur du doyenné de Grandpré signale que la chapelle de Chamiot, entre Boux et Vouzy, abrite « ordinairement un ermite »[578]. A Metz, il est tout aussi difficile d'éradiquer l'ensemble des solitaires du diocèse. Bien qu'officiellement chassé depuis trois ans, l'ermite de Franchepré dans l'archiprêtré de Rombas demeure toujours dans son ermitage en 1698[579].

Le mouvement de défaveur à l'égard des solitaires n'est pas une spécificité de certains des diocèses champenois et lorrains. Il se constate beaucoup plus tôt dans d'autres diocèses. Le 12 mars 1627, l'archevêque de Paris expulse de son diocèse les ermites de la forêt de Sénart et ceux de la Courtil-les-Pariz. Si les premiers se réinstallent dans ce massif forestier du sud de la capitale, les seconds disparaissent définitivement. Quelques années plus tard, l'archevêque d'Arles publie en 1631 la liste des anachorètes proscrits de son diocèse, lesquels doivent quitter celui-ci sous huitaine.[580]. Certes, ces premières mesures, brutales, ne touchent que quelques ermites, mais elles marquent une évolution des mentalités à l'égard des

[574] A.D. 57 : 29 J 58.
[575] Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu) : Ms 6 028 (fonds français), F° 28 R° et A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 274.
[576] A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[577] *Ibid.*
[578] A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 274.
[579] A.D. 57 : 29 J 84.
[580] SAINSAULIEU, *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-Réforme à la Restauration*, université de Lille III, service de reproduction des thèses, 1974, p. 127.

solitaires et, le temps passant, elles se feront de plus en plus intransigeantes jusqu'à aboutir à l'expulsion définitive des diocèses. Si les évêques champenois et lorrains semblent réagir plus tardivement, c'est notamment en raison de la guerre de Trente Ans, laquelle paralyse toute action pendant longtemps dans des provinces mises à feu et à sang. Ce phénomène de rejet de l'érémitisme ne doit pas être généralisé. Trois postures peuvent être esquissées, qui tiennent pour beaucoup à la personnalité de l'évêque. Certains évêques se désintéressent totalement de la question. Monseigneur de Châlons ne prend aucune disposition à l'égard des solitaires, probablement parce que l'érémitisme est numériquement peu important. Une cause identique peut expliquer le silence des évêques de Verdun, au moins au XVIIe siècle, et de Troyes. Mais Troyes possède la particularité de concentrer pratiquement l'ensemble de la vie solitaire dans l'ermitage du Hayer de Chennegy, établissement davantage tourné vers la vie cénobitique que strictement anachorétique parce qu'abritant une communauté d'ermites[581]. A l'opposé, l'archevêque de Reims, puis l'évêque de Metz, bannissent toute vie solitaire de leur diocèse. Entre ces deux extrêmes, les évêques de Langres et de Toul, tout du moins au XVIIe siècle, mènent une politique de contrôle et d'encadrement certes stricte, mais sans mesure radicale. Or, c'est précisément dans ces deux diocèses que se mettent en place et se pérennisent des institutions originales : les congrégations d'ermites.

2.3. L'ermite encadré : l'apparition des congrégations d'ermites

2.3.1. Les raisons d'une telle modification de la vie anachorétique

Les personnes à l'origine des congrégations d'ermites ont naturellement un lien plus ou moins direct avec la vie solitaire. Des anachorètes se sont évidemment interrogés sur le moyen de promouvoir le retrait du monde par cette voie. Il s'agit dans le diocèse de Toul de Pierre Seguin et de Michel Legrand[582]. Remarquons le destin commun de ces deux initiateurs, ayant également exercé le métier des armes avant de trouver refuge dans la solitude. A Langres, monseigneur Zamet en personne est à l'origine d'une congrégation. Il est semble-t-il

[581] Actuel département de l'Aube. Sur cet établissement voir MASSON (Abbé), *L'ermitage du Hayer de Chennegy*, Troyes, imprimerie et lithographie Dufour-Bouquot, Paul Nouel S^r^, 1894, 29 p.
[582] RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy. Les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine et Wiener, 1882, pp.8-9.

aidé du père Valérien Dumas de Saint-Pierre, anachorète du Calvaire d'Arc et auparavant supérieur du couvent des récollets d'Arc-en-Barrois, auquel l'archevêque confère la prêtrise[583]. Soulignons l'intérêt de l'archevêque de Langres quant au retrait du monde, lui qui insistait sur la nécessité de la solitude dans ses lettres à ses pénitents mondains[584]. Le dernier fondateur auquel nous nous intéresserons est un prêtre nommé Michel de Sainte-Sabine. Son biographe, Grandet, insiste sur sa grande piété et son « zèle tout particulier pour la vie solitaire ». Selon ce dernier, il est probable que son patronyme tire son origine d'un séjour aux déserts de Sainte-Sabine en Italie[585]. Ce prêtre-ermite est un actif propagateur de congrégations érémitiques dans divers diocèses durant la première moitié du XVIIe siècle. Malgré son importance, nous en savons très peu sur lui, à commencer par ses dates de vie et de mort. Tout juste est-on certain d'affirmer qu'il est décédé avant 1655[586].

Divers facteurs concomitants expliquent la création de congrégations d'ermites au cours du XVIIe siècle. Nous l'avons déjà dit : l'époque est à une société d'ordre. Avoir à l'esprit cette caractéristique de l'organisation sociétale du temps est primordial afin de comprendre les réticences à l'égard des ermites. Or, la certaine indépendance résultant de l'état d'anachorète sous-tend la possibilité de déviances, de désordres, voire d'impostures préjudiciables au mouvement dans son ensemble à un moment où celui-ci connaît un certain âge d'or et se montre en pleine expansion. L'étude de la *Vie* de l'ermite de Montbard par Dom Jean Baillivet permet de comprendre en quoi les ermites gênent les consciences du temps. Le bénédictin expose qu'il n'y avait « aucune subordination entre eux [les solitaires], et [ils] ne se ressemblaient tout au plus que par l'habit. Chacun vivait à sa mode. Ceux qui étaient le plus vertueux n'avaient points de guides pour les conduire dans des voies où il y a du danger de donner dans quelques extrémités, ou de ne pas aller assez loin ou de passer les bornes que l'esprit de Dieu a marqués. Ceux qui avaient du penchant pour le libertinage n'avaient point de supérieurs pour les corriger ou les avertir, pourvu qu'ils eussent le soin de se cacher et de sauver les apparences, ils ne hasardaient presque rien en commettant les plus grands

[583] LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèses de Langres et de Dijon* in *Abbayes et prieurés de l'ancienne France, recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, T. XII, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 141, pp. 247.
[584] PRUNEL (Louis), *Sébastien Zamet. Evêque-duc de Langres, Pair de France (1588-1625). Sa vie et ses œuvres. Les origines du jansénisme*, Paris, librairie Alphonse Picard et fils, 1912, pp. 352.
[585] Joseph GRANDET, *La vie d'un solitaire inconnu mort en Anjou, en odeur de sainteté le 24 décembre 1691*, Paris, Urbain Coustelier, 1699, p. 11.
[586] DOYERE (Dom Pierre), « Michel de Sainte-Sabine, prêtre-ermite (1570 ?-1650 ?) », *XVIIe siècle*, 1953, N°19-20, p. 206.

désordres »[587]. Comme en témoigne cet écrit, si la solitude constitue une spiritualité prônée, l'état d'anachorète suscite des réactions parfois négatives allant de la méfiance au rejet. D'aucuns reprochent aux solitaires « de grands abus »[588], sans que le terme soit par ailleurs plus précisément explicité, mais peut-être ne veut-on pas être plus précis dans la description des odieux crimes prêtés aux solitaires afin de ne pas influencer certains esprits faibles… Toujours est-il que ces abus conduisent à une dégradation de l'état de solitaire au regard des anachorètes des premiers siècles. Ce phénomène explique la volonté de personnes comme Michel de Sainte-Sabine de réformer la vie anachorétique par un règlement qui s'imposerait à tous les membres d'une même congrégation. Enfin, le temps est à une reprise en main du clergé et des fidèles, ce qui, à terme, ne peut pas ne pas concerner les solitaires. Lorsqu'il établit l'*Institut des hermites du diocèse de Langres*, très probablement en 1623, l'archevêque Sébastien Zamet écrit dans la première phrase de l'épître placée en tête d'ouvrage que « la dignité épiscopale oblige ceux que la divine majesté a établis en cette charge, de veiller soigneusement sur tout ce qui dépend de leurs devoirs »[589]. Voilà qui résume bien ce que doit être l'esprit des évêques du temps. L'Eglise ne tolère plus une vie religieuse indépendante, sans statut ni contrôle hiérarchique. Pour toutes ces raisons, les personnes attachées à la spiritualité érémitique comprennent la nécessité de faire évoluer cet état dans le sens d'une meilleure adaptation à l'esprit et aux idées du temps, sans renier sa caractéristique essentielle, car ne rien faire risquerait de jeter le discrédit, voire condamner le mouvement. Il s'agit cependant d'actes préventifs et non répressifs.

Les congrégations diocésaines d'ermites doivent se différencier des ordres religieux prenant le nom d'ermites[590] mais à l'organisation cénobitique. Ils sont établis dans les diocèses champenois et lorrains depuis parfois fort longtemps, à l'exemple des hiéronymites introduits dans l'archevêché de Langres par Louis cardinal de Bar (1395-1413) en 1413[591], ou

[587] Bibliothèque Mazarine : Ms 3259 : BAILLIVET (Dom Jean), *Vie manuscrite du Père Chevreteau, ermite près de Montbard en Bourgogne*, p. 58.
[588] GRANDET (Joseph), *Op Cit*., p. 11.
[589] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T^ Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.] 86 p.
[590] Les ordres dits d'ermites sont forts anciens. Au Moyen Age, beaucoup d'ermites s'organisent en congrégations selon la règle de Saint-Augustin. En 1256, le pape Alexandre IV (1254-1264) les réunit sous le nom d'ermites de Saint-Antoine, ordre approuvé définitivement au deuxième concile de Lyon en 1274. *Nouvelle Encyclopédie Théo*, Paris, Mame, 2009, p. 865 C.
[591] Le cardinal de Bar confie à ces ermites de Saint-Jérôme le prieuré augustinien de Cherrey sur le territoire de la commune de Bourg dans l'actuel département de la Haute-Marne mais cette installation échoue consécutivement aux conflits du début du XVe siècle. LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Op. Cit.*, p. 244.

plus tardivement, telle la congrégation des ermites camaldules de France, issue de la congrégation de Monte Corona, et approuvée par Louis XIII en 1634. Jean Sainsaulieu en a dressé les caractéristiques et l'originalité. « Diocésaines, elles relèvent de l'autorité du seul évêque. Elles ne préparent pas au sacerdoce. Elles n'ont comme maison que les ermitages et possèdent comme organes communs un ermitage noviciat, des ermites visiteurs de districts et un chapitre annuel qui a tout pouvoir sur les frères. Les ermitages appartiennent aux congrégations qui y placent les solitaires en respectant leur solitude. Elles dépendent d'un supérieur général, lui-même ermite et généralement non prêtre, et n'ont pas de vie commune »[592]. Ces deux dernières particularités nous semblent discutables. A Toul, dans la première moitié du XVIIIe siècle, le supérieur général de la congrégation des ermites de Saint-Antoine se nomme Jean-Baptiste Vatelot (v. 1690-1748), chanoine de la cathédrale et par ailleurs fondateur de la congrégation des Sœurs de la Doctrine Chrétienne vouée à l'enseignement féminin[593]. Il n'est en aucun cas un solitaire. Certes, ce cas est tardif, mais nous nous devions de le signaler afin d'éviter toute généralisation. D'autre part, Jean Sainsaulieu ne reconnaît pas la vie commune aux congrégations d'anachorètes. Mais, dans certaines de ces congrégations, notamment celles de Langres et de Saint-Antoine à Toul, chaque ermitage abrite deux ou trois ermites dont un supérieur expressément désigné à cette fonction lors des synodes de la congrégation. Reste à déterminer la réaction des diverses parties à cette nouveauté. Pour ce qui concerne les autorités religieuses, elles se montrent globalement favorables. A Metz, le suffragant Martin Meurice approuve le 11 mars 1633 l'Institut des ermites du diocèse de Metz[594]. Nous venons d'expliquer qu'à Langres, l'archevêque lui-même est à l'origine du projet. La situation est différente à Toul où l'évêque se montre hostile au projet de Pierre Seguin. A l'égard des ermites, les évêques ne semblent pas tous favorables à l'établissement de ces congrégations. Les historiens du diocèse de Langres Laurent et Claudion relèvent que « des ermitages paraissent s'être maintenus vaille que vaille dans une condition précaire et irrégulière, hors de la congrégation »[595]. Cette remarque est valable ailleurs. Malgré les bonnes volontés, des ermites continuent à vivre en dehors de ces congrégations. Leur nombre, difficilement estimable, ne semble pas très conséquent, mais il témoigne peut-être d'un réel esprit d'indépendance. Cependant, les

[592] SAINSAULIEU (Jean), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, T. XV, 1963, c. 784.
[593] A.D. 54 : H 2352.
[594] LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.S.D.], p. 8.
[595] LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Op. Cit*., p. 248

situations se doivent d'être nuancées. Un ermite vivant hors congrégation peut très bien par ailleurs se soumettre pleinement à l'autorité du clergé. La chose n'est pas rare.

2.3.2. Chronologie du phénomène

Contrairement aux affirmations de l'abbé Jean Sainsaulieu et dom Pierre Doyère[596], chronologiquement, ce n'est pas à monseigneur Zamet que l'on doit les premières congrégations mais à Pierre Seguin. Il arrive à Nancy en 1598 et apprend l'existence à proximité du village de Tomblaine d'un ermitage dédié à sainte Marguerite ainsi localisé à une demie lieue de la capitale ducale et appartenant aux cordeliers dont le couvent est installé à proximité immédiate du palais de Charles III. L'endroit sert de refuge aux franciscaines en cas d'épidémies[597]. Après un bref retour en France pour régler ses affaires du siècle, Pierre Seguin s'éprouve trois semaines durant dans cette solitude et, le 1er février 1599, reçoit l'habit d'ermite de l'évêque de Toul, Christophe de la Vallée (1589-1607). La particularité de Seguin est de vivre en reclus. Il s'agit d'un retour à une forme de vie solitaire désormais peu usitée et témoignant de sa foi extrêmement vive et quelque peu exacerbée. Il est enfermé le 3 février 1599. Le récit de sa *Vie* précise que sa solitude « n'avoit qu'une porte à laquelle il y avoit deux serrures différentes dont son père spirituel avait la clef et luy celle de l'autre »[598]. Plus de six années passant, Antoinette de Lorraine, fille du duc Charles III et épouse du duc de Clèves, déjà fort généreuse avec le reclus par de conséquentes aumônes[599], décide de lui faire bâtir un nouvel ermitage. Remarquons les faveurs octroyées à Seguin par la famille ducale et son entourage. François Alix, gardien du Trésors des Chartes, et son épouse offrent le terrain sur lequel Antoinette de Lorraine s'est engagée à édifier une nouvelle solitude pour Seguin, proche du village de Vandœuvre. Au-delà de l'acte de piété et de sympathie à l'égard de l'ermite et de sa spiritualité, le transfert se fait selon les mots de Charles Seguin « sur une montagne et ung lieu extrêmement commode pour un hermite ». Qu'entend-t-il précisément par-là, nous l'ignorons. Pierre Seguin précise que l'ermitage, installé au milieu d'un champ,

[596] SAINSAULIEU (Abbé Jean), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, 1963, T. XV, c. 784 ; DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, T. IV, c. 395.
[597] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, pp. 34-35.
[598] *Ibid*., p. 35-36.
[599] Seguin reçoit de la duchesse de Clèves 1000 écus valant 4 000 livres de Lorraine puis quelque temps plus tard 1251 francs, soit des sommes plus que conséquentes. *Ibid*., p. 38.

est équidistant d'un quart de lieue des deux villages de Vandœuvre et Villers[600]. Ainsi, bien que reclus, Seguin se trouve peu éloigné - environ un kilomètre ou une dizaine de minutes de marche - des populations les plus proches. Voilà qui relativise la notion d'éloignement physique du monde dont nous montrerons qu'elle est davantage psychologique que géographique. Le transfert du reclus d'un ermitage à l'autre s'opère le 11 juin 1605 en une importante procession de religieux, d'ecclésiastiques et de fidèles[601], preuve de l'aura du personnage auprès de la population nancéienne. Ces épisodes se devaient d'être rappelés car, par son mode de vie, Pierre Seguin force l'admiration de ses contemporains. Nous en voulons pour preuve les visites du duc Charles III et de son épouse, des membres de la famille ducale et de la cour[602]. Une émulation spirituelle se crée autour de sa personne et le reclus en a bien conscience. Aussi fait-il rapidement bâtir à une quarantaine de pas de sa retraite un ermitage dédié à saint Pierre pour d'autres anachorètes non reclus et dont certains sont prêtres, cette qualité se devant d'être relevée car Seguin bénéficie ainsi d'une assistance spirituelle immédiate[603]. La vocation touche également quatre femmes, attirées par la réclusion. Seguin s'en ouvre à l'évêque de Toul dans une lettre datée de 1608 et lui demande d'autoriser ces vocations de recluses dont le projet est de se faire bâtir près de Vandœuvre un ermitage abritant leurs cellules et celle de leur chapelain avec une chapelle à côté. Elles souhaitent vivre à proximité les unes des autres mais sans se voir ni se parler. Enfin, et cela est important, elles souhaitent pérenniser cet établissement par des fondations profitant à leurs successeurs[604]. Cet épisode doit être souligné car il constitue notre unique occasion de rencontre de femme ermite dans les diocèses champenois et lorrains des temps modernes. Ailleurs, le phénomène semble rarissime. Jean Sainsaulieu, dans l'enquête sur l'érémitisme français menée préalablement à sa thèse, n'évoque aucun cas de ce genre. Cette situation s'oppose à celle de l'Espagne du Siècle d'Or où l'existence « d'ermitesses » est attestée, même si elles apparaissent moins fréquemment dans les sources que leurs homologues masculins. En Nouvelle-Castille, la proportion entre les deux sexes est de l'ordre d'une femme pour neuf hommes. De plus, mais cela n'est guère surprenant, on confie à peu de femmes seules la charge d'un ermitage[605]. Les candidates à la vie solitaire évoquées par

[600] Cité dans MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 39.
[601] *Ibid.*
[602] *Ibid.*, p. 40.
[603] *Ibid.*
[604] *Ibid.*, p. 47 et CALMET (Dom Augustin), *Bibliothèque Lorraine ou histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine, dans les Trois Evêchés, dans l'archevêché.de Trêves, dans le duché de Luxembourg, etc.*, Nancy, A. Leseure, 1751, c. 874.
[605] SAINT-SAËNS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable. Histoire des ermites d'Espagne à l'Epoque Moderne (1500-1700)*, Thèse d'habilitation, 1995, pp. 111, 116.

Seguin ont, soulignons-le, l'intention de se faire recluses. Certes, le phénomène d'imitation de Seguin participe de cette volonté, mais il faut comprendre également que cet état est le seul qui leur soit réellement accessible. L'esprit du temps ne peut accepter une femme seule et livrée à elle-même dans un habitat à l'écart du monde, ne serait-ce que pour des raisons de sécurité. *A contrario,* la réclusion constitue une sorte de protection face à d'éventuels dangers extérieurs. Le temps des recluses n'est cependant plus, même si quelques-unes subsistent exceptionnellement à l'exemple de la célèbre Guillemette Faussart, recluse du mont Valérien et voisine de Seguin lorsqu'il occupa cette hauteur dominant Paris. Nous ignorons la réponse de l'évêque de Toul à cette requête mais cette intention ne semble pas s'être pérennisée sur le long terme.

Les années 1605-1608 voient Seguin confronté, sinon à un afflux conséquent de disciples des deux sexes, du moins à des personnes désirant suivre son exemple. Nous estimons que c'est durant cette période qu'il comprend la nécessité d'organiser et d'encadrer les ermites novices, d'autant qu'il provoque autant d'admiration que d'hostilité. On empêche les prêtres desservant l'ermitage d'y aller dire l'office. Ainsi, s'il veut entendre la messe, Seguin est dans l'obligation de quitter sa réclusion, ce qui constituerait une faute impardonnable. Le reclus en est réduit à demander la protection ducale avec en conséquence le retour d'un prêtre pour « lui dire la messe les jours de fêtes et dimanches »[606]. D'aucuns, et notamment des ecclésiastiques, critiquent violemment cette vocation pour la solitude et la réclusion. Les jésuites figurent parmi les opposants les plus acharnés de Seguin. Ce dernier expose à son cousin et futur archevêque de Bourges, Hébert, les ennuis que lui cause le curé de Vandœuvre, lequel est un jésuite[607]. Dans une autre lettre au même datée du 22 janvier 1609, il désigne explicitement les « pères J. » comme cause de ses malheurs[608]. René Taveneaux a très bien analysé leur opposition à Pierre Seguin. Le reclus « incarne une des tendances spirituelles qui se partageaient la Lorraine : celle des franciscains fondée sur la contemplation, l'abandon et l'amour. Les jésuites enseignaient […] des formes de dévotion plus actives »[609]. De plus, au-delà de l'opposition de conceptions spirituelles, il s'agit d'assurer le rayonnement et la primauté d'un ordre. La farouche volonté d'empêcher

[606] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., pp. 55-58 et CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit*., c. 874.
[607] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Ibid*., p. 51.
[608] A.D. 60 : J 1844.
[609] TAVENEAUX (René), *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1960, p. 84.

l'approbation par l'évêque de Toul et le pape de la règle voulue par Seguin afin d'encadrer ses disciples cristallise cette opposition. Mais peut-être son contenu était-il discutable ? Seule l'étude de ce texte nous permet de répondre à cette interrogation. Les points de la règle, qui n'est pas organisée formellement à l'instar des règlements de congrégations d'ermites ultérieurs avec division en chapitres, se présentent sous la forme d'instructions successivement énumérées[610] :

*« Les ermites reclus doivent obéissance à l'évêque diocésain.
*Le confesseur doit être un prêtre approuvé dans le diocèse. Le reclus pourra choisir un confesseur extraordinaire pour le repos de sa conscience.
*L'ermite reclus gardera la chasteté et la clôture et après un an d'épreuve fera sa profession et les vœux essentiels.
*Il se confessera et communiera tous les dimanches et les grandes fêtes s'il n'y a pas empêchement légitime.
*Il dira tous les jours l'office de la Vierge et les autres prières selon sa dévotion.
*Il jeûnera, outre les jeûnes ordonnés par l'Eglise, tout l'Avent et tous les vendredis de l'année ainsi que les veilles de la fête de Notre-Dame. Aux jours de jeûne il prendra trois ou quatre onces de pain et quelques fruits pour collation, il ne boira point de vin et ne mangera ni œufs ni poissons ces jours-là.
*Tous les vendredis il prendra la discipline pendant le *Miserere* et le *Pater Noster*. Il pourra faire la même chose le mercredi selon sa dévotion.
*Quand il apprendra la mort d'un protecteur, d'un administrateur ou d'un confrère, il prendra la discipline pendant un *Miserere* et dira l'office des morts à neuf leçons.
*Il pourra parler à ceux qui le viendront consulter pour leur instruction et consolation, n'écrira point de lettre sans nécessité.
*Ses habits serront d'étoffes grossières et de couleur brune, il aura une robe, une tunique, un long manteau, deux chaperons et portera sur l'épaule droite une croix grande d'un pied environ.
*Il aura pour se coucher une palliasse et un traversin plus de la paille avec une ou deux couvertures et son manteau.
*Il travaillera des mains au jardin ou à écrire et traduire, en sorte qu'il ne perde point l'esprit de recollection, il évitera surtout l'oisiveté ; ses livres après sa mort demeureront à l'ermitage.

[610] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.

*Quand il tombera malade, il se mettra entre les mains de Dieu, à l'imitation des anciens solitaires et reclus qui demeuroient tranquilles dans leurs maladies, sans sortir de leurs solitudes. Mais il pourra donner avis de sa maladie, afin qu'on lui procure les secours spirituels dont il aura besoin dans cet état. Son confesseur et ses confrères ermites pourront même entrer dans sa cellule pour le secourir et le consoler jusqu'à son dernier soupir. Après sa mort on l'enterrera simplement dans son église avec son habit.
*La règle des reclus n'obligera pas à péché mortel à moins qu'il n'y ait mépris en chose notable, qui ait été justement ordonné selon la règle et s'il survient ou le reclus ne puisse entièrement observer la règle, il en demandera la dispense à l'évêque diocésain ».

Précisons que Seguin pousse sa minutie de l'encadrement des solitaires à donner une règle particulière pour les ermites non reclus demeurant en l'ermitage Saint-Pierre. Davantage tolérante, elle permet la consommation du vin et de la viande, autorise à sortir pour « cause honnête ou nécessaire mais seulement pour un jour ». L'ermite « rendra obéissance à ses supérieurs, évitera l'oisiveté et règlera ses exercices suivant les heures qui lui sont prescrites »[611].

Voilà une règle simple, courte, où l'essentiel de ce qui compose la vie d'un solitaire est abordé. Sans ambiguïté, le premier point, donc le plus important, touche à l'obéissance à l'évêque, supérieur de toutes les âmes de son diocèse. Seguin veille à la qualité du recrutement, la prise d'habit ne se faisant qu'après une année d'épreuve permettant au postulant de s'interroger sur le degré de sérieux de sa vocation. La confession et la communion sont hebdomadaires, soit un rythme courant, tout juste note-t-on la possibilité d'avoir recours à un confesseur extraordinaire si le besoin s'en fait sentir, tolérance que l'esprit des années futures ne permet plus. Les mortifications, discipline et jeûne sont strictes, surtout sur le plan alimentaire avec du pain et des fruits comme seuls aliments les jours de jeûne, mais conformes à l'esprit du temps. On relève une certaine liberté spirituelle : si l'office de la Vierge doit être récité quotidiennement, les autres prières sont laissées à la discrétion du solitaire. De même, la discipline du mercredi est laissée à la dévotion de l'ermite. Remarquons l'autorisation de s'entretenir avec « ceux qui le viendront consulter pour leur instruction et consolation », chose naturelle et permise à un reclus. Seguin prend

[611] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.

soin de préciser la nature de l'habit. Il s'agit d'un point important. En codifiant les vêtements de l'ermite, on évite la méprise plus ou moins volontairement entretenue avec un ordre religieux, on se distingue du gyrovague et cela participe du phénomène d'appartenance. Enfin, Seguin tient absolument à éviter un reproche couramment adressé aux ermites : l'oisiveté. Le risque est combattu par l'alternance du travail manuel et intellectuel, lequel demande aux ermites, tout du moins en théorie, de réelles capacités puisqu'ils doivent s'employer à la « traduction ».

Comparée aux *Instituts* régissant ultérieurement la vie des congrégations d'ermites, la règle de Pierre Seguin apparaît concise mais claire et, surtout, l'essentiel est dit. Tout juste peut-on lui reprocher de ne pas aborder le sujet toujours sensible de la quête. Dès lors, pourquoi suscite-t-elle tant d'opposition ? Il nous semble qu'elle est perçue comme dangereuse par les adversaires de Seguin. Une fois promulguée, elle risque de favoriser ce mouvement de retrait du monde en le crédibilisant davantage. Cela ne risque-t-il pas de faire de l'ombre, en termes d'audience, aux tenants de dévotions plus actives, c'est-à-dire les jésuites ? Ainsi, selon dom Calmet, ses ennemis empêchent l'évêque d'approuver cet établissement et on « on lui signifie de la part de ce prélat un ordre de prendre dans les quarante jours la règle de l'une des quatre communautés religieuses de la ville de Nancy »[612]. Cette affirmation de l'historien lorrain semble faire de l'évêque de Toul, Jean des Porcelets de Maillane (1607-1624), un personnage bien falot entre les mains des ennemis de Seguin. Or, Michel Pernot a dit son rôle dans l'épanouissement de la Réforme catholique durant le premier quart du XVIIe siècle et rappelé son imprégnation par la spiritualité ignacienne[613]. L'évêque n'est-il pas plutôt, en fait, favorable à la spiritualité jésuite, ce qui expliquerait sa tiédeur à l'égard de Seguin et non une manipulation dont il serait victime de la part des ennemis du reclus ? Abandonné par les autorités ecclésiastiques locales, Seguin n'a plus qu'une seule solution : l'arbitrage papal. Il obtient en 1616 l'autorisation épiscopale de se rendre à Rome, certainement parce que l'évêque pense que Seguin n'a rien à gagner à ce voyage. Au moment de quitter la Lorraine, un banquier lui propose de se faire son messager, ce qu'accepte le reclus, mais il est gagné à la cause des adversaires du solitaire. Seguin pense alors utiliser un ermite comme nouvel Hermès auprès du Saint-Siège, mais ce dernier décède

[612] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.
[613] PERNOT (Michel) *in* TAVENEAUX (René*), Encyclopédie Illustrée de la Lorraine. La vie religieuse*, Metz-Nancy, Editions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1988, p.117.

après deux années passées dans la ville éternelle alors que la situation stagne[614]. La cause de Seguin semble désespérée. C'est alors que le prince de Vaudémont, frère du duc Henri II, et l'évêque de Verdun Erric de Lorraine (1593-1611) le prennent sous leur protection. Face à ce puissant tutorat, Jean des Porcelets de Maillane ne peut que s'incliner. Il place Seguin sous la direction particulière d'Erric de Lorraine, lequel approuve enfin le 1er novembre 1617 la règle élaborée par le reclus de Nancy pour ses disciples[615]. Malgré ce succès, l'œuvre de Seguin ne survit pas à son initiateur, décédé en odeur de sainteté le 22 mars 1636[616]. Essayons d'expliquer les raisons de l'échec de Pierre Seguin. Pour ce faire, nous avons recours au terme de « masse critique ». Sa règle ne s'adresse non pas à l'ensemble des solitaires du diocèse, mais uniquement à des disciples proches, lesquels sont insuffisamment nombreux pour que le mouvement survive au décès de son initiateur dont la personnalité était le seul lien entre les reclus et les ermites regroupés là, à quelque distance de Nancy. L'âme spirituelle et intellectuelle du mouvement disparue, celui-ci se vide de sa substance vitale car personne n'a su, pu, ou voulu reprendre cette fonction de guide. Insuffisamment structuré, le groupe s'est délié. Parallèlement, l'évêque marque son désintérêt à l'égard des ermites. Une telle organisation lui semble inutile, voire néfaste. Le temps n'est pas encore venu pour les autorités religieuses de se pencher sur cet état.

A la différence de l'évêque de Toul, l'archevêque de Langres Sébastien Zamet prend en compte très sérieusement la présence de solitaires dans son diocèse. Son attirance personnelle à l'égard du retrait du monde explique très vraisemblablement cet intérêt pour les anachorètes. Cette seule explication ne suffit toutefois pas à expliquer la politique de l'archevêque de Langres. Nous sommes en présence d'un réformateur pleinement conscient de son rôle de pasteur et lucide quant aux disfonctionnements qui perturbent le vécu religieux. Si Monseigneur Zamet entreprend d'instaurer une congrégation des ermites du diocèse de Langres, c'est également pour éviter des dérèglements dans la vie solitaire et, s'ils se sont déjà opérés, les réduire. Enfin, il s'agit de mener une politique d'encadrement de toutes les formes de spiritualité présentes sur le territoire dont il a charge d'âmes. Tel doit être le rôle d'un évêque durant ce temps du Grand Siècle. Peut-être Zamet en est-il simplement conscient plus

[614] CALMET (Dom Augustin), *Op Cit.*, c. 874.
[615] *Ibid*.
[616] *Institut des ermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T. Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], 88 p. L'exemplaire que nous avons étudié, conservé à la Médiathèque de Chaumont sous la cote 3 L 1 g, porte la mention « Nouvelle édition » sur la page de titre. A la suite de la table des chapitres placée en tête

précocement que d'autres dignitaires ? La politique menée à l'égard des anachorètes de son diocèse se traduit par la publication d'un *Institut des ermites du diocèse de Langres* vraisemblablement sorti des presses en 1623[617]. Dès les premières pages, la distinction dans l'esprit et l'organisation entre cette organisation et la tentative de Seguin apparaît clairement. Ici, la congrégation s'adresse à tous les solitaires du diocèse : « tous les ermites du diocèse ne pourront avoir autre supérieur que l'évêque, les vicaires généraux et les ermites de l'Institut députés par l'évêque pour les diriger »[618]. Autre distinction capitale où intervient la superficie de ce vaste diocèse, la congrégation est structurée. Sans dévoiler l'organigramme de fonctionnement des congrégations d'ermites étudié par la suite, il convient de souligner d'emblée que la structure de la congrégation mêle hauts séculiers et solitaires. L'évêque, secondé de ses vicaires généraux, est à la tête de la congrégation. Un ermite a la fonction de visiteur général avec autorité sur l'ensemble du territoire diocésain. Le Père Valérien Damas de Saint-Pierre est chronologiquement le premier d'entre ces visiteurs généraux[619]. Il est secondé par trois adjoints, les visiteurs particuliers, dont l'autorité s'exerce respectivement dans trois subdivisions diocésaines propres à la congrégation : les districts ou cantons du Langrois, Tonnerrois et Chaumontois. Enfin, dans le cas où un ermitage abrite plusieurs frères, un d'entre eux en est nommé le surveillant[620]. Cette véritable chaîne de commandement assure une stabilité fonctionnelle à la congrégation. Les charges et fonctions transitent d'une personne à l'autre au gré des nominations pour cause de décès et démissions. Ce système assure la pérennité de la congrégation à la différence de la règle de Pierre Seguin où tout reposait sur la personne du reclus de Nancy. Après sa mort, le système s'est écroulé. Cet inconvénient est ici tourné. Malgré cette volonté d'encadrement, Dom Pierre Doyère assure que la congrégation connaît des difficultés et « ne prospère guère au-delà de 1635, date de la mort du père Valérien Dumas de Saint-Pierre, premier visiteur »[621]. Nous ne nous prononcerons pas sur ces difficultés, les archives de la congrégation n'étant pas antérieures aux dernières années du XVIIe siècle[622]. Joseph Grandet expose cependant l'important

d'ouvrage, une épître de Sébastien Zamet expliquant la nécessité d'une congrégation d'ermites s'achève par la date du 20 juin 1623. Nous formulons l'hypothèse qu'il s'agit de l'année de première édition de cet ouvrage.

[618] *Institut des ermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T.^ Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], p. 2.

[619] PRUNEL (Louis), *Op Cit*., p. 354.

[620] *Institut des ermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T.^ Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], pp. 2, 5, 9, 13.

[621] DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Dictionnaire de droit canonique*, T.V, Paris, Letouzey et Ané, 1953, c. 424.

[622] Elles sont conservées aux Archives Départementales de Haute-Marne, principalement sous les côtes F 629 et 2 G 474.

« relâchement » constaté chez les « hermites de la Bourgogne »[623]. Dom Pierre Doyère explique également que l'arrivée dans le diocèse de Langres du frère Jean-Baptiste vers 1664 redonne vigueur au mouvement[624]. Nous avons déjà rencontré ce solitaire, présenté comme un fils naturel d'Henri IV et un ancien soldat devenu anachorète. L'étude de la *Vie* de ce personnage rédigée par Grandet livre une situation plus complexe. Alors qu'il se trouve dans l'ermitage Saint-Quinefort de Vantueïl, dans le diocèse de Reims, les grands vicaires du diocèse de Langres et notamment le vicaire général monseigneur Gonthier, apprenant sa présence en ce lieu et informés des « grands progrès qu'il avoit fait en divers lieux pour établir la discipline régulière parmi les hermites, députèrent deux solitaires vers lui pour l'engager à venir dans le diocèse de Langres et y travailler à former un noviciat capable de remplir les déserts de ce diocèse de saints solitaires »[625]. Cette phrase indiquerait qu'il n'existe pas de noviciat des ermites dans le diocèse de Langres avant la venue de frère Jean-Baptiste. Nous n'avons malheureusement pas eu entre les mains l'édition originale de l'*Institut des ermites du diocèse de Langres*, mais il nous semblerait curieux que monseigneur Zamet ait négligé une telle institution. Peut-être faut-il extrapoler des paroles de Grandet l'hypothèse d'un noviciat ne donnant pas pleine satisfaction. Acceptant cette mission, frère Jean- Baptiste s'installe à Oizilly vers 1664 et la sainteté de sa vie lui attire plusieurs jeunes disciples, candidats à la vie solitaire, ainsi que des impétrants envoyés par Monseigneur Gontier.[626]. Mais la vie réglée de ce noviciat attire la dévotion populaire et frère Jean-Jacques décide de fuir l'endroit. Il envoie les novices dans les diverses solitudes de la congrégation, fait démolir les cellules du noviciat afin qu'elles ne servent à des usages « profanes ou criminels » et prend le chemin de la péninsule ibérique.[627] Le sentiment anti-français y étant alors fort puissant, notamment en raison des guerres multiples opposant les deux nations à cette époque, il revient dans le diocèse de Langres au grand soulagement des grands vicaires que l'on imagine certainement contrariés par ce départ subit, et s'installe dans l'ermitage Saint-Pérégrin de Poinson vers 1670. L'endroit devient le nouveau noviciat érémitique diocésain. Le supériorat de frère Jean- Baptiste étant apprécié, il est élu visiteur général en 1673[628]. La pérennité de cette organisation est assurée jusqu'au XVIIIe siècle. La pérennité de la congrégation des ermites du diocèse de Langres tient à l'intérêt des autorités ecclésiastiques, et en premier lieu de l'évêque et de son grand vicaire, à l'égard des solitaires

[623] GRANDET (Joseph*), Op. Cit.*, p. 54.
[624] DOYERE (Dom Pierre), *Op. Cit.*
[625] GRANDET (Joseph*), Op. Cit.*, pp. 40-41.
[626] *Ibid.*, pp. 42, 45-46.
[627] *Ibid.*, pp. 52-53.
[628] *Ibid.*, pp. 54-55, 63, 97.

du diocèse mais également parce que dès l'origine la congrégation est structurée et hiérarchisée.

Dix ans après les premières mesures de Monseigneur Zamet, c'est dans le diocèse de Metz qu'une nouvelle tentative d'organisation érémitique essaie de s'implanter. Nous la devons à Michel de Sainte-Sabine, personnage obscur ayant laissé bien trop peu de traces dans les archives. En 1633, se disant alors ermite du diocèse de Metz, il rédige un *Institut* manuscrit, c'est-à-dire un règlement fondamental à l'usage des solitaires du diocèse approuvé par le suffragant Martin Meurice. Michel de Sainte-Sabine occupe l'ermitage Saint-Blaise à Bertring mais reçoit en sus cette même année 1633 l'ermitage Saint-Eloy d'Erstroff. Il porte alors le titre de visiteur général des ermites du diocèse de Metz. Cependant, peu de temps après avoir mis en place une congrégation des ermites de Metz, Michel de Sainte-Sabine quitte le diocèse pour une raison inconnue, ce qui provoque l'échec de son organisation[629]. Là encore, les raisons tiennent à des facteurs variés. Tout d'abord, un soutien épiscopal insuffisant. Certes, le suffragant est actif[630], mais il doit résoudre de nombreux problèmes, à commencer par l'importance de la communauté protestante, ou encadrer le dynamisme des ordres réguliers anciens ou nouveaux. Martin Meurice exprime son intérêt à l'égard des solitaires, ainsi qu'en témoignent les statuts synodaux de 1633[631]. Mais cela ne suffit pas, et si Michel de Sainte-Sabine se qualifie de visiteur général, cela ne permet pas d'insuffler une cohésion pérenne à cette intention d'où la décomposition d'une structure plus intentionnelle que formelle dès le départ.

Dans les diocèses champenois et lorrains, les deux dernières tentatives d'implantation d'une congrégation érémitique diocésaine se tiennent dans le diocèse de Toul. Contrairement aux affirmations du *Dictionnaire de droit canonique*, la première congrégation, dédiée à saint Jean-Baptiste, est créée en 1655 et non en 1708[632]. Les sources, tardives, sont muettes sur l'origine de la congrégation et l'identité de son initiateur. L'ancien officier Michel Legrand,

[629] LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.S.D.], pp. 12-13.
[630] Sur l'action de Martin Meurice voir TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri) (sous la direction de), *Le diocèse de Metz*, Paris, Letouzey et Ané, 1970, pp. 116-118.
[631] *Statuta synodi diocesanae Metensis secundae a R.P… Martino Meurisse… Suffraganeo et administratore… episcopatus Metensis, haitae Metis… die 11 maii, anno Domini 1633*, Metz, [S.N.S.D.], pp. 124-125.
[632] DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, t. IV, c. 424. ; A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 590.

dont nous avons déjà retracé le parcours, voit le règlement de sa congrégation dédiée à saint Antoine approuvé en 1676 par les vicaires capitulaires qui gouvernent le diocèse depuis le décès de Monseigneur André du Saussay (1655-1675). Le texte est ratifié par Monseigneur Jacques de Fieux (1676-1687) le 17 juin 1685[633]. Le diocèse de Toul possède l'originalité, unique à notre connaissance dans la France des temps modernes, d'avoir vu prospérer conjointement deux congrégations de solitaires. Cette situation perdure une centaine d'années avant que l'union des deux entités ne soit prononcée le 5 mai 1772[634]. De même que pour la congrégation de Saint-Jean-Baptiste, les sources touchant à l'origine et aux premières années de la congrégation de Saint-Antoine manquent cruellement. Toutefois l'étude de l'*Institut des Hermites du diocèse de Toul* permet de pénétrer quelque peu l'esprit qui a présidé à l'établissement de cette structure[635]. Le mandement épiscopal de monseigneur François Blouet de Camilly (1705-1723) en date du 3 septembre 1708 placé en tête d'ouvrage, s'il fait dans un premier temps l'apologie des anachorètes « qui ont toujours tenu le premier rang de la proffession monastique, à cause de la perfection de leur vertu et de l'iminence de leur sainteté » et affirme « c'est donc un chose excelente qu'un bon ermite » explique que « c'est au contraire une chose triste et déplorable qu'un ermite qui n'est ermite que d'habit […] aimant le monde et les choses du monde, sujet aux vices les plus grossiers […] ou se laisse emporter aux péchés de l'esprit, à l'orgueil, à l'embition, à la colère, à l'envie, à l'inimitié, à la discorde, à l'avarice, à la paresse et à d'autres semblables » et de conclure « pour obvier à de si grands maux qui se commettent le plus souvent par ignorance et pour rétablir dans notre diocèse la perfection et la pureté de la vie solitaire, nous avons cru devoir apprendre aux ermites sous notre charge ce que c'est que l'état érémitique ». Ce discours convenu livre une des clefs expliquant l'origine de la congrégation voulue par Michel Legrand. Il s'agit d'encadrer la population des solitaires où se constatent certaines déviances. Mais, tout comme l'ignorance profonde des populations dénoncée par les missions, les travers reprochés aux anachorètes, même si tous ne sont évidemment pas sans reproches, ne sont-ils pas des formules littéraires quelque peu exagérées afin de justifier une politique d'encadrement souhaitée par l'esprit du temps ?

---

[633] MARTIN (Eugène), *Histoire des diocèses de Toul, Nancy, Saint-Dié*, Nancy, Crépin-Leblond, 1901, T. II, p. 274.
[634] A.D. 54 : H 2352, p. 56.
[635] *Institut des Hermites du diocèse de Toul sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*, Toul, E. Rolin, 1708, 228 p. Cette première édition étant introuvable dans les collections publiques, nous avons étudié la seconde édition : *Institut des Hermites du diocèse de Toul sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*, Neufchâteau, Monnoyer imprimeur, 1767, 389 p.

Deux facteurs expliquent la pérennité du mouvement jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Il s'agit premièrement de l'attention portée par les évêques de Toul à l'égard des solitaires du diocèse à compter de la seconde moitié du XVIIe siècle. Les évêques sont évidemment à la tête de chacune des deux congrégations, nomment le supérieur général qui semble quasiment toujours être un prêtre séculier dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste et un chanoine de la cathédrale dans la congrégation de Saint-Antoine, c'est-à-dire un proche de l'évêque. Cet intérêt, conjugué à la solide et rigoureuse structure interne de ces organismes, nous l'exposerons ci-dessous, permet progressivement aux deux congrégations d'englober la quasi-totalité de la vie érémitique dans le diocèse de Toul à compter de la seconde moitié des temps modernes. Le succès des congrégations d'ermites dans les diocèses champenois et lorrains n'est pas chose qui va de soi. Les échecs de Pierre Seguin à Toul, de Michel de Sainte-Sabine à Metz et les difficultés rencontrées par la congrégation dans le diocèse de Langres illustrent la nécessité d'une réelle volonté des autorités religieuses. Ce mouvement n'est pas propre à notre zone d'étude. L'*Institut* de Michel de Sainte-Sabine est reçu à Cambrai en 1634 puis au Puy en 1653[636]. Il n'est imprimé que deux années plus tard[637]. Des congrégations d'ermites se rencontrent dans les diocèses de Genève, Lyon, Vienne ou Besançon[638]. Là encore, échec et succès alternent puisque la congrégation de Cambrai s'étiole très rapidement[639].

[636] GRANDET (Joseph), *Op. Cit.*, p. 13.
[637] DOYERE (Dom Pierre), « Michel de Sainte-Sabine, prêtre-ermite (1570 ?-1650 ?) », *XVIIe siècle*, 1953, N°19-20, p. 204.
[638] DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1953, t. V, c. 424 ; SANTCHI (Catherine), « Organiser la solitude : règles et congrégations d'ermites en Suisse et autour de Suisse », *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Saint-Etienne, publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996, pp. 475-512.
[639] DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, t. IV, c. 424.

2.3.3. Organisation et fonctionnement des congrégations d'ermites

L'Etude des *Instituts* des diocèses de Langres et de Toul permet d'appréhender l'organigramme des trois congrégations d'ermites présentes de manière pérenne dans les diocèses champenois et lorrains aux XVIIe et XVIIIe siècles. Si, à Langres, la publication d'un *Institut* est concomitante de la création d'une congrégation, à Toul nous constatons un certain décalage. Le règlement de la congrégation des ermites de Saint-Antoine est approuvé en 1676 mais la plus ancienne édition de l'*Institut des hermites du diocèse de Toul* sort des presses touloises en 1708[640]. Le dépouillement des archives des trois congrégations permet heureusement de compléter l'étude des *Instituts*, textes par essence normatifs, afin d'appréhender leur fonctionnement quotidien. Celles-ci s'avèrent malheureusement lacunaires. A Langres, les sources s'échelonnent ponctuellement entre 1686 et 1761. En 1760, le frère Arsène de Sainte-Croix rédige un *Mémoire*[641] sur l'ermitage d'Archettes[642]. Ce manuscrit contient diverses informations relatives à la congrégation de Saint-Jean-Baptiste des ermites du diocèse de Toul sur une période comprise entre 1701 et sa date de rédaction. Enfin, la congrégation de Saint-Antoine nous est connue par le registre des assemblées générales et faits marquants touchant au fonctionnement de la congrégation, tenu entre 1747 et 1789[643].

Dans le souci d'une vision globale et précise du fonctionnement de chacune de ces trois congrégations, nous avons choisi de détailler leur organisation respective en expliquant le fonctionnement propre de chacune d'entre elles indépendamment des deux autres. Nous proposons conjointement un schéma permettant de saisir rapidement les différences constatées dans la chaîne de commandement des trois congrégations. Toutes sont bien entendu soumises à l'autorité épiscopale, les évêques nommant ou confirmant le

---

[640] MARTIN (Eugène), *Histoire des diocèses de Toul, Nancy, Saint-Dié*, Nancy, Crépin-Leblond, 1901, T. II, p. 274. ; *Institut des hermites du diocèse de Toul sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*, Toul, veuve d'E. Rolin, 1708, 228 p. Cette rarissime première édition absente des collections publiques lorraines fut suivie d'un second tirage édité à Neufchâteau en 1767 dont nous nous sommes servis.

[641] Sainte-Croix (Arsène de), *Mémoires et annales de l'ermitage de la Conception Immaculée de Notre-Dame, de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Antoine, situé dans la paroisse d'Archettes, du doyenné de Remiremont, diocèse de Toul*, 682 p. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138.

[642] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.

[643] *Registre pour la congrégation des hermites de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Antoine, diocèse de Toul*, 110 p. A.D. 54 : H 2352.

responsable de chaque congrégation. Ce préalable important ressort davantage dans la congrégation de Saint-Antoine et à Langres. Leurs *Instituts* sont respectivement imprimés « par ordre de Monseigneur » à Toul, ainsi qu'en témoigne la page de titre, et chez C. Personne « seul imprimeur de Monseigneur l'Evêque Duc de Langres Pair de France ». Cet intérêt épiscopal est confirmé en tête d'ouvrages par une épître de Sébastien Zamet et un mandement de François Blouet de Camilly. Le premier y justifie l'existence de l'*Institut* par la dignité épiscopale qui « oblige ceux que la divine majesté a établi en cette charge, de veiller soigneusement sur tout ce qui dépend de leur devoir ». Il ambitionne par ce règlement éviter tout péché à « cette manière de vie ». L'évêque de Toul ne dit pas autre chose, et souhaite par cet *Institut* rétablir dans [le] diocèse « la perfection et la pureté de la vie solitaire » et apprendre aux ermites placés sous sa charge « ce que c'est que l'état érémitique ». L'organisation de chacune des trois congrégations est sensiblement différente. Un commissaire faisant fonction de vicaire général est à la tête de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste de Toul. Il est nommé par l'évêque parmi les simples prêtres séculiers à l'exemple de M. Gérard, curé de Charmes[644]. Son mandat n'est pas limité chronologiquement. Le supérieur est secondé par un secrétaire et deux majeurs. L'organigramme compte également un visiteur et un maître des novices. Le visiteur, les majeurs et le secrétaire sont « choisis » lors des assemblées générales de la congrégation selon les termes du procès-verbal de l'assemblée générale de 1725 mais *l'Institut réformé* précise la nomination élective à ces fonctions[645]. Fait surprenant, les archives sont muettes quant à l'éventuel veto épiscopal à ces nominations. Nous ignorons le mode de désignation des autres membres de la structure d'encadrement de la congrégation. Pour ce qui touche aux fonctions propres à chaque titre, le secrétaire seconde le commissaire et retranscrit les divers faits intervenant dans le quotidien de la congrégation dont il est en quelque sorte l'archiviste. Le visiteur inspecte au moins une fois l'an tous les ermitages dépendant de la congrégation. A cette occasion, il recense les frères présents dans l'ermitage, dresse la liste des objets conservés là, inspecte la chapelle afin de s'assurer de son

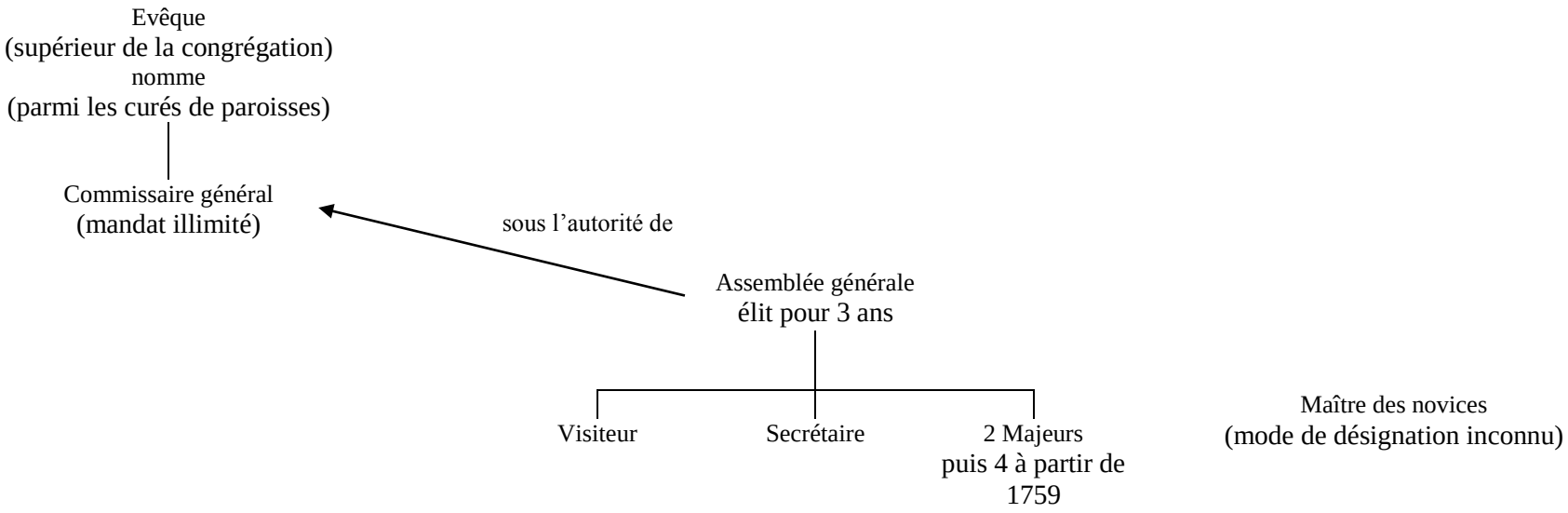
[644] Les archives, ponctuelles, de la congrégation révèlent que le curé Gérard fut évincé par le frère Hugues de Saint-François comme vicaire général. Mais son attitude envers ses confrères est telle que les solitaires dénoncent à l'évêque une conduite trop brusque et soldatesque « avec une verge de fer » et conjointement défavorable aux solitaires. Selon eux, le nouveau vicaire général tâche de rendre les solitaires de la congrégation « odieux à tout le monde, les noircissant par calomnies, les méprise et les traite de sots […] il ne menace que de dépouiller, chasser, détruire car partout il porte le trouble et la confusion. Hautain, il n'écoute pas les conseils des frères lors des assemblées. Enfin, depuis qu'il est supérieur, des gens se sont installés dans les ermitages sans épreuve ni noviciat comme c'est la règle ». Ces reproches sont suffisamment pris au sérieux par l'évêque pour qu'il décide de remplacer l'anachorète par M. de Tervenus, curé d'Epinal, à la fonction de vicaire général de la congrégation Cette expérience malheureuse constitue le seul cas d'un vicaire général non curé de paroisse. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 23-29.

[645] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 130, 581 et suivantes.

bon état sanitaire, des ornements et de la présence des vêtements et objets liturgiques nécessaires à l'office. Il demande au curé de paroisse s'il est satisfait des solitaires de son ressort et s'enquiert de leur activité spirituelle. Il convoque aux assemblées générales et autorise les anachorètes à voyager. Les majeurs font fonction d'auxiliaires du visiteur et se substituent à lui par binôme lorsqu'il est empêché de mener les visites pour diverses raisons légitimes telle une maladie. Le visiteur, les majeurs et le secrétaire examinent les candidats à la vie érémitique[646]. Ainsi que l'indique son titre, le maître des novices veille à la formation des candidats à la vie anachorétique[647]. Ces diverses fonctions ne sont pas incompatibles entre elles. Frère Basile de Sainte-Thède est choisi comme second majeur lors de l'assemblée générale de 1721 et est nommé visiteur l'année suivante. Frère Arsène de Sainte-Croix cumule les fonctions de visiteur, premier majeur, secrétaire et maître des novices[648]. Une telle situation peut s'expliquer par la relative modestie de cette congrégation qui regroupe quinze ermitages. Les anachorètes y sont rarement plus de deux. En augmentant ce chiffre et en supposant la présence de trois ermites par solitude, cela donne un maxima de quarante-cinq anachorètes à diriger. Ce chiffre raisonnable peut se comparer aux quarante-six anachorètes recensés dans les archives de la congrégation entre 1701 et 1760. Malgré tout, une telle situation ne peut être que préjudiciable au bon fonctionnement de la congrégation et, certainement conscient du phénomène, Frère Arsène de Sainte-Croix démissionne de sa tâche de visiteur en 1734[649]. Le manuscrit du frère Arsène de Sainte-Croix nous indique qu'un *Institut* organise la congrégation. De cet ouvrage, nous ne savons rien. Est-ce le règlement élaboré par Michel de Sainte-Sabine ? Nous pouvons le supposer par l'emploi commun de la titulature à saint Jean-Baptiste mais ce fait ne constitue qu'un indice et non une présomption. Le même Arsène de Sainte-Croix indique qu'un *Institut réformé et corrigé des ermites de Saint-Jean-Baptiste corrigé et augmenté* est approuvé le 1er février 1759. Nous ignorons qui en est à l'origine. Quelques modifications touchent à l'organisation. L'évêque y est clairement désigné dans l'article 2 comme le supérieur de la congrégation. Par ailleurs, les majeurs sont désormais au nombre de quatre[650].

[646] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 338.
[647] *Ibid.*, p. 582.
[648] *Ibid.*, pp. 100, 103.
[649] *Ibid.*, p. 100.
[650] *Ibid.*, pp. 581, 582, 590.

Organigramme de la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste de Toul en 1760



A Langres, sous l'autorité explicite de l'évêque et des vicaires généraux, sont placés un visiteur général et trois visiteurs particuliers, ces derniers en relation avec l'étendue géographique du diocèse. Ces quatre visiteurs sont élus par leurs confrères à la pluralité des voix des présents lors du synode général de la congrégation qui se tient tous les trois ans et est présidé par les grands vicaires diocésains. Une subtilité concerne les visiteurs particuliers : ils sont renouvelés par tiers. Ce processus permet d'assurer une pérennité dans les membres de l'encadrement de la congrégation de façon à ce que les responsables nouvellement désignés ne découvrent pas conjointement leurs charges. Ce rythme peut être rompu en cas de nécessité de remplacer l'un ou l'autre responsable à ces fonctions. Remarquons que les visiteurs se doivent d'être pourvus de qualités préalables. Les frères doivent les élire parmi les ermites « prudents, expérimentés et de bonne vie, même si ils ont une science médiocre ». Ce sont plus les qualités morales, personnelles et l'expérience qui sont recherchées que l'intelligence et la culture. Une fois élus, les visiteurs jurent aux grands vicaires diocésains de vaquer « selon Dieu et le devoir de leur charge et n'avoir pas brigué pour se faire élire ». Ce serment est important dans la mesure où si la preuve du contraire est apportée, l'élection est déclarée nulle. On procède alors à de nouvelles élections et le fautif est puni « d'une pénitence exemplaire »[651]. Si un des ermites ainsi désigné vient à décéder durant sa charge, l'*Institut* prévoit que les visiteurs désignent parmi les frères celui qu'ils jugent le plus capable de remplir cette tâche, puis se pourvoient devant l'évêque ou les grands vicaires afin de présenter le nouveau responsable qui entre en fonction jusqu'au prochain synode[652]. Le visiteur général dirige tous les ermites du diocèse. Il est tenu de visiter tous les ermitages du diocèse la première année de son élection et lorsque cela est jugé nécessaire[653]. Au regard des visiteurs particuliers, le diocèse est divisé en trois districts ou cantons du Langrois, Tonnerois et Chaumontois. Chacun des visiteurs particuliers a la responsabilité du district où il demeure et doit le visiter une fois l'an, accompagné de l'ermite de leur ressort qu'il juge le plus propre à cette tâche. La visite se fait après Pâques et avant le troisième samedi suivant cette fête. Ce samedi-là, les visiteurs particuliers rencontrent le visiteur général dans son ermitage, « ou tout autre jugé à propos », lui apportent copies des procès-verbaux de visites et travaillent au bon fonctionnement de la congrégation, notamment quant à la nécessité de changer les frères d'ermitages, que cette décision intervienne de leur propre volonté ou à la demande d'un des frères. Les tâches des visiteurs s'avèrent importantes et variées. Ils convoquent les synodes

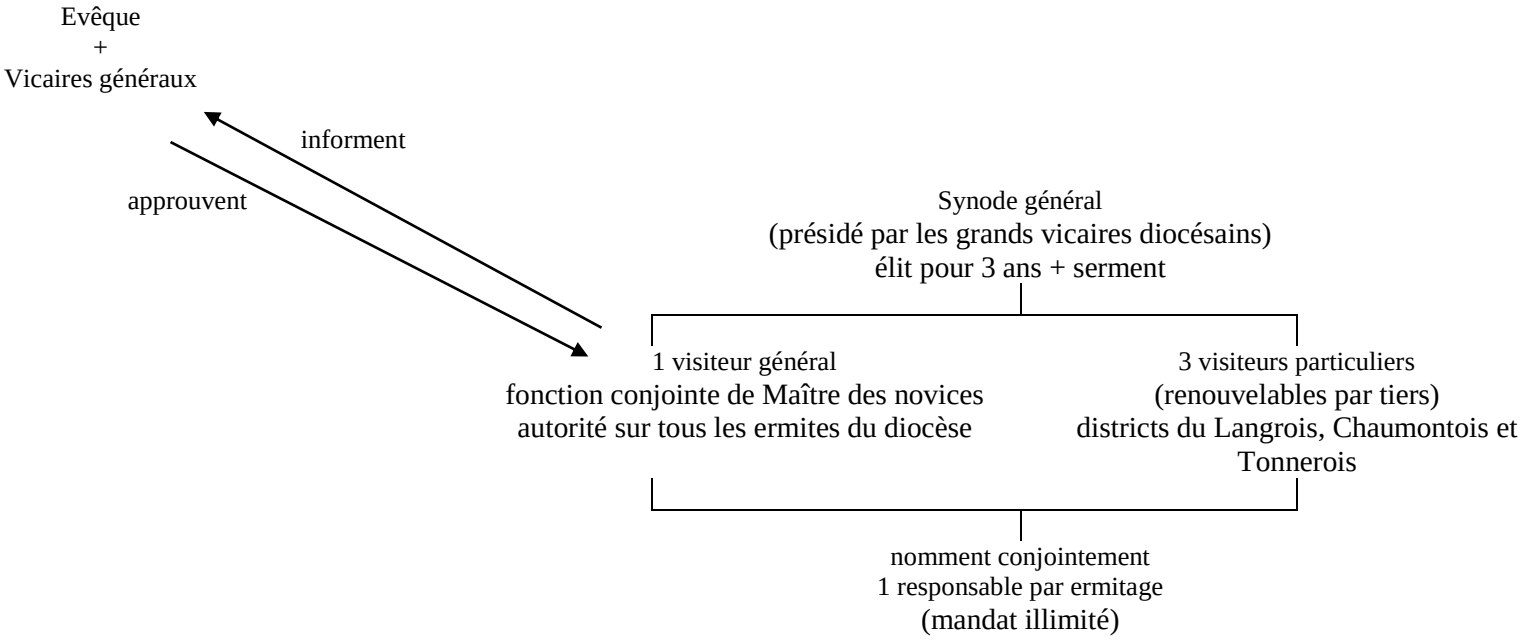
[651] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T. Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], p. 9.
[652] *Ibid*., p. 10.
[653] *Ibid*., pp. 9-10.

généraux après que l'évêque ou les grands vicaires l'ait ordonné, consentent à la construction d'un nouvel ermitage, ce pour le visiteur général et le visiteur du district concerné, mais seulement après le préalable de l'autorisation épiscopale et des seigneurs et propriétaires des lieux[654]. Si un ermitage abrite plusieurs frères, le visiteur général et le visiteur du district concerné nomment un surveillant pour un temps indéterminé en choisissant selon les critères d'expérience, de prudence, de bonne vie et mœurs et non en fonction de l'âge ou des années passées sous la robe d'anachorète. D'où une double surveillance : au niveau de l'ensemble de la congrégation par les visiteurs et dans chaque solitude. Les visiteurs veillent à ce que les frères mènent une vie conforme à leur état. S'ils constatent quelque indiscipline, ils peuvent infliger « une discipline raisonnable ». Si une faute notable est constatée, les visiteurs généraux et particuliers doivent prévenir l'évêque ou les grands vicaires qui corrigent le fautif, le changent d'ermitage, le mettent à l'épreuve le temps nécessaire en fonction du degré de la faute commise. Si les mesures s'avèrent insuffisantes, le délinquant est chassé du diocèse ou, plus grave, privé de l'habit d'ermite et rayé du nombre des frères. Ce procédé est valable pour tous les solitaires, y compris les visiteurs. Quoi qu'il en soit, les ermites sont obligés de prévenir « prudemment et charitablement » les visiteurs « des défauts et manquements des frères »[655]. Les visiteurs sont les garants du bon fonctionnement de la congrégation et constituent réellement les animateurs, le moteur de la vie quotidienne de la congrégation. Ils n'en sont cependant pas les maîtres, car la plupart de leurs actes doivent être approuvés par l'évêque ou les grands vicaires. Seulement alors, les décisions ainsi entérinées « sont inviolablement gardées de tous les ermites du diocèse »[656]. Nulle part dans l'*Institut* un maître des novices ou l'existence d'un noviciat ne sont mentionnés. Seule l'étude des archives de la congrégation montre que l'usage est de confier les novices au visiteur général[657]. Deux constats ressortent de cette organisation. Tout d'abord la réelle volonté d'affirmer l'autorité épiscopale. Les visiteurs sont libres et responsables de leurs décisions, mais elles doivent être approuvées par l'évêque ou ses représentants et nul doute que le veto épiscopal soit prononcé si la nécessité l'exige. D'autre part, en faisant du visiteur général le responsable de tous les ermites du diocèse dont l'activité principale est la visite de l'ensemble des solitudes, transparaît le désir d'encadrer l'ensemble de la vie érémitique diocésaine au sein de la congrégation. Ce souhait est globalement exaucé. Sur les trente-six solitudes recensées dans le diocèse, vingt, soit plus d'une sur deux, relèvent de la congrégation. Les autres sont vides

[654] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T. Jean-Baptiste*, pp. 10, 44, 13.
[655] *Ibid*., *Op. Cit*., pp. 13-15.
[656] *Ibid*., pp. 11-12.
[657] A.D. 52 : F 629, pp. 111, 115.

d’habitants ou occupées par des personnes considérées par les curés de paroisse, à tort ou à raison - il est parfois très difficile de se prononcer tant les archives sont succinctes -, comme des gardes-chapelles et non des solitaires. Sur les sept personnes recensées hors congrégations entre 1730 et 1761 et logeant dans un ermitage, une seule est véritablement considérée comme un ermite. Les six autres sont désignées comme gardes-chapelles et suscitent par ailleurs le mécontentement du curé de paroisse. En demeurant prudent au regard du caractère parcellaire des sources, il semble que toute vie anachorétique hors congrégation dans le diocèse de Langres soit rare.

Organigramme de la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste de Langres vers 1761



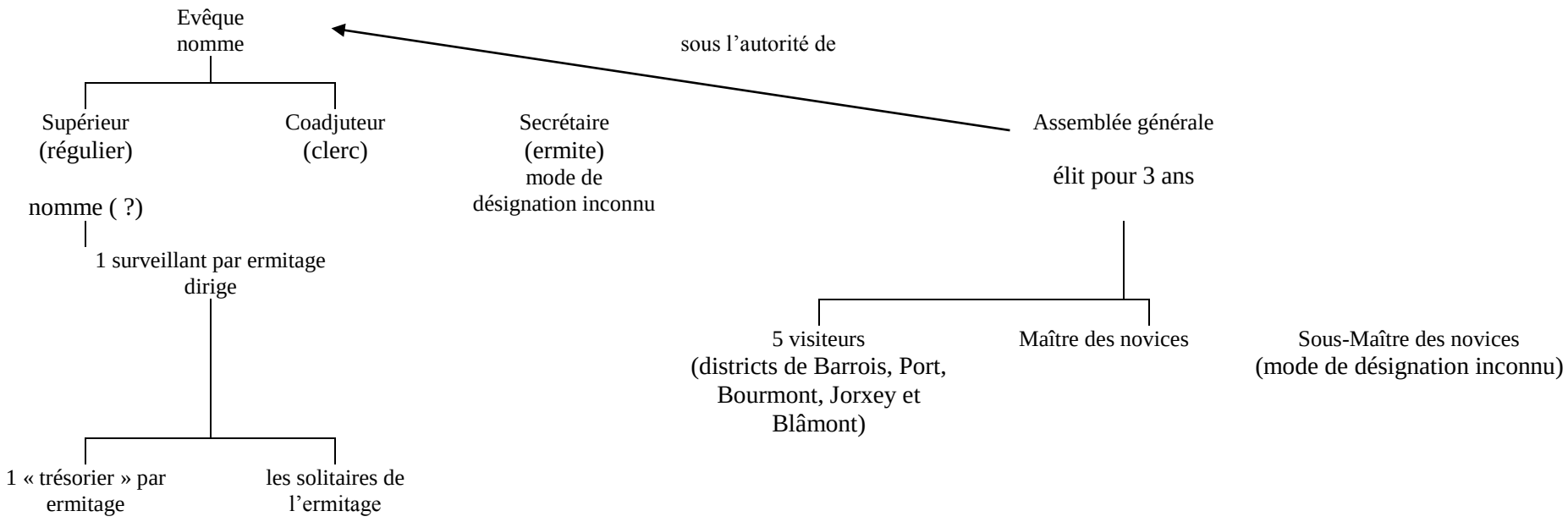
A l'identique des anachorètes de Saint-Jean-Baptiste de Toul, les solitaires de Saint-Antoine du même diocèse ont un supérieur non ermite à la tête de la congrégation, ce qui renforce la mainmise cléricale et épiscopale sur celle-ci. Toutefois, il exerce une fonction bien plus prestigieuse que celle de simple curé de paroisse. En 1747, il s'agit de Jean-Baptiste Vatelot, « prêtre chanoine de la cathédrale »,[658] bien connu pour être le fondateur de la congrégation des Sœurs de la Doctrine Chrétienne. Après son décès en 1749, il est remplacé à la tête de la congrégation par Nicolas Lantry, également chanoine du chapitre cathédral, mais aussi archidiacre et grand official.[659] Ce supérieur est désigné par l'évêque et est assisté d'un coadjuteur, c'est-à-dire d'un adjoint également choisi par l'évêque à l'exemple du « sieur Claude Blampain, prêtre curé de Lagney », coadjuteur de Jean-Baptiste Vatelot[660]. La congrégation comprend également un secrétaire, à savoir un ermite plus spécialement chargé de la correspondance. Ainsi, frère Apollon rédige les lettres contenant les instructions envoyées par le supérieur à chaque ermite[661]. Bien entendu, la congrégation compte des visiteurs. Ici, la situation est assez semblable à celle de Langres. Les ermitages de la congrégation s'étendant sur l'ensemble du territoire diocésain, celui-ci est divisé en cinq districts, respectivement les districts de Barrois, Port, Bourmont, Jorxey et Blâmont, avec un visiteur pour chaque district. Le visiteur est élu par ses confrères lors des assemblées générales de la congrégation, ce pour une durée de trois ans renouvelable librement, et doit visiter son district tous les ans.[662] Cette activité nécessite une certaine condition physique et les visiteurs trop âgés cèdent naturellement leur place. Jean Passon, appelé frère Antoine en religion, est régulièrement élu visiteur à partir de 1773. Mais en 1784, à l'âge de 73 ans, il est remplacé à ce poste par frère Dieudonné car il ne peut plus se déplacer.[663] Parfois, un seul ermite peut être élu visiteur de deux districts. C'est le cas de frère Romain, visiteur des districts de Blamont et Jorxey mais également visiteur des ermitages où résident les autres visiteurs.[664] Les autres rôles du visiteur sont de « récolter une certaine somme d'argent [variable] que tout ermite membre de la congrégation doit fournir pour la dépense de l'assemblé générale » et « aller dans les ermitages où les frères sont malades si tôt qu'ils auront appris qu'il y a danger afin de veiller à la sûreté de tout ce qui y appartient,

[658] A.D. 54 : H 2352, p. 1.
[659] *Ibid*., p. 9.
[660] *Ibid*., p. 1.
[661] *Ibid*., p. 25.
[662] *Ibid*., p. 78.
[663] *Ibid*., p. 13.
[664] *Ibid*., p. 28.

conformément à l'inventaire qu'ils doivent en avoir fait dans leurs visites »[665]. Lors de l'assemblée générale de la congrégation, est également élu un maître des novices, destiné à veiller à la formation des futurs solitaires de la congrégation. Cette fonction n'est pas incompatible avec d'autres. Frère Zozime est élu maître des novices à l'assemblée générale de mai 1767 et visiteur du district de Port[666]. Frère Romain devient, à l'unanimité, maître des novices lors de l'assemblée générale du 27 avril 1773[667] et doit veiller à inspecter les ermitages des cinq visiteurs. Le maître des novices a à sa disposition un collaborateur : le sous maître des novices, dont la fonction est de le remplacer lorsqu' il s'absente[668]. Dans chacun des ermitages de la congrégation habité par plusieurs frères, l'un d'entre eux est désigné surveillant, certainement par le supérieur général, lors de l'assemblée générale. Il doit veiller à la bonne conduite de ses confrères et à la bonne marche de l'ermitage. Un autre ermite du même ermitage lui est subordonné avec charge de veiller aux recettes et dépenses de l'ermitage[669]. Ici aussi, l'encadrement fonctionne à deux degrés. De la même manière que dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste, ce ne sont pas les ermites qui sont à la tête de la congrégation mais des personnes sur lesquelles l'évêque a directement autorité et qui, par ce biais, constituent un relais entre lui-même et les solitaires, dans un souci d'encadrement. De plus, Monseigneur Bégon affirme le 23 octobre 1736 sa volonté que tous les ermites du diocèse appartiennent à l'une ou l'autre des deux congrégations[670]. La volonté d'encadrement est totale, bien qu'illusoire, car l'importance quantitative de l'érémitisme dans le diocèse de Toul et l'indépendance d'esprit naturelle au mouvement interdisent un contrôle aussi strict et malgré l'existence des congrégations, le diocèse ne cesse de connaître des ermites indépendants jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Toutefois, dans un souci de discipline, une hiérarchie stricte à deux degrés, au niveau de la direction et au niveau de chaque ermitage, est établie dans chacune des congrégations. Or, d'après ce qu'en laissent penser les archives, cette organisation fut efficace, du moins pour la congrégation de Saint-Antoine. Cette question sera évoquée ultérieurement pour la congrégation de Saint-Jean-Baptiste.

[665] A.D. 54 : H 2352, pp. 40- 41.
[666] *Ibid*., p. 38.
[667] *Ibid*., p. 59.
[668] *Ibid*., p. 88.
[669] *Ibid*., p. 46.
[670] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 268.

Organigramme de la congrégation des ermites de Saint-Antoine de Toul vers 1750



Conjointement aux supérieurs, visiteurs, maîtres des novices, les assemblées générales constituent l'autre élément structurant les congrégations d'ermites. Au même titre que les statuts synodaux en ce qui concerne le clergé séculier, elles sont un moyen pour les autorités diocésaines de contrôler les membres de la congrégation en marquant cette autorité par le rassemblement de l'ensemble des solitaires en relevant. Leur déroulement et leur fonction sont sensiblement identiques pour les trois congrégations. A Saint-Jean-Baptiste de Toul, l'assemblée générale se tient au minimum une fois l'an[671]. Présidée par le commissaire général, elle « tourne » entre les diverses solitudes relevant de la congrégation[672]. Elle débute par un office suivi de la récitation du *Veni creator* et d'une invocation au Saint-Esprit. Vient l'exhortation. Il s'agit très probablement de sermons destinés à édifier et enseigner les frères afin de les amener à vivre une vie encore plus conforme à la règle de L'*Institut* et à leur état[673]. Le travail de gestion de la congrégation peut alors commencer. Un point important est la désignation des visiteurs, des majeurs et du secrétaire[674]. L'assemblée générale entérine les changements d'ermitages[675] . Elle semble constituer une simple chambre d'enregistrement mais elle est également un organe de discussion et de doléances. C'est là que les ermites reprochent - frère Arsène n'utilise pas ce verbe et préfère dire conseillent - au frère Hugues de Saint-François sa direction trop brusque[676]. Le commissaire général y reçoit les vœux des nouveaux solitaires qui prennent alors l'habit des ermites de la congrégation en présence de leurs pères et frères charnels et de tous les frères à l'exception des novices qui n'ont pas le droit d'assister à la cérémonie[677]. Après un *Te deum*, les « déliquens », à savoir les frères coupables de manquements à la règle et de relâchements sont enjoints de se corriger et reçoivent des pénitences. Des instructions sont données aux ermites et l'assemblée s'achève par l'examen des candidats à l'état d'anachorètes au sein de la congrégation. Les procès-verbaux des assemblées générales sont évidemment envoyés à l'évêque, ce qui constitue un de ses moyens de contrôler l'organisation[678]. L'Assemblée générale constitue un moment particulièrement important dans le fonctionnement d'une congrégation. Organisme de commandement et de gestion, elle constitue la seule occasion de rassembler l'ensemble des membres. Aussi tous doivent y assister à l'exception évidente des malades ou des ermites autorisés à s'absenter par une commission du supérieur général.

[671] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 581 et suivantes.
[672] *Ibid*., pp. 25, 35.
[673] *Ibid*., p. 30, 581 et suivantes.
[674] *Ibid*., pp. 581 et suivantes.
[675] *Ibid*., p. 37.
[676] *Ibid*., p. 24.
[677] *Ibid*., pp. 139, 339, 338.
[678] *Ibid*., pp. 581 et suivantes.

A Langres, l'assemblée des ermites de la congrégation prend le nom de synode. L'*Institut* distingue les synodes annuels des synodes généraux triennaux. Cette terminologie est intéressante à souligner car elle illustre l'analogie avec les clercs. Les visiteurs les convoquent à l'ordre de l'évêque ou des grands vicaires et ces derniers président l'assemblée. Elle se tient non pas dans un des ermitages de la congrégation mais au palais épiscopal, nouvelle preuve s'il en est besoin, de l'intérêt des autorités ecclésiastiques à l'égard de la congrégation[679]. Son importance est soulignée par le fait que, là également, seuls les frères éprouvés peuvent y prendre la parole après que deux années se soient écoulées suite à leur prise d'habit[680]. Y faire des nouveaux solitaires de simples assistants constitue un moyen de les former par l'observation et la compréhension de l'esprit devant présider à de telles assemblées. L'*Institut* n'évoque pas l'obligation d'assister au synode mais précise toutefois que si un ermite pourvu d'une charge, c'est à dire faisant office de visiteur, ne peut assister au synode par infirmité ou « autre cause légitime, il enverra un frère assurer les procès-verbaux de sa visite avec les avis de tout ce qu'il jugera utile et nécessaire pour leur congrégation »[681]. L'obligation de présence semble implicite et les archives de la congrégation indiquent que les ermites absents au synode de 1741 le sont « pour cause légitime et justifiée »[682]. Le déroulement du synode est codifié de manière sensiblement identique à celui de la congrégation touloise de Saint-Jean-Baptiste. L'office est suivi de l'exhortation c'est-à-dire un sermon, puis l'on désigne le visiteur général et par roulement un des trois visiteurs particuliers parmi les frères les plus expérimentés. Suite aux visites d'ermitages et après lecture des procès-verbaux de visite, c'est là que sont annoncées les décisions de changer certains solitaires d'ermitages. Les modifications touchant au fonctionnement et à l'organisation de la congrégation y sont annoncées, à l'exemple de l'obligation de se trouver au moins à deux anachorètes par ermitage sans qu'aucun séculier ou garde chapelle ne soit présent sans permission exprès[683], et prennent dès lors un caractère obligatoire et immédiat. Ces décisions peuvent confirmer des points déjà contenus dans l'*Institut* ou le compléter et s'adressent à l'ensemble des ermites de la congrégation ou à certains frères, tels les ermites de Champlitte qui « ne pourront jamais faire de questes en la campagne qu'avec un chapeau sur la teste »[684].

---

[679] *Institut des Hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T^. Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], pp. 9-10.
[680] *Ibid.*, p. 8.
[681] *Ibid.*, p. 10.
[682] A.D. 52 : F 629. Procès-verbal de l'assemblée extraordinaire des frères hermites tenue le 23 avril 1741.
[683] A.D. 52 : F 629. Procès-verbal du synode tenu le 12 avril 1699.
[684] A.D. 52 : F 629. Procès-verbal du synode tenu le 12 avril 1699.

Dans la congrégation touloise de Saint-Antoine, l'assemblée générale est annuelle. Comme ailleurs, elle rassemble l'ensemble des solitaires, qui sont tenus de s'y rendre, autour du supérieur général et de son coadjuteur. Ce dernier remplace le supérieur général en cas d'absence. L'ermitage du Val-des-Nonnes[685] puis celui de Saint-Joseph de Messein[686] à partir de 1763 servent de lieu de rassemblement pour les solitaires de la congrégation, toujours à la même époque de l'année, à savoir la première semaine de mai. Le déroulement de cette réunion, toujours identique, est semblable à ce qui se pratique dans les deux autres congrégations. Tout d'abord, les frères chantent le *Veni créator* « pour implorer les lumières du Saint-Esprit » puis la messe est célébrée. Ensuite, l'assemblée se réunit dans la salle du chapitre et la session proprement dite commence. On y exhorte les frères sur des sujets assez divers touchant leur état. Parmi les questions qui reviennent le plus souvent et qui illustrent la nature des préoccupations des dirigeants de la congrégation, figure le thème du droit de quête, déjà étudié précédemment, et les interdictions de sortir des ermitages où d'y recevoir des gens, fussent-ils ermites, à l'exception du visiteur. Cela illustre bien la vie de l'ermite telle qu'elle était conçue par les autorités religieuses diocésaines du XVIIIe siècle : se retirer du monde et ne pas importuner les personnes du siècle par des quêtes devenues mal perçues. De ces diverses exhortations, résultent des décisions prises au sujet du quotidien des ermites comme par exemple l'interdiction de faire des dépenses extraordinaires dans les ermitages. Ces résolutions ne relèvent pas de décisions communes mais sont décidées par les autorités de la congrégation, elles sont imposées lors de l'assemblée générale par le supérieur, et les frères n'ont plus qu'à s'incliner. L'assemblée générale permet également d'élire les visiteurs, le maître des novices et de désigner le surveillant de chaque ermitage relevant de la congrégation. C'est également là que sont ordonnés les changements d'ermitages nécessaires. Les postulants y sont admis au noviciat, y prennent l'habit ou y prononcent leurs vœux. Les solitaires indélicats y voient se prononcer le verdict sanctionnant leur faute. La punition peut être une amende. En 1748, les frères Onuphre et Pacôme versent trois livres « pour réparer la faute qu'ils ont fait en trafiquant »[687]. Le mystère demeure sur cette faute. Une autre punition est l'envoi, pendant une période variable, de l'ermite fautif au noviciat afin de méditer sur son acte. Ainsi, un mois de noviciat est prévu « pour ceux qui contreviendront à l'interdiction de jamais boire ni manger chez un séculier sans un extrême nécessité »[688]. Le dépouillement de

[685] Actuel département de Meurthe-et-Moselle, commune d'Ecrouves.
[686] Actuel département de Meurthe-et-Moselle.
[687] A.D. 54 : H 2352, p. 6.
[688] *Ibid.*, p. 9. Assemblée générale de 1749.

l'habit sanctionne les écarts les plus graves, notamment les solitaires trop épris d'un esprit d'indépendance envers la congrégation.

Un des grands bouleversements qu'introduisent les congrégations d'ermites est que désormais, les candidats à la solitude doivent prouver leur volonté de se faire anachorète et, qui plus est, subir une formation à la vie érémitique avant d'être jugés dignes de porter l'habit de solitaire. La mise en place de cette sélection a évidemment pour fonction, selon la parabole biblique, de séparer le bon grain de l'ivraie. C'est un apprentissage que les solitaires des siècles précédant l'époque moderne ne faisaient pas. La personne se sentant appelée dans la solitude quittait le monde et se faisait directement ermite. Cela n'est désormais plus vrai, du moins pour les ermites appartenant à une congrégation. L'étude des conditions d'entrée dans chacune des trois congrégations et de la formation des novices montre des divergences. La congrégation de Saint-Jean-Baptiste de Toul semble faire preuve d'une certaine libéralité au regard de l'autre congrégation touloise et surtout de celle de Langres. Aussi, nous présenterons chacune des congrégations dans cet ordre afin de bien mesurer la différence dans les mesures de sélection et le degré de formation. Initialement, les personnes qui désiraient entrer comme ermite dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste de Toul se présentaient simplement aux frères d'un ermitage. A partir de l'assemblée générale du 22 mai 1725, celles-ci doivent être examinées conjointement par le supérieur, les quatre majeurs, le visiteur et le secrétaire.[689] Lors de cet examen, les candidats doivent présenter un certificat de bonne conduite de la main de leur curé de paroisse.[690] Cependant, cette condition n'est mentionnée qu'à une seule reprise dans les archives de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste alors que, pour sa voisine touloise, elle est pratiquement toujours répétée. Faut-il y voir un effet de source ? La question se pose. Une anecdote semble confirmer la rigueur relative du recrutement. Le Frère Arsène de Sainte-Croix écrit clairement que si le frère Sylvestre de Sainte-Marie-Madeleine est reçu dans la congrégation, c'est grâce à sa qualité de gardien de troupeau. Sinon, il « n'aurait pas été reçu dans la congrégation faute de suffisantes capacités »[691]. Lors de l'assemblée générale de 1733, M. Louis, curé d'Uxegney et commissaire de la congrégation, souligne que les ermites ne doivent retenir chez eux aucun postulant avant que celui-ci n'ait été examiné par le supérieur sur sa vocation, sous peine,

[689] A.D. 54 : Ms S.A.L 138, pp. 130-131.
[690] *Ibid*., p. 248.
[691] *Ibid*., p. 326.

pour les contrevenants, de ne pas les avoir comme compagnon après réception.[692] Les supérieurs de la congrégation insistent donc sur l'importance de cet examen qui permet de sélectionner ceux qui ont véritablement la vocation. Mais cette procédure n'est pas répétée par la suite, ce qui illustre soit que ces consignes sont prestement suivies, ou qu'un certain manque de rigueur existe, ce qui semble plutôt être le cas. Après l'examen par le supérieur, le candidat ermite entre en noviciat. La durée de cette période a évolué avec le temps. Lors de l'assemblée générale de 1725 on évoque, en citant l'article 19 de l'*Institut*, « un temps convenable de noviciat »[693], notion assez floue mais non préjudiciable à la qualité d'une formation. En 1733, il est établi que ce noviciat durera un an. Par ailleurs, il constitue la seule voie d'accès à la congrégation. Ceux qui sont entrés dans la congrégation par d'autres moyens ne seront jamais reconnus comme membres.[694] Voilà une volonté de rigueur manifeste dans le recrutement. Quelques années plus tard, le temps de noviciat est porté à deux ans, cette décision étant réitérée dans l'article quatre de l'*Institut Réformé* de 1759.[695] En réalité, tout cela reste bien théorique. Le plus souvent, celui-ci dure entre trois et six mois et seul frère Romuald fait une année de noviciat. Certes, les temps du noviciat ne sont qu'assez peu souvent indiqués, mais d'après ce qui a pu être calculé, la durée légale établie n'est pratiquement jamais suivie. On peut objecter que la qualité et la conscience des candidats expliquent un temps de formation réel inférieur à ce qui est établi dans le règlement. Mais dans ce cas, pourquoi avoir doublé ce temps du noviciat ? Ce phénomène semble plutôt traduire un certain laisser-aller. Cette période se déroule apparemment dans l'un ou l'autre ermitage de la congrégation sous la direction du supérieur de l'ermitage. En 1728, lors de la visite de l'ermitage d'Archettes[696], le visiteur déclare qu'il s'y trouve un postulant, Jean-Baptiste Valet, natif de Fougerolles.[697] Deux ans plus tard, toujours à Archettes, frère Arsène dirige le noviciat des frères Macaire et Pacôme.[698] Or, il est dit en 1725 que, selon l'article 19 de l'*Institut* « ceux admis au noviciat doivent être confiés à un maître des novices »[699]. L'*Institut* n'est manifestement pas suivi, au moins par certains solitaires. Pour remédier à ce problème, au moment de l'assemblée générale de 1739, le noviciat est établi à Montfort[700], où « chaque novice payera vingt-quatre écus à trois livres l'un par an et fournira trois réseaux

[692] A.D. 54 : Ms S.A.L 138., pp. 235-236.
[693] *Ibid*., p. 130.
[694] *Ibid*., pp. 235-236.
[695] *Ibid*., pp. 338, 581-590.
[696] Actuel département des Vosges.
[697] Actuel département de la Haute-Saône. *Ibid*., p. 139.
[698] *Ibid*., p. 179.
[699] *Ibid*., pp. 237-238.
[700] Actuel département de Meurthe-et-Moselle, commune de Magnières.

de blé pour sa nourriture », ce qui solutionne deux problèmes. Apparemment cette décision fut suivie. Le quotidien du noviciat est assez bien connu car le frère Arsène de Sainte Croix élabora un règlement pour la direction des novices qui fut approuvé le 14 octobre 1741 par le supérieur M. Louis. Ce règlement contient quarante articles[701]. Un quart de ces articles concerne la fonction de maître des novices. Les premier et troisième article mentionnent ce qu'il doit apprendre aux novices sur le plan spirituel, à savoir « enseigner l'ordre de l'office, la méthode de l'oraison mentale et leur insinuer la pratique de l'examen particulier, les avertira quand on aura quelques offices particuliers à dire, comme l'office des morts, les psaumes de pénitence, les psaumes gradules ou les litanies des saints ». Bien entendu, il doit les « enseigner à dire l'office », c'est-à-dire à simplement y participer, car très peu d'ermites sont prêtres. Le maître des novices joue également un rôle de confident en cas de « peines spirituelles ou temporelles », nonobstant « celles qu'ils pourront déclarer qu'en confession au supérieur » s'il est prêtre (article 28). De plus, il tranche les doutes concernant les observances. A cette fonction d'enseignant, le maître des novices ajoute celle de surveillant. Il « doit visiter les chambres pour voir si c'est dans l'ordre » (article 12) « il règle tous les travaux des novices » (article 15) comme par exemple « nommer quelqu'un pour balayer le réfectoire tous les jours et toute la maison chaque samedi » (article 18). Si le maître des novices semble tout puissant dans le noviciat, il doit cependant rendre compte de la conduite des novices auprès du supérieur, qui se substitue à lui dans les affaires délicates. Il l'avertit également s'il y a des malades ou des personnes indisposées parmi les novices (article 38). Les offices constituent une part importante du temps du noviciat. Aussi les novices doivent-ils s'y appliquer (article 4) et y avoir une posture respectueuse et modeste (article 6). Ils ne doivent jamais entrer ou sortir de l'oratoire sans une inclinaison profonde vers l'autel (article 5) et ne peuvent le quitter lors de la célébration sans en demander la permission (article 7). L'absence lors de l'office doit être justifiée au maître des novices qui juge de la qualité de la faute (article 8). Ils doivent faire pénitence et communier une fois par mois au moins (article 9). C'est l'attitude attendue de tout bon chrétien du temps. Les livres constituent également un instrument de formation mais les novices doivent informer le maître des novices du titre de chacun des livres qu'ils ont l'intention de lire afin qu'il en réfère au supérieur et obtienne son avis (article 24). Voilà qui illustre la méfiance à l'égard du livre, susceptible de véhiculer des idées dangereuses. En conséquence, le règlement donne la liste des livres autorisés : le psautier, l'*Institut*, la *Vie des Saints*, l'*Imitation de Jésus Christ*, l'*Introduction à la Vie Dévote*, la *Perfection Chrétienne* du père Rodriguez, les *Vies des Pères du Désert* et le

[701] A.D. 54 : Ms S.A.L 138., pp. 314-320.

Catéchisme du diocèse. Il n'y a là rien de subversif. Ce sont des livres religieux très courants pour l'époque auxquels peuvent s'ajouter ceux indiqués par le supérieur. Ces ouvrages sont identiques à ceux que lisent les novices de monastères, à l'exception du *Catéchisme* logiquement remplacé par la règle de l'ordre. Les temps de lecture sont précisément établis. Il s'agit des jours des dimanches et fêtes, après les offices communs (article 26). La journée des novices est minutieusement décrite. Elle commence par l'office, les prières et la méditation du matin où le maître des novices désigne un novice pour commencer les antiennes avant les psaumes et dire le psaume du début du matin (article 2). Après avoir fait leur lit, rangé leur chambre, les novices vont au travail sous l'ordre du maître des novices. Bien entendu, ce temps de travail ne doit pas se passer en oisiveté et il y est donc interdit d'y parler « sauf si la charité ou la nécessité l'obligent, sous peine de pénitence » (article 19) ou de s'y endormir. De même, les novices doivent prendre soin des outils. Le *Bénédicité* est dit avant le dîner ou le souper. Pendant le repas, il y a lecture et après celui-ci, la table est bénite. Il existe durant cette journée rythmée par le travail et les exercices spirituels, un temps de récréation, mais celui-ci se fait en présence du maître des novices et des autres frères car l'on ne doit pas s'y trouver seul et l'on ne doit s'y entretenir que de « bonnes choses ». Les discours inutiles ou contraires à la charité et à l'état de novice sont interdits tout comme le fait de dormir pendant ce temps (article 36). Tout cela illustre la volonté d'encadrement très strict des novices dans un souci de leur inculquer la meilleure formation possible, mais qui confine à l'absence de liberté individuelle : il faut demander, pour toute activité, la permission au maître des novices (article 17). De même, il faut demander avant de pouvoir manger ou boire en dehors des repas (article 13). Le maître des novices est toujours présent pour veiller, voire surveiller ses novices durant tous les temps de la journée. Seule concession, on leur permet, l'hiver, quand il fait froid, de s'approcher du feu hors du temps de récréation mais, « ce sera pour peu de temps sauf si on leur permet de faire quelques petits ouvrages qu'on leur aura ordonnés » (article 35). Naturellement, il est interdit aux novices de rester dans leur cellule un temps considérable pendant le jour sans permission du maître des novices (article 10), et si l'on est malade ou indisposé, il faut également l'autorisation du maître des novices pour aller se coucher (article 11). Lorsqu'un novice est malade, le maître des novices prévient le supérieur et s'occupe du malade mais si le médecin doit se déplacer et que guérir le malade nécessite des frais extraordinaires, c'est aux frais de celui-ci (article 14). Comme tous les ermites, les novices vivent retirés du monde. A ce titre, il leur est interdit de parler aux personnes du dehors, notamment les femmes - cela s'explique aisément - pendant un temps considérable sans permission du maître des novices à moins que celui-ci ne soit présent (article 20). Divers

d'articles sont consacrés au comportement des novices, qui doit être conforme à leur état. Ainsi, « leurs actions doivent être ni trop lentes, ni trop précipitées et ils feront ce qu'on leur demande sans rechigner » (article 27), « ils doivent parler avec respect, éviter les querelles » (article 30) et, « si un novice remarquant une faute, un problème, un vice grave chez son compagnon [il] doit en avertir le maître des novices ou le dit compagnon si ce problème est léger ». Surveillés par le maître des novices, les novices s'observent également entre eux (article 31). Enfin, les novices doivent éviter amitiés particulières et querelles. Le maître des novices règle ces problèmes et oblige les protagonistes à la réconciliation (article 33). Les novices doivent constamment veiller à la bienséance de leur comportement : « La nuit, on doit se tenir sur sa couche d'une manière honnête, pour ne pas choquer l'ange gardien, couvert de couvertures et dans une situation décente » (article 12). « En cas de fautes considérables, commises par les novices contre leurs devoirs, les peines prévues sont des pénitences convenables et salutaires et les novices s'y soumettront avec humilité et sans murmures » (article 37). En dehors du maître des novices, « les novices peuvent avoir recours aux supérieurs quand c'est nécessaire, notamment pour les questions de conscience ou de tentation » (article 39). Ainsi, l'encadrement est total. Enfin, pour que les novices n'ignorent pas tous ces articles, le maître des novices lira de temps en temps ce règlement (article 40). Ce dernier est à l'image de son concepteur : strict, et cela dans un souci d'excellence. Cependant, son efficacité est difficilement quantifiable. Mais le père Arsène de Sainte Croix, à travers les écrits qu'il a laissés, n'a pas critiqué le noviciat de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste en lui-même. On peut donc en conclure que celui-ci a rempli sa mission.

Le temps du noviciat se conclut par la prise d'habits d'ermite. Théoriquement, après un noviciat satisfaisant, le supérieur de la congrégation remet l'habit d'ermite au novice le jour de l'assemblée générale en présence de tous les frères ainsi que du père et des frères de sang du novice ; ce qui permet de constater que les membres féminins de sa famille n'étaient pas conviés, toujours en raison du danger supposé d'une présence féminine. L'ermite promet d'observer les règles de la congrégation et prononce les trois vœux[702]. Or ces vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance sont ceux prononcés par les réguliers, ce qui crée une confusion. Ces ermites, qui ne sont plus tout à fait des laïcs, ne sont pas des ecclésiastiques à part entière. Dès lors, comment doivent-ils être considérés ? La plupart des juristes de l'Ancien Régime classèrent les ermites, même ceux appartenant à des congrégations, comme

[702] A.D. 54 : Ms S.A.L 138, pp. 339, 342.

des non religieux[703]. L'*Institut Réformé* précise que seuls les ermites de plus de trente ans, et de plus de sept ans d'institut doivent prononcer les trois vœux[704]. Nous pensons qu'il s'agit peut-être de vœux perpétuels qui s'expliquent par le fait qu'après sept ans passées dans la congrégation et à une époque où un homme d'une trentaine d'années commence à être considéré comme relativement âgé, les ermites qui sont dans ce cas de figure sont sûrs de leur vocation et prêtent le serment perpétuel en toute sérénité. En dehors de ce qu'en dit l'*Institut Réformé*, les archives de la congrégation parlent peu des vœux. Il semble qu'initialement ceux-ci soient prononcés un nombre variable d'années après la prise d'habit et en tout état de cause après un temps assez long : onze années pour ce qui concerne frère Aimé de l'Immaculée Conception mais quatre ans pour frère Romary[705]. Ce temps indéterminé tient certainement compte de la durée nécessaire à chacun pour accéder à une certaine maturité indispensable avant de prononcer des vœux, toujours reçus d'après les rares mentions qui les relatent, par le supérieur. Hormis ces deux exemples, les archives ne mentionnent pas d'autre d'ermite ayant prononcé des vœux. Ce silence des sources est-il dû au fait que, apparaissant comme une suite logique du noviciat, les rapporteurs de la congrégation ne les mentionnent pas, à moins qu'ils ne concernent plus, à partir de 1759, que certains ermites plus âgés tels qu'ils sont mentionnés ci-dessus dans l'*Institut Réformé* ? Enfin, peut-être le frère Arsène n'a-t-il consigné que les seuls événements de la congrégation importants à ses yeux, laissant de côté des faits qu'il considérait comme courants puisqu'il s'est principalement attaché à décrire le quotidien à l'ermitage d'Archettes ? Il arrive que l'habit ne soit pas remis par le supérieur mais par un curé. Frère Romary de la Conception Immaculée reçoit l'habit des mains du curé de Gircourt[706]. Dans ce cas de figure, le consentement préalable du supérieur est nécessaire. Si frère Alexis de Saint-Michel reçoit également l'habit « du prêtre de l'ermitage », un prêtre et frère Gérome, le visiteur, sont également présents[707]. En ce qui concerne frère Arsène, c'est frère Bruno, visiteur, qui lui remit l'habit[708]. Ces exemples permettent de constater que le règlement n'est pas très respecté pour ce qui concerne les modalités de prise d'habit. Aussi, l'*Institut Réformé* stipule que c'est à l'évêque de remettre l'habit composé d'une tunique, d'un manteau de laine noire, d'une ceinture de cuir et d'un chapelet, voulu identique pour tous.

[703] « Ermites », *Dictionnaire de droit canonique*, pp. 424-428.
[704] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 581-590.
[705] *Ibid*., pp. 116-117, 146-147.
[706] *Ibid*., p. 104.
[707] *Ibid*., p. 335.
[708] *Ibid*., pp. 20-23.

Les principales étapes pour intégrer la congrégation de Saint-Antoine de Toul sont globalement proches de celles de sa voisine diocésaine. Toutefois, des différences notables doivent être soulignées car elles expliquent le succès des antonistes dans le diocèse de Toul. La personne qui désire entrer dans la congrégation doit se déclarer aux autorités de la congrégation. Cette personne postule, patiente un certain temps, avant que celles-ci la déclarent apte à entrer au noviciat de la congrégation. Ce temps est variable suivant les individus : de quelques mois, le plus souvent, à plusieurs années. Majoritairement, le candidat patiente environ six mois avant de voir sa demande d'intégrer le noviciat agréée. Onze ermites ont dû attendre un an pour rentrer au noviciat et seulement quatre ont patienté jusqu'à quatre ans maximum. Les textes ne disent pas à quoi s'occupent les postulants durant cette période mais, dans trois cas, les archives révèlent que, durant ce temps de leur postulat, trois candidats sont allés vivre dans les ermitages de Dommartemont et de Messein au contact des solitaires y résidant, certainement dans un souci d'édification[709]. Lors de l'assemblée générale du 30 avril 1782, il est décidé que les postulants peuvent loger quelques mois dans la maison du noviciat « pour se prouver » c'est-à-dire s'éprouver à la vie érémitique. Elle est désormais le seul ermitage où ils peuvent s'éprouver.[710] Postuler simplement ne suffit pas pour devenir novice chez les antonistes. Il faut remplir des conditions résumées dans les archives par des formules consacrées mais très explicites. Tout d'abord, il faut prouver sa vocation à vouloir se retirer du monde. Ensuite, le futur novice doit donner « des assurances de ses bonnes vie et mœurs, preuves de bonne conduite » et autres « marques de piété » grâce à un certificat de bonne conduite fournit par le curé de sa paroisse d'origine. Les conditions sont les suivantes : le postulant doit être libre de sa personne, ne pas avoir de dettes sous risque de poursuites judiciaires, savoir lire pour réciter l'office, ce qui oblige à posséder un certain niveau scolaire, preuve que l'on exige davantage de lui que précédemment, et montrer son certificat de baptême[711]. Ensuite, et c'est très important, l'ermite ne doit pas être une charge pour sa congrégation. Les trois congrégations insistent sur ce point et il est nécessaire de rappeler cette condition capitale. Désormais, le solitaire doit pouvoir se subvenir à lui-même. Or, les archives livrent une liste d'une petite dizaine de postulants mentionnés comme ayant « un faible tempérament, une faible santé, n'étant bien fort pour travailler ». D'autres n'ont pas de métier ou « ne le savent pas parfaitement ». Certains candidats posent un problème d'âge. Frère Romaric est vigneron mais, à trente-huit ans, les supérieurs de la congrégation

[709] Actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 2352, pp. 28, 86, 98.
[710] *Ibid*, p. 88.
[711] *Ibid.*, p.36.

considèrent qu'il est trop tard pour lui apprendre une autre profession[712]. En fait, toutes ces personnes purent intégrer le noviciat et comblèrent leur handicap en s'engageant à verser annuellement une certaine somme d'argent à la congrégation afin de ne pas constituer un fardeau. Cette somme peut varier selon les personnes, de vingt-quatre livres à mille cent livres en fonction de l'origine sociale du prétendant. Frère Dieudonné n'a pas de profession mentionnée alors que frère Bruno est un gentilhomme officier. Les ermites doivent mettre cette rente en commun avec les solitaires partageant le même ermitage[713]. Lorsque le postulant est mineur, il doit obtenir l'autorisation de ses parents pour se présenter au noviciat. Il existe quelques cas particuliers où cette démarche, que doit effectuer tout demandeur, ne fut pas suivie. Frère Jean-Baptiste qui fut pendant trois ans garde chapelle d'un ermitage avec un habit du tiers ordre, fut directement admis au noviciat. « On lui a seulement changé d'habit et il a reçu celui de la congrégation par M. Meynier, curé de Chaligny »[714]. Une dernière condition est nécessaire pour entrer au noviciat. C'est que le supérieur et tous les frères y consentent lors de l'assemblée générale de la congrégation.[715] Cet accord obtenu, le novice rejoint alors le noviciat installé dans l'ermitage du Val-des-Nonnes, ban de Pagney-derrière-Barine[716]. Mais, lors de l'assemblée générale du 5 mai 1761, il est décidé, sans que la raison soit motivée, qu'à partir du mois de juin de cette même année « le noviciat sera transféré à Saint-Joseph de Messein sous la conduite de frère Zozime choisi maître des novices »[717]. La question de la durée de ce temps du noviciat est un peu plus complexe. Jules Renard a écrit que ce noviciat durait un an.[718] Or ce n'est pas tout à fait la réalité. L'assemblée générale du 11 avril 1769 affirme que « pour se conformer à l'*Institut*, on donnera l'habit aux novices quatre ou six mois après leur réception ».[719] Seize ans plus tard, le compte rendu de l'assemblée générale du 10 mai 1785 dit qu'« on a renouvelé la règle de ne pas recevoir d'ermites qui ne passe son année de noviciat et de ne donner l'habit qu'à quatre mois suivant la règle ». Enfin, lors de l'avant dernière assemblée générale de la congrégation, le 22 avril 1788, le temps entre l'entrée dans le noviciat et la prise d'habit est doublé à huit mois, « pour être sûr de la vocation des novices ». En fait, le noviciat est bien long d'une année, mais la prise d'habit fait partie intégrante de ce temps et ne le finit pas. Dans les faits, ce règlement a été suivi. Les dates d'entrée dans le noviciat et de prise d'habit sont connues pour la majorité

[712] A.D. 54 : H 2352., pp. 72-73.
[713] *Ibid.*, pp. 64-66, 75-76.
[714] *Ibid.*, p. 24.
[715] *Ibid.*, p. 64.
[716] Actuel département de Meurthe-et-Moselle, aujourd'hui commune d'Ecrouves.
[717] A.D. 54 : H 2352, p. 38.
[718] RENAULD (Jules), *Op. Cit.*, pp. 14-15.
[719] A.D. 54 : H 2352 pp. 53, 97, 109.

des ermites de la congrégation. Or, pratiquement un ermite sur deux a obtenu son habit après le temps minimum prescrit par l'*Institut* et dans 21 % des cas, l'habit a été reçu après plus d'un an de noviciat, ce qui indique que le maître des novices a pris le temps de former ses novices par ailleurs peut-être nécessiteux d'un temps de formation plus long que ce que prévoit le règlement. Cependant, une proportion quasiment identique de novices (19%) a touché son habit entre un et trois mois après avoir été admis au noviciat, ce qui nous semble bien rapide. Pourtant, la plupart reçoivent l'habit selon la formule consacrée « après preuves suffisantes de leurs bonnes conduite le temps du noviciat, passé avec édification ». Enfin, 11% des antonistes passent entre neuf et douze mois au noviciat, soit au total 81% des ermites qui accomplirent au moins le temps minimum obligatoire du noviciat.

Le rôle du maître des novices est orienté selon trois axes. « Chercher si les novices ont la foi, corriger leurs défauts et les instruire sur la vie chrétienne, les vertus qui viennent aux solitaires et les qualités nécessaires pour vivre en commun ». Il doit également leur apprendre l'amour de la pénitence, la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. A ce programme s'ajoute l'apprentissage de la lecture et l'enseignement religieux à travers l'étude du *Nouveau Testament* et du psautier. Mais aussi, sur le plan des exercices spirituels « l'excellence, la nécessité de la prière ainsi que l'exercice de l'oraison mentale », deux exercices chers aux ermites français [720]. Le maître des novices veille ainsi à assurer une formation de qualité. Celle-ci possède un prix dont doivent s'acquitter les novices. En effet, il est stipulé à l'assemblée générale du 12 avril 1768, qu'il « sera tenu un registre exacte de recettes et dépenses par le maître novices de tout ce qui sera produit au noviciat » y compris, « les pensions des novices »[721]. D'après une phrase du registre de la congrégation, il est possible de connaître cette somme. Dans un écrit concernant frère Dieudonné, il est dit que celui-ci, après avoir fini son noviciat « n'a pas les moyens de payer l'ensemble de la pension de ce noviciat et s'est obligé à donner deux louis à l'aumônerie ou à la maison du noviciat »[722]. Cette somme correspond approximativement au montant assez modique de quarante-deux livres. Le novice doit également apporter « deux serviettes, deux cuillers, et deux fourchettes »[723].

[720] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, pp. 42, 135 et suivantes.
[721] A.D. 54 : H 2352 : p. 49.
[722] *Ibid.*, p. 69.
[723] *Ibid.*, p. 28.

La journée de noviciat est strictement réglée[724] :

4h : lever, habiller, rangement, prières du matin puis direction la chapelle

4h30 : office : matines, laudes, angélus sonné et dit. Après les laudes, une demi-heure de méditation puis les litanies du Saint nom de Jésus. Enfin les novices se retirent dans leur cellule pour s'entretenir avec Dieu

6h : prime puis travail[725] jusqu'à 9h

9h : tierce puis lecture à genoux d'un chapitre du *Nouveau Testament*, messe et travail

11h : examen

Repas. Rendre grâce à Dieu, desservir, laver la vaisselle et rassemblement dans la chapelle jusqu'à 12h

12h : angélus puis sexte puis travail jusqu'à 15h

15h : nonnes puis lecture de la *Vie des Pères du Désert* (une demi-heure) et travail jusqu'à 18h

18h : vêpres, examen, souper.

19h30 : conférence sur quelques matières spirituelles[726]

20h : complies, prières du soir, litanies de la Vierge, angélus et coucher

Ce programme très strict, mêlant activités spirituelles, intellectuelles et, dans une moindre mesure, manuelles est fort comparable à celui des cénobites. Il ne laisse aucune place à un quelconque temps d'évasion. De plus, comme dans la congrégation voisine, toute la journée se déroule sous la surveillance constante du maître des novices qui, selon les termes de l'assemblée générale du 5 mai 1761, « rendra plusieurs fois compte des novices au supérieur et aux visiteurs »[727] .

La rigidité de cette formation et la vigilance des maîtres de novices eurent pour conséquences un certain nombre de renvois et d'abandons. Quatre novices furent renvoyés, un échoua au noviciat et un préféra ne pas persister. Le beau-père de ce dernier, M. Racle, étant avocat à la cour et lui-même possédant du bien, peut-être Pierre Demanet préféra-t-il rentrer

[724] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, p. 53.
[725] La nature de ce travail n'est pas précisée mais on peut logiquement et raisonnablement affirmer son caractère manuel, semblable aux activités pratiquées dans les ermitages des congrégations : jardinage, reliure, vannerie.
[726] Probablement par le maître des novices mais les archives ne le précisent pas.
[727] A.D. 54 : H 2352, p. 38.

dans le siècle où une vie plus prometteuse du point de vue matériel devait l'attendre.[728] Ces expulsions et cet échec ne sont malheureusement pas motivés et toutes les hypothèses peuvent s'envisager. Six échecs en cinquante-deux ans de noviciat, voilà qui est peu, ce qui permet d'illustrer la qualité des novices de la congrégation. Il est arrivé que des novices quittent le Val-des-Nonnes pour réintégrer le siècle pendant un certain temps. Michel Roncelle quitte le noviciat après huit mois et demi de présence, avec la permission du maître des novices, « pour se faire guérir un mal qui lui était venu à l'épaule. Il reviendra au Val-des-Nonnes pour achever son noviciat et prendre l'habit à condition qu'il apportera un bon certificat faisant foi de la conduite qu'il aura tenue pendant son absence »[729]. « Après preuve suffisante de sa bonne conduite et le temps du noviciat passé avec édification », le novice peut prendre l'habit de la congrégation. Ce moment important donnait lieu à une cérémonie particulière, très réglée[730]. Recevoir la robe ne fait pas de l'ancien novice un membre à part entière de la congrégation. Pour cela, une dernière démarche s'impose : prononcer ses vœux. Cette cérémonie se déroulait selon un temps variable après la prise d'habit. Les archives ne mentionnent les vœux que de moins d'un ermite sur trois de la congrégation. Il s'agit peut-être d'un oubli de la part du rédacteur car, même à la fin du XVIIIe siècle, ceux-ci sont toujours prononcés. D'après ce qui nous est dit, le temps entre la prise d'habit et les vœux varie le plus souvent entre un et trois ans. Ces vœux se prononcent également lors de l'assemblée générale, après que les frères y aient consenti[731].

A Langres, nous constatons également une intention réelle de sélectionner et éprouver les candidats à la vie solitaire. D'emblée l'*Institut* affirme que l'on ne doit pas admettre facilement les séculiers, c'est-à-dire les laïcs, dans la congrégation. De plus, il y est dit explicitement que la « profession n'est [pas] convenable à toute sorte de personnes ». Cette rigueur facilement compréhensible est justifiée par une légèreté antérieure dans le recrutement, laquelle causa des « désordres et le remplissage de quelques ermitages par des personnes inutiles, destructrices d'une profession, destinée seulement pour ceux qui aspirent à la perfection angélique ». L'idée de la supériorité de l'état anachorétique est ici rappelée. En conséquence, il est interdit d'admettre des séculiers « par faveur, recommandation et intérêt » et seuls ceux « qui ont l'expérience de l'*Institut* » peuvent éprouver les postulants. Suit une

[728] A.D. 54 : H 2352, p. 34.
[729] *Ibid.*, pp. 23-25.
[730] *Ibid.*, p. 123. Cette cérémonie est entièrement retranscrite en annexe.
[731] *Ibid.*, pp. 4-5. Cette cérémonie est entièrement retranscrite en annexe.

phrase quelque peu ambiguë : « on ne recevra que des personnes capables ». Comme pour les deux autres congrégations, cela signifie très probablement que le candidat doit être motivé et capable de mener physiquement et intellectuellement une telle vie. Il s'agit d'éviter toute vocation opportuniste. La suite de l'*Institut* précise les conditions spirituelles et caractérielles nécessaires : « la vocation de Dieu », condition *sine qua non*, « un naturel doux et tranquille non brusque ni turbulent mais solide et simple » et « une très grande promptitude à obéir et se soumettre »[732]. Ainsi, alors que l'état de solitaire requiert plutôt une certaine force de caractère nécessitée par la rudesse de cet état, l'*Institut* met en avant les tempéraments amènes, préférables lorsque, comme ici, l'ermite appartient à une communauté de vie - il n'est pas seul dans l'ermitage - relevant d'une structure très hiérarchisée. A ce profil caractériel et psychologique, s'ajoutent des clauses tangibles. Les personnes de plus de quarante-cinq ans, mariées, ayant mené des activités « suspectes », sujettes à de grandes infirmités ne peuvent prétendre entrer dans la congrégation[733]. Ces interdits s'expliquent aisément : on ne peut rompre un mariage, il faut avoir mené une vie irréprochable, gage de bonne moralité, et les conditions liées à l'âge et à l'infirmité sont destinées à éloigner de la congrégation toute personne qui ne pourrait supporter les règles et conditions de vie prévues par l'*Institut*. Il s'agit d'éviter que d'éventuels « poids morts » intègrent la congrégation. Ce parti pris est aussi valable chez les réguliers. Celui qui répond aux critères requis et après qu'une « très exacte recherche et enquête du lieu de sa naissance et pourquoi il l'a quitté » ait été menée s'installe dans l'ermitage du visiteur général. Après « quelque temps » qui correspondent à une retraite, il demande l'habit, ce dont le visiteur général informe l'évêque. Si l'*Institut* demeure muet sur la question, il est très probable que l'évêque ne manque pas d'user de son veto si le candidat ne lui semble pas correspondre au profil déterminé. Le candidat jugé digne reçoit l'habit, que seuls l'évêque, les grands vicaires et le visiteur général peuvent lui remettre[734]. Précisons que cet habit n'est pas définitif et se différencie de l'habit traditionnel des ermites de la congrégation par un scapulaire « d'un pied et demi plus court » ce, afin de différencier l'aspirant des ermites éprouvés[735]. Commence alors une année d'épreuve ou « autant de temps qu'il sera jugé à propos par le visiteur général »[736]. Si le visiteur général estime que sa solitude est trop pauvre pour subvenir aux besoins du novice et si ceux-ci sont déjà trop nombreux sous sa direction, il peut, toujours après le consentement de l'évêque ou

[732] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T. Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], pp. 3-4.
[733] *Ibid*., p. 6.
[734] *Ibid*.
[735] *Ibid*., p. 7.
[736] *Ibid*., p. 5.

des grands vicaires, l'envoyer dans d'autres ermitages auprès de solitaires les plus capables de diriger cette année d'épreuve. Celui jugé incapable par le visiteur général durant cette année d'épreuve voit son cas de figure débattu entre le supérieur général et les visiteurs de district. S'ils estiment que la personne ne mérite pas sa place au sein de la congrégation, l'habit lui est retiré et il est renvoyé après que le visiteur général en ait donné avis à l'évêque ou aux grands vicaires. Le temps de l'épreuve terminé, le nouvel ermite reçoit son habit, évidemment identique à celui de tous les membres de la congrégation. Il consiste en une robe longue descendant jusqu'aux talons, ceint d'une ceinture exclusivement de cuir à laquelle est attachée un chapelet de six dizaines de moyenne grosseur et sans autre ornement qu'une simple croix. Sur la robe, un capuce carré « fait en pointe de treize ou quatorze pouces de longueur » auquel est attaché le scapulaire désormais de même longueur que celui des anciens de la congrégation, à savoir un peu plus court que la robe et enfin le mantelet descendant jusqu'aux genoux. Le tout est de laine noire. Pieds nus, les ermites sont chaussés de socques de bois mais les chausses ou les chaussons sont autorisés si nécessaire, notamment l'hiver[737]. Conjointement à l'habit, le récipiendaire touche des lettres de prises d'habit et de réception en la congrégation confirmées par l'évêque ou les grands vicaires[738]. On ne peut s'empêcher une nouvelle fois de faire l'analogie avec la prise d'habit d'un régulier et les lettres de prêtrises d'un séculier. Toutefois, le nouvel ermite n'est pas encore membre de plein droit de la congrégation puisque, comme nous l'avons dit, il doit attendre deux années à réception de l'habit pour pouvoir participer aux synodes[739].

Les archives de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste du diocèse de Langres s'avèrent essentiellement normatives. Contrairement aux congrégations touloises, les sources sont pauvres en données humaines susceptibles de nous permettre d'appréhender le quotidien du noviciat. Gageons qu'il ne devait guère être éloigné de ce que nous avons décrit pour Toul. Mais il nous est impossible de déterminer son efficacité ou d'établir, sinon des statistiques, du moins des données chiffrées quant aux novices. Nous pouvons toutefois affirmer que pénétrer dans ces congrégations n'était donc pas chose aisée. La sélection initiale, fondée sur les témoignages de tierces personnes et la rigueur de la formation eut certainement l'effet désiré de détourner de cette voie tous ceux qui auraient voulu trouver dans cet état un moyen

[737] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T. Jean-Baptiste*, p. 22.
[738] *Ibid.*, p. 7.
[739] *Ibid.*, p. 8.

d'assurer leur existence de la façon la moins pénible. Cela est encore plus vrai pour les congrégations de Saint-Antoine de Toul et de Saint-Jean-Baptiste de Langres, où les postulants semblent avoir été examinés encore plus minutieusement que dans la congrégation touloise des ermites de Saint-Jean-Baptiste. Une fois en possession de l'habit et ayant prêté serment, il reste à examiner quel est le quotidien des membres de ces trois congrégations.

S'intéresser à la vie journalière de ces anachorètes induit l'étude de leur lieu quotidien d'existence : l'ermitage. Cela implique notamment le recours à l'histoire quantitative. De combien de solitudes chacune des trois congrégations dispose-t-elle ? Pour les deux congrégations touloises, il est facile de le déterminer. A la fin de son *Mémoire sur l'ermitage d'Archettes*, le père Arsène de Sainte-Croix dénombre seize ermitages abritant les anachorètes de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste en 1760[740]. Le dépouillement du seul registre d'archives conservé de la congrégation de Saint-Antoine livre vingt-cinq noms de solitudes entre 1747 - date à laquelle s'ouvre ce document - et 1772 - année où fusionnent ces deux congrégations[741]. Soit un total de quarante-et-une solitudes dépendant des deux congrégations dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Or, le diocèse de Toul totalise à la même époque sept cent soixante-quatre paroisses et deux cent vingt-trois annexes. Ces chiffres relativisent l'importance, l'influence et le succès des congrégations touloises. Ce, d'autant que de nombreuses solitudes échappent à leur mainmise ainsi que nous le montrerons dans notre seconde partie. La cartographie du corpus confirme ce sentiment puisqu'elle permet de constater la quasi absence des deux congrégations touloises au nord et à l'ouest du diocèse. L'analyse est plus délicate pour le diocèse de Langres dans la mesure où, selon les vœux épiscopaux, tous les ermites du diocèse se doivent d'être rassemblés au sein d'une congrégation anachorétique[742]. En conséquence, chaque ermitage situé sur le territoire diocésain est censé relever de ladite congrégation. Dans les faits, la situation est moins tranchée. Le visiteur général, frère Romuald, dresse en 1736 à la demande de l'archevêque Gilbert de Montmorin (1734-1770) le registre des vingt solitudes du diocèse habitées par les solitaires de la congrégation. Il conclut en précisant : « il y en a approchant autant qui ne sont habitées ou le sont par des gardes chapelles dont quelques-unes unes vaudraient bien celles

[740] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 391-395.
[741] A.D. 54 : H 2352. Lors des assemblées générales de la congrégation, divers ermites étaient envoyés dans les ermitages de la congrégation. Nous avons ainsi relevé le nom de ces solitudes.
[742] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^{T}. Jean-Baptiste, Op. Cit.*, p. 2.

qui sont habitées si elles estoient en bonne main »[743]. Le dépouillement des diverses archives touchant la congrégation[744] permet néanmoins de dresser la liste des trente-six ermitages effectivement occupés par les solitaires relevant de cette organisation. Là également, le *ratio* entre ce chiffre et les 964 paroisses et annexes du diocèse, un des plus vastes de France, modère l'importance du phénomène ; d'autant que dans ce diocèse, contrairement à celui de Toul, l'érémitisme hors congrégation fut peu important. Si la répartition des solitudes sur le territoire diocésain semble globalement assez homogène, remarquons toutefois une concentration d'ermitages sur les frontières nord et surtout ouest du diocèse avec un important vide au sud de Langres. Soulignons le cas unique de l'ermitage de Champlitte situé dans le diocèse de Dijon, créé en 1731 par démembrement du diocèse de Langres, mais relevant toujours de la congrégation langroise. Le lien entre la congrégation et le prieuré du Val des Choux, affilié à l'ordre des bénédictins, constitue une autre originalité langroise, les instances dirigeantes de la congrégation souhaitant associer les religieux du Val des Choux à plusieurs frères ermites demeurant seuls dans leur ermitage, certainement dans une volonté de contrôle[745]. Celui vivant seul est libre de son comportement, ce que ne peuvent accepter les responsables religieux.

[743] A.D. 52 : F 629.
[744] A.D. 52 : F 614, F 624, F 629, G 972, G 973 et 2 G 474.
[745] A.D. 52 : 2 G 474.

Les ermitages des trois congrégations d'ermites présentes dans les diocèses de Toul et de Langres

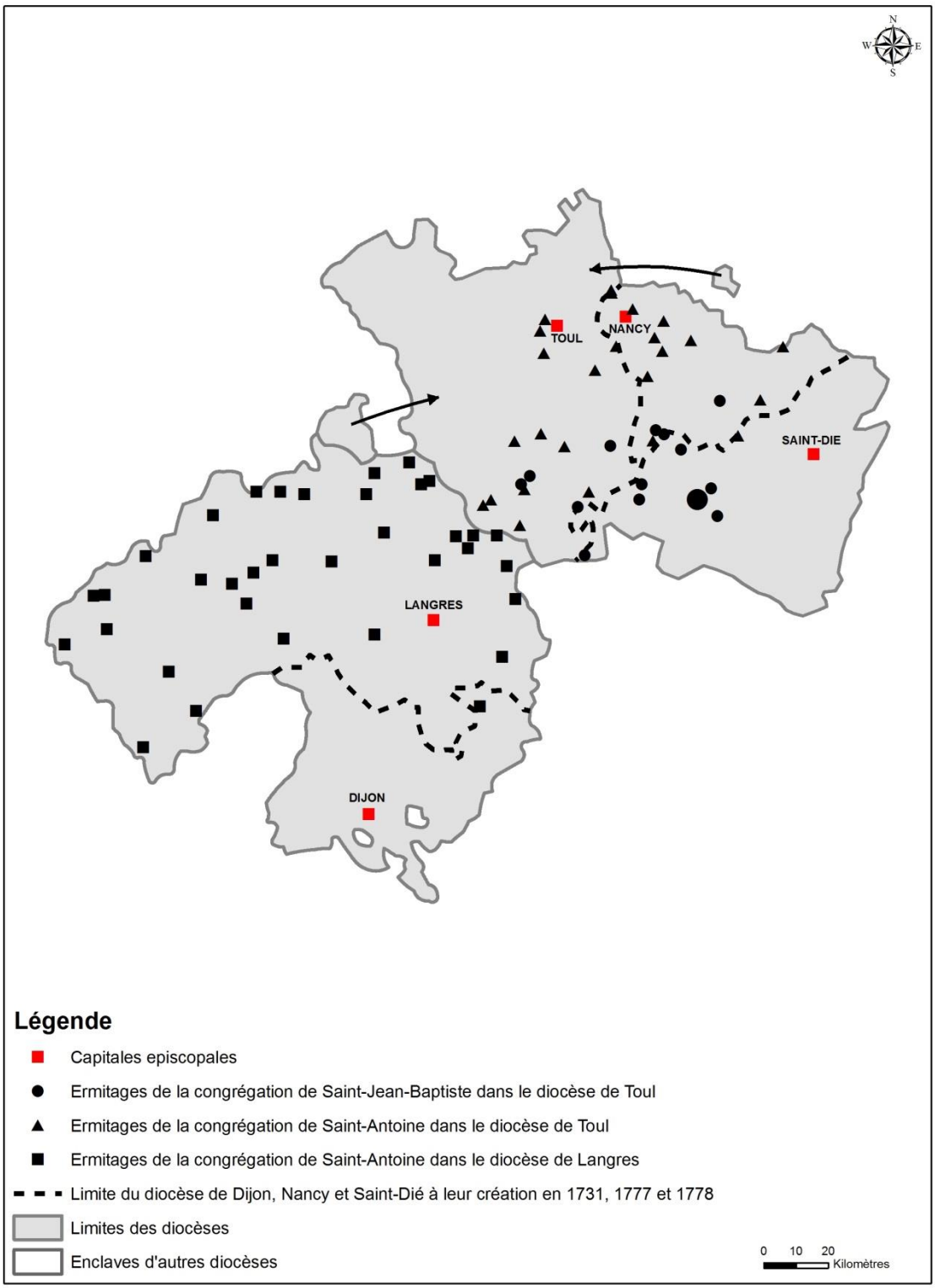
TOUL **ermitages de la congrégation de saint Antoine**	**TOUL** **ermitages de la congrégation de saint Jean-Baptiste**	**LANGRES** **ermitages de la congrégation de saint Jean-Baptiste**
BLAMONT : Saint-Jean **BLENOD-LES-TOUL** : Notre-Dame-de-Menne **BOURG-SAINTE-MARIE** : Notre-Dame-de- Cerus **BOURMONT** : ermitage de Belle Fontaine **BRANTIGNY** : Saint-Gras **BUISSONCOURT** : Notre-Dame-de-Romemont **CHOLOY-MENILLOT**: Saint-Pierre **CREVECHAMPS** : Visitation Notre-Dame ou de la Garenne **DENEUVRE** : de la Madeleine ou la Rochotte **DEUXVILLE** : Sainte-Anne **DOMMARTEMONT** : Sainte-Geneviève **DOMMARTIN-SUR-VRAINE** : Saint-Jean de Rouvey **FROUARD** : Saint-Jean-Baptiste **HAREVILLE-LES-CHANTEURS** : Saint-Joseph **HOUEVILLE** : Saint-Gérard **MEDONVILLE** : Notre-Dame-de-Lorette **MESSEIN** : Saint-Joseph **NEUFCHÂTEAU** : Sainte-Anne **PAGNEY-DERRIERE-BARINE** : Saint-Antoine ou le Val-des-Nonnes **POMPEY** : Saint-Euchaire **RAMBERVILLERS** : les Croix Ferry **ROSIERE-AUX-SALINES** : ermitage de la Belle Croix **ROZIERE-SUR-MOUZON** : Notre-Dame-de-Valrose **SAINT-NICOLAS-DE-PORT** : Sainte-Marie- Madeleine	**ARCHETTES** : Saint-Antoine **BEAUFREMONT** : Saint-Antoine **CHARMES** : Saint-Léger ou Charmottes **CHATEL-SUR-MOSELLE** : Saint-Marin **DEYVILLERS** : Notre-Dame-de-Clebay **DOMPAIRE** : Notre-Dame-de-Consolation **EPINAL** : *Sainte-Barbe *Saint-Antoine *Saint-Michel **GENDREVILLE** : Saint-Charles **LANGLEY** : Saint-Jean-Baptiste ou Cul la Vache **LIGNEVILLE** : Saint-Basle **MAGNIERES** : Notre-Dame-de-Montfort **MONTHUREUX-SUR-SAÔNE** : Saint-Didier **PUZIEUX** : Sainte-Menne **VILLE-SUR-ILLON** : ermitage de Tiachamp	**ANDELOT-BLANCHEVILLE** : Saint-Claude **BAR-SUR-AUBE** : Saint-Maur **BREUVANNES** : Saint-Hilaire **CHABLIS** : Sainte-Walburge **CHAMPLITTE** : Saint-Firmin **CHAOURCE :** Notre-Dame du Baillie **CHATEAUVILLAIN :** Sainte-Croix de Boulomont / Saint-Joseph **CHAUMONT** : Saint-Roch **CLEFMONT** : Notre-Dame de Lorette **COIFFY-LE-BAS** : Saint-Nicolas **CUNFIN** : Sainte-Anne **CUVES** : Notre-Dame des Ermites **DOLANCOURT** : Saint-Brice **FROLE*** : ? **GRANCEY-SUR-OURCE** : Val des Dames **LES RICEY :** Notre-Dame de Thouan **LIGNIERES :** Sainte-Walburge **LIGNOL-LE-CHÂTEAU** : Saint-Maur **MAGNANT :** Saint-Antoine **MAROLLES-SOUS-LIGNIERES** : Saint-Vorles **MONTBARD** : Sainte-Barbe **MUSSY-SUR-SEINE** : Saint-Hubert **NOGENT** : Saint-Adrien **NOYERS** : Saint-Adrien **OBTREE** : Notre-Dame de Liouze **ORMOY-LES-SEXFONTAINES** : **?** **PARNOT** : Notre-Dame des Ruaux **POINSON-LES-FAYL** : Saint-Pérégrin **RAVIERES** : Saint-Roch **RIMAUCOURT** : Sainte-Colombe **ROCHE-BETTAINCOURT** : Saint Thiebault du Val de Rognon

THELOD : Saint-Claude		**TONNERRE :** Notre-Dame de Montsarat **VIGNES** : Saint-Ayeul **VIGNORY** : chapelle des Ermites / Saint-Joachim **VILLIERS-LE-DUC** : Val-Des-Choux **VITRY-en-MONTAGNE** : Sainte-Anne

* : commune non localisée

? : titulature non mentionnée

LES ERMITAGES DES TROIS CONGRÉGATIONS D'ERMITES PRÉSENTES DANS LES DIOCÈSES DE TOUL ET DE LANGRES AU XVIIIE SIÈCLE



Dans le diocèse de Toul, le nombre d'ermitages relevant de la congrégation de Saint-Antoine est supérieur de plus d'un tiers à celui des solitudes liées aux ermites de Saint-Jean-Baptiste. Le calcul s'avère plus délicat pour ce qui concerne les effectifs. Le dénombrement du *Mémoire* du père Arsène de Sainte-Croix, permet de lister soixante-trois ermites membres de la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste vers 1760[746]. Les informations sont trop parcellaires pour essayer d'établir une évolution du nombre des ermites entrant dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste. Tout au plus, peut-on souligner à travers les maigres renseignements fournis que les entrées les plus importantes eurent lieu dans les années 1730. Le registre de la congrégation de Saint-Antoine recense deux cents ermites vivants entre 1748 et 1789 et 46 ermites appartiennent encore à la congrégation après la dernière assemblée générale du 5 mai 1789[747]. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, trois postulants en moyenne intègrent le noviciat chaque année avant de revêtir l'habit. Mais cette moyenne masque le fait que les postulants sont plus nombreux à partir de la fin des années 1760 et le début des années 1770 que dans les années 1750-1760. Ce mouvement peut s'expliquer par le fait qu'à compter de 1772, une seule congrégation occupe le diocèse de Toul. Enfin, connaissant le nombre d'ermitages relevant de chaque congrégation et sachant que ces ermites vivent à deux ou à trois par ermitage, on peut estimer les effectifs la congrégation de Saint-Antoine supérieurs à ceux de l'autre congrégation touloise. Les sources s'avèrent imprécises et ne couvrent pas une période chronologique suffisamment vaste pour nous permettre d'affiner l'analyse.

Dans le diocèse de Langres, des données ponctuelles autorisent de chiffrer précisément les ermites appartenant à la congrégation. Le registre des anachorètes et solitudes dressé en 1736 par frère Romuald selon la volonté de monseigneur Gilbert de Montmorin énumère trente ermites et « des novices », sans que nous ayons davantage de précisions quant au nombre de ces postulants[748]. Nous pouvons évaluer raisonnablement leur effectif à une dizaine au maximum. Sans grande surprise, ces chiffres sont stables sur le court terme. Lors de l'assemblée générale de 1741, les solitaires sont trente-deux et occupent vingt solitudes[749]. Ces données, tardives, correspondent à un temps où l'érémitisme connaît un certain essoufflement, mais elles traduisent la faible importance numérique de la congrégation

[746] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138.
[747] A.D. 54 : H 2352.
[748] A.D. 52 : F 629.
[749] *Ibid.*

langroise au regard de ses homologues touloises vers la seconde moitié du XVIIIe siècle. L'absence d'archives plus anciennes ne nous permet pas d'affirmer formellement un éventuel déclin des effectifs, mais il semble perceptible par le fait qu'en 1736 les vingt ermitages relevant de la congrégation peuvent, selon le rapport de frère Romuald, accueillir trente-neuf ermites, voire davantage car la capacité de deux ermitages n'est pas précisée. Or, nous venons de le chiffrer, les ermites ne sont que trente auxquels se joignent quelques novices ; soit un taux d'inoccupation de près de 25 %[750]. En 1745, les vingt ermitages sont toujours occupés mais quatorze autres solitudes sont déclarées être en « médiocre » état et vides de tout occupant ou abritant des gardes chapelles[751]. En 1699, l'assemblée générale de la congrégation avait ordonné « qu'à l'avenir, les frères ermites seront au moins deux en chaque solitude »[752]. Cette précision nous permet de calculer qu'au regard des trente-quatre solitudes listées en 1745, le potentiel de solitaires pouvant être accueilli en la congrégation est de plus de soixante-dix. Nous venons d'exposer que le chiffre réel est deux fois moins important. Si en moyenne près d'un ermitage sur deux n'est pas ou plus occupé par un ermite relevant de la congrégation, nous pouvons en déduire un certain déclin de cette structure.

Le quotidien des ermites est conforme à ce que l'on imagine appartenir à ceux retirés dans la solitude pour y vivre dans le silence et la prière. Les règlements des deux congrégations langroises et touloises dédiées à saint Jean-Baptiste sont très proches dans leurs libellés. *L'Institut des Hermites du diocèse de Langres* et le texte quasi jumeau de *L'Institut Réformé* des solitaires de Saint-Jean-Baptiste de Toul définissent très clairement les activités de chaque anachorète lors des différents moments de la journée et ne laissent aucune place à l'imprévu. Du 15 mars au 15 novembre, le lever est à 4h00, une heure plus tard le reste de l'année, suivi par des exercices spirituels à l'oratoire, puis la litanie des saints, l'office, la méditation, l'oraison pendant une demi-heure. Le travail occupe le reste de la matinée jusqu'au dîner, qui se déroule à 10h00 ou 11h30 à l'ordinaire, puis les ermites ont droit à trente minutes de récréation avant de reprendre le travail jusqu'à 16h00 ou 17h00, heure à laquelle on soupe. La journée s'achève par la récréation, la lecture et, à l'oratoire, par la méditation afin d'examiner sa conscience.[753] Au sein de la congrégation langroise, l'emploi

[750] A.D. 52 : F 629.
[751] *Ibid.*
[752] *Ibid.*
[753] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, *Institut Réformé*, article 25, pp. 581-590 et *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de saint Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], chapitre XVIII, pp. 48-51.

du temps davantage strict ignore les deux temps de récréation. Les frères se doivent de communier chaque dimanche dans leur paroisse[754] où ils assistent aux vêpres et complies, cela également les jours de fête.[755]. Chez les ermites de la congrégation de Saint-Antoine de Toul aussi, les différents offices de la journée rythment le quotidien avec obligation de les célébrer, sans oublier bien sûr les sacrements, c'est-à-dire la confession et la communion, au minimum toutes les quinzaines afin d'aider les frères dans leur ferveur et leurs devoirs[756]. Dans la congrégation langroise, il est précisé que les frères ont interdiction de chanter dans l'église paroissiale et dans les chapelles de l'ermitage et ne peuvent « que faire des prières à voix basse »[757]. L'accent est ainsi mis sur une dévotion personnelle et toute en intériorité mais évite également qu'une sorte de messe d'ermite concurrence celle de la paroisse. D'autre part, les ermites se doivent d'assister à l'office nocturne « avec les laudes et oraisons pour les trépassés » entre la fête de la Trinité et Pâques[758]. Remarquons que le règlement langrois évoque les ermites prêtres de la congrégation, lesquels se doivent de célébrer dans la chapelle de l'ermitage[759]. Nous ignorons leur nombre, cette qualité n'étant pas précisée dans les sources, mais nul doute que leur état les consacrait desservant de la chapelle de l'ermitage pour les autres occupants d'une même solitude. Parallèlement, les ermites, fussent-ils prêtres, ont l'interdiction absolue de participer à la vie spirituelle de leurs contemporains. Ils ne peuvent ni prêcher, catéchiser exorciser, confesser, veiller les morts, assister aux funérailles. Le règlement langrois justifie ces interdictions par les préceptes de saint Jérôme : « le devoir d'un véritable solitaire n'est pas d'instruire mais de gémir en secret et d'attendre en patience l'avènement du sauveur »[760]. Aussi, dans un esprit identique, l'*Institut* toulois, pour des raisons évidentes à saisir, interdit de sortir de l'ermitage pour aller manger chez un particulier ou de faire entrer des dames dans l'ermitage.[761] La punition pour les contrevenants est l'expulsion de la congrégation.[762]. A Saint-Antoine de Toul, la règle diffère quelque peu sur la question des sorties d'ermitages. L'*Institut* précise que les sorties ne sont pas recommandées, sauf entre ermites. « Les visites ne doivent servir de prétexte à avoir des nouvelles du monde ou à s'occuper des affaires d'autrui »[763]. Quant aux voyages, ceux n'excédant pas plus d'une journée de chemin doivent être autorisés par le définiteur du district, c'est-à-dire le visiteur.

[754] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, article 38, pp. 581-590 et *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 27.
[755] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, article 32, p. 581-590 et *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 26.
[756] [756] A.D. 54 : H 2352 pp. 109-110.
[757] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 27.
[758] *Ibid.*, p. 26.
[759] *Ibid.*, p. 24.
[760] *Ibid.*, p. 25.
[761] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, articles 13 et 14, pp. 581-590.
[762] *Ibid.*, Article 16, p. 581-590.
[763] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, pp. 117-121.

Pour une durée plus longue, il faut obtenir la permission écrite du supérieur général. Avant de partir, le voyageur demande la protection et la bénédiction de Jésus-Christ. Il doit aller au plus court et, au retour, demander pardon des fautes relatives au voyage puis rendre compte au supérieur général.[764] De telles précautions sont prises car les gyrovagues sont de plus en plus mal considérés car assimilés à des mendiants et se déplacer dans le monde, c'est s'exposer à ses dangers, d'où la permission écrite faisant foi de la qualité du porteur. Dans une volonté manifeste de contingence, une stricte discipline participe de l'organisation quotidienne. Le silence est absolu si ce n'est, précise le règlement langrois, « aux heures des conférences, particulièrement tous les vendredis, l'Avent et le Carême et tous les autres jours de jeûne ».[765]. La privation de nourriture est fréquente. En plus, bien entendu, des temps de Carême et d'Avent, les règlements ordonnent de jeûner certains jours de la semaine, jours qui diffèrent selon que l'on relève de la congrégation touloise ou langroise. Dans la première, les jeûnes sont institués les mercredis, vendredis, samedis et le 28 août, veille de la saint Jean-Baptiste[766]. Dans la seconde, on jeûne les lundis, mercredis et vendredis, pour ce dernier jour à l'exception d'un temps allant de Pâques à la Pentecôte. Originalité langroise marquant l'importance de la dévotion mariale, le jeûne se pratique la veille des sept fêtes de la Vierge : Conception, Nativité, Présentation, Annonciation, Visitation, Purification et Assomption[767]. Les textes ne précisent toutefois pas la nature de ces abstinences alimentaires. Sont-elles totales ou plus vraisemblablement partielles ? Nous l'ignorons. De même, le régime alimentaire des anachorètes n'est pas exactement décrit, l'*Institut* langrois indiquant la possibilité pour les ermites de « manger ordinairement les mêmes viandes que la Loi du diocèse permet » et justifie ces privations alimentaires par « la plus grande perfection dont [les ermites] font profession »[768]. Ainsi, personnage littéralement hors du commun, l'ermite se doit de mener une vie particulièrement édifiante. Aussi la mortification s'ajoute-t-elle à la privation de nourriture.[769] A Langres, les ermites doivent se donner la discipline chaque vendredi - la veille si ce jour-là est « une fête de la première ou de la seconde classe » - ainsi que tous les mercredis du temps de Carême et tous les jours de la semaine sainte[770]. L'*Institut* n'est malheureusement pas plus explicite quant à la nature précise de cette discipline. Il livre par ailleurs la liste des ouvrages présents obligatoirement dans chaque ermitage, ce qui nous

[764] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, pp. 122-124.
[765] *Ibid.*, *Institut Réformé*, article 35, pp. 581-590 et *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 29.
[766] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, article 16, pp. 581-590.
[767] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 30.
[768] *Ibid.*
[769] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, *Institut réformé*, article 36, pp. 581-590.
[770] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 30.

permet d'apprécier la spiritualité des solitaires. Il s'agit d'« un *Nouveau Testament* en françois, un catéchisme théologique ou le *Catéchisme* de Grenade ou de Turlot, un livre de l'*Imitation de Jésus*, Buzée ou Abelly pour la méditation, les *Fleurs de la solitude* par le Révérend Père Simon Martin, le Diurnal du *Bréviaire Romain* ou des *Heures* à trois offices. Et selon ses moyens on pourra y ajouter les *Œuvres* de Grenade, le *Combat Spirituel*, Rodriguez, saint Jean Climaque, l'un et l'autre tome du *Chrétien intérieur*, la *Vie des Pères du Désert* »[771]. Voilà un corpus n'offrant rien que de très classique parmi les ouvrages de piété les plus répandus du temps à l'exemple de l'*Imitation de Jésus*. Soulignons à travers les œuvres de Grenade ou de Rodriguez, l'apport de la spiritualité espagnole. Enfin, il n'est guère surprenant de voir figurer deux vies des Pères du désert dans la bibliothèque de solitaires. La vie des ermites de l'autre congrégation touloise, dédiée à saint Antoine, s'avère semblable. Au regard de la pratique spirituelle, nous y constatons une originalité visant à guider les anachorètes vers la perfection chrétienne, et qui constitue avec l'assemblée générale, le grand événement annuel commun aux ermites de la congrégation. Il s'agit d'une retraite que tous les solitaires antonistes du diocèse effectuent une fois l'an après l'assemblée générale, avec pour objectif de « conserver dans chacun des frères l'esprit de son état et le rappeler à ceux qui l'auraient perdu »[772]. Lors de l'assemblée générale de 1749, il est précisé qu'elle se fait en l'ermitage du Val-des-Nonnes, lieu du noviciat, au moins tous les trois ans et que les contrevenants doivent se rendre quinze jours au noviciat[773]. En 1761, la durée de la retraite est précisée. Elle doit durer cinq ou six jours au plus et ne concerne que les ermites désignés par le supérieur[774]. L'année suivante, il est établi que les frères s'y rendront en grand nombre et que « les visiteurs désigneront au supérieur ceux auxquels ils pensent que ça ne ferait pas de mal »[775]. La volonté des autorités ecclésiastiques à ce que tous ces solitaires se sentent concernés s'avère manifeste. Afin que cet exercice soit encore davantage profitable aux membres de la congrégation, l'évêque et le supérieur fixent en 1775 le temps de la retraite à huit jours, laquelle a désormais lieu en l'ermitage Saint-Joseph de Messein. De plus, le supérieur général charge le révérend père Lejey, un jésuite, de diriger les anachorètes durant ce temps[776]. A compter de cette date, la retraite trouve sa forme définitive. Le père Lejey est remplacé successivement par M. Gambell, vicaire de Messein, M. Galland, curé de Charmes et, en 1789, par l'abbé l'Atosse, prébendé de la primatiale de Nancy. Le contenu de ce temps

[771] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 30.
[772] A.D. 54 : H 2352, p. 1.
[773] Actuel département de Meurthe-Moselle, commune de Pagney-derrière-Barine. *Ibid.*, p. 9.
[774] *Ibid*., p. 38.
[775] *Ibid*., p. 39.
[776] *Ibid*., p. 66.

nous est connu par le compte rendu réalisé lors de la retraite de 1776. Celle-ci dure neuf jours. Quatre fois par jour, les ermites sont instruits et font divers exercices spirituels. La session est également l'occasion de confessions générales. Tous les jours, une procession de quatre stations s'achève par la bénédiction du très saint sacrement, ce qui illustre l'apport de la dévotion christocentrique, chère à la Réforme catholique, chez les anachorètes. Le quatrième jour, les solitaires renouvellent les vœux du baptême, le sixième ils adorent la croix, le septième ils renouvellent leurs vœux d'ermite, le huitième ils communient et, le neuvième et dernier jour, ils reçoivent la consécration[777]. Dans son déroulement, cette retraite ressemble fort aux missions entreprises auprès des populations du temps[778]. Pour ce qui concerne l'efficacité d'une telle démarche, l'expérience s'avère probante. Les comptes rendus évoquent le succès de la manifestation, aussi bien du point de vue qualitatif que quantitatif, puisque quasiment tous les ermites de la congrégation sont présents, cela en deux sessions successives. Qui plus est, afin de limiter au maximum les absences, le règlement prévoit pour les contrevenants l'assistance obligatoire à la prochaine session, sauf empêchement légitime.

Ainsi s'écoulait la vie des ermites jusqu'à leur mort. Une attention particulière est apportée aux ermites les plus anciens. Dans les deux congrégations langroise et touloise des ermites de Saint-Jean-Baptiste, lorsque l'un des ermites est trop âgé pour subvenir à ses besoins quotidiens, on lui envoie un ermite pour le soulager[779]. Les antonistes, dès les années 1776 et peut-être plus tôt, choisissent d'installer leurs anciens à l'ermitage Saint-Joseph de Messein « pour y être soulagés de leur infirmité et caducité autant que les moyens de la maison le permettent »[780].

Le principe de hiérarchie lié à ces congrégations et la volonté d'encadrement des ermites dans un souci de perfection sont bien réels. Reste à déterminer si le système fut efficace en examinant les indélicatesses dont sont accusés certains solitaires. Emanant des confrères, des curés de paroisse ou de divers tiers, les plaintes sont retranscrites par les

[777] A.D. 54 : H 2352, p. 69.
[778] Sur les missions et leur déroulement, voir CHATELIER (Louis), « Livres et missions rurales au XVIIIe siècle. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques » in BÖDEKER (H.-E.), CHAIX (Gérald), VEIT (P.) (sous la direction de), *Le livre religieux et ses pratiques. Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991, pp. 183-193.
[779] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 38.
[780] A.D. 54 : H 2352, p. 69.

supérieurs dans les archives des congrégations. Il est parfois difficile de déterminer la réalité d'un comportement déviant. Dans le diocèse de Langres en 1745, selon le curé de Vignes et « d'autres personnes », le frère Benoît se montre « injurieux et scandaleux ». Accusation conjointement grave et quelque peu vague. Dans le même temps, le curé de Montbard affirme être content de lui[781]. La brièveté de ces témoignages contradictoires ne nous permet pas de déterminer où se situe la vérité de cette affaire et illustre la difficulté à appréhender les maux dont on accuse certains anachorètes. Chacune des trois congrégations voit certains de ses anachorètes accusés de fautes diverses. Si le préambule de *l'Institut des Hermites du Diocèse de Toul*, expose que les anachorètes doivent « s'adonner entièrement à l'étude de la véritable et solide perfection »[782], ceux-ci n'en demeurent pas moins des hommes avec leurs faiblesses. Les ermites indélicats sont vingt-sept dans la congrégation langroise - où la discipline semble plus rigide - et représentent une dizaine de cas dans chacune des deux congrégations touloises. En valeur relative, ces chiffres marquent une réelle différence entre les deux diocèses. Dans le diocèse de Langres, un tiers des effectifs se voit adresser des reproches, 24 % dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste de Toul et seulement 5% pour ce qui concerne la congrégation voisine de Saint-Antoine, soit un chiffre identique au taux de prêtres indélicats durant ce XVIIIe siècle. Dans la congrégation de Saint-Antoine, c'est là un phénomène mineur. En valeur absolue, il existe autant de contrevenants dans chacune des deux congrégations touloises, soit une dizaine de cas, mais les ermites étant moins nombreux dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste, le chiffre des pécheurs y est plus important en valeur relative.

L'étude des indélicatesses reprochées aux ermites de la congrégation de Saint-Antoine de Toul et de Saint-Jean-Baptiste de Langres révèle des méfaits variés, représentatifs de la plupart des comportements déviants constatés chez les anachorètes. Ils ne concernent à chaque fois qu'un ou quelques ermites, mais constituent de véritables fautes dans le cadre d'organisations cherchant la perfection d'un tel état. A l'exemple du frère toulois Léon, lequel révèle en 1760 « une difficulté à vivre avec ses frères »[783] - mais le désir d'un ermite n'est-il pas d'être seul ?- la désobéissance et un certain esprit d'indépendance constituent certainement le reproche le plus fréquent. Il touche neuf des vingt-sept contrevenances

[781] A.D. 52 : 2 G 474.
[782] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, p. 2.
[783] A.D. 54 : H 2352, p. 37.

langroises soit un tiers des déviants. Frère Benoît en 1761 « ne peut s'accorder avec aucun frère » et « a malmené son compagnon ». Frère Joseph Billard est « d'un entêtement extraordinaire »[784]. Frère Pacôme révèle en 1745 « des difficultés considérables pour se conformer aux ordres »[785]. Ces épisodes sont souvent le reflet d'une forte personnalité, nécessaire pour qui se tourne vers un état aussi absolu que celui de solitaire, mais handicapante dans le strict cadre d'une congrégation où l'obéissance est une valeur première. Reconnaissons aux cadres de la congrégation langroise la capacité de nuancer leurs appréciations. Si le visiteur constate en 1761 la mauvaise entente entre frère Jean-Baptiste et frère Claude, et estime leur séparation nécessaire, le second ermite se montre par ailleurs, selon la formule consacrée, « de bonne vie et mœurs » et son directeur spirituel en est content[786]. D'autres dérogent plus gravement à l'idéal de l'ermite modèle de sainteté chrétienne que les autorités ecclésiastiques essayent d'appliquer à tout prix à compter du XVIIe siècle. Ainsi, certains retournent au monde bien qu'ils soient censés l'avoir définitivement quitté. En 1749, dans la congrégation touloise de Saint-Antoine, frère Serapion déserte son ermitage de Choloy-Menillot pour la futile raison d'un déjeuner chez un séculier[787], commettant ainsi un double accroc à la règle : le retour au monde et la gourmandise. En 1769, le frère Hector Bernard, au grand scandale des autres ermites, loge sa mère avec lui[788]. Or, la présence d'une femme dans un ermitage, fût-elle la propre génitrice de l'ermite et lui servant probablement de domestique, n'est pas tolérée, ce qui s'explique aisément. Le reproche est plus grave encore, car réitéré, pour certains ermites langrois. Frère Claude vit « continuellement parmi les séculiers », frère François de Paul « est souvent avec les séculiers de la ville de Tonnerre »[789]. Davantage condamnable semble être l'attitude des frères Pierre et Hilarion de Sainte-Marie. Le visiteur est informé en 1738 que le premier « songeroit de faire les affaires d'un château voisin de son hermitage, ce qui l'exposeroit à de grandes dissipations et à fréquenter les personnes du sexe, ce dont quelque uns s'en estoient trouvés scandalisés ». Interrogé, l'anachorète explique avoir rendu « quelques services » au propriétaire du château, son « bienfaiteur », mais n'a jamais été des journées entières avec des femmes comme on l'accuse et, à l'avenir, renoncera à ces fréquentations. Quant au frère Hilarion de Sainte-Marie, les frères Jérôme et Fiacre recueillent en 1741 divers témoignages exposant qu'il a reçu dans « sa cellule des dames à qui il a présenté la collation en gâteau et

[784] A.D. 52 : 2 G 474. Seconde mention non datée.
[785] *Ibid*.
[786] A.D. 52 : G 975.
[787] A.D. 54 : H 2352, p. 9.
[788] A.D. 54 : H 2352, p. 43, 53, 56.
[789] A.D. 52 : 2 G 474. Mentions non datées.

en vin » et « boit dans les maisons des particuliers » ainsi que le précise le lieutenant au baillage de Chaource. Au contraire, un noble, le marquis de Pralain, déclare dire « tout le bien possible du frère », le bailli local certifie l'édification de la conduite de frère Hilarion, l'avocat fiscal du bailliage de Chaource signe un certificat de bonne conduite en sa faveur, de même que le commissaire enquêteur et examinateur au bailliage, ville et châtellenie de Chaource[790]. S'agit-il d'une cabale menée contre l'anachorète ? Il semblerait plutôt qu'une simple question de civilité ait été déformée par la rumeur. La chapelle de l'ermitage étant en travaux, diverses dames souhaitèrent visiter le chantier et l'ermite leur proposa - trop - poliment de s'y arrêter quelques instants, contrevenant ainsi à l'interdiction exprès formulée dans l'*Institut* de faire pénétrer des femmes dans les enclos des ermitages sous peine d'excommunication[791]. A travers ces deux cas litigieux transparaît l'importance accordée au retrait du monde par les responsables de la congrégation. « Les ermitages doivent se construire dans les lieux déserts […] et tant que faire se pourra éloigné du bruit et du tumulte » et « les ermites ne pourront demeurer dans les villes ou villages ni aucune maison particulière, même chez leurs plus proches parents, sans très grande nécessité telle la maladie et avec la permission de l'évêque ou des vicaires généraux et, si nécessaire, des visiteurs de district » précise L'*Institut*[792]. En conséquence, et contrairement à une pratique courante, l'ermite membre de la congrégation langroise ne peut exercer une quelconque fonction sociale : chirurgien, porteur de lettres ou catéchiser ; l'expulsion du diocèse menaçant les récidivistes[793]. Soulignons cependant l'aspect toujours quelque peu illusoire de cette fuite hors du monde. Il est quasiment impossible à un anachorète de se retrancher définitivement de la société, malgré les règlements des congrégations. Les abus liés aux quêtes constituent un autre type de faute particulièrement sensible. Dans la congrégation touloise, frère Abraham reçoit en 1771 sa nourriture de la Charité de Neufchâteau alors que les ermites doivent subvenir par eux-mêmes à leurs besoins afin de ne pas parasiter la société[794]. Dans le diocèse de Langres, l'*Institut* autorise et règlemente les quêtes dans la limite des « choses nécessaires » à la subsistance des frères, « le plus promptement et rarement qu'ils pourront ». Si deux ermitages sont voisins, les solitaires ne peuvent se concurrencer pour les quêtes et l'évêque ou les grands vicaires peuvent seuls autoriser les quêtes liées au financement de travaux à mener dans l'ermitage. Enfin, pour limiter davantage cette pratique, les ermites peuvent cultiver leur

[790] A.D. 52 : G 975 et 2 G 474.
[791] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, p. 18.
[792] *Ibid.*, pp. 16, 18.
[793] *Ibid.*, pp. 25, 32.
[794] A.D. 54 : H 2352, pp. 54-55.

jardin ou « s'occuper à quelque travail honnête, selon la coutume des anciens hermites, d'où même ils pourront tirer quelques secours pour aider à leur nourriture »[795]. Malgré ces cadres réglementaires, le curé de Tonnerre estime en 1745 que les quêtes de frère Henry sont trop fréquentes et, à Chateauvillain, les frères Mammès et Siméon ne rendent pas compte de l'utilisation de leurs quêtes[796]. Ces cas sont révélateurs des craintes liées aux quêtes, pourtant associées à la charité chrétienne : danger du retour au monde, fût-il temporaire, risque d'abus et possibilité d'un mauvais usage de tels bénéfices. D'une autre nature est la faute du frère toulois Hector Bernard qui a reçu en 1784 un postulant et l'a habillé lui-même des vêtements érémitiques, faisant gravement fi du noviciat et de toute la procédure de sélection des candidats à la solitude[797]. A Langres, des fautes de natures diverses complètent les reproches faits aux solitaires. Certaines, liées à la communion, s'avèrent gênantes pour un homme de Dieu. En 1738, frère Alexis ne « se rapproche pas assez des sacrements auprès de son pasteur et se rend ailleurs pour les recevoir » et les frères Charles et Félix des Riceys ne « s'approchent pas assez des sacrements »[798]. Enfin, les frères Abraham, Joseph, Mammès et Romuald sont accusés de ne pas avoir « l'esprit de leur état » et de vivre comme « un bon séculier »[799], reproche sans doute conséquent mais que nous souhaiterions plus précis. Les indélicatesses accomplies s'avèrent graves pour cette époque et représentatives des diverses déviances pouvant être commises par un anachorète. Mais, tout au moins dans la congrégation touloise, elles demeurent ponctuelles et assez peu nombreuses. Là, les fautifs, punis le plus souvent par un séjour au noviciat, ne deviennent pas récidivistes. Seul le frère Marcien refuse de reconnaître sa faute, dont nous ignorons la nature, le texte ayant été raturé délibérément, et préfère quitter l'habit. Il est exclu de la congrégation en 1764 et son nom effacé des registres[800]. Existent également deux cas d'ermites expulsés de la congrégation en raison de « leur conduite scandaleuse », sans que nous puissions en savoir davantage[801]. Dans la congrégation de Langres, si les fautes et leur degré de gravité ne peuvent être niés et sont plus nombreuses que dans sa consœur touloise, aucune n'est sanctionnée par les châtiments suprêmes que sont l'expulsion du diocèse ou la perte de l'habit. Les deux peines ne semblent curieusement pas liées, l'expulsion n'étant pas obligatoirement précédée de la perte d'habit, ce qui signifie qu'un solitaire peut persévérer à mal se comporter sous cet état dans un diocèse

[795] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, pp. 32, 34-36.
[796] A.D. 52 : 2 G 474. La seconde mention est non datée.
[797] A.D. 54 : H 2352, p. 93.
[798] A.D. 52 : 2 G 474.
[799] *Ibid.* Mentions non datées.
[800] A.D. 54 : H 2352, p. 41.
[801] *Ibid*., pp. 2, 45.

voisin. La sanction courante est une « pénitence raisonnable », en relation avec le degré de gravité de la faute, prononcée par le visiteur général ou les visiteurs de district. Dans les cas plus graves, l'*Institut* prévoit le changement d'ermitage pour les contrevenants à la demande des visiteurs et sur décision de l'évêque ou des grands vicaires[802]. Il nous semblait nécessaire d'étudier les indélicatesses d'ermites car elles peuvent mettre à mal l'équilibre d'une congrégation. Ainsi, à Saint-Jean-Baptiste de Toul, les ermites fautent dans leur grande majorité par indocilité et esprit d'indépendance. Un cas résume bien cet état de fait : en 1720, frère Placide veut quitter l'ermitage d'Archettes pour vivre seul dans « une plus grande perfection »[803]. Ce phénomène s'explique très facilement. La particularité de la vie érémitique - sa rudesse - nécessite des postulants une personnalité certaine pour mener une telle existence. Avec l'obligation pour les ermites de vivre au moins à deux par ermitage, de possibles frictions peuvent apparaître et expliquent ce désir de solitude. Si, dans l'absolu, ce souhait ne constitue pas une faute, cet esprit d'indépendance est fort mal perçu dans l'esprit de l'époque où chaque ermite doit être surveillé afin de ne pas être tenté de s'éloigner du droit chemin. Ainsi est-il expulsé de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste. La grave indiscipline qui plane sur cette congrégation la plonge dans l'anarchie. Par deux fois au cours de l'année 1728, frère Arsène de Sainte-Croix demande à l'évêque d'être déchargé de sa tâche de visiteur car, dit-il, « on a souvent affaire à des esprits indociles, refusant l'avis des visiteurs »[804]. Sans réponse de l'évêque, il continue à exercer sa fonction de visiteur. Après sa visite de 1733, il signale à M. Louis, nouveau supérieur de la congrégation, que les frères des ermitages de Magnières, Langley, Châtel-sur-Moselle et Charmes, qui représentent un tiers des ermitages de la congrégation, « ont tout mis en œuvre pour vivre dans l'indépendance, l'entêtement qu'ils ont eu à se soustraire de l'obéissance qu'ils doivent à leur visiteur et à élever eux-mêmes des novices ont eu de fâcheuses suites les années dernières »[805]. Clairement, cette volonté de se soustraire à la hiérarchie de la congrégation menace celle-ci d'éclatement. Qui plus est, ces indépendantistes sèment le trouble dans la congrégation en lançant des cabales contre frère Arsène de Sainte-Croix. Il dit être victime de médisances et calomnies de la part de ses frères qui l'accusent d'ivrognerie.[806] D'autres ermites rapportent au supérieur que frère Arsène « fait jouer des violons et débauche les peuples de leurs paroisses, instruit les écoliers

[802] *Institut des hermites du diocèse de Langres*…, pp. 12, 14.
[803] A.D. 54 . Ms S.A.L. 138, pp. 91-93, 187.
[804] *Ibid.*,pp. 141-142.
[805] *Ibid.*, pp. 226-231.
[806] *Ibid.*, p. 257.

de son propre chef et ne va pas à la messe paroissiale comme les autres paroissiens »[807]. Accusé de ces trois méfaits par le supérieur, il doit se justifier et, grâce au témoignage du curé de sa paroisse, ces accusations sans fondement sont levées. Il n'en reste pas moins que le supérieur ne se fait aucune illusion sur certains de ses confrères et décrit le frère Léopold de Saint Jean-Baptiste comme « un maître cabaliste, babillard, formateur de troubles dans la congrégation pour brouiller frère Arsène dans l'esprit de son curé et s'en ait même plaint à l'évêché »[808]. Cette appréciation résume l'esprit régnant dans la congrégation. A ces ermites frondeurs s'ajoutent des ermites malfaiteurs. Frère Colomban de Saint Jean-Baptiste vend les vases sacrés, les habits sacerdotaux et les meubles de l'ermitage de Montfort.[809] C'est heureusement le seul exemple de ce type de forfait relevé dans les archives la congrégation, mais il est significatif d'un réel dérèglement. Par deux fois, frère Arsène se plaint d'ermites tentés par la chair. Il raconte avoir brisé dans l'ermitage de Saint-Marin « une taberquière de corne car sa couverture a une représentation si infâme et si obscène qu'un libertin en aurait été scandalisé »[810]. Quant au frère Théodore de la Présentation, après une liaison avec une veuve de Langley, il quitte l'habit pour se marier avec elle et demande pardon dans une lettre adressée à frère Arsène en 1735[811]. Malgré les règlements et la hiérarchie, la congrégation de Saint-Jean-Baptiste eut à souffrir d'ermites indélicats qui contribuèrent à la déstabiliser.

L'organisation des congrégations d'ermites de Langres et de Saint-Antoine de Toul est globalement réussie car la vie des solitaires est régie strictement. Mais, à Toul, la coexistence de deux congrégations à vocation commune a pu être délicate. Il n'est pas interdit de penser qu'une certaine concurrence naturelle existe entre ces deux congrégations occasionnant des frictions. De ce point de vue, les archives sont claires. Cette cohabitation n'est pas sans nuages. Des ermites de Saint-Antoine quittent leur congrégation pour celle de Saint-Jean-Baptiste. En 1733, lors de la visite de l'ermitage d'Archettes, le visiteur note parmi les résidents la présence de « deux ermites de la congrégation de Saint-Antoine demandant à être agrégé à celle de Saint-Jean-Baptiste ». Leur vœu est exaucé mais ils doivent subir « une épreuve de quatre mois »[812]. La réciproque existe toutefois. Frère Placide quitte les ermites de

[807] A.D. 54 . Ms S.A.L. 138, pp. 283-236.
[808] *Ibid.*, p. 229.
[809] *Ibid.*, p. 339.
[810] *Ibid.*, p. 238.
[811] *Ibid.*, p. 225.
[812] *Ibid.*, p. 225.

Saint-Jean-Baptiste pour rejoindre les antonistes[813]. Les différents entre les deux congrégations ont également d'autres causes. Le 11 août 1701, les ermites de Saint-Antoine, dans une requête à la Cour Souveraine de Lorraine, demandent à ce qu'elle empêche les ermites de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste de « donner l'habit indifféremment à tous ceux qui se présentent pour être ermite » et demandent également « qu'ils arrêtent de prendre les ermitages de la congrégation de Saint-Antoine »[814]. Apparemment, tout du moins sur la question de l'appropriation des ermitages, le problème est résolu car le registre des ermites de Saint-Antoine n'évoque plus ce sujet par la suite. C'est au contraire cette congrégation qui, à terme, absorbe celle de Saint-Jean-Baptiste, pourtant antérieurement implantée dans le diocèse de Toul. Les écrits de frère Arsène éclairent cette fusion. Tout d'abord, la modeste taille de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste est significative. Ensuite, le climat d'indépendance d'esprit n'aidant pas à la sérénité au sein de la congrégation et la légèreté employée dans le recrutement, dénoncée ci-dessus par les antonistes, sont responsables d'une certaine diminution de la qualité des ermites de Saint-Jean-Baptiste. Frère Arsène de Sainte-Croix lance la première mise en garde en 1741. Il écrit dans une lettre envoyée à l'évêque que « les assemblées générales ne sont plus que des assemblées de cérémonie et que les actes de réception et profession sont négligés », et estime que le supérieur accorde trop facilement des dispenses de noviciat[815]. Ces faits sont graves car ils peuvent conduire à des problèmes de discipline et de diminution de la qualité du recrutement. Or, c'est exactement ce qui se produit. La discipline se dégrade. Un très bon exemple illustre ce phénomène : « Deux jeunes frères ont abandonné leur ermitage pour le libertinage et l'ont réintégré comme si de rien n'était »[816]. Aucune sanction ni mise en garde ne sont prises à leur encontre ! A ces plaintes graves, l'évêque répond d'une façon modérée assez surprenante. Il ordonne simplement de mieux éprouver les novices, sans plus[817]. Cela ne suffit pas, et la situation se dégrade rapidement. En 1743, dans un discours aux ermites de Saint-Jean-Baptiste, frère Arsène met en garde ses frères : « Notre congrégation tombe en lambeau » dit-il, « plusieurs ermitages sont sans ermites, d'autres n'en n'ont qu'un seul, personne ne se présente plus pour être ermite dans la congrégation, vous ne venez pas aux assemblées générales »[818]. Au problème de la discipline s'ajoute celui du recrutement. La situation empire à tel point que, trois ans plus tard, dans une lettre datée du 7 avril 1746, frère Arsène demande à Monseigneur Begon

[813] A.D. 54 : H 2352, p.15.
[814] A.D. 54 . Ms S.A.L. 138, p. 682.
[815] *Ibid.*, pp. 37-38.
[816] *Ibid.*, p. 381.
[817] *Ibid.*, p. 389.
[818] *Ibid.*, p. 496.

le regroupement des deux congrégations. L'évêque préfère envoyer des ermites de Saint-Antoine dans la congrégation de Saint-Jean-Baptiste pour essayer de la redresser, à l'instar de ce qui peut se pratiquer chez les réguliers[819]. Cette politique se révèle insuffisante puisque le 6 juillet 1756, lors de l'assemblée générale de la congrégation tenue à Archettes et où seulement treize ermites sont présents, frère Arsène réitère ses mises en garde sur la mauvaise situation de la congrégation[820]. En dernier recours, *l'Institut des Ermites de saint Jean Baptiste* est réformé et approuvé le 1er février 1759[821]. C'est peine perdue et, lors de l'assemblée générale des ermites de Saint-Antoine, le 5 mai 1772, l'évêque et les solitaires antonistes acceptent l'union des ermites de Saint-Jean-Baptiste à la congrégation de Saint-Antoine[822]. La fusion demandée par frère Arsène met donc vingt-six ans avant de se réaliser. Sur le plan pratique, il est décidé que « les frères Jeromes et Zozime du Saint Nom de Jésus, visiteur de la congrégation de saint Jean-Baptiste, visiteront l'ensemble des ermitages de la congrégation et dresseront un procès-verbal de l'état de ceux-ci, des biens en dépendant, des collateurs et autres objets détaillés par l'*Institut* ». Cette réunion ne semble pas poser de problèmes, du moins n'en a-t-on pas mention.

Un dernier événement touche la congrégation des ermites de Saint-Antoine et Saint-Jean-Baptiste du diocèse de Toul : le démembrement du diocèse. Cette mesure politique autant que religieuse aboutit à la création des deux évêchés de Saint-Dié et Nancy, respectivement en 1777 et 1778. La congrégation couvre désormais trois diocèses, toujours en obéissant à la règle initiale. Il n'existe qu'un seul noviciat établi à Saint-Joseph de Messein, par ailleurs « chef maison de la congrégation pour les trois évêchés qui cependant dépendront tous d'un seul supérieur général, monsieur d'Arret, chanoine, vicaire général de Nancy », lequel est désigné par les trois évêques. L'évêque de Nancy semble primer sur ses collègues quant à la question de l'autorité envers les ermites de la congrégation, le noviciat se trouvant sur les terres de son diocèse et le supérieur étant un chanoine de la toute neuve cathédrale. D'autre part, il établit un visiteur par diocèse. Ces visiteurs doivent rendre compte de la conduite des ermites au supérieur général et celui-ci aux trois évêques[823]. Cette nouvelle

[819] A.D. 54 . Ms S.A.L. 138, pp. 445, 496.
[820] *Ibid.*, p. 541.
[821] *Ibid.*, p. 590.
[822] A.D. 54 : H 2352, p. 56.
[823] *Ibid.*, p. 78.

organisation, sans grand changement pour les ermites dans leur quotidien, semble avoir fonctionnée sans accroc jusqu'à ce que les tourments de la fin du XVIIIe siècle y mettent fin.

A Toul comme à Langres, les congrégations érémitiques ont atteint leur objectif en concentrant l'essentiel de la vie érémitique dans ces nouvelles organisations dans un souci de qualité et avec une volonté d'encadrement, même si l'expérience de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste est malheureuse. Ce système fonctionne jusqu'à ce que soit décidé la suppression des congrégations religieuses. La pérennité des congrégations érémitiques s'explique par la solidité de leur cadre institutionnel et l'omniprésence épiscopale. L'analogie avec les réguliers en termes d'exigence de recrutement, de formation et de fonctionnement doit être relevée. En contrepartie, l'esprit de solitude est restreint. Ces institutions existent dans d'autres diocèses. La congrégation de Saint-Antoine de Toul suscite, semble-t-il, une émulation dans un diocèse auquel celui de Toul est lié puisque dépendant de l'archevêché de Trêves. L'*Institut des frères hermites des six doyennés walons du diocèse de Trêves*, imprimé à 1717[824], est quasiment identique dans son contenu à L'*Institut des hermites du diocèse de Toul, sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires* dont la première édition date de 1708[825].

Malgré ces progrès indéniables, la critique, dont le degré d'objectivité reste à évaluer, n'épargne pas les solitaires à compter des trois dernières décennies du XVIIe siècle et cesse avec les bouleversements révolutionnaires, faute d'ermites. Parallèlement, tous les ermites et non des moindres, tel frère Joseph, solitaire dans le massif vosgien du Grand Ventron dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, considéré de son vivant comme un véritable saint par les populations environnantes, ne sont pas concernés par ces congrégations. Malgré les volontés des autorités, l'anachorétisme demeure avant tout un cheminement individuel. Ce qu'il convient d'appréhender désormais.

[824] *Institut des frères hermites des six doyennés walons du diocèse de Trêves erigez en congregation sous l'invocation de Saint-Jean-Baptiste, précurseur de Nôstre-Seigneur Jésus-Christ*. Imprimé par ordre de Monseigneur l'archevêque prince électeur de Trêves, Verdun, Didier Fanant, 1717, 190 p.
[825] *Institut des hermites du diocèse de Toul, sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*. Imprimé par ordre de Monseigneur, Toul, veuve d'E. Rolin, 1708, 228 p.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

L'érémitisme se caractérise par la recherche d'un lien direct avec Dieu et l'accent mis sur l'âme au détriment de l'imparfaite et provisoire enveloppe charnelle. A ce titre, il s'avère indissociable du christianisme dès les origines de cette religion. *De facto*, la solitude constitue un subtil équilibre entre le retrait total et le nécessaire contact au monde. L'absolu de cette spiritualité fait qu'elle suscite dès les temps paléochrétiens une admiration et un rejet conjoints ; sentiments perpétués à travers les siècles. La conjoncture, où interviennent toujours des tensions, aboutit à trois phases de succès de l'anachorétisme. En Champagne et en Lorraine, la première vague érémitique, postérieure à la christianisation, débute à l'extrême fin de l'Antiquité et au début des temps mérovingiens. Là, le mouvement de retrait du monde comporte des formes dérivées, réclusion - notamment féminine - et stylisme, tout en s'entremêlant parfois au cénobitisme ; la distinction entre ces deux mouvances du monachisme ne s'étant pas encore opérée avant longtemps. Il est alors admis que le retrait individuel du monde ne doit concerner que des êtres d'exception qui, toujours, apparaissent comme des exemples à suivre. Ce temps fort initial dure jusqu'au début du VIIIe siècle où la réforme religieuse et monastique limite le monachisme personnel. Le second temps fort de l'anachorétisme est initié à la fin du Xe siècle notamment par les épisodes hongrois et normands ainsi que par les peurs millénaristes. Le renouveau monastique du XIIe siècle et l'apparition des ordres mendiants vient ensuite le concurrencer. Comme précédemment quantifier le phénomène s'avère malaisé. La seconde moitié du XVIe siècle voit la renaissance de cette spiritualité, laquelle connaît un âge d'or intense mais bref jusque vers 1670. Ce renouveau s'opère malgré le concile de Trente et la Réforme catholique naissante défavorables à la solitude, car mettant l'accent sur l'apostolat, l'enseignement et les charges pastorales. Mais ils sont contrebalancés par des courants spirituels propices au retrait du monde. En témoigne une conséquente littérature de piété favorable à l'érémitisme. Elle regroupe des titres déjà anciens, telles les nombreuses éditions des *Vies* des Pères du Désert, ou de nouvelles créations littéraires issues notamment de la spiritualité espagnole ainsi que des ouvrages à caractère historique rappelant l'existence des anciens solitaires. L'iconographie participe aussi à la diffusion massive de l'image de l'ermite. Les facteurs conjoncturels et principalement les conflits nombreux que connaissent Champagne et Lorraine à compter de la fin du XVIe siècle influent également favorablement sur la fuite du

monde, jetant dans les solitudes d'anciens soldats incapables désormais d'accepter tout cadre social, même au sein d'un cloître. L'ensemble de ces phénomènes joue sur la vocation de fidèles à la foi réelle, fervente et sensible. Aussi, malgré les mesures prises par les autorités ecclésiastiques pour optimiser la qualité du clergé, l'anachorétisme constitue alors une troisième voie spirituelle favorable à certains parcours humains hors normes. Toutefois, à la différence des premiers temps de l'érémitisme, les solitaires n'oscillent plus entre anachorétisme et cénobitisme. Ce sont des laïcs voire, très rarement, des prêtres séculiers mais plus jamais d'éventuels moines d'expérience qui voient en la solitude un degré supérieur de perfection régulière. Ces acteurs du monachisme à l'état incertain, suscitent parfois l'admiration de leurs contemporains tels Pierre Seguin et frère Jean-Baptiste, mais ne sont plus considérés comme des saints. Si la littérature et les arts diffusent amplement un modèle et un idéal, cette apologie de la solitude, souvent ancienne et légendaire, s'oppose une hostilité à l'égard de la réalité de l'ermite. Cette défaveur s'appréhende dans des sources aussi diverses que les sermons de Rancé ou les romans d'édification ; d'autant que des déviances existent. La faible proportion des mauvais solitaires est toutefois contrebalancée par l'impact négatif de ces cas déplorables. Les mesures défavorables aux ermites apparaissent à la fin du XVIIe siècle. Les évêques de Metz et de Reims se montrent les plus radicaux et interdisent officiellement tout solitaire dans leurs diocèses à compter de la décennie 1670 mais ne parviennent pas à éradiquer totalement le mouvement. La brutalité de ces décisions résulte de la méfiance des autorités épiscopales face à une spiritualité échappant à leur contrôle alors que l'autorité de l'évêque sur son diocèse ne fait que se renforcer. D'autres responsables ecclésiastiques optent pour des mesures plus clémentes et originales et constituant un encadrement strict des anachorètes par la création de congrégations d'ermites. Celles-ci fonctionnent jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, preuve de leur efficacité. Telles sont les options choisies par les évêques de Langres et de Toul. Le phénomène traduit toutefois une volonté manifeste de cénobitisation des solitaires.

PARTIE II : LA REALITE DE L’EREMITISME

3. L'espace érémitique

3.1. L'ampleur d'un phénomène

De par sa volonté d'échapper au monde et son indépendance, l'ermite constitue un sujet d'étude fugace, connu le plus souvent par des traces archivistiques indirectes où il apparaît sous la plume d'un autre. Rares sont les *ego* documents le concernant. En conséquence, quiconque cherche à appréhender le volume des solitaires dans le ressort d'un territoire donné durant l'époque moderne se heurte à une réelle difficulté de comptabilisation. Jean Sainsaulieu a dit combien la trace du solitaire paraissait parfois fugitive et qu'il fallait évidemment admettre que des existences ne nous soient pas parvenues, ajoutant que les archives sont moins avares pour les ermitages que pour les solitaires, ce à quoi nous acquiesçons[826]. Fussent-ils édifiés en matériaux légers, les ermitages sont construits, donc s'insèrent naturellement dans une certaine durée temporelle. Par la présence d'une chapelle, ils sont également des endroits sacrés suscitant un certain attachement des communautés voisines. Enfin, ils forment, parmi d'autres, des marqueurs du paysage. Pour ces raisons, la potentialité des solitudes de figurer dans les archives est supérieure à celle des anachorètes. En conséquence, l'analyse de leur dénombrement constitue un marqueur du succès de l'érémitisme sur un espace déterminé. L'étude des sources et des cartes anciennes nous a livré la présence de quatre cent huit ermitages sur le territoire des diocèses champenois et lorrains entre la fin du XVIe et la fin du XVIIIe siècle. Tous n'ont cependant pas existé en même temps. Il nous est délicat d'apprécier la valeur de ce chiffre conséquent, dans la mesure où il n'existe pas à notre connaissance d'étude similaire à celle-ci, à l'échelle de plusieurs diocèses. L'abbé Jean Sainsaulieu livre dans sa thèse des données chiffrées difficilement comparables aux nôtres. Son échelle géographique est le cadre départemental auquel nous avons préféré les diocèses d'Ancien Régime, ce qui permet une plus grande facilité d'utilisation et d'appréhension des archives anciennes. Pour bien marquer le renouveau de l'érémitisme à compter de la seconde moitié du XVIe siècle, il ne considère que les seuls ermitages créés à

[826] SAINSAULIEU (Abbé Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France, de la contre-réforme à la Restauration*, Lille, service de reproduction des thèses, 1974, pp. 11, 20.

cette époque, négligeant l'occupation de solitudes édifiées antérieurement mais redynamisées par l'installation d'un anachorète, phénomène délicat à mettre en lumière. Ces différences d'approche étant dites, l'abbé Sainsaulieu comptabilise sur l'ensemble du territoire national actuel soixante-treize nouvelles solitudes dont la construction est datée entre 1561 et 1633, et localise trois foyers principaux pour la nouvelle vague érémitique de la fin du XVIe siècle. Par ordre d'importance, il s'agit de la Lorraine, de l'Île-de-France et de la Provence. Dans le premier tiers du XVIIe siècle, un nouveau foyer émerge : la Franche-Comté[827]. Elle se place en seconde position derrière la Lorraine par le nombre des nouveaux ermitages, l'Île-de-France étant rétrogradée en dernière position. Il conclut en affirmant la vitalité de l'anachorétisme dans le quart nord-est de la France à cette époque[828]. Nous concluons de même, mais nos chiffres amplifient le phénomène puisque l'abbé Sainsaulieu ne recense que dix-sept ermitages datés édifiés aux XVIIe et XVIIIe siècles dans les départements correspondant approximativement à notre cadre des diocèses champenois et lorrains[829]. La thèse de l'abbé Sainsaulieu constitue la seule étude globale sur l'érémitisme réalisée en France à ce jour. Si la consultation de la *Bibliographie annuelle de l'Histoire de France* livre chaque année depuis 1968 plusieurs travaux menés sur l'érémitisme, la quasi-totalité d'entre eux sont des monographies de solitaires ou d'ermitages. La macro histoire ignore les solitaires. Hors de France, les dénombrements d'ermitages sur une vaste échelle spatiale sont également quasiment inexistants. Jean-Claude Muller recense cent ermitages dans le duché de Luxembourg au XVIIe siècle, constatant fort justement que « la géographie érémitique [y] est l'image en miroir de ce qui a été constaté pour la France : présence particulièrement dense dans le quart nord-est, en cette Lorraine « paradis des ermites » selon la formule reprise de Jean Sainsaulieu[830]. L'ancien duché de Luxembourg est trop proche de notre zone d'étude pour étalonner la valeur de nos résultats. Alain Saint-Saëns ne chiffre et ne cartographie malheureusement pas les ermitages étudiés dans ses travaux sur l'anachorétisme dans

[827] Une rapide étude des sources nous permet de dénombrer quatre-vingt six ermitages présents sur le territoire de l'actuelle Franche-Comté entre la fin du XVIe et la fin du XVIIIe siècle. Voir TREVILLERS (Jules de), *Sequania monastica. Dictionnaire des abbayes, prieurés, couvents, collèges et hôpitaux conventuels, ermitages de Franche-comté et du diocèse de Besançon antérieurs à 1790*, Vesoul, Chez l'auteur, [S.D.], 138 p. ; THIEBAUD (Jean), « Les ermites de Franche-Comté », *Mémoires de la Société d'Émulation du Doubs*, nouvelle série, 1996, N° 36, pp. 95-118.
[828] SAINSAULIEU (Abbé Jean), *Op. Cit.*, pp. 18, 20.
[829] *Ibid.*, fascicule documentaire, p. XIII.
[830] MULLER (Jean-Claude), « De saint Walfroy à Saint-Pirmin-lez-Kaundorf - Ermites et ermitages de l'ancien duché de Luxembourg », *Annales de l'Est*, 2003, N° 1, p. 189.

l'Espagne très chrétienne et catholique des Habsbourg[831]. Ces rares éléments de comparaison ne nous permettent pas d'établir une échelle de valeur permettant de nuancer et d'apprécier pleinement le succès certain de l'érémitisme dans les diocèses champenois et lorrains. Ce chiffre important de quatre cent huit ermitages répertoriés reste cependant à nuancer. Ce, tout d'abord par la chronologie. Certains sont de fondation très ancienne mais perdurent sous l'Ancien Régime, à l'image de l'ermitage de Saint-Rouin à Baulieu-en Argonne, créé par le saint éponyme et toujours occupé en 1640[832]. D'autres sont créés à l'époque moderne telle la solitude d'Ervy-le-Châtel établie en 1610 par deux ermites frères de sang nommés Guillaume et François Les Godelins, originaires du diocèse du Mans, et placés sous la protection du duc de Nevers[833]. Il est évident que tous ne sont pas conjointement occupés. Les quatre cent dix solitudes ne logent pas un anachorète au même moment. Par ailleurs, notre recensement a des limites. Conduisant notre recherche d'ermitages en utilisant certaines des indications données par l'abbé Sainsaulieu[834], nous sommes arrivés à ce chiffre par des sources variées mais homogènes dans leur nature en ce sens qu'elles s'avèrent globalement identiques pour chaque diocèse. Il s'agit des cartes anciennes, carte de Cassini et carte des Naudin[835], des pouillés et des textes issus de l'autorité épiscopale. Ceux-ci sont de nature diverse : normatifs, à l'exemple des statuts synodaux ou touchant à l'organisation du culte à l'exemple des rituels et des processionnaux. Bien entendu, les archives du clergé séculier et régulier - séries G et H

[831] SAINT-SAËNS (Alain), *La nostalgie du désert, l'idéal érémitique en Castille au siècle d'Or*, San-Francisco, Mellen, Research University Press, 1993, 283 p. *; Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et Réforme catholique dans l'Espagne des Habsbourg*, La Nouvelle-Orléans, Presses Universitaires du Nouveau Monde, 1999, 280 p.

[832] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. BONNET (Serge), *Entre Champagne et Lorraine : histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, réédition, Nîmes, C. Lacour, 1996, p. 16.

[833] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.

[834] Voir MARROU (André-Irénée), *De la connaissance historique*, quatrième édition, Paris, Seuil, 1962, pp. 76-77.

[835] Elaborée dans la seconde moitié du XVIIIe siècle à des fins militaires, la carte de Cassini ou de l'Académie couvre l'ensemble du territoire français en 180 feuillets. De par sa finalité, elle est précise dans ses indications (topographie, relief, implantation humaine…) d'autant qu'il s'agit d'un travail scientifique puisqu'elle est le fruit de la première triangulation générale de la France. Son échelle (1 : 86 400) est suffisante pour que l'habitat dispersé (fermes, moulins, chapelles champêtres, ermitages…) soit figuré. La carte des Naudin, également à vocation militaire, fut dressée entre 1704 et 1746. Elle concerne toute la frontière nord et est du royaume de France, de la Lys au Rhin. Deux échelles furent utilisées : 1 : 28 200 et 1 43 200. Moins précises que les Cassini, exactement triangulées, les cartes des Naudin s'avèrent davantage riches en détails de toute nature. Les deux documents portent la mention « hermitage » en toute lettre ou sous l'abréviation « Htage » accompagnée ou non d'une titulature ou d'un nom de lieu-dit à proximité d'un symbole figurant l'oratoire. Si précieuses soient-elles, ces deux cartes ont leurs limites. Toutes les solitudes n'y sont pas figurées. Pour prendre ce seul exemple, la carte de Cassini ne mentionne que dix-neuf des quarante-six ermitages du diocèse de Langres. Mais elles se substituent avantageusement aux cartes des diocèses établies aux XVIIe et XVIIIe siècles, notamment par Sanson qui dessina les cartes des diocèses champenois au 1 : 234 000 en 1656. Sur la carte de Cassini voir PELLETIER (Monique), *Les cartes de Cassini. La source au service de l'Etat et des régions*, Paris, éditions du C.T.H.S., 2002, 338 p. Sur la carte des Naudin voir *Les Naudin entre Meuse et Vosges. Topographie militaire en Lorraine à l'usage des armées du roi (1728-1739)*, Metz, médiathèque du Pontiffroy, 2003, 149 p.

des fonds départementaux - furent dépouillées. Ces sources étudiées dans tous les diocèses s'avèrent chronologiquement hétérogènes, les informations datant du XVIIIe siècle sont évidemment les plus nombreuses et variables dans leur intérêt et quantité. Une même source peut se montrer plus ou moins riche selon le diocèse. Ainsi, pour ce qui concerne les pouillés, les diocèses de Langres, de Troyes, de Reims, de Toul, de Metz, et de Verdun possèdent des pouillés anciens[836]. Ils datent respectivement du XVIIe siècle, de 1761, de 1780 et de 1711. A Metz, l'érudit Dorvaux édita à l'aube du XXe siècle les anciens pouillés manuscrits du diocèse. Cinq touchent la période moderne : un pouillé du XVIe siècle, le pouillé diocésain de 1607, un pouillé de l'archiprêtré de Vergaville dressé au XVIe siècle et complété en 1626, le pouillé de l'archidiaconé de Sarrebourg levé entre 1680 et 1699 et le pouillé dit des bénédictins datant du XVIIIe siècle. A Verdun, un pouillé manuscrit est réalisé au XVIIe siècle puis, en 1745, Nicolas Roussel insère un pouillé dans son *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun*. Enfin, l'abbé Robinet et son continuateur l'abbé Gillant entreprirent à la fin du XIXe et au début du XXe siècle de dresser un pouillé diocésain prenant conjointement en compte le territoire de l'ancien et de l'actuel diocèse[837]. Ces documents s'avèrent tardifs à Toul et, surtout, à Troyes et Reims, car élaborés à un moment où l'érémitisme se voit contesté. Par ailleurs, le pouillé langrois est incomplet. Il ressort après analyse que les pouillés rémois et messins demeurent muets sur la question des ermitages. A Langres, le pouillé ne signale que deux solitudes et, à Troyes, seul l'ermitage du Hayer de Chennegy[838] est mentionné. Les travaux menés à Verdun permettent de conclure à la présence de vingt-huit ermitages sur le territoire diocésain au XVIIIe siècle. *A contrario*, cent vingt-trois solitudes sont recensées dans le pouillé toulois. La diversité des résultats livrés par une même source illustre la différence de regard sur le phénomène d'un diocèse à l'autre. Malgré le nombre important d'ermitages mentionnés dans le pouillé toulois, des solitudes échappèrent à l'auteur d'où la nécessité de croiser les sources car les résultats nuls ou insignifiants du dépouillement des

---

[836] A.D. 10 : 6 H 28 : *Pouillé du diocèse de Langres*, pouillé manuscrit et incomplet ; A.D. 10 : *Pouillé général au catalogue de tous les bénéfices du diocèse de Troyes*, 1761, copie réalisée au XXe siècle d'un original conservé à la Bibliothèque Médiathèque à Vocation Régionale de Troyes ; A.D. 08 : E 66 B^1-6^ : BAUNY (Abbé), *Pouillé du diocèse de Reims*, 1780, duplicata d'un manuscrit original conservé à la bibliothèque diocésaine de Reims et à la bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris ; BENOIT-PICARD (Père), *Pouillé ecclésiastique et civile du diocèse de Toul*, Toul, Louis et Etienne Rolin, 1711, 2 Vol. ; DORVAUX (Nicolas), *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, Crépin-Leblond, 1902, 868 p.

[837] A.D 55 : 11 F 1 : *Pouillé du diocèse de Verdun* (XVIIe siècle) ; ROUSSEL (Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun*, Paris, Guillaume Simon, 1745, pp. 120-163. ; ROBINET (Abbé N.), GILLANT (Abbé J.-B. A.), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, L. Laurent fils, 1898-1910, 4 Vol.

[838] Si l'endroit, fondé en 1343, abrita des ermites jusque dans le premier tiers du XVIIe siècle, il servit de résidence à des ermites de Saint-Augustin, c'est-à-dire à des réguliers, à compter de 1638. Voir MASSON (Abbé), *L'ermitage du Hayer de Chennegy*, Troyes, Paul Nouel, 1894, pp. 4-5.

pouillés rémois et langrois sont démentis par l'étude des autres sources. Les chiffres varient cependant considérablement selon les diocèses.

3.1.1. Des diocèses inégaux

Vouloir chiffrer les solitudes présentes dans les diocèses champenois et lorrains n'est pas chose nouvelle. D'autres nous ont précédés à Toul, Metz, Langres et Reims. Dans ce dernier diocèse, nos résultats concordent assez sensiblement avec les travaux menés par le chanoine Auguste Poulin[839]. Il recense entre quinze et dix-sept solitudes présentes dans le vaste archevêché de Reims au XVIIe siècle, nous en comptons vingt-deux. A Langres, l'abbé Roussel indique que « le diocèse renfermait un grand nombre d'ermitages » mais se contente de dénombrer vingt-deux ermitages relevant de la congrégation érémitique de Saint-Jean-Baptiste[840]. Or, selon nos propres recherches, le diocèse compta quarante-huit solitudes dont trente-six pour ladite congrégation. Dans le diocèse de Toul également, notre comptage révèle des chiffres supérieurs à ceux donnés dans les travaux antérieurs. Le chanoine Martin livre cent quarante solitudes présentes sur le territoire diocésain[841]. En 1708, ce chiffre était de cent cinquante, précise-t-il en citant le *Pouillé* manuscrit réalisé par l'abbé Chatrian dans les dernières années du siècle des Lumières[842]. Nous en avons découvert deux cent neuf pour cette même période. A Metz, au contraire, nos données s'avèrent inférieures à celles de Jean Leclerc. Il totalise cent quarante-sept ermitages en Moselle, nous en comptons quatre-vingt quatorze[843]. Ces différences méritent quelques explications. Notre zone d'étude est constituée par le diocèse de Metz d'Ancien Régime, Jean Leclerc recense les ermitages présents sur l'actuel département de la Moselle. Il intègre ainsi des solitudes relevant, avant la fin du XVIIIe siècle, de l'archevêché de Trêves telles Saint-Côme et Damien d'Evrange ou Saint-

[839] B.M. Reims : RBMM 238 : POULIN (Chanoine Auguste), *Les ermites au diocèse de Reims*, [V. 1950], dactylographié, p. 10.
[840] ROUSSEL (Abbé), *Le diocèse de Langres. Histoire et statistique*, Langres, librairie de Jules Dallet, 1873, T. I, p. 326.
[841] MARTIN (Chanoine Eugène), *Les ermites au diocèse de Toul. Essai historique*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928, pp. 10-17.
[842] Bibliothèque diocésaine de Villers-lès-Nancy : Ms 200 du catalogue vacant : CHATRIAN (Abbé), *La Lorraine monastique*.
[843] LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, 128 p.

Eloi de Flastroff[844]. En conséquence, il néglige notamment les ermitages de Boncourt[845], Nomeny, Millery et Pont-à-Mousson parce que situés en Meurthe-et-Moselle, ou celui de Bérus en Allemagne, dédié à Saint-Oranne et pourtant siège d'un célèbre pèlerinage[846]. Qui plus est, son comptage ne se limite pas aux seuls temps modernes. Il évoque la solitude où fut martyrisé au Ve siècle saint Gibrien, à proximité de Lindre-Haute[847], l'ermitage Notre-Dame de Faux-en-Forêt à Vittoncourt, fondé par un moine désirant se faire ermite au XIIe siècle, ainsi que des solitudes abritant de tardifs ermites aux XIXe et XXe siècles telles Sainte-Marguerite d'Olferding à Gros-Réderching ou Sainte-Anne à Saint-Julien-lès-Metz, sans que ces ermitages se soient, pour les premiers, prolongés ou, pour les seconds, aient pris leur racine aux temps modernes[848]. Enfin, après analyse, nombre de ses notices nous apparaissent comme trop vagues ou douteuses pour mériter d'être prises en compte. Pour nous en tenir à ces seuls exemples, Jean Leclerc cite l'ermitage de Châtel-Saint-Blaise à Augny, le justifiant par une bien aléatoire « tradition ancienne »[849]. Les ermites de la chapelle du Sacré-Cœur de Bitche sont des ermites de Saint-Augustin, c'est-à-dire des réguliers[850]. Enfin à Fénétrange, Saint-Léonard fut un prieuré et en aucun cas un ermitage[851]. Pour toutes ces raisons et principalement après une étude critique des notices monographiques réalisées pour chaque solitude, nous concluons que les résultats chiffrés de Jean Leclerc s'avèrent trop optimistes, mais nous reconnaissons conjointement l'impact de l'anachorétisme dans le diocèse de Metz.

Les dépouillements d'archives prouvent le succès de l'érémitisme à Toul (deux cent neuf ermitages répertoriés, soit plus de la moitié de l'ensemble du corpus) et, dans une moindre mesure, à Metz où nous comptons quatre-vingt-treize ermitages. A Langres, le phénomène est numériquement peu important (quarante-huit ermitages) mais affiche une belle vitalité notamment grâce à la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste. Verdun (trente-trois ermitages) et Reims (vingt-et-un ermitages) s'avèrent deux diocèses moins dynamiques

[844] LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, pp. 22, 27.
[845] Localité disparue, sur le territoire actuel de Bezange-la-Grande.
[846] COLIN (Marie-Hélène), « Sainte Oranne, patronne de la Lorraine germanophone », *Les Cahiers Lorrains*, septembre 2004, N° 3, pp. 222-233.
[847] Sur ce saint voir WEYLAND (François-Anatole), *Nos saints, vie des saints du diocèse de Metz*, Metz, imprimerie des orphelins apprentis, 1906, T. III, pp. 60-63.
[848] LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, pp. 49-50, 89, 36, 77.
[849] *Ibid.*, pp. 4-5.
[850] *Ibid.*, p. 6.
[851] *Ibid.*, p. 25.

quant au phénomène anachorétique. Enfin, avec chacun seulement deux ermitages recensés, Châlons et Troyes semblent des diocèses anecdotiques, ce qui pourrait signifier que l'ouest de notre zone d'étude ne constitue pas une terre favorable à l'implantation érémitique. Mais il ne faut cependant pas négliger la probabilité d'un problème de sources.

Quantification des ermitages dans les diocèses champenois et lorrains entre la fin du XVIe et la fin du XVIIIe siècle

Diocèse	Nombre d'ermitages	Nombre de paroisses	*Ratio*
TOUL	209	764	3,6
METZ	93	623	6,6
LANGRES	48	964	20
VERDUN	33	194	5,8
REIMS	21	517	24,6
CHALONS	2	392	196
TROYES	2	367	183,5

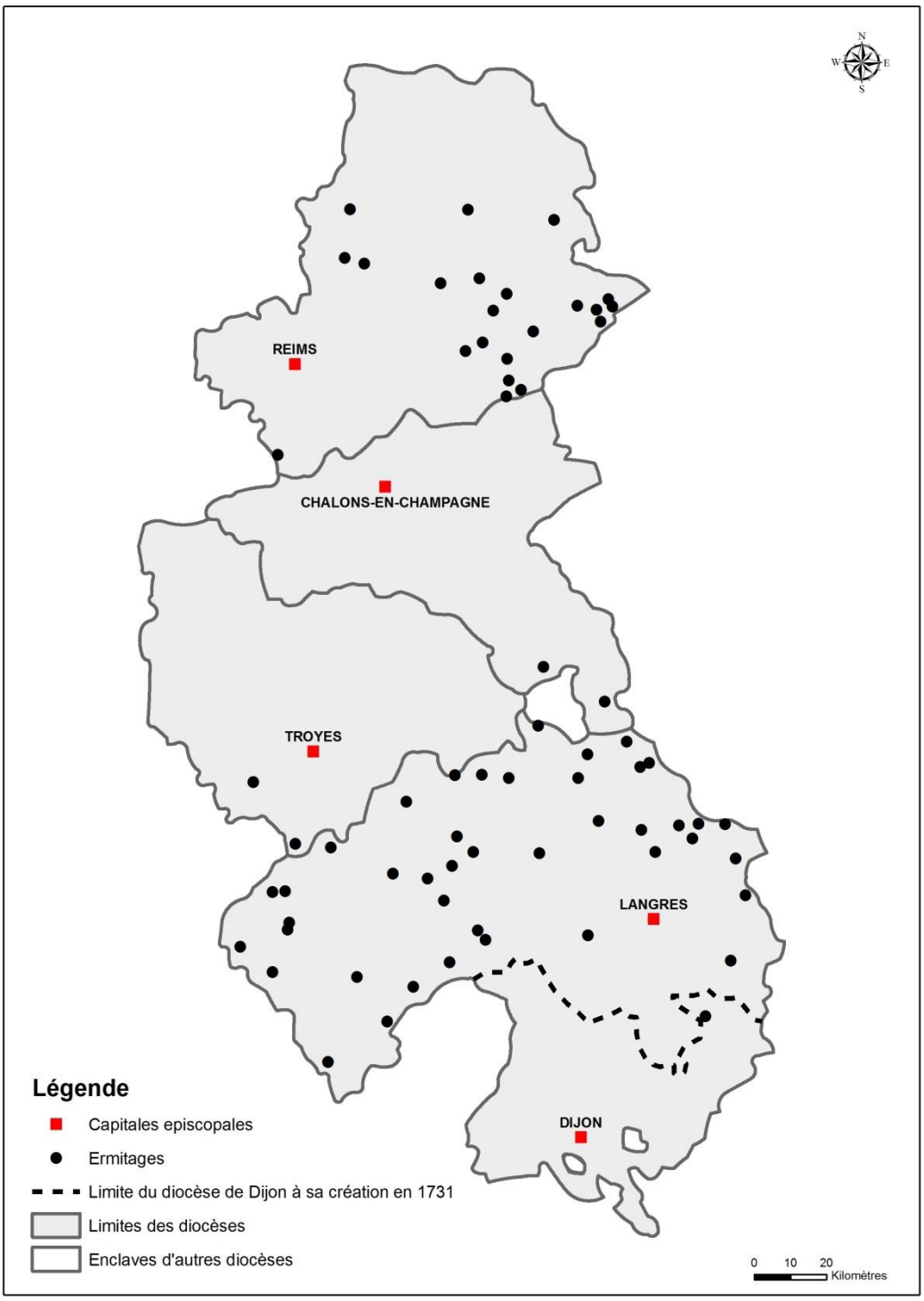
Pondérer ces résultats bruts par la taille des diocèses en divisant le nombre des paroisses par celui des ermitages ne modifie guère les choses. Le ratio moyen sur l'ensemble de cet espace, à l'exception des diocèses de Châlons et de Troyes qui fausseraient le calcul, donne un ermitage pour sept paroisses et demi. Au regard de ce chiffre, Toul demeure un « phare » de l'anachorétisme avec un ermitage pour plus de trois paroisses. Le calcul révèle cependant qu'eu égard à la taille du diocèse, Verdun est quelque peu plus riche en solitudes (un ermitage pour moins de six paroisses) que Metz (un ermitage pour plus de six paroisses). On chute à un ermitage pour vingt paroisses à Langres et davantage encore à Reims (un

ermitage pour plus de vingt-quatre paroisses). Encore une fois, à Langres, ce chiffre doit être analysé au regard du bon fonctionnement de la congrégation érémitique diocésaine. L'exercice est évidemment non pertinent à Châlons et Troyes.

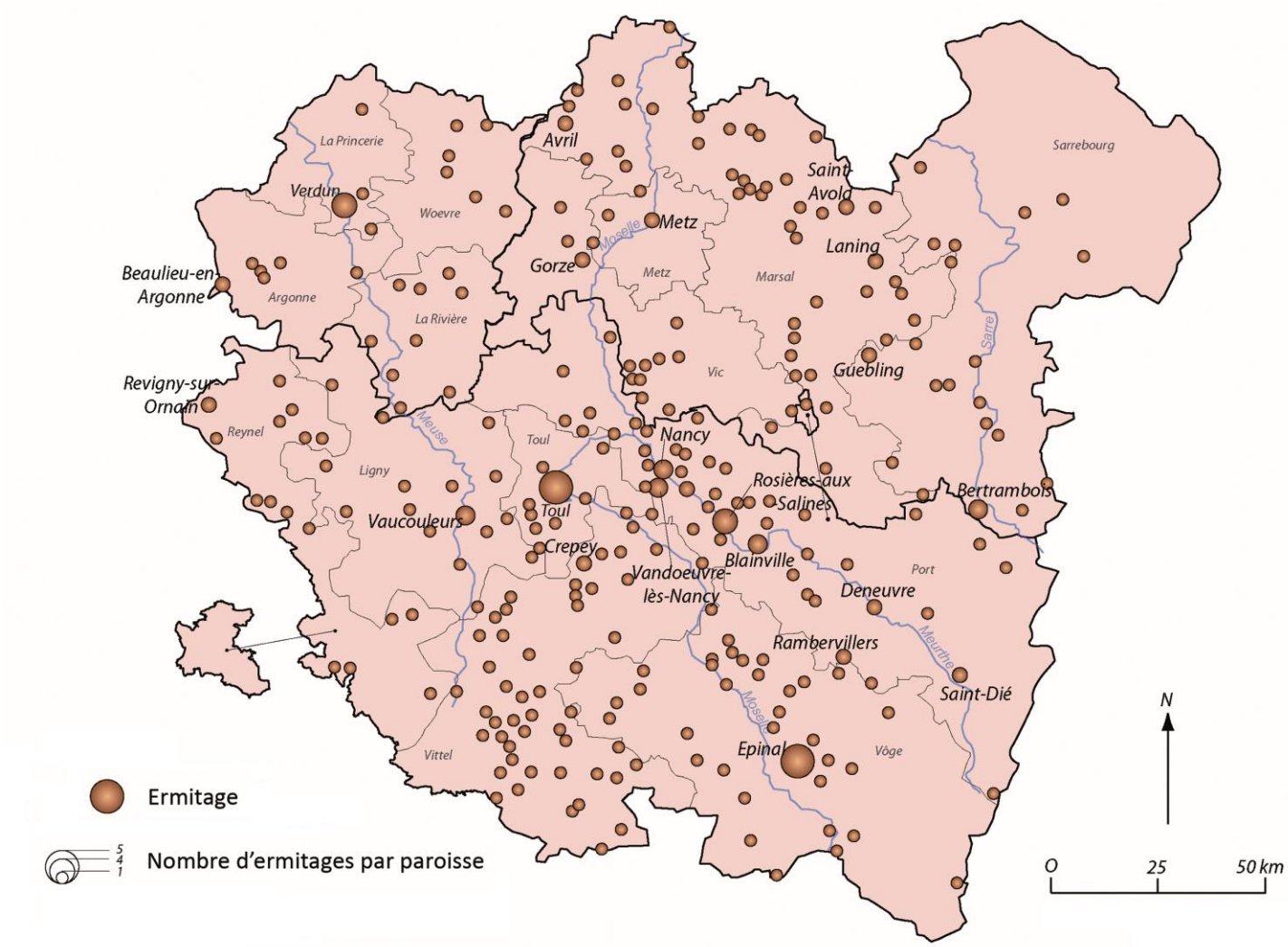
En raison de la quasi-absence d'études similaires, comparer le nombre d'ermitages présents dans les diocèses champenois et lorrains avec celui des solitudes installées dans d'autres diocèses est un exercice délicat. A proximité immédiate de notre zone d'étude, l'abbé Schaer livre « une bonne vingtaine d'ermitages » pour le doyenné *Ultra colles Ottonis*, dans la partie alsacienne du diocèse de Bâle durant les trois dernières décennies du XVIIIe siècle[852]. Voilà qui confirme l'importance du fait anachorétique sur les marches orientales de la France classique ! Poursuivons, avec de rares éléments de comparaison plus lointains. Michel Guillot énumère douze ermitages dans les forêts d'Île-de-France, donc dans le diocèse de Paris - lequel possède une superficie sensiblement comparable à celui de Verdun - entre la fin du XVIe et le début du XVIIIe siècle[853]. Par ailleurs, le diocèse tyrolien de Brixen compte de vingt à vingt-cinq ermitages en 1733[854]. Il ressort de ces chiffres que le succès de l'érémitisme ne peut être nié dans les trois diocèses lorrains ainsi que le diocèse de Langres. Reste à déterminer si les solitudes occupent avec homogénéité l'espace intérieur des diocèses.

[852] SCHAER (Abbé André), *Le clergé paroissial catholique en Haute Alsace sous l'Ancien Régime*, 1648-1789, Paris, Sirey, 1988, p. 237.
[853] GUILLOT (Michel), « Ermites et ermitages des forêts d'Île-de-France à l'âge classique », *Mémoires de la Fédération des Sociétés Historiques et Archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, 1977, T. 28, pp. 285-287.
[854] SANTCHI (Catherine), « Essai de géographie érémitique dans les Alpes » in BRUNNET (Serge), JULIA (Dominique) et LEMAÎTRE (Nicole) (textes réunis et publiés par), *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 241-242.

LES ERMITAGES DES DIOCÈSES CHAMPENOIS AU DÉBUT DU XVIIIE SIÈCLE



Les ermitages des diocèses lorrains au XVIIIe siècle[855].



La cartographie des ermitages à l'intérieur de chacun des sept diocèses met en relief une incohérence dans l'occupation spatiale des solitudes. En faisant abstraction des deux diocèses de Châlons et de Troyes, où les ermitages recensés sont en quantité quasi insignifiante, nous constatons dans les cinq autres diocèses l'absence de solitudes dans des zones à la superficie parfois conséquente. A Langres, l'ensemble de la moitié sud du diocèse, correspondant globalement à l'archidiaconé du Dijonnais[856], est vierge de solitude à l'exception de l'ermitage de Champlitte. A Reims, hormis la solitude d'Epernay, l'assise territoriale des ermitages correspond à une diagonale traversant le diocèse selon un axe nord-

[855] *Ibid*. Cartographie : K. Bensaadi.
[856] Rappelons que l'archidiaconé du Dijonnais servit d'assise territoriale à la création du diocèse de Dijon en 1731.

ouest sud-est. La situation s'avère plus nuancée et complexe dans les trois diocèses lorrains. A Toul et surtout à Metz, l'est diocésain présente peu d'ermitages. Qui plus est, dans ce dernier diocèse, l'espace érémitique est mité de quatre zones principales plus ou moins vastes, vierges d'ermitages. Il s'agit principalement d'un espace compris entre Metz et Saint-Avold et délimitée au sud par la frontière avec le diocèse de Toul, d'une zone au centre-sud du diocèse délimitée au septentrion par un arc de cercle passant par Marsal, Vergaville et Sarrebourg, au ponant de la langue de terre s'étendant au sud-ouest de Gorze et, enfin, au septentrion, d'une zone s'étendant au nord et à l'est de Thionville. A Verdun, le centre du diocèse, au nord et au sud de la capitale épiscopale, présente un déficit d'ermitages, surtout au regard de la frontière orientale de ce même diocèse. *A contrario,* les solitudes semblent proliférer dans des endroits précis, et tout d'abord aux frontières, marquant la rupture entre deux mondes. Les deux ermitages recensés dans chacun des deux diocèses de Troyes et de Châlons sont respectivement localisés au sud-ouest du diocèse le long de la frontière entre les diocèses de Troyes et de Sens, et à l'extrême sud du diocèse de Châlons, près de l'enclave touloise du doyenné de Blaise, le long de la frontière avec le diocèse de Langres. Dans ce dernier diocèse, la plupart des ermitages sont installés en arc de cercle le long de la frontière septentrionale. Ils couvrent globalement les frontières avec les diocèses d'Autun et d'Auxerre à l'ouest, de Troyes, de Châlons et de Toul au nord, et de Besançon à l'est. Dans le diocèse de Reims, c'est principalement une partie de la frontière est, avec l'archevêché de Trêves, qui est couverte. Dans une moindre mesure, à l'ouest, les ermitages de Chaumont-Porcien, Condé-les-Herpy et Nanteuil-sur-Aisne marquent la frontière avec le diocèse de Laon. A Verdun, les ermitages sont placés le long de la frontière orientale avec le diocèse de Metz et sud face au diocèse de Toul mais également vers l'ouest dans et à proximité du massif argonnais, vieille frontière avec la province voisine de Champagne. A Metz, les solitudes sont notamment localisées le long des frontières ouest vers le diocèse de Verdun et sud vers le diocèse de Toul. Dans ce dernier diocèse, seule la frontière est semble délaissée par les solitudes. Bien évidemment la plupart des ermitages sont localisés sur le territoire de simples communautés rurales. Cependant, la présence de diverses solitudes sur le sol de villes et de bourgs est à prendre en considération. Plus diffus en Champagne, le phénomène ne peut être nié dans les trois diocèses lorrains. Là, nous constatons que les capitales épiscopales sont ceinturées d'ermitages. Nous dénombrons cinq solitudes autour de Toul, quatre autour de Verdun et deux à Metz. La présence d'un ermitage à Langres s'inscrit également dans ce contexte. Nancy, capitale politique du duché de Lorraine, possède trois ermitages sur son territoire auxquels se joignent les solitudes des villages environnants. On compte quatre ermitages à

Vandœuvre, deux à Laneuville-devant-Nancy, et un à Tomblaine et Essey-lès-Nancy. Des villes et des bourgs, d'importance humaine, administrative et économique non négligeable, voient la présence de solitudes sur leur territoire. Citons Vienne-le-Château, Sainte-Menehould et Epernay dans le diocèse de Reims, Montbard, Bar-sur-Aube, Chaumont et Tonnerre dans le diocèse de Langres, Etain et Clermont-en-Argonne dans le diocèse de Verdun, Rodemack, Saint-Avold, Marsal, Vic-sur-Seille dans le diocèse de Metz et, à cheval entre ce diocèse et celui de Toul, les deux ermitages de Pont-à-Mousson[857]. Enfin, dans le diocèse de Toul, les localités d'Epinal (cinq ermitages), de Vaucouleurs (trois ermitages), de Neufchâteau (deux ermitages), de Blâmont, de Remiremont et de Saint-Nicolas-de-Port (un ermitage chacune) illustrent le fait que les solitudes se sont pas uniquement présentes en milieu rural, loin du monde. Cette situation géographique constatée, que cela soit à l'échelle des diocèses ou à l'intérieur de leur territoire, reste à analyser le phénomène.

3.1.2. Explications

A l'échelle des diocèses, la superficie de ces entités pourrait expliquer le succès ou non de l'érémitisme. Un diocèse de vaste dimension a potentiellement davantage de possibilité de compter un nombre important d'ermitages qu'un diocèse abritant un faible nombre de paroisses. Or, il n'en est rien. Les vastes diocèses de Langres et de Reims comptabilisent respectivement neuf cent soixante-quatre et cinq cent dix-sept paroisses mais l'on n'y décompte que quarante-huit et vingt-et-un ermitages. Soit un ermitage pour vingt paroisses à Langres et pour plus de vingt-quatre paroisses à Reims. *A contrario*, le diocèse de Verdun avec ses cent quatre-vingt-quatorze paroisses est le plus petit de l'assise territoriale déterminée. Pourtant, avec trente-trois solitudes recensées, il présente un *ratio* d'un ermitage pour 5,8 paroisses supérieur à celui du diocèse de Metz (un ermitage pour 6,6 paroisses). Les explications s'avèrent cependant d'une autre nature qu'un simple phénomène mathématique. Il nous semble que deux types de facteurs ont pu freiner ou favoriser le phénomène érémitique sur le territoire des sept diocèses retenus. Nous avons choisi de les séparer pour des raisons didactiques, mais ils se complètent, s'avèrent interdépendants et aucun n'est à lui seul

[857] La ville de Pont-à-Mousson est localisée de part et d'autre de la Moselle qui fait office de frontière entre les deux diocèses de Toul et de Metz. Aussi, l'ermitage de Saint-Antoine du Haut-du-Rupt, rive gauche, est-il du ressort du diocèse de Toul, et celui dit de Vitrey, rive droite, du diocèse de Metz.

déterminant. Il s'agit des facteurs matériels et spirituels. Matériellement, les guerres suscitent un climat d'insécurité évidemment défavorable au fait de s'éloigner des groupements humains pour vivre, sans défense, dans la prière. Or, deux conflits ravagent successivement la Champagne et sont d'autant plus terribles qu'il s'agit de guerres civiles. Tout d'abord les guerres de Religions (1559-1599) et la Ligue puis la Fronde (1649-1652). Le conflit ravage le diocèse de Châlons et, en 1652, le prince de Condé assiège Sainte-Menehould[858]. A ces misères de la guerre, s'ajoutent les souffrances subies lors de la guerre de Trente Ans (1618-1648). La Lorraine entre en guerre en 1631[859], la France quatre années plus tard. La Champagne est touchée à compter de 1636. Vincent de Paul reçoit des comptes rendus évoquant « les pauvres paroissiens vivant dans les bois et dans les cavernes, où les uns ont été massacrés par l'ennemi, les autres enfumés comme des renards ; plusieurs enlevés pour assouvir la brutalité des soldats. Ce qui reste de la population souffrant la faim, le froid et la maladie ; car ils n'ont pas un grain de blé à mettre sous la dent, et à peine leur a-t-on laissé la chemise »[860]. Ces souffrances sont particulièrement ressenties dans une zone comprise entre Reims et Rethel[861]. Ces conflits créent un climat d'insécurité qui n'est évidemment pas favorable à la recherche d'une solitude. Mais ils ne constituent pas l'unique cause de l'insuccès de l'anachorétisme dans le nord de la Champagne. La catastrophe du conflit est à nulle autre pareille en Lorraine. Pourtant, les diocèses de Toul et, dans une moindre mesure, de Metz, s'avèrent riches en ermitages. Tout phénomène historique est le plus souvent occasionné par des raisons multiples, l'érémitisme ne fait pas abstraction. Par ailleurs, la misère consécutive à ces divers conflits accroît le nombre d'indigents. Les conseils municipaux, constatant l'incapacité des institutions charitables à nourrir efficacement les pauvres, décident leur expulsion. A Châlons, les pauvres étrangers sont expulsés en 1566, à Troyes, en 1573, les indigents sont trop nombreux pour qu'on leur interdise de demeurer dans la cité plus de vingt-quatre heures. Conjointement, des mesures ordonnent l'interdiction de la mendicité et l'obligation pour chacun de subvenir à ses besoins par une activité professionnelle[862]. Ces mesures sont prolongées avec le temps. En août 1661, Louis XIV, s'inspirant de la déclaration royale du 4 juillet 1639, édicte les peines les plus sévères à

[858] BARTHELEMY (E. de), *Diocèse ancien de Châlons-sur-Marne. Histoire et monuments*, Paris, A. Aubry, 1861, p. 160.
[859] Sur ce conflit en Lorraine, voir MARTIN (Philippe), *Une guerre de Trente Ans en Lorraine*, Metz, Editions Serpenoise, 2002, 383 p.
[860] MAYNARD (Abbé), S*aint Vincent de Paul, sa vie, son temps, son œuvre*, Paris, Bray et Retaux, 1874, T. IV, pp. 147, 191.
[861] POINSIGNON (Maurice), *Histoire de la Champagne et de la Brie*, Châlons-Sur-Marne, Martin frères, 1898, T. III, p. 31.
[862] *Ibid*., T. II, pp. 469-470.

l'égard des mendiants valides surpris par trois fois en état de vagabondage[863]. Soit autant de facteurs indirectement hostiles à l'érémitisme, dont le moyen de subsistance traditionnel est constitué par la quête. Les effets connexes du temps sont également à prendre en considération pour comprendre la moindre présence de solitaires dans les quatre diocèses champenois. Certes, les premières années du XVIIe siècle marquent une revivification du catholicisme à laquelle les jésuites et les ordres mendiants prennent une part active. Ce faisant, le succès des récollets, des capucins, des jéronimites constitue une concurrence aux ermites. Plus les fidèles sont sollicités dans leur générosité, moins ils peuvent donner, d'autant que la mendicité est farouchement combattue[864], ce qui est à terme préjudiciable aux ermites. D'ailleurs, malgré leur dynamisme, les ordres mendiants sont parfois mal perçus. Le chroniqueur rémois du XVIIe siècle Oudard Coquault voit d'un mauvais œil les moines mendiants qui constituent une charge pour la cité car ces gens-là « ne payent rien », les qualifiant de « populace de moines fainéants »[865]. Enfin, le solitaire n'apparaît plus comme un modèle de vie chrétienne et un recours face à une éventuelle décadence du clergé régulier.

D'autre part, les courants spirituels émergeant aux XVIIe et XVIIIe siècles ne sont pas tous favorables à la solitude. Pour ce qui concerne le catholicisme, la Contre-Réforme met l'accent sur la vie active au détriment de la vie contemplative, ce qui contribue à dévaloriser progressivement la vie monacale traditionnelle et la vocation religieuse est progressivement assimilée, selon la formule du père Barré (1621-1686) à une « grâce céleste et surnaturelle »[866]. Il est également nécessaire de prendre en considération les deux influences spirituelles concurrentes à l'anachorétisme : le protestantisme et, au sein du catholicisme, le jansénisme. Chronologiquement, la plus ancienne de ces orientations est la Réforme dont les premières manifestations s'avèrent relativement précoces en Champagne. Les signes avant-coureurs de ce mouvement datent des années 1520-1530. L'évêque de Troyes Guillaume Petit (1518-1528) avertit son clergé du danger des idées nouvelles en 1523 et 1525. Dans le diocèse de Reims, les premiers prêches protestants se tiennent dans les environs de la capitale épiscopale vers 1524. La présence des réformés s'explique par la proximité des pays germaniques et le fait que les grands axes commerciaux Nord-Sud et Est-Ouest se croisent

[863] POINSIGNON (Maurice), *Op. Cit.*, T. III, p. 129.
[864] *Ibid.*, T. II, pp. 515-523.
[865] *Ibid.*, T. III, p. 232.
[866] Cité dans GIRY (F.), *Méditation pour les Sœurs Maîtresses des écoles charitables du Saint-Enfant Jésus, le l'institu de feu le R.P. Barré, minime*, Paris, 1787, 1ère partie, p. 6.

dans la province. Malgré une sévère réaction catholique où procès et supplices se multiplient à compter de 1550, les idées réformées s'implantent au sein de la bourgeoisie cultivée puis, dans les années 1560, touchent les campagnes. L'action vigoureuse de Réforme catholique entreprise par les évêques contribue au retrait des protestants en Champagne à la fin des années 1560 ; à l'exception des poches de Vitry et, principalement, de Sedan[867]. Or, le protestantisme récuse la notion de clergé régulier et voit en l'ermite l'aboutissement de cet état. C'est donc une spiritualité abhorrée qui ne peut s'épanouir dans les zones huguenotes d'autant que ceux-ci ne cessent de parcourir la campagne champenoise tout au long du conflit et de persécuter les prêtres, lesquels, selon le chroniqueur de la seconde moitié du XVIe siècle Claude Haton (1535-1605) se voient obligés pour échapper aux protestants « de ne plus porter par les champs l'habit clérical, ni les longs cheveux, ni la couronne [la tonsure], ni la barbe rasée ni aultre marque qui enseignast qu'ils fussent prêtres »[868]. Cette précision nous indique que l'air du temps n'encourage pas à quitter le monde et à prendre le froc d'ermite, d'où l'absence d'un substrat favorable à l'épanouissement du mouvement anachorétique, d'autant qu'une fois la paix revenue et la victoire d'Henry IV, l'édit de Nantes (1598) assure aux protestants la liberté de culte alors que ceux-ci sont bien implantés en Champagne. La principauté de Sedan, surnommée « la petite Genève du Nord », est longtemps un bastion du protestantisme auquel s'attaque la famille de Gonzague quand elle hérite du duché de Rethel dans les premières années du XVIIe siècle. Malgré dix-huit fondations religieuses réalisées entre 1611 et 1642[869], lorsque Charles-Maurice Le Tellier (1669-1710) entre en possession de l'archevêché de Reims en 1669, les protestants animent toujours une académie où ils enseignent les humanités, la philosophie et la théologie. Un arrêt du 9 juillet 1681 la supprime et, cinq années plus tard, les bâtiments sont confiés aux Jésuites[870]. L'empreinte protestante s'avéra durable dans le nord du diocèse de Reims et, lorsqu'elle décline à la fin du XVIIe siècle, le mouvement érémitique voit son dynamisme décroître et le mouvement n'est plus en mesure de s'implanter significativement, ce qui explique notre constat d'une zone septentrionale du diocèse de Reims vierge d'ermitages. D'autre part, le jansénisme doit être évoqué comme une autre spiritualité défavorable à l'érémitisme. En Champagne, il touche

[867] CRUBELIER (Maurice) (sous la direction de), *Histoire de la Champagne*, Toulouse, Privat, 1975, pp. 213-218.
[868] Témoignage datant de 1561 cité dans PONSIGNON (Maurice), *Op. Cit.*, T. II, p. 447.
[869] PARENT (Abbé Marcel), CARRET (Marie-Odile), « Le renouveau catholique », *La première moitié du XVIIe siècle dans le territoire actuel du département des Ardennes*, Charleville-Mézières, Conseil général des Ardennes, 1992, pp. 204-209.
[870] POINSIGNON (Maurice), *Op. Cit.*, T. III, pp. 266-267.

principalement l'élite des clercs ainsi qu'un petit nombre de fidèles[871]. Longtemps, le diocèse de Châlons constitue un important foyer janséniste avec, à la tête du diocèse, des adhérents à cette doctrine spirituelle à l'exemple de Félix Vialard de Herse (1641-1680) ou d'Antoine de Noailles (1680-1695)[872]. En 1665, l'évêque de Troyes compte parmi les dix-neuf prélats qui intercèdent auprès du pape Clément IX en faveur des quatre évêques d'Aleth, de Beauvais, d'Amiens et d'Angers, demandant un silence respectueux à l'égard du formulaire d'adhésion à la bulle *Unigenitus*[873]. S'il ne s'agit peut-être pas d'une preuve de la sympathie jansénisante de l'évêque de Troyes, nous pouvons y analyser tout du moins un certain esprit de corps. Dans les premières décennies du XVIIIe siècle, la fronde janséniste continue à marquer la Champagne par l'action de l'évêque de Troyes Bossuet (1718-1742) et de son confère de Châlons : Gaston de Noailles (1695-1720). Dans ce dernier diocèse, l'évêque entraîne à compter des années 1713-1714 la majeure partie de son clergé dans une opposition farouche à la constitution[874]. Son successeur, monseigneur de Saulx-Tavannes (1721-1733), nommé sur le siège châlonnais en 1721, voit les séminaristes puis les réguliers, principalement les couvents féminins, résister opiniâtrement à sa volonté de leur faire signer un formulaire d'adhésion à la bulle *Unigenitus*. A terme, seuls quelques curés s'obstinent à refuser la bulle à l'aube de la décennie 1730[875]. Dans le diocèse de Reims, le nouvel archevêque, monseigneur de Mailly (1710-1721), se heurte dès 1714 à trois curés de paroisse et trois chanoines refusant de se soumettre à la bulle. Les frondeurs sont soutenus par d'autres prêtres, tel le curé de Saint-Etienne de Reims, et leurs paroissiens. Malgré la menace d'un mandement épiscopal prônant en 1717 l'excommunication de tous les ecclésiastiques qui ne se soumettront pas à la bulle, les chapitres de la cathédrale et de la collégiale de Saint-Symphorien de Reims, la faculté de théologie, l'ensemble des curés de la capitale épiscopale et un certain nombre de curés de campagne en appellent de la bulle au concile et du mandement archiépiscopal au parlement. Maurice Poinsignon résume bien la situation en concluant que « l'agitation était partout ». Monseigneur de Mailly en vient à lancer trente-deux lettres de cachet contre les curés et chanoines récalcitrants. La violence du conflit use sa santé et il décède en 1721[876]. Son successeur, Armand-Jules de Rohan (1721-1762) poursuit assez favorablement un rude combat contre les réfractaires à la bulle, la communion pascale étant parfois refusée à des

[871] CRUBELIER (Maurice) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 281.
[872] CLAUSE (Georges) (sous la direction de), *Histoire du diocèse de Châlons*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 111.
[873] POINSIGNON (Maurice), *Op. Cit*., T. III, p. 252.
[874] *Ibid*, T. III, pp. 314-315.
[875] *Ibid*, T. III, p. 328.
[876] POINSIGNON (Maurice), *Op. Cit*., T. III, pp. 309-311, 313.

fidèles indociles, preuve que le jansénisme avait pénétré également la population[877]. En Lorraine, le mouvement s'infiltre dès 1639-1640 dans le diocèse de Verdun. L'évêque Armand de Monchy d'Hocquincourt (1667-1679) s'affiche ouvertement janséniste et son successeur immédiat Hippolyte de Béthune (1681-1720) fait de son diocèse un foyer pour cette spiritualité, « à la jonction des courants français et hollandais par les relais de Reims, Sedan et Orval » et le supérieur du séminaire de Verdun, Louis Habert, est également janséniste. Si, au contraire, les successeurs d'Hippolyte de Béthune, les évêques d'Hallencourt (1721-1754) et Nicolaï (1754-1796) pourchassent les jansénistes, le temps n'est plus au retrait du monde, ce qui limite une reprise d'influence tardive de l'érémitisme dans le diocèse de Verdun[878]. Or le jansénisme, piété intellectuelle, peut s'opposer à une piété traditionnelle véhiculée par les ermites. Dans les faits, nous constatons que le diocèse de Châlons, fortement touché par le jansénisme est, avec Troyes un des deux diocèses où les prégnances de l'érémitisme sont les plus ténues. Quant à Verdun, le diocèse lorrain abritant le moins d'ermitages, il est également celui où l'influence janséniste fut la plus marquée. Remarquons que, dans le diocèse de Metz, le suffragant Martin Meurice se rapproche dès 1629 de Port-Royal et quand le nouvel évêque Georges Aubusson de la Feuillade (1668-1697) entre dans Metz en 1669, il y trouve de nombreux foyers jansénistes dans les établissements conventuels, mais le peuple est peu touché par cette spiritualité. Cependant, grâce à la modération de son successeur monseigneur du Cambout de Coislin (1697-1732), le diocèse devient un refuge janséniste[879]. Ces faits peuvent expliquer partiellement le succès réel mais relatif au regard du diocèse toulois voisin de l'érémitisme dans le diocèse de Metz. *A contrario*, les deux derniers évêques de l'ancien Régime, de Rouvroy de Saint-Simon (1733-1760) et surtout de Montmorency-Laval (1761-1802) se montrent de farouches adversaires de la doctrine janséniste et de tous ceux qui peuvent entraver l'autorité, à l'exemple des protestants[880], sans que cette politique puisse bénéficier à l'anachorétisme car le mouvement n'est plus en faveur. Enfin, il semble que la Champagne connaisse une modification de la piété vers plus d'intériorisation personnelle, ceci relativement tôt au regard des diocèses voisins. Le

[877] POINSIGNON (Maurice), *Op. Cit*., T. III, pp. 328-330.
[878] PARISSE (Michel), *Histoire de la Lorraine*, Toulouse, Privat, 1977, pp. 321 et 339 ; PERNOT (Michel), « L'apogée de la Réforme catholique » *in* TAVENEAUX (René) (sous la direction de), *Encyclopédie illustrée de la Lorraine. La vie religieuse*, Metz, Nancy, éditions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1988, pp. 135, 139, 145-146. Voir également TAVENEAUX (René), *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1960, 759 p.
[879] TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri) (sous la direction de), *Le diocèse de Metz*, Paris, Letouzey et Ané, 1970, pp. 117, 122, 131, 133-134. Voir également FLEUR (Elie), *Essai sur la vie et les œuvres de Henry-Charles du Cambout Duc de Coislin. Evêque de Metz 1697-1732*, Nancy, Société d'Impression Typographique, 1935, pp. 113-124.
[880] TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri) (sous la direction de), *Ibid*., pp. 133-134.

renouveau et le succès pérenne des confréries des années 1520 aux années 1750 s'accompagnent dès l'aube du Grand Siècle d'un encouragement à une dévotion plus personnalisée[881]. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, le nombre de non pascalisants augmente sensiblement, ce que ne manque pas de constater le clergé paroissial, et les confréries tombent en désuétude[882]. La Réforme catholique a mis en œuvre une entreprise d'intériorisation de la dévotion qui, en Champagne, ne profite pas aux vocations érémitiques.

A l'égard de la répartition des solitudes à l'intérieur des diocèses, la cartographie pose parfois question. N'illustre-t-elle pas une nouvelle fois un effet de source ? A Reims, les ermitages sont principalement localisés dans l'espace de manière à former une sorte de bande coupant le diocèse en diagonale selon un axe nord-ouest sud-est et se trouvent particulièrement concentrés dans une zone comprise entre le centre du diocèse et la frontière avec les diocèses voisins de Châlons et Verdun. Après vérification, il ne semble pas qu'il faille y voir un défaut de dépouillement pour le nord et le sud-ouest du diocèse, où les solitudes sont quasiment inexistantes. Nos sources principales pour Reims sont les visites pastorales. Elles renseignent principalement la fin du XVIIe siècle, et plus précisément la période 1672-1679. Durant ce laps de temps, l'ensemble des doyennés du diocèse est visité à la seule exception du doyenné de Reims. Certains une fois, (doyennés de Charleville, Mézières, La Montagne, Rumigny, Saint-Germainmont, Betheniville, Cernay-en-Dormois, le Châtelet, Dun-sur-Meuse et Vesle), d'autres deux fois (doyennés de Rethel, Mouzon, Attigny et Grandpré) voire trois fois (doyennés de Hermonville, Lavannes et Mouzon) et même quatre fois (doyenné d'Epernay). Par ailleurs, bien que tardive, la visite de 1774 est générale au diocèse. En conséquence, les visites couvrent l'ensemble du territoire diocésain et le soin apporté à celles-ci ne peut guère avoir laissé de côté la question des ermitages. Nous en voulons pour preuve les instructions envoyées en 1671 par l'archevêque Le Tellier aux doyens ruraux afin de réaliser les visites les plus complètes et homogènes possibles. Il leur énumère les questions qu'ils doivent poser. La soixante-dixième et dernière question est la suivante : « Si dans l'estenduë de la paroisse il n'y a point d'hermitages : si dans ces hermitages il n'y a point d'hermites ; s'ils sont prêtres, depuis quel temps et par quelle permission ils y sont establis, leur aage, leurs noms, leurs diocèses, leurs vies et leurs

[881] SIMIZ (Stefano), *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, pp. 214, 218, 231.
[882] CRUBELIER (Maurice) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 278.

mœurs »[883]. Cette question, la dernière que l'évêque demande à ses visiteurs de poser, n'est peut-être pas la plus importante, mais prouve par sa présence dans le questionnaire l'intérêt de l'évêque à l'égard de ce sujet et nous n'avons pas de raison de penser que les visiteurs ne l'aient pas posée. Afin de mieux diffuser sa volonté, l'évêque fait imprimer ses instructions l'année suivante et elles figurent également dans le rituel de 1672[884]. Ce fil conducteur sert aux visites menées entre 1672 et 1679. Le même principe est repris lors de l'Enquête de 1774. Le cardinal de la Roche-Aymon fait adresser à tous les curés de son diocèse un questionnaire imprimé demandant notamment s'il ne se trouve pas d'ermite dans la paroisse.[885] Il faut donc voir dans la disposition particulière des ermitages dans l'espace diocésain rémois un autre phénomène qu'un effet de source.

Les explications quant à la localisation des solitudes dans les espaces diocésains relèvent de facteurs physiques et humains interdépendants. Il n'existe pas une explication à elle seule déterminante mais un faisceau de conjonctions. Du point de vue de la géographie physique, contrairement au phénomène décrit au début de cette thèse de la montagne refuge des ermites à compter du VIe siècle, il semble qu'à l'époque moderne les reliefs n'aient plus la faveur des anachorètes. Les Ardennes, qui recouvrent le nord du diocèse de Reims, ne sont plus un lieu de refuge idéal pour celui hanté par la solitude comme elles le furent au haut Moyen Age[886]. Au sud de la ville des sacres, la Montagne de Reims, obstacle naturel certes peu élevé en altitude mais relativement abrupt, n'abrite qu'une solitude, et encore se trouve-t-elle sur le territoire de la ville d'Epernay ce qui est lié au phénomène d'installation des ermitages non loin des habitats urbains. Un phénomène identique de montagne répulsive aux ermites et à leurs contemporains se constate également dans le massif vosgien à l'est des diocèses de Toul et de Metz. Enfin, à cheval sur les trois diocèses de Reims, Verdun et

[883] B.N.F. (site Richelieu) : Ms 20 721 : *Mandements et ordonnances de l'archevêque de Reims*, 1671.

[884] B.N.F. (site Richelieu) : Ms 13495 : *Instructions envoyées par monseigneur Charles Maurice Le Tellier archevêque de Reims, premier pair de France, etc.… aux doyens ruraux de son diocèse pour les aider à dresser un procès-verbal bien exact de la visite qu'il leurs ordonne de faire dans toutes les églises de leurs doyennés*, Reims, Nicolas, Pottier, 1672, p. 15. Ce petit imprimé est intégré dans un recueil factice constituant le manuscrit qu'il intègre du F° 322 R° au F° 329 V°. ; *Rituel de la province de Reims, renouvelé et augmenté par monseigneur l'illustrissime et révérendissime messire Charles Maurice Le Tellier, archevêque duc de Reims, Premier Pair de France, et publié dans son diocèse par son autorité*, Paris, Frédéric Léonard, 1672, 643 p.

[885] A.D. 51 (site de Reims) : G 253 à G 287.

[886] Rappelons que saint Walfroy le Stylite s'installe au VIe siècle sur une montagne qui depuis porte son nom à quelques kilomètres de Carignan (actuel département des Ardennes). Une centaine d'années plus tard, Monon, originaire d'Ecosse, s'établit en ermite dans les Ardennes. Voir GREGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, VIII, 15, Paris, Didier et Ce, 1861, T. I., p. 487 ; CALMET (Dom Augustin), *Notice sur la Lorraine*, Lunéville, 1835, (2e édition), T. I, p. 187.

Châlons, l'Argonne constitue un véritable obstacle naturel, difficilement pénétrable, même pour des anachorètes, ce qu'illustre la rareté des solitudes de l'époque moderne dans ce massif, principalement dans le diocèse de Châlons et, dans une moindre mesure, dans le diocèse de Verdun. Soulignons que cette situation est très différente dans le diocèse de Besançon où 75 % des quarante-quatre solitudes répertoriées vers 1780 sont dans la montagne[887]. Ces particularités nous semblent très délicates à expliciter. La nature des sols constitue également un élément à prendre en considération dans la localisation des ermitages. Le nord-ouest du diocèse de Troyes présente un paysage de plaines crayeuses couvertes d'une végétation rare. Ces terres pauvres de la « Champagne sèche » s'avèrent dénuées d'ermitages et ceux-ci sont plus rares sur les sols de mauvaise qualité de l'Argonne et des Vosges. *A contrario*, les terres à céréales du Bassigny, au nord de Langres, le long de la frontière diocésaine septentrionale, concentrent les solitudes et, dans le diocèse de Toul, les terres propices à la culture localisent plutôt les ermitages. Toutefois, cette particularité ne constitue pas un élément déterminant. Ainsi, la région du Xaintois au sud de Nancy, justement surnommée le « grenier de la Lorraine », où se trouvent les meilleures terres du duché n'abrite que trois ermitages sur une zone couvrant près d'un tiers de la superficie du doyenné. De plus, quatre solitudes sont présentes sur les mauvaises terres de labour du même doyenné. En corrélation avec la qualité des terres intervient le degré d'occupation humaine. La Champagne crayeuses aux terres de qualité médiocre est une zone faiblement peuplée aux solitudes inexistantes, à l'inverse des régions d'habitat groupé qui s'avèrent denses en ermitages ; cela est particulièrement vrai, dans les diocèses lorrains, autour des villes car la possibilité de réaliser des fondations y est plus importante, les villes concentrant une part conséquente de la richesse matérielle. Le statut de capitale religieuse et politique accentue le phénomène.

Les facteurs humains influençant la localisation d'un ermitage dans l'espace diocésain relèvent de trois phénomènes : les guerres et la religion, les deux faits étant souvent liés, ainsi que les mentalités. Dans le diocèse de Reims, nous l'avons déjà expliqué, la longue influence du protestantisme dans le nord du diocèse a également contribué à rendre cette zone défavorable aux anachorètes de même que la présence du massif ardennais, espace défavorable aux peuplements humains par sa topographie et la médiocre qualité des sols. Dans le diocèse de Metz, la zone pauvre en ermitages entre Metz et Saint-Avold peut constituer une résultante conjointe du succès de la Réforme dans le Pays messin et de la

[887] Bibl. mun. de Besançon, Ms collection Dunand, N° 31.

guerre de Trente Ans qui ruine totalement la Lorraine entre 1631 et 1661. L'édit de tolérance de 1562 permet aux protestants de posséder un temple et les huguenots gagnent des adeptes dans de nombreux villages du pays messin. On recense environ six mille protestants à Metz en 1612, soit un tiers de la population de la cité, principalement dans les catégories sociales supérieures, et les protestants sont assez nombreux dans la région de Marsal. Les deux localités de Baerenthal et Philippsbourg et leurs alentours, à l'extrême est du diocèse, voient la Réforme s'implanter durablement[888]. Pour ce qui concerne la guerre, la région de Saint-Avold est notamment touchée ; la ville elle-même, investie par les impériaux de Jean de Werth le 28 septembre 1635, lesquels, déclare la *Gazette*, « taillent tout en pièce », est par la suite plusieurs fois prise et reprise en 1636 et 1639[889]. Faits de raids et de pillages, les malheurs fondent sur un vaste pays messin entre 1635 et 1650[890]. En cumulant ces deux facteurs, on s'aperçoit qu'ils coïncident avec les zones moins denses en ermitages du diocèse, notamment la zone délimitée par les vallées de la Moselle et de la Seille et l'est diocésain. Pour ce qui concerne les protestants, le déclin de leur influence, combattue par une vigoureuse politique épiscopale entamée en 1657, culmine en 1685[891] avec la révocation. Toutefois, la plupart des trois mille réformés encore recensés par Turgot en 1698 se trouvent dans les pays de la Sarre, à l'est du diocèse et, malgré les vigoureuses interventions épiscopales, la partie orientale du diocèse s'avère jusqu'à la fin de l'Ancien Régime démunie face au luthéranisme[892]. Or, nous constatons qu'il s'agit d'une zone pauvre en ermitages. Mais à l'aube du siècle des Lumières, la spiritualité érémitique commence également à être regardée avec méfiance et ne bénéficie plus d'un dynamisme suffisant pour s'installer sur les territoires longtemps contrôlés par les huguenots. Pour ce qui touche aux mentalités, la présence des ermitages le long des frontières, observable dans tous les diocèses, relève d'un phénomène identitaire et d'une volonté de marquer les territoires.

[888] TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri) (sous la direction de), *Le diocèse de Metz*, Paris, Letouzey et Ané, 1970, pp. 109, 114.
[889] FLAUSS (Pascal), « Saint-Avold dans la tourmente (1631-1650) : la vie quotidienne et le fonctionnement institutionnel d'une petite ville de Lorraine allemande durant la guerre de Trente Ans », *Annales de l'Est*, 2001, N° 2, p. 162.
[890] MARTIN (Philippe), *Une guerre de Trente Ans en Lorraine*, Metz, Editions Serpenoise, 2002, pp. 116, 120-121, 141, 198 et 211.
[891] TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri) (sous la direction de), *Op. Cit.*, p. 121.
[892] *Ibid.*, pp. 129, 143.

Y-a-t-il une particularité dans la répartition spatiale des ermitages à l'intérieur des diocèses ? Pour y répondre, il nous semble judicieux d'établir une comparaison avec un autre type de bâtiment religieux relativement proche dans ses fonctions de l'ermitage : les chapelles champêtres. Malheureusement, la cartographie et l'étude de cette seconde composante de la géographie du sacré n'ont été réalisées que pour le seul diocèse de Toul et ces travaux montrent l'évolution de la localisation des chapelles entre le 16e et le 18e siècle[893]. Aussi, seules des conclusions partielles peuvent être tirées de ce rapprochement. Les chapelles champêtres, tout comme les ermitages, sont quasiment absentes de l'est du diocèse, zone montagneuse à faible densité humaine. Sur la frontière occidentale, les deux types d'édifices sont présents en nombre sensiblement équivalent mais sans que l'espace soit densément peuplé. Le centre du diocèse, qui concentre les implantations humaines, est l'endroit où ces constructions sont les plus nombreuses. Il existe en conséquence un véritable lien entre la densité humaine et la densité en oratoires. Faisant toutefois exception à ces analogies, le doyenné de Prény est quasiment vide d'ermitages alors que les chapelles champêtres y sont relativement présentes, surtout le long de la frontière avec le diocèse de Metz. Cela signifie que les chapelles et ermitages sont complémentaires dans la christianisation de l'espace, constituant autant de marqueurs de la frontière, et que la disposition des solitudes le long des frontières ainsi que nous l'avons décrite ne constitue pas un hasard. Dans l'implantation des ermitages intervient la géographie physique et humaine, mais également des facteurs événementiels et spirituels. Globalement, aucun facteur n'est spécifiquement déterminant, d'autant que la situation varie parfois considérablement selon les diocèses, voire à l'intérieur d'un même diocèse, mais les influences spirituelles avec la concurrence du protestantisme puis du jansénisme nous semblent cependant à souligner fortement. Dans le succès constaté de l'érémitisme, il faut souligner l'importance de la frontière de catholicité et, plus ponctuellement, l'effet de dynamisme et d'entraînement. La présence d'assez nombreuses solitudes autour de Nancy tient pour bonne partie à l'aura de Pierre Seguin, lequel constitue un exemple à imiter.

[893] MARTIN (Philippe), « Informatique et étude de la vie religieuse : l'exemple des chapelles de l'ancien diocèse de Toul », *Annales de l'Est*, 1988, N° 4, pp. 303-320.

3.2. A la découverte de l'ermitage

Si, dans l'imaginaire collectif relayé par l'iconographie[894], l'ermitage constitue l'humble chaumière refuge de l'anachorète, nous devons dépasser cette image et saisir la réalité matérielle du bâtiment à travers son inscription dans le paysage du temps et en établissant une typologie des solitudes en fonction de leur histoire et des personnes qui y sont liées.

3.2.1. Localisation dans l'espace de la communauté

L'ermitage s'inscrit naturellement dans un contexte géographique, physique et humain. Marie-Hélène Froeschlé-Chopard a démontré combien les lieux se définissaient par leur situation[895]. Afin de localiser les solitudes, nous avons comparé les cartes anciennes de Cassini et des Naudin[896] avec les actuelles cartes topographiques dressées par l'Institut Géographique National. Lorsqu'un ermitage figure sur une de ces anciennes cartes, nous l'avons replacé sur la carte topographique actuelle, beaucoup plus précise, avec l'aide de la toponymie et d'indices comme la présence de croix marquant l'emplacement de ces anciens abris ou la mention de ruines. Quand notre connaissance de l'existence d'une solitude ne reposait uniquement que sur des sources archivistiques ou bibliographiques, nous avons étudié les cartes topographiques actuelles au 1/25 000e afin de déterminer si elles en portaient trace. Ainsi, la carte de Poinson-les-Fayl[897] mentionne et localise « l'ancien ermitage » de Saint-Pérégrin. Pour cet exemple et d'assez nombreux autres, en reprenant la carte de Cassini, nous avons constaté que cet ermitage y figurait sous la forme du symbole d'une chapelle mais sans indication de sa fonction. Cette méthode comparative nous a permis de localiser 268

[894] Voir les estampes étudiées dans le chapitre consacré à la figuration de l'ermite au regard de la production artistique, auxquelles nous joignons dans les pages suivantes la représentation de Maugis rejoignant la solitude dans le célèbre roman des *Quatre fils Aymon*, Epinal, Pèlerin, [S.D.].

[895] FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), « L'espace et le sacré du XVIIIe siècle : géographie des cultes d'après la carte de Cassini », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, T. 90, 1983, N° 2, pp. 203-221.

[896] Rappelons que si la carte des Naudin présentent l'avantage d'être approximativement deux fois plus précise que la carte de Cassini, elle ne recouvre que partiellement notre assise territoriale et ignore notamment une large superficie des diocèses champenois. L'intérêt de la carte de Cassini résulte de la prise en compte pour son élaboration des chapelles, donc des ermitages, comme marqueurs spatiaux.

[897] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.

ermitages sur les 408 recensés soit 65,8 % du corpus. L'importance de la valeur relative prouve que ces résultats sont significatifs.

Chiffres récapitulatifs des ermitages localisés dans l'espace à la fin du XVIIIe siècle

Diocèses	Nombre total d'ermitages	Ermitages présents sur les cartes actuelles et anciennes	Proportion des ermitages localisés dans l'espace
TOUL	209	155	74,1 %
METZ	93	56	60,2 %
LANGRES	48	23	47,9 %
VERDUN	33	23	69,6 %
REIMS	21	8	38 %
CHALONS	2	2	100 %
TROYES	2	1	50 %
TOTAL	408	268	

S'il existe des disparités, au minimum un ermitage sur deux a été localisé. Seule exception, le diocèse de Reims, où à peine plus du tiers des solitudes a pu être localisé. Les ermitages y sont toutefois peu nombreux, ce qui tempère ce résultat. Sa faiblesse s'explique par la vigoureuse politique anti-érémitique menée par les archevêques de Reims à compter de la décennie 1670. Dans les faits, un nombre non négligeable de près de 15 % des solitudes - telles celles de Boult-aux-Bois, Nanteuil-sur-Aisne et Saint-Juvin[898] - fut en conséquence détruit totalement par ordre du prélat, rendant leur localisation impossible, le paysage et la toponymie n'ayant gardé aucune trace de l'existence de ces bâtiments.

Au sein du micro espace d'une communauté d'habitants, nous avons cherché à déterminer quelle distance sépare l'ermitage de l'habitat le plus proche et s'il en est visible. De même avec les frontières de la communauté et les voies de communication. Dans quel espace soumis à l'influence humaine prend-il place ? Enfin, en relation avec la géographie physique, les ermitages sont-ils proches de points d'eau et comment sont-ils disposés au regard du relief ? Cette problématique nous oblige à nous questionner quant au rapport à l'espace et au temps des hommes d'autrefois. Nos échelles de mesure ne sont pas les mêmes. Nous mesurons le temps précisément à la minute voire à la seconde près par des garde-temps personnels extrêmement courants. Mais la conscience du temps est-elle identique aujourd'hui et il y a plus de deux siècles ? Par ailleurs, les distances s'évaluent depuis 1790 en mètres, et non plus avec les lieues de l'Ancien Régime. Au regard de notre connaissance du rapport au temps et aux distances des populations de la fin du XIXe et du début du XXe siècle dans une France encore largement rurale et peu mécanisée, où le déplacement pédestre demeurait courant dans le prolongement des pratiques antérieures à la Révolution, nous avons établi un point critique à deux kilomètres - soit approximativement une demi lieue - et trente minutes de marche. En dessous de ces repères nous estimons que deux endroits sont proches et que le temps mis pour aller de l'un à l'autre est court. A *contrario*, au-delà, les endroits deviennent éloignés et relativement longs à atteindre. Les chiffres traduisent sans ambiguïté aucune la situation. Au XVIIIe siècle, 85,8 % des ermitages localisés sont implantés à moins de deux kilomètres de l'habitat le plus proche. Qui plus est, 62, 6% de cette catégorie est à moins d'un kilomètre d'une présence humaine. Cette tendance générale concerne l'ensemble des diocèses concernés. Les 14,2 % d'ermitages réellement éloignés sont pour certains des solitudes de très

[898] Ces trois ermitages étaient situés dans le diocèse de Reims, actuel département des Ardennes.

ancienne origine, tel l'ermitage de Saint-Rouin à Beaulieu-en-Argonne[899], fondé au haut Moyen Age. Mais il ne semble pas falloir associer systématiquement un ermitage isolé à une fondation très ancienne. L'ermitage de Ventron est créé au cœur du massif vosgien en 1757, certes dans l'esprit de l'absolu érémitique des Pères du désert. Ces résultats coïncident avec ce qui est connu de la localisation des chapelles dans le dernier siècle de l'Ancien Régime[900].

Une idée reçue : l'ermitage isolé de tout. Les quatre fils Aymon, Epinal, Pellerin, [XIXe siècle]

[899] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.
[900] MARTIN (Philippe), *Les chemins du sacré*, Metz, éditions Serpenoise, 1995, p. 188.

L'explication chronologique n'est donc pas pleinement satisfaisante, d'autant que la période de fondation - et encore moins la date - des solitudes nous échappent assez souvent. D'autres facteurs doivent intervenir mais sans que nous puissions les expliciter. Pour accentuer le phénomène de la proximité des ermitages du milieu humain, l'habitat le plus proche est très majoritairement (67,1 %) un habitat groupé, village, bourg ou cité, ce qui rejette un peu plus la notion de solitude. Cette réalité est cependant nuancée par le fait que les ermitages ne sont pas toujours visibles de l'habitat le plus proche. Cela est surtout vrai dans les diocèses de Toul (34 % des ermitages localisés) et - dans une moindre mesure mais sans que ces résultats soient négligeables - de Metz (19,6 %), Langres (17 %) et Verdun (13 %). Pour les trois autres diocèses de Reims, Châlons et Troyes, les chiffres en valeur absolue sont trop faibles pour se montrer représentatifs. Il convient d'essayer de comprendre pourquoi les ermitages sont si proches des communautés. Trois causes peuvent expliquer ce phénomène. Tout d'abord, un des moyens de subvenir à ses besoins, si modestes soient-ils pour un ermite, est la quête. Bien qu'elle soit de plus en plus sujette à caution par les autorités civiles et religieuses, ce que nous montrerons par la suite, elle constitue malgré tout un fait bien réel. Or, elle nécessite évidemment que l'ermite se trouve à proximité de zones humaines suffisamment importantes, d'où l'installation des ermitages près des villes ou villages. D'autre part, l'ermitage comporte le plus souvent une chapelle, laquelle est fréquemment le siège de dévotions diverses, offices et pèlerinages ; nous y reviendrons. Souvent, les lieux du sacré sont également les lieux où travaille la population. Cela peut expliquer la présence de ces chapelles et ermitages sur le finage des communautés. La troisième explication résulte de la précédente. Le concile de Trente et la Réforme catholique eurent, parmi d'autres conséquences, la volonté d'une reprise en main et d'un encadrement plus strict de la vie religieuse des fidèles. Sur le plan de la dévotion, on voulut orienter la piété des catholiques vers une vénération de la personne du Christ dont le culte est par définition localisé dans l'église de la communauté. Pratiquement, cela eut pour conséquence la mise en place, par les évêques, d'une politique de rapprochement des lieux de culte plus ou moins dispersés sur le territoire d'une communauté vers le centre de celle-ci : le village, afin de mieux faire contrôler ces cultes - tendant parfois à la « superstition » - par le curé de paroisse.

L'analyse prouve qu'au XVIIIe siècle, l'ermitage loin de tout est, comme pour les chapelles champêtres, une idée reçue. Cela est d'autant plus vrai que 94,4 % des ermitages sont installés à proximité d'une voie de communication, donc sont faciles d'accès, ou la

dominent. Le terme de dominé implique que les ermitages sont alors visibles de ces différentes voies de communication. Ils marquent ainsi pour le voyageur la sacralisation de l'espace. Cette proximité ermitages-voies de communication résulte de la proximité ermitages-lieux habités et des «réseaux d'échanges» qui existent entre ces deux endroits. Or, qui dit « réseau d'échange » dit voie de communication. Dans 62,8 % des cas il s'agit de routes, donc d'espaces où le passage humain est important. Cas de figure encore davantage probant, l'ermitage Sainte-Croix de Forbach est, lui, proche d'un carrefour[901]. Il faut cependant souligner que les 37,2 % restant ne sont proches que de simples chemins, par définition probablement moins fréquentés. Dix-sept solitudes apparaissent réellement isolées à l'exemple de l'ermitage Saint-Claude d'Autrecourt-et-Pourron[902]. Dans ces cas de figure, il s'agit d'ermitages répertoriés sur la carte de Cassini sur laquelle les sentiers ne figurent pas. Il nous paraît inconcevable qu'un ermitage soit présent dans un milieu sans voie pour y accéder, fût-elle minime. Le fait que 66,4 % des ermitages soient présents dans l'espace découvert, donc visibles de loin, et majoritairement soumis à la main de l'homme, comme pour les chapelles[903], réfute encore davantage l'idée reçue de l'éloignement physique du monde. De fait, la localisation des ermitages est liée à la présence de l'homme. Dans la société rurale de l'Ancien Régime, ils sont installés là où l'homme travaille. On les retrouve donc majoritairement dans l'espace découvert et cultivé. Nous n'avons relevé que trente-deux solitudes implantées dans des forêts tels les ermitages de Wassy, Villiers-le-Duc et Marimont-lès-Benestroff[904]. Ils peuvent y apparaître comme un îlot de zone positive dans un endroit considéré comme répulsif. Remarquons que 20 % des ermitages sont présents en lisière de forêts, constituant autant de marqueurs de la frontière entre l'espace humanisé et celui symboliquement plus inquiétant voire « sauvage » des bois. Au regard de la topographie, les ermitages sont présents le plus souvent en plaine ou plateau (31 %). Pour le reste, ils se partagent équitablement entre des sommets (24 %) - plus difficiles d'accès mais qui « rayonnent » dans le paysage » - le milieu de pente d'un relief (23 %) et le pied du relief (22 %). Il ne semble donc pas y avoir de déterminisme. Mais ces quatre cas sous-entendent qu'ils s'inscrivent parfaitement dans le paysage et sont visibles à distance, à l'exception naturellement des trente-deux ermitages bâtis en pleine forêt que nous venons d'évoquer. Une problématique pertinente eût été de déterminer la proximité des ermitages au regard des

[901] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.
[902] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes.
[903] MARTIN (Philippe), *Op. Cit.*, p. 188.
[904] Diocèse de Châlons, actuel département de la Haute-Marne ; diocèse de Langres, actuel département de la Côte d'Or ; diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.

frontières de la communauté. Ce questionnement posait le problème de déterminer quelles étaient les limites anciennes des communautés d'habitants. Les regroupements communaux, principalement en milieu rural, limitent la possibilité d'utiliser les limites communales actuelles en supposant qu'elles ont peu muté depuis l'extrême fin du XVIIIe siècle. Il eût fallu pour chaque commune étudier les cadastres napoléoniens, tâche fastidieuse à laquelle nous avons renoncé. Cependant, les sondages effectués dans le diocèse de Metz - seize solitudes présentes à proximité des frontières de la communauté soit 17 % des ermitages localisés dans ce diocèse - prouvent que le phénomène est à prendre en considération. Les ermitages constitueraient ainsi des sortes de marqueurs des limites communales. Cette tâche leur est-elle spécifique ? Nous le déterminerons en étudiant l'ermitage en tant qu'élément de la géographie du sacré.

Un dernier fait se doit d'être relevé : la proximité des ermitages (81,7 %) au regard de l'eau, ce de manière encore plus importante que pour les chapelles champêtres[905]. A Soulosse-sous-Saint-Elophe, le bucolique ermitage de Sainte-Epeotte est édifié sur les rives du Vair[906]. La chose apparaît assez naturelle par la nécessité absolue de l'eau dans le quotidien des ermites, ne serait-ce que pour s'hydrater et cuisiner. D'autre part, les ermitages sont parfois associés à des pèlerinages thérapeutiques où l'eau a une fonction guérisseuse. Nous approfondirons ce thème en étudiant les solitudes comme composantes de la géographie du sacré. A Koeur-la-Grande[907], l'ermitage de Beauval abrite une statue de la Vierge placée au-dessus d'une fontaine. Selon le *Pouillé du diocèse de Verdun*, l'endroit « attire encore de nombreux pèlerins » au début du XXe[908] siècle. Sur le territoire de Liny-devant-Dun[909], le folkloriste Labourasse précise à la même époque que les pèlerins vont toujours prier au pied de la statue de saint Lin dans l'ermitage du même nom et boire à la proche source »[910]. Le plus souvent, l'ermitage est proche d'un ruisseau (35 % des ermitages proches de l'eau) voire d'une rivière (27 %) ; plus rarement d'une source ou d'une fontaine (16 %) et encore moins

[905] MARTIN (Philippe), « Informatique et étude de la vie religieuse : l'exemple des chapelles de l'ancien diocèse de Toul (XVe-XVIIIe siècle) », *Annales de l'Est*, 1988, N° 4, pp. 309.
[906] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[907] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.
[908] ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Laurent, T. III, 1904, p. 480.
[909] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse.
[910] LABOURASSE (Henri-Adolphe), *Anciens us coutumes et légendes du département de la Meuse*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1903, pp. 120-121.

d'un lac, d'un étang ou d'un marais (4 %). A Revigny-sur-Ornain[911], un marais existait non loin de l'ermitage de Notre-Dame-des- Grâces. Nous sommes là en présence d'endroits peu propices à l'installation humaine en termes de santé et d'hygiène, d'où la répercussion sur la présence de solitudes. Remarquons que 18 % des solitudes semblent sinon à l'écart de tout cours d'eau du moins éloigné de plus de deux kilomètres ; chiffre à nuancer par un probable défaut cartographique. Ce fait pose cependant le problème d'un quotidien délicat à vivre.

Pour synthétiser, au milieu du XVIIIe siècle, l'ermitage type est proche et visible d'un habitat groupé. Il est conjointement proche d'une route et s'inscrit dans l'espace découvert et cultivé, le plus souvent constitué de plaines ou de plateaux. Enfin, l'eau est rarement loin. Cette réalité brise l'idée reçue de l'ermitage, lieu physiquement et géographiquement retiré du commerce des hommes. Il nous semble que la solitude doive davantage s'appréhender plus comme un état d'esprit que comme une réalité matérielle. Ici, clairement, les ermitages ne sont pas dans un désert, c'est-à-dire un environnement hostile loin des autres hommes. De tels endroits s'avèrent par ailleurs dangereux, en terme de sécurité notamment, et source de tentations. Mais s'agit-il d'une particularité propre au choix de notre assise territoriale ou aux temps modernes ? Catherine Santchi a montré que les Alpes médiévales, peuplées d'ermites, sont aussi des lieux où l'humain n'est jamais très éloigné[912]. Par ailleurs, dans leur implantation, les ermitages sont-ils originaux au regard des chapelles champêtres ? Nous pouvons esquisser une réponse en utilisant les travaux réalisés sur cet autre type de bâti religieux par Philippe Martin[913]. Malheureusement ils ne concernent que le seul diocèse de Toul. Les deux types de bâtiments ont de nombreux points communs : tous deux sont situés à quelque distance de la communauté dans un lieu accessible et humanisé et la proximité des voies de communication est commune même si, à la différence des ermitages, les chapelles sont plus en lien avec des chemins qu'avec des routes. De la proximité des ermitages avec les zones humaines se déduit une dualité touchant les ermites. La vision traditionnelle fait de l'ermite un homme des solitudes boisées où est installé son refuge. Cette image vivace est héritée des discours médiévaux. Dans la réalité, l'ermite appartient à une sorte de « para-cléricature » au contact des fidèles et au service d'une communauté. Le peu de distance entre les solitudes et l'habitat humain en témoigne. Une fois déterminée l'implantation des

[911] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse.
[912] SANTCHI (Catherine), « La solitude des ermites », *Médiévales*, 1995, N° 28, pp. 25-40.
[913] MARTIN (Philippe), « Informatique et étude de la vie religieuse : l'exemple des chapelles de l'ancien diocèse de Toul (XVe-XVIIIe siècle) », *Annales de l'Est*, 1988, N° 4, pp. 303-312.

ermitages dans l'espace, il convient d'étudier les raisons et l'histoire de la présence de ces constructions dans les paysages des temps modernes.

3.2.2. Les type d'ermitages

Si le mot ermitage désigne dans le langage courant l'habitation qui abrite l'ermite hors du monde, l'étude des archives fait apparaître une réalité plus complexe. Il convient de distinguer les ermitages en fonction de leur histoire. Deux hypothèses prévalent. Le plus simplement du monde, une solitude est créée *ex nihilo* afin d'abriter un anachorète dans son désir de solitude. Certains sont fort anciens, tel l'ermitage Saint-Quentin de Metz fondé en 469[914], puis ils voient leur fonction se perpétuer à travers les siècles. D'autres sont créés aux temps modernes à l'exemple de la solitude de Bérus, fondée en 1737[915]. Plus complexe est le cas de constructions qui, pour diverses raisons, perdent leur fonction première et après un temps plus ou moins long servent désormais de logement à un ermite, devenant *de facto* un ermitage. Le phénomène est général à l'ensemble de notre circonscription territoriale mais s'avère plus nettement observable dans le diocèse de Langres et dans les diocèses lorrains. Cette mutation de la fonctionnalité d'un bâtiment en ermitage concerne des constructions à la nature initiale variée. Les sources révèlent diverses possibilités. Les ermitages signalent parfois un village disparu. Lorsqu'un village est entièrement rasé, on construit un ermitage sur son emplacement afin d'en garder le souvenir. Près de Champigneulles, l'ermitage Saint-Barthélemy marque jusqu'à sa destruction en 1636 la localisation d'un village disparu dont il reprend la titulature de l'église[916]. L'ermitage de Vitrey près de Pont-à-Mousson signale l'emplacement du village de Thirey, détruit pour peupler la ville neuve de Pont-à-Mousson au XIIIe siècle[917]. Enfin, à la place de l'ermitage Saint-Gengoulf de Ziming se trouvaient autrefois des maisons[918]. Toutefois, le plus fréquemment, ces « ermitages souvenirs » sont liés à d'anciens bâtiments religieux de nature diverse, séculiers et réguliers. A l'égard des constructions séculières, un nombre non négligeable d'églises paroissiales évoluent en en ermitages. Sur le territoire de l'actuelle commune de Suriauville, existait le village

[914] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 2705.
[915] Diocèse de Metz, actuellement en Allemagne. A.D. 54 : B 11 296.
[916] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 203.
[917] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. DORVAUX (Nicolas), *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, Crépin-Leblond, 1902, p. 556, note N° 3.
[918] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 1053.

d'Hagéville, détruit à la seule exception de l'église paroissiale. Elle est transformée en ermitage et l'on construit une église à Suriauville.[919] Un schéma identique se reproduit à Gossoncourt[920] et l'ermitage Saint-Pierre et Saint-Paul de Veltring est construit sur l'emplacement de l'ancienne église[921]. Les ermitages de Domgermain et de Fraimbois, tous deux dédiés à saint Maurice, sont en réalité l'ancienne église paroissiale abandonnée car, comme beaucoup d'anciennes églises champêtres, construite à quelque distance du village de façon à ce que les villages voisins, annexes ou dépendances, n'en soient pas trop éloignés. La Réforme catholique souhaitant un meilleur encadrement religieux des fidèles et les autorités ecclésiastiques désirant que soient abandonnés les lieux de dévotions éloignés parce que moins facilement contrôlables et donc plus ouverts à des pratiques « superstitieuses », ces anciennes églises mères champêtres voient des ermites s'y installer. Ils pourvoient ainsi à leur entretien et les préservent de la dégradation naturelle. Le phénomène se constate également à Ménil-aux-Bois[922], Rarécourt[923], Vaux-les-Palameix[924], Vahl[925] et Parroy[926]. Il est accentué par l'attachement des communautés à l'ancienne église. Aussi, le transfert ne se fait pas toujours sans difficulté. En 1703, l'évêque de Toul interdit l'église Saint-Maurice de Domgermain et ordonne son transfert à l'intérieur du village. Par affection envers ce bâtiment, les habitants refusent. Un compromis est trouvé ultérieurement : l'église est déplacée, mais les fidèles doivent entretenir le chœur de l'ancien bâtiment transformé en ermitage[927]. La situation n'évolue pas toujours aussi favorablement. A Lahaymeix, quand l'évêque de Verdun décide en 1725 la construction d'une nouvelle église, il ordonne en conséquence la destruction de l'ermitage Saint-Germain ; lequel n'est autre que l'ancienne église transformée en solitude[928]. Les chapelles constituent un autre lieu de culte séculier évoluant parfois en ermitage ; ainsi la transformation de l'oratoire de Belleville-sur-Meuse en solitude[929]. Parfois, il ne s'agit pas de simples chapelles champêtres mais de chapelles domestiques. A Clermont-en-Argonne, l'ermitage est le chœur de l'ancienne chapelle castrale, construite en 1338, le reste du

[919] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. CALMET (Dom Augustin), *Notice sur la Lorraine*, Lunéville, Creusat, 1835 (2e édition), T. II, p.355.
[920] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 499.
[921] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. DORVAUX (Nicolas), *Op. Cit.*, p. 590, dont note N° 1.
[922] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROUSSEL (Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civiles de Verdun*, Paris, Pierre et Guillaume Simon, 1745, p. 140.
[923] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. *Ibid.*, p. 489.
[924] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 11 F 2.
[925] Diocèse de Metz, actuelle commune de Laning, département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N], 1953, p. 49.
[926] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. II, p. 218.
[927] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 189.
[928] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[929] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. I, p. 108.

bâtiment ayant été détruit avec le château vers 1670[930]. Même phénomène à Resson où le château est ruiné en 1415. Le duc de Bar confie la chapelle castrale à Jean Boucher, chanoine de la collégiale Saint-Maxe de Bar. Elle passe ensuite à un nommé Anselme de Robert-Espagne et devient au XVIIIe siècle un ermitage[931]. Dans le diocèse de Metz, où les ermites firent les frais d'une vigoureuse politique épiscopale hostile à leur état à compter de la fin du XVIIe siècle, nous ne pouvons ignorer la chapelle Sainte-Croix de Saint-Avold. A l'encontre de son habituelle politique répressive quant aux anachorètes, l'évêque de Metz y installe un ermite en 1758 siècle afin d'éviter la dégradation du bâtiment dont la fréquentation déclinait dangereusement[932]. Plus fréquemment encore, l'ermitage occupe l'emplacement d'un ancien bâtiment régulier. Dom Calmet relève que l'ermitage de Mortefolle ou Malfosse, sur le territoire de Raon l'Etape, occupe l'emplacement « d'un ancien monastère car, en 17… on découvrit dans le cloître la tombe d'un abbé de Haute-Fontaine, ordre de Cîteaux, en Champagne »[933]. Toujours en lien avec la volonté de marquer une mémoire, après le transfert de l'abbaye de Saint-Sauveur - fondée en 1010 - à Domèvre-sur-Vezouze en 1560-70, les chanoines établissent un ermite dans ce site originel. Il a pour fonction de veiller sur les bâtiments et de cultiver la terre afin que cette propriété, toujours productive, ne se détériore pas[934]. A Roches-Bettaincourt, l'ermitage Saint-Thiébauld marque l'emplacement de la première abbaye de Septfontaines[935]. Sur le territoire de Pagney-derrière-Barine, l'ermitage du Val-des-Nonnes, qui constitue le noviciat de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul, est un ancien monastère prémontré féminin dépendant initialement de l'abbaye de Rangéval[936]. Les établissements réguliers plus modestes servirent également de point de départ à l'implantation d'un ermitage. L'ermitage de Dombrot-sur-Vair « occupe l'emplacement de l'ancienne église du prieuré Saint-Martin »[937]. Les bénédictins de Saint-Vincent de Metz désignent des ermites pour garder l'église de l'ancien prieuré de Châtel-Saint-Germain[938]. Enfin, l'ancienne commanderie templière de Marbotte sert au XVIIIe siècle de logement à un ermite[939]. Tenus par des clercs, les établissements de soins évoluent parfois

[930] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Laurent, T. I, 1888, pp. 450-451.
[931] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. I, p. 87.
[932] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 20.
[933] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. II, p. 9.
[934] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 1420 et H 1474.
[935] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 19 H 11, F° 136.
[936] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. II, p.275.
[937] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : G 850.
[938] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58 et 29 J 59.
[939] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, T. III, 1904, p. 383.

en ermitages. Ce phénomène est peu courant, probablement dans la mesure où ce type d'établissement, par son importance sociale, s'avère pérenne. La léproserie d'Haudainville, dont la fonction est attestée en 1215, devient en 1630 l'ermitage Saint-Privat[940]. Un phénomène identique peut toucher des hôpitaux. L'ermitage Saint-Michel de Nomeny était un hôpital dans la première moitié du XVe siècle[941]. A Revigny-sur-Ornain, l'ermitage Notre-Dame-de-Grâce fut « fondé autrefois pour servir d'hôpital ».[942].

Les archives font également ressortir l'existence d'« ermitages refuges ». Le terme s'explique par le fait que ces lieux constituent au sens strict des endroits où se rendre en cas de danger. L'ermitage de Saint-Maurice à Fraimbois appartient aux carmes de Gerbéviller qui l'utilisent comme lieu de refuge si des maladies contagieuses viennent à frapper le bourg.[943] A Vandœuvre, l'ermitage de Notre-Dame-de-Lorette dit « de Bricepanné » est racheté à la mort de son fondateur par le curé de la paroisse Saint-Epvre de Nancy, lequel augmente le domaine et répare les bâtiments afin d'en faire son refuge en cas d'épidémie.[944] Ce refuge peut également s'avérer spirituel. Les carmes déchaussés, fidèles à l'attrait thérésien pour la vie érémitique, utilisèrent leur ermitage de Fraimbois comme lieu de solitude afin d'y réaliser leurs exercices spirituels lors de récollections[945]. Ces déserts sont nombreux au sein de l'ordre[946]. Ces refuges peuvent néanmoins être utilisés pour des activités moins sérieuses. L'ermitage de Notre-Dame-de-Lorette à Nancy sert de lieu de récréation les jours de classes vacantes aux élèves du collège jésuite de la cité ducale[947]. S'ils marquent parfois le souvenir de lieux, les ermitages peuvent également rappeler certains événements, bien que les cas soient rares. La solitude de Pompey est localisée sur l'emplacement du martyre de saint Euchaire, événement que la tradition situe sous Julien l'apostat en 362[948]. Même chose à Moyenvic où l'ermitage de Virival marque l'emplacement du martyre de saint Livier,

---

[940] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*,, T. I, 1898, p.388.
[941] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 1265.
[942] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. BENOIT-PICARD (Père), *Pouillé ecclésiastique et civile du diocèse de Toul*, Toul, Louis et Etienne Rolin, 1711, T. I, p.98.
[943] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 375.
[944] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. PFISTER (Christian), *Histoire de Nancy*, Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1909, T. II, p. 993.
[945] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 375.
[946] SINICROPI (Gilles), *D'oraison et d'action. Les carmes déchaux en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, thèse de doctorat d'Histoire, université de Clermont-Ferrand, 2009.
[947] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. PFISTER (Christian), *Op. Cit.*, T. II, p. 994.
[948] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. I, p. 401. Voir MIRGUET (Abbé L.), *Saint Euchaire. Sa vie et son culte*, Nancy, imprimerie de René Vagner, 1897, 95 p.

décapité par les Huns en 451 et céphalophore[949]. Si des constructions évoluent d'une fonction première à un statut d'ermitage, des ermitages peuvent parfois perdre leur rôle premier d'abri du solitaire. En 1643, l'ermitage de Buzy-Darmont[950] appartient au curé de cette localité. Sentant sa fin approcher, il l'offre aux augustins de Verdun afin que ceux-ci l'utilisent comme un lieu de retraite. Certes, la fonction spirituelle de l'endroit demeure, mais pas sa vocation d'abri solitaire. Remarquons toutefois que les augustins sont un ordre mendiant dont le mode de vie présente des analogies avec celui des anachorètes. Autre cas de figure, l'ermitage de Froidos devient en 1623 église paroissiale[951]. Le terme d'ermitage désigne une réalité quelque peu complexe à l'époque moderne. Il faut donc en conclure que seule la présence d'un ermite à une époque donnée permet de qualifier un bâtiment d'ermitage, même s'il n'abrite plus de solitaire, le souvenir faisant perdurer la fonction et le qualificatif.

Comme toute construction, les ermitages ont une histoire. D'abord un fondateur dont le geste créatif n'est conduit par aucune gratuité mais bien par une raison ou un désir. Ensuite un propriétaire. Ces aspects méritent étude car ils relèvent du quotidien, de la réalité physique d'un ermitage. Pourtant, ils se heurtent le plus souvent au silence de l'histoire. Pour prendre cet unique exemple, seuls 11 % des ermitages créés à l'époque moderne en Champagne et en Lorraine ont un fondateur dont l'histoire n'a pas oublié le nom. Les résultats sont un peu meilleurs pour les propriétaires. Ce défaut de source est cependant partiellement contrebalancé par l'homogénéité des résultats quels que soient les diocèses. Concernant les fondateurs, il convient de distinguer didactiquement les ermitages construits directement par un ermite de ceux établis par d'autres. Il est probable que l'histoire ait perdu plus aisément la mémoire d'un fondateur anachorète que celle d'un non solitaire, dans la mesure où ce dernier geste apparaît comme assez exceptionnel, donc digne de survivre. Quant au *ratio* entre fondateurs ermites ou non ermites, il est impossible à établir. La logique et le raisonnement nous inclinent à penser, tout comme Jean Sainsaulieu[952], que ce geste créateur est davantage le fait des personnes se vouant à la solitude et qui à cet effet se construisent un abri. En 1588, l'anachorète Pierre Laurent est le fondateur et le premier occupant de l'ermitage Saint-Roch

[949] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 205. TINSEAU (Abbé de), *Vie de saint Livier*, [S.L.], Béha éditeur, 1886, 173 p.
[950] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 11 F 95.
[951] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROUSSEL (Nicolas), *Op. Cit.*, p. 128.
[952] SAINSAULIEU (Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-réforme à la Restauration*, Thèse de doctorat présentée devant l'université de Paris IV le 28 juin 1973, Lille, Service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1974, p. 29.

de Chaumont[953]. De par leur nature nécessairement discrète, la mémoire des ermites fondateur est moindre. Les archives livrent cependant quelques noms. Le *Pouillé* de Toul révèle que l'ermitage d'Attigny est construit par le frère Claude Brissot.[954] Les ermites ayant marqué leur époque par leur édification et leur conduite ont laissé des traces. Une inscription placée dans l'ermitage de Deuxville révèle que le frère Michel Legrand, fondateur de la Congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul, a créé cet ermitage et celui de Messein[955]. Relevons la particularité suivante : on doit en 1610 l'ermitage d'Ervy-le-Châtel à deux frères de sang, Guillaume et François les Godelin, tous deux ermites de la ville de Château dans le diocèse du Mans, avec la protection du duc de Nevers, seigneur du lieu[956].

Lorsqu'ils ne sont pas ermites, nous pouvons diviser les fondateurs en deux catégories : les laïcs et les clercs. La proportion entre fondateurs laïcs et ecclésiastiques présente un assez sensible avantage pour les premiers mais le silence des sources nous oblige à la plus grande prudence. Il semble que les fondateurs laïcs aient globalement appartenu aux mêmes catégories sociales tout au long des temps modernes. Le poids de la noblesse est à relever. A Chennegy[957] et à Domèvre-sur-Durbion[958], le seigneur du lieu est à l'origine de l'ermitage. On doit la solitude de Koeur-la-Grande à la famille de Beauval[959]. François de Gournay, chevalier, conseiller et chambellan de Charles Quint, échevin du palais de Metz crée l'ermitage de Belle Croix de Metz[960]. Plus prestigieuses encore sont les fondatrices de l'ermitage de Fénétrange, la princesse de Vaudémont[961], et de celui dit « du reclus » à Vandœuvre, Antoinette de Clèves, fille du duc de Lorraine Charles III[962]. S'ils ne sont pas forcément nobles, les fondateurs appartiennent à la haute société. On doit l'ermitage de Buissoncourt à Michel Bonnet, président de la Chambre des Comptes de Lorraine[963]. L'ermitage de Bricepanné à Vandœuvre est établi par André Brice-Colson, maître des salles

[953] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[954] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), O*p. Cit.*, T. I, p. 340.
[955] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. LAMASSE (M.), *Journal de la Société d'Archéologie Lorraine*, 34e année, 02/1885, 2e N°, p. 44.
[956] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[957] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. MASSON (Abbé), *L'ermitage du Hayer de Chennegy*, Troyes, Paul Nouel, 1894, p. 4.
[958] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : B 298.
[959] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, 1904, T. III, p. 480.
[960] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 2756.
[961] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 2.
[962] PFISTER (Christian), O*p. Cit.*, T. II, p. 987.
[963] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 2224.

de l'Hôtel du duc Charles III[964]. Il faut cependant prendre garde à l'effet de source. Le nom d'un fondateur prestigieux traverse plus facilement les siècles. Fonder un ermitage n'est pas un acte anodin et nécessite une certaine aisance financière. Voilà pourquoi des personnages prestigieux s'inscrivent de manière visible dans la liste des fondateurs. Au regard de l'origine sociale des fondateurs, relevons l'influence des militaires. L'impossible retour au monde exposé précédemment explique que la création d'ermitages par d'anciens soldats est plus importante à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle qu'au XVIIIe siècle. Jacques Cousin, le fondateur de l'ermitage d'Hâcourt, est un ancien soldat[965], tout comme Pierre Seguin dont nous avons exposé l'itinéraire de vie[966]. Enfin, frère Michel Legrand était lieutenant de cavalerie avant de se décider à quitter le monde en 1666[967]. Lorsqu'ils ne sont pas d'ascendance prestigieuse, la mention de fondateurs laïcs se résume parfois à un seul nom qui ne révèle rien de l'origine sociale. Soulignons que, quand le fondateur s'avère être un simple particulier, son souvenir perdure peut-être plus difficilement. Le Père Benoit-Picard mentionne que l'ermitage d'Aillianville a été construit par le sieur Nicolas Senaut et que celui de Plombières fut bâti par un habitant du lieu nommé l'Espérance, mais l'ecclésiastique ne nous renseigne pas davantage sur ces personnes[968]. Rare exception, Guillaume Glesser et son épouse Marguerite Becker, « bourgeois de Bérus », sont à l'origine d'un ermitage sur le territoire communal et les sources nous indiquent l'humble profession de manœuvre du mari[969]. La mention de « bourgeois » renvoie donc à leur origine géographique et non à un statut social. Il arrive que la fondation soit un acte familial. Ce sont deux sœurs, veuves, Jeanne Vanier et Anne Mariotte, qui s'engagent à créer une chapelle et un ermitage à Bellefontaine, sur le territoire de Bourmont[970]. A Gendreville, les trois frères Nicolas, Jean et Barbe Mathieu fondent l'ermitage Saint-Charles[971]. Le couple Gengoult Courtois et Françoise Lamoureuse est à l'origine de l'ermitage de Liffol-le-Grand[972]. Enfin, on doit la solitude

[964] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 1290.
[965] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. BOSSU (Louis), *l'ermitage Sainte Anne à Hâcourt*, [S.L.S.N.S.D.], p. 1.
[966] PFISTER (Christian), O*p. Cit.*, T. II, p. 983.
[967] RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy, les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine, Wiener, 1882, p. 8.
[968] Diocèse de Toul, actuels départements de la Haute-Marne et des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), O*p. Cit.*, T. II, pp. 13, 115.
[969] Diocèse de Metz, actuellement en Allemagne. A.D. 54 : B 11 296.
[970] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. BOSSU (Louis), *L'ermitage de Notre Dame de Bellefontaine à Bourmont*, [S.L.S.N.S.D.], p. 7.
[971] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 4e série, V 17, 1928, p. 277.
[972] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : B 298.

d'Albestroff aux familles des Brulland et des Torlotins[973]. La construction d'un ermitage peut aussi constituer un acte communautaire. Tel est le cas à Langley ou à Crevéchamps[974]. Les ecclésiastiques fondant des ermitages sont plutôt des séculiers. Ils sont simples curés comme Nicolas Gérard, créateur de l'ermitage d'Archettes vers 1720[975] ou exercent de hautes responsabilités tel l'official et grand vicaire général de l'archevêque de Langres, à l'origine de la solitude de Fontette en 1727[976]. Les réguliers ne sont pas en reste, tel le chanoine Vautrin Lud, initiateur de l'ermitage de Notre-Dame-de-Consolation appelé plus tard ermitage Saint-Roch à Saint-Dié[977]. Jean Gerrier, gouverneur de la maison du Saint-Esprit de Toul, était propriétaire de l'ensemble de la vallée des Quatre-Vaux, ban de Rigny-Saint-Martin, où il fait édifier en 1522 l'ermitage Saint-Fiacre[978]. Un seul cas d'ermitage créé par des réguliers a été retrouvé. Il s'agit de l'ermitage de Notre-Dame-de-Grandrupt, bâti par les carmes de Gerbéviller.[979] Toutefois, il ne faut pas y voir un rejet de cette forme de spiritualité par le clergé régulier mais plutôt une lacune dans les sources.

Les fondations s'avèrent très rarement motivées. Or, il s'agit d'un acte onéreux, public, qui demande du temps. Pour l'ermite fondateur, l'endroit permet d'abriter son retrait du monde, dans le silence et la solitude, afin de se vouer à la louange de Dieu et au salut du monde par la prière assidue et la pénitence. C'est un geste pratique et conjointement spirituel pour lui permettre de s'abriter et de se protéger tout en créant un univers propice au dialogue avec le divin. Il s'agit également d'un acte de dévotion. A Damvillers, l'anachorète frère Roch de la Pierre établit l'ermitage « en honneur de son saint patron »[980]. Lorsque l'ermitage est édifié par un non ermite, ce geste créatif est d'abord un acte de piété. La communauté fonde l'ermitage de Langley, pour que les ermites y prient pour elle[981]. La solitude de Fénétrange est

[973] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. I, p. 8.
[974] Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Les ermites des Vosges*, p. 2 et A.D. 54 : G 1035.
[975] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 2.
[976] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : 2 G 474.
[977] BAUMONT (G.), « La chapelle Saint-Roch à Saint-Dié », *Le Pays Lorrain*, 02/1933, N°2, p. 49.
[978] L'ordre du Saint-Esprit étant un ordre hospitalier qui prit modèle sur les règles d'organisation et de vie des chanoines de Saint-Augustin. Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. VUILLEMIN (A.), *Le Pays Lorrain*, 1962, N°2, p. 134.
[979] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 930.
[980] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, 1910, T. IV, p. 228.
[981] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Op. Cit.*, p. 2.

due à la « piété et libéralité » de la princesse de Vaudémont[982]. Un ermitage peut s'avérer être un ex-voto. Guillaume Glesser et son épouse Marguerite Becker fondent l'ermitage de Bérus après la destruction de leur maison par un incendie en 1729. Ils font alors vœu, si Dieu leur fait grâce de reconstruire leur maison, de bâtir une chapelle en l'honneur de Jésus Marie Joseph et obtiennent du duc de Lorraine Léopold d'édifier le bâtiment en bas de la montagne de Bérus[983]. S'ajoutent également des causes plus pratiques. L'ermitage Saint-Roch est construit pour desservir la ferme voisine, un peu trop à l'écart de Saint-Dié.[984] Ce fait a dû se reproduire assez souvent, même si seule cette mention d'ermitage palliant l'absence d'église proche a été retrouvée.

Le phénomène n'étant naturellement pas propre aux ermitages, il convient de distinguer le propriétaire et le gestionnaire d'une solitude du collateur. Il ne s'agit pas toujours de la même personne physique ou morale. L'ermitage de Ressaincourt appartient aux minimes de Nomeny mais le collateur est le seigneur de Mailly[985]. Les noms des propriétaires, gestionnaires et collateurs sont davantage connus (39 % de la totalité des ermitages)[986] que ceux des fondateurs. Il s'agit majoritairement d'ecclésiastiques mais il faut prendre en considération le fait que les ermitages changent parfois de main et sont cédés par un laïc à un ecclésiastique ; la réciproque étant plus rare en raison de l'attachement des clercs à leur patrimoine foncier. Cette tendance peut illustrer l'intérêt des clercs à l'égard de ce mode de vie, bien qu'il faille tempérer cette idée par le fait que ces derniers héritent d'ermitages parmi d'autres biens foncier. Aussi la possession ne traduit-elle pas spécifiquement une attention spécifique. Soulignons que les congrégations d'ermites semblent propriétaires des ermitages qui sont de leur ressort. 19 % des ermitages dont nous avons pu identifier le propriétaire et le gestionnaire relèvent d'abbayes ou de prieurés. Ce chiffre s'explique peut-être par la relative proximité du genre de vie. Ce sont surtout des bénédictins qui sont possesseurs d'ermitages. Les deux abbayes bénédictines de Toul, Saint-Mansuy et Saint-Evre, sont respectivement propriétaires des ermitages de Charmes-la-Côte et de Saint-Pierre de Toul pour l'une et de

[982] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 2.
[983] Diocèse de Metz, actuellement en Allemagne. A.D. 54 : B 11 296.
[984] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BAUMONT (G.), *Op. Cit.*, p. 50.
[985] Diocèse de Metz, actuelle commune de Saint-Jure, département de la Moselle. A.D. 54 : H 1060 et B 11 759.
[986] Ce résultat ne tient pas compte des soixante-dix-sept ermitages des congrégations d'ermites de Toul et de Langres dont nous n'avons pas de certitude absolue qu'ils appartenaient à ces dites congrégations.

l'ermitage de Crépey pour l'autre[987]. La solitude de Vaux-les-Palameix appartient aux bénédictins de Saint-Mihiel[988] et celle de Zimming à l'abbaye de Longeville-lès-Saint-Avold[989]. Cette prépondérance peut résulter de l'ancienneté de l'ordre, propice à l'entrée de solitudes ou d'autres bénéfices dans le patrimoine d'une abbaye et de l'attrait des moines noirs pour le retrait du monde. Suivant eux aussi la règle de saint Benoît, seuls les augustins du diocèse de Toul possèdent deux ermitages : Notre-Dame-de-Montaigu à Laneuville-Devant-Nancy et Saint-Jacques à Condé-en-Barrois[990]. Les autres ordres réguliers nés au Moyen Age se partagent les solitudes de façon sensiblement équivalente. A l'égard de cloîtrés, quatre ermitages sont en lien avec des établissements cisterciens. La seule abbaye de Saint-Benoît-en-Woëvre est propriétaire des ermitages de Puxe[991] et de Lahaymeix[992]. Les ordres mendiants ne sont pas en reste. Pour ce qui touche aux franciscains, l'ermitage de Ressaincourt appartient aux minimes de Nomeny mais la collation relève du seigneur de Mailly[993]. Les cordeliers de Nancy sont propriétaires de l'ermitage de Tomblaine[994], les tiercelins de la cité ducale de celui de Chalaines[995] et les clarisses de Metz de l'ermitage de Woippy[996]. Rares semblent être les établissements féminins possesseurs d'ermitages. Les dominicains sont propriétaires de trois ermitages, mais uniquement dans le diocèse de Toul, dont l'ermitage de la Magdeleine de Nancy en possession des dominicaines du Tiers Ordre de Nancy[997]. Les chartreux, très attachés au retrait du monde, ne sont propriétaires que de la seule solitude de Metzeresche par la chartreuse de Rethel[998]. L'ordre est toutefois très peu présent dans notre zone d'étude. La propriété ou la collation d'ermitages reviennent souvent à des chanoines. Ainsi, le chapitre de Liverdun est propriétaire des ermitages d'Aingeray, de Choloy et de Pompey[999]. Les chanoines de la primatiale de Nancy sont possesseurs des cinq ermitages de Dombrot-sur-Vair, de Saint-Nicolas-de-Port à travers le prieuré de

[987] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 298 ; BENOIT-PICARD (Père), O*p. Cit.*, T. I, pp. 86, 373.
[988] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, 1904, T. III, p. 443.
[989] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 1053.
[990] Diocèse de Toul, actuels départements de Meurthe-et-Moselle et de la Meuse. CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. I, p. 231, T. II, p. 106.
[991] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[992] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 11.
[993] Diocèse de Metz, actuelle commune de Saint-Jure, département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 1060 et B 11 759.
[994]Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 389.
[995] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. II, p. 290.
[996] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58.
[997] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 2680.
[998] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean*), Op. Cit.*, p. 59.
[999] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 212, G 136, G 137.

Varangéville[1000], de Gossoncourt[1001], de Marthille[1002] et de Vannecourt par le prieuré de Salonnes[1003]. Clémery revient au chapitre de Notre-Dame la Ronde de Metz[1004] et Avril dépend des chanoines de l'abbaye de Saint-Pierremont depuis 1579[1005]. Enfin, à Toul, ce ne sont pas les chapitres qui sont propriétaires mais le chantre du chapitre cathédral, propriétaire de l'ermitage de Pagny-sur-Meuse[1006]. Également chanoines réguliers, les prémontrés ne sont pas en reste. L'ermitage de Roches-Bettaincourt appartient à l'abbaye de Septfontaines[1007], celui de Saint-Maurice-sous-les-Côtes à l'abbaye de l'Etanche[1008] et la solitude de Moyenvic revient aux prémontrés de Salival[1009]. Il arrive que des ermitages appartiennent à des commanderies. Le cas s'est rencontré à dix reprises. L'ermitage de Boult-aux-Bois revient à la commanderie de Malte du lieu[1010], celui de Villers-devant-Dun à la commanderie de Reims[1011]. A Saint-Jean-de-Bassel, l'ermitage relève de la commanderie de Malte du lieu[1012], également propriétaire de la solitude de Dolving[1013]. Enfin, les ordres nés avec la Réforme catholique semblent peu intéressés par la vie érémitique ou sont trop récents pour s'être constitué un patrimoine foncier comparable à celui des ordres anciens. Les jésuites possèdent deux ermitages dans le diocèse de Toul, à Longeau et Nancy[1014], et deux dans le diocèse de Metz à Loisey depuis 1576[1015] et Sainte-Geneviève[1016] ; tous deux propriété des jésuites de Pont-à-Mousson. Un seul ermitage est en possession des oratoriens, des missionnaires ou des carmes. Cela peut paraître surprenant lorsque l'on connaît l'attrait pour la vie érémitique qu'éprouvèrent toute leur vie durant saint Ignace de Loyola et sainte Thérèse d'Avila, sans parler de l'importance de la solitude dans la spiritualité des carmes. L'existence relativement récente de ces ordres peut expliquer ce phénomène. Par ailleurs, des ermitages relèvent parfois d'hôpitaux. Les

[1000] Diocèse de Toul, actuels départements des Vosges, de Meurthe-et-Moselle et de la Moselle. A.D. 54 : G 850, G 456.
[1001] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : G 499.
[1002] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 67.
[1003] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : G 499.
[1004] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 2.
[1005] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : H 1258.
[1006] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. A.D. 88 : G 197 ; BENOIT-PICARD (Père), O*p. Cit.*, T. II, pp. 127, 310.
[1007] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 19 H 11.
[1008] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, 1904, T. III, p. 736.
[1009] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 205.
[1010] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 274.
[1011] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[1012] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : 1 F 243.
[1013] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : H 3203.
[1014] Diocèse de Toul, actuels départements de Meurthe-et-Moselle et de la Meuse. A.D. 54 : H 2145 ; PFISTER (Christian), O*p. Cit.*, T. II, p. 994.
[1015] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 2144 et H 2145.
[1016] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 2.

exemples ne se trouvent que dans le seul diocèse de Toul où quatre hôpitaux sont en possession d'ermitages ; tel l'ermitage de Coussey, dépendant « de l'hôpital de Neufchâteau »[1017]. Les curés de paroisses sont aussi en lien avec la vie érémitique puisque, dans près de vingt cas, la propriété ou la collation d'ermitages leur appartient. A Fraimbois, le curé est propriétaire de l'ermitage Saint-Maurice jusqu'en 1631. L'ermitage Saint-Barthélemy de Verdun est géré par la paroisse Saint-Victor de la ville[1018]. Moins nombreux, les possesseurs laïcs d'ermitages sont toutefois bien présents. Le plus souvent, dans seize cas, c'est le seigneur du lieu, noble, qui est propriétaire de l'établissement. Le duc Léopold accorde l'ermitage de Loisey au comte de Frangmont, « en considération des services rendus »[1019]. Le procureur fiscal d'Ervy-le-Châtel gère l'ermitage du lieu comme représentant du seigneur, le duc de Nevers[1020]. L'ermitage de Servon-Melzincourt dépend de la chapelle castrale de Vienne-le-Château[1021]. Enfin, la solitude d'Amel-sur-L'Etang dépend du seigneur de Longeau[1022]. Cet intérêt de la noblesse face à un aspect marginal de la vie religieuse s'analyse par le fait qu'être le propriétaire ou le collateur d'un ermitage ou d'une chapelle est honorifique et recherché. Quoique le phénomène soit moins important, les ermitages peuvent appartenir à une communauté ou à une paroisse. A Vionville, il dépend de la fabrique[1023]. Si l'ermitage n'appartient pas à la communauté, il se peut qu'il soit entre les mains des instances dirigeantes de celle-ci. Cinq cas ont été mis au jour. A Toul, les officiers de ville sont directeurs et administrateurs de la chapelle et ermitage de Gare-le-Col et les magistrats de la ville collateurs de l'ermitage de Froide Terre.[1024] L'ermitage de la bienheureuse Vierge Marie de Verdun relève des magistrats de la cité[1025].

Comme tout bien foncier, un ermitage peut changer de main. L'ermitage de Maizey appartient au curé, puis passe aux minimes de Saint-Mihiel à compter de 1720[1026]. Assez fréquent est le passage de mains laïques à des mains ecclésiastiques. A Metz, la solitude de la

[1017] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. I, p. 414.
[1018] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 11 F 1.
[1019] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse A.D. 55 : B 281.
[1020] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1021] Diocèse de Reims, actuel département de la Marne. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 277.
[1022] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, 1910, T. IV, p. 137.
[1023] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : G 430.
[1024] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.C. Toul : AC 527/130.
[1025] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 11 F 1.
[1026] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas) GILLANT (Abbé Jean-Baptiste), *Op. Cit.*, 1904, T. III, p. 419.

Belle Croix est donnée par Eve de Gournay aux carmes de Metz afin d'augmenter la dévotion et les pèlerinages en cet endroit[1027]. Le 22 août 1625, Michel de Sevigny cède l'ermitage de Sampigny aux minimes du bourg pour quatre-vingts francs barrois[1028]. Propriété d'Evrard Marchal, aumônier de Marguerite de Gonzague depuis 1619, l'ermitage de Nomeny passe en 1655 aux minimes de Nomeny[1029]. Nous n'avons retrouvé qu'un exemple d'ermitage cédé par des clercs à des laïcs. L'ermitage Saint-Barthélemy de Champigneulles appartient aux bénédictins du prieuré de Lay-Saint-Christophe puis fut vendu au comte de Fontenoy.[1030] Ce fait peut surprendre, vu la volonté des ecclésiastiques de l'époque à veiller à la préservation de leurs biens. Cette cession causa d'ailleurs la colère de Dom Calmet mais s'explique par l'état de délabrement du bâtiment. Comme n'importe quel autre bien foncier, les ermitages ont une valeur financière, parfois conséquente - plusieurs milliers de livres[1031] - ; ce qui peut aboutir à des conflits de propriété. A Fraimbois, le différend touchant l'ermitage entre le curé du lieu et l'abbaye de Baupré se règle à l'amiable. L'abbaye obtient l'ermitage contre une pistole d'or donnée par le curé à la saint Martin, l'abbé nomme l'ermite et y célèbre le jour de saint Maurice, les offrandes de la messe allant au curé[1032]. Les ermitages sont autant d'édifices avec une histoire. Reste à déterminer la réalité physique et matérielle de ces bâtiments

3.2.3. Aspect des solitudes

Un plan de 1737 de l'ermitage Sainte-Anne de Clermont-en-Argonne[1033] donne à voir, dessiné en perspective, un bâtiment quadrangulaire surmonté d'un toit à longs pans et croupe et entouré des terres qui y sont liées. En effet, les solitudes s'accompagnent presque toujours d'une composante foncière ainsi que nous l'expliquerons ci-dessous. La légende souligne que l'ermitage se compose d'une église et de la maison. D'autre part, le compte-rendu de la visite de l'ermitage de Biesles en 1738 décrit sommairement « une chapelle assez propre quoique

[1027] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 2756.
[1028] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 25 H 10.
[1029] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 8013 et B 11 367.
[1030] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D. 54 : H 203.
[1031] L'ermitage de Loisy au diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle est vendu en 1771 pour 4 000 livres de France. A.D. 54 : H 2271.
[1032] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D. 54 : H 375.
[1033] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. Ce plan relevant d'une collection privée, nous ne pouvons en donner ici une reproduction.

pauvre, une petite chambre, un petit jardin »[1034]. Ces deux sources s'avèrent bien succinctes quand se pose la question de l'aspect, de la fonctionnalité et de la composante des ermitages. Or, rares sont les solitudes ayant traversé les siècles. L'ermitage Saint-Firmin de Loisy n'est plus que ruine[1035]. A Beaulieu-en-Argonne, la solitude de Saint-Rouin[1036] dont la fondation remonte au haut Moyen Age, voit sa chapelle reconstruite à partir de 1956 par le Père Rayssiguier, un ecclésiastique architecte, disciple de Le Corbusier. Elle se présente sous la forme d'un audacieux cube de béton sur pilotis posé dans l'écrin vert de la forêt d'Argonne. Seuls quelques ermitages lorrains et champenois se présentent aujourd'hui à nous dans un état relativement proche de l'original ; à l'exemple de Breuvannes ou de Ventron[1037]. Souvent, seul l'oratoire nous est parvenu, brouillant la connaissance globale de la forme, de la distribution et du quotidien de l'ermitage. Afin d'appréhender cette réalité, une initiative intéressante fut prise en Belgique sous la forme de fouilles archéologiques menées entre 1968 et 1972 dans l'ermitage Saint-Bernard à Bertrix. Complétée par l'étude des sources écrites, cette opération permit d'appréhender son histoire et son évolution[1038]. A notre connaissance, aucune démarche analogue n'a été réalisée jusqu'à présent en Lorraine et en Champagne. Heureusement, pour quelques cas ponctuels, les sources sont suffisamment précises pour permettre de déterminer quelle réalité matérielle complexe se cache derrière le terme d'ermitage. Pour des raisons didactiques, nous avons séparé la présentation de la partie habitation et de ses composantes « civiles », de l'oratoire ; le tout constituant l'ermitage.

La description de l'ermitage de Gogney faite lors de la visite de 1716 reflète assez précisément ce qu'est un ermitage des temps modernes : « Il y a un petit logement, tan une chambre haute assez petite et une espèce de petite cuisine en bas avec une autre petite place

[1034] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1035] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle.
[1036] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.
[1037] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne et diocèse de Toul, actuel département des Vosges. L'ermitage de Breuvannes fut restauré totalement en 1895 grâce à la générosité d'une habitante du lieu, madame Renard. Les travaux concernèrent entre autre les murs, la toiture, le clocher, l'autel, les bancs et une mosaïque. L'année suivante, un chemin de croix était placé sur les murs de la chapelle. Voir *La voix des clochers du Bassigny*, août 1947, N° 8, p. 4. Tous ces travaux nous indiquent que l'état d'origine n'existe plus, bien que le bâtiment fusse conservé dans son intégralité. A Ventron, la flèche surmontant le campanile de la toiture de la chapelle est sans doute postérieure au bâtiment édifié en 1757. A l'intérieur de la chapelle, le pavement et l'autel furent mis en place vers 1950 et la porte qui ouvrait directement du logis vers le chœur est aujourd'hui murée. Voir BOUVET (Mireille-Bénédicte), *Les chapelles de Montagne des Vosges*, collection Itinéraires du Patrimoine, Metz, éditions Serpenoise, 1997, pp. 8-10.
[1038] HOSSEY (Guido), « L'ermitage Saint-Bernard à Bertrix (Belgique) - entre archéologie et histoire », actes du colloque de Schengen sur les ermites et les ermitages en Europe et au Luxembourg, *Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 63-84.

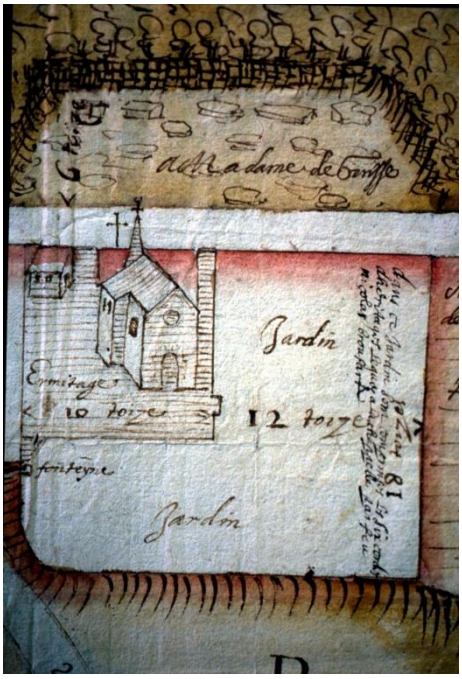
contiguë à la cuisine qui pourroit servir d'une petite écurie ou d'un autre logement avec le jardin devant et derrière entouré de murailles […] [et] la chapelle… Les dits héritages dudit hermitage contenant environ huit arpents. La chapelle est en assez bon état excepté le plancher de la nef. Il conviendrait d'y remettre quelques planches en place de celles qui se trouvent pourris. Il y a les fonds baptismaux en entrant prey du bénitier. Ils sont en état et ferment à clef »[1039]. Soulignons que les solitudes relevant de congrégation érémitiques, habitées de plusieurs frères, en général deux voire trois ermites, ainsi que le précisent les règlements et *Instituts* de ces organismes, s'avèrent généralement plus vastes et présentent davantage d'infrastructures que les ermitages des ermites indépendants, tel celui de Gogney. Parce qu'abritant plusieurs anachorètes, les ermitages relevant de congrégations ont l'évidente obligation matérielle de posséder plusieurs chambres ou cellules et comportent notamment un réfectoire. Or, les sources principales et les plus précises quant à la composition des solitudes sont souvent celles des congrégations et ne reflètent en conséquence qu'un aspect de la réalité.

Si l'on essaie d'établir une typologie des ermitages, le critère de distinction principal vient de la jonction ou non entre la chapelle et la partie habitation. Dressé au XVIIe siècle, le plan de l'ermitage d'Arnancourt donne à voir une chapelle de plan rectangulaire régulier au toit à longs pans surmonté d'une flèche, avec à proximité, une humble maison couverte d'un toit en appentis[1040].

[1039] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : G 992.
[1040] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 3 J 13.

Arnancourt, plan de l'ermitage Notre-Dame du praitz, encre et lavis, XVIIe siècle.

A.D. 52 : 3 J 13.



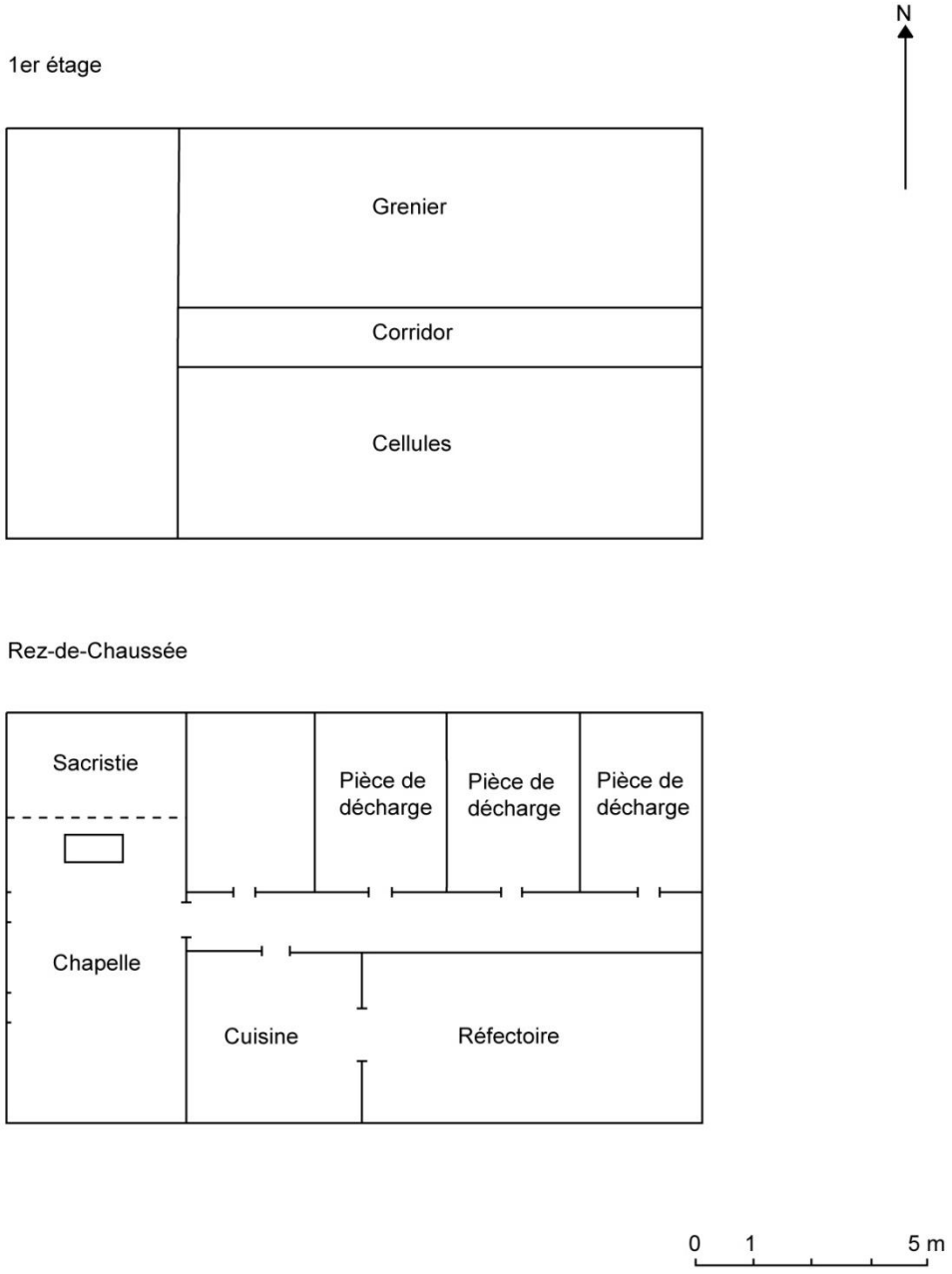
A Puttelange-les-Farschviller, l'ermitage et la chapelle sont également séparés[1041]. Au regard des sources forcément lacunaires, il semble pourtant que les deux bâtiments soient assez souvent jointifs. A Saint-Michel de Verdun, la chambre de l'ermite - qui constitue la seule pièce d'habitation de la solitude - se trouve dans l'axe et communique avec la nef de la chapelle. Deux marches séparent la nef du chœur à chevet plat[1042]. L'ermitage Saint-Quentin de Metz proposait une distribution identique ; l'habitation était disposée en avant de la chapelle et communiquait directement avec la nef[1043]. A Enchenberg, aujourd'hui encore, le premier étage de l'ermitage ouvre directement sur la nef. Ces dispositions offraient l'avantage d'une proximité immédiate du quotidien avec l'espace sacré. A Fénétrange, le logis est accolé perpendiculairement à la nef mais ne communique pas avec elle et le solitaire doit sortir de son habitation s'il désire entrer dans la chapelle[1044]. A Ventron, l'habitation est accolée au bas-

[1041] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean*), Op. Cit.*, p. 67.
[1042] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. SIMON (Charles), « Chapelles et lieux de dévotion des alentours de Verdun », *Mémoires de la Société Philomathique de Verdun*, 1934, T. 18, pp. 45-47. (plan)
[1043] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : G 760.
[1044] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : B 11 840.

côté sud[1045] et une porte aujourd'hui murée faisait communiquer directement le logis au chœur. Cette particularité se doit d'être observée car le chœur, partie la plus sacrée de la chapelle, est réservé à l'officiant. Il existe des exemples où l'espace d'habitation et l'espace sacré ne font qu'un. A Dainville-Bertheléville, la chapelle fait office d'habitation, le logement de l'ermite occupant la première travée de la nef[1046]. Cas de force majeure, la maison de l'ermitage de Châtel-Saint-Germain s'étant effondrée, l'ermite loge en 1698 dans la chapelle, à côté de la porte d'entrée, en se montrant fort irrespectueux de l'endroit puisqu'il « met la paille et le foin qu'il quête dans la nef et met à dessécher sur les autels les poix, fèves et haricots qu'il ramasse dans les villages »[1047].

[1045] Orientation artificielle.
[1046] Inventaire topographique, canton de Gondrecourt-le-Château.
[1047] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58.

Ermitage Saint-Jean-Baptiste de Langley (Vosges), essai de reconstitution[1048]



[1048] A.D. 54 : B 11372.

Les ermitages sont de toute taille, modeste ou présentant une infrastructure plus élaborée. Le plus souvent, ils sont construits en pierre en utilisant les matériaux locaux - ainsi l'ermitage de Ventron est édifié en moellons de granit vosgien soigneusement enduit - et relativement aménagés. L'imprécision des sources ne permet guère d'appréhender la distribution intérieure et nous devons nous contenter de simplement lister les pièces. Le bâtiment d'habitation peut en contenir plusieurs. Tout d'abord une cuisine avec, parfois, un réfectoire contigu, une cave (mais pas toujours). Lorsqu'il existe un étage, c'est là que se trouvent les cellules et un grenier, accessibles par un escalier. Ce sont là des généralités. La disposition et le nombre de pièces varient considérablement d'un ermitage à l'autre. A Lion-devant-Dun en 1680, l'ermitage consiste très modestement en « une chambre à proximité église »[1049]. La description de la solitude de Breuvannes en 1753 liste une petite cuisine, un petit réfectoire et un espace suffisant « pour faire deux cellules »[1050]. Le compte-rendu de la visite de l'ermitage d'Ervy-le-Chatel en 1668 donne l'impression d'une solitude « moyenne » avec une cellule, un grenier pour stocker les blés et les froments, une chambre basse, un réfectoire, la chambre au four avec une chambre au-dessus et une grange[1051]. Certains ermitages, ils ne sont pas majoritaires loin s'en faut, présentent des aménagements quasi-somptuaires. A Archettes, existe une pièce nommée la librairie où les ermites pratiquent la reliure[1052]. Cet aménagement à vocation utilitaire, unique à notre connaissance, est en lien toutefois avec l'importance de cette solitude au sein de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste des ermites du diocèse de Toul. Il arrive même que soit bâtie une « chambre d'étranger » pour y loger d'éventuels hôtes. *A contrario*, nous nous devons de mentionner l'existence originale d'ermitages troglodytes forcément peu nombreux tant est rude ce mode de vie en raison de conditions climatiques peu favorables en Champagne et en Lorraine. Les exemples ne se trouvent que dans le seul diocèse de Toul. A Pierre-la-Treiche, l'ermitage est taillé dans le roc avec plusieurs « chambres » qui servent d'habitation mais sans chapelle[1053]. A Favières, la situation est identique puisque l'ermitage était, au moment de sa fondation, une grotte à laquelle fut ajouté ultérieurement un oratoire[1054]. Les solitudes de Deneuvre et Thuillières s'avèrent semi-troglodytiques, la roche servant de mur de fond contre lequel vient s'appuyer une construction.

[1049] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[1050] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1051] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1052] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 55.
[1053] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. II, p. 222.
[1054] DEMANGE (Abbé M.), « La grotte de Saint-Amon », *Bulletin mensuel de la Société d'Archéologie Lorraine*, 7e année, 06/1907, N°6, p. 135.

Il s'agit d'une constante dans le temps : l'état des ermitages est parfois alarmant. A Chablis en 1748, la chapelle est « fort propre » mais le « bâtiment est en très mauvais état, c'est-à-dire inhabitable, menaçant ruine de tout côté et l'ermite est hors d'état de le pouvoir rétablir »[1055]. L'impossibilité pour l'anachorète de réaliser des travaux tient peut-être à son âge ou à un handicap. Cet exemple chablisien est marquant dans la mesure où l'ermitage relève de la congrégation des ermites du diocèse de Langres, laquelle, comme toute congrégation érémitique, est très attachée au bon soin apporté à son patrimoine foncier. Quoi qu'il en soit, l'état de dégradation de certains de ces bâtiments est manifeste. Les archives mentionnent d'assez nombreux travaux d'entretien et de réparation en raison de l'utilisation de matériaux de construction médiocres. Mais la création d'ermitages était souvent, du moins dans l'esprit des ermites fondateurs, un acte ponctuel. Ces premiers occupants se fabriquaient un abri pour eux-mêmes sans obligatoirement se soucier de ce qu'il en adviendrait après leur mort. D'où l'emploi de matériaux plus ou moins légers. Ce fut différent quand des congrégations furent créées, mais cela n'explique pas tout. S'ajoute le fait que des ermitages restaient inoccupés, parfois pendant plusieurs années, avant qu'un solitaire en fasse sa retraite, d'où des solitudes parfois délabrées. L'ermitage de Tomblaine est expertisé le 11 février 1773 par un entrepreneur en bâtiment de Nancy qui conclut que celui-ci est « en mauvais Etat […] Tous les crépis du mur de la clôture est sont tombés, les moelons de parement évidés. A certains endroits il menace de s'effondrer […] le mortier du corps [des murs de l'écurie] est de mauvaise qualité […] les murs, la voûte, et les arcades [de la chapelle] sont fracturés […] les contreforts du petit beffroy de la cloche de la chapelle sont mal assurés par le pied, il faut de toute nécessité rétablir ce petit ouvrage si l'on veut en prévenir la chute »[1056]. Assez rares dans le diocèse de Langres en raison de la vigilance de la congrégation érémitique diocésaine, les ermitages en mauvais état sont plus fréquents dans le diocèse de Reims, probablement suite à la vigoureuse politique antiérémitique menée par les archevêques à compter de la décennie 1670. Chassés des solitudes, les anachorètes ne pourvoient plus à leur entretien ; d'où un nombre important d'entre elles en très mauvais état durant le XVIIIe siècle. Tel est le cas de l'ermitage de Lion-devant-Dun[1057]. Un phénomène assez semblable se constate dans le diocèse de Metz.

[1055] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1056] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 389.
[1057] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.

Les ermitages sont évidemment meublés mais tous ne le sont pas de la même façon. Le visiteur de l'ermitage d'Ervy-le-Chatel en 1668 n'énumère que « quelques vieux meubles de bois » [1058]. A la mort de frère Edme, ermite à Saint-Claude de Blainville-sur-l'Eau, l'ermitage est vidé de tous les biens appartenant au défunt. Ils sont ensuite vendus après avoir été répertoriés. Cet inventaire donne le contenu ordinaire d'un ermitage.[1059] On y trouve de la vaisselle en métal, fer ou étain, ce qui est important à souligner tant le métal coûte cher, des outils et très peu de meubles, conformément aux habitations traditionnelles rurales. Globalement, ce solitaire disposait du minimum pour assurer son quotidien, voire un peu plus. L'ermitage de Puxe comprend modestement, outre la chapelle avec sa sacristie, une alcôve, une chambre et une cuisine dont l'inventaire du mobilier réalisé en 1750 met en relief d'assez nombreux ustensiles métalliques : « une armoire de sapin avec sa clé et sa serrure, un vieux menagé, deux chaudrons d'étain, un de fer, trois pots de fer et leurs couvercles dont l'un est à boitte, une poille de fer, une casserole d'étain, une terrine d'étain, deux cuillères à pot avec une écumoire et une fourchette, une grille, le toute de fer, un réchaud de fer, deux chenets de fer battu, une petit cramail, une pelle à feu avec sa craouille, un battoir, un soufflet à main, un sceau avec sa garniture, cinq cuillères à bouche d'étain, cinq fourchettes de cuivre, cinq serviettes et trois nappes, le tout supporté, deux lampes de fer avec leur goupillon, une grande feuille de table de sapin, un baril à vinaigre d'environ une hotte »[1060]. Il est clair que cet inventaire met l'accent sur les objets métalliques, car ils ont la valeur financière la plus importante, au détriment des objets en bois ou en terre cuite, telle la vaisselle. Néanmoins, il semble que l'endroit soutienne la comparaison avec un intérieur rural moyen. A Messein, cas particulier puisqu'il s'agit du noviciat de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul, chaque cellule contenait un sac rempli de paille et une couverture en laine en guise de lit, une table et une chaise, un Christ, deux livres de prière et un pot à eau.[1061] L'ermitage d'Archettes, dans lequel le frère Arsène de Sainte-Croix s'est énormément investi et a dépensé beaucoup d'argent, possède lui, tous les meubles et ustensiles possibles afin d'apporter un certain confort dans le quotidien. Mais il semble que ce soit un cas assez

[1058] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1059] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 814. La liste de l'ensemble des biens de Frère Edme est présentée intégralement en annexe.
[1060] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6, pièce 215.
[1061] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. RENAULD (Jules), *Op. Cit.*, pp. 40-41.

exceptionnel. Dans leur majorité, les ermitages sont assez pauvrement meublés et s'assimilent aux humbles habitations rurales contemporaines, tels les intérieurs de manouvriers.

Les communs assurent notamment la distinction entre les ermitages modestes et ceux plus richement pourvus. Ceux-ci ont leur importance dans la mesure où, avec le temps, les solitaires sont de plus en plus pressés de subvenir à leurs besoins par le travail, ainsi que nous le montrerons. A Chaumont, existe une grange[1062]. A Ravières, en 1738, la grange est complétée d'un cellier servant éventuellement de débarras[1063]. Archettes ne possédait, avant les travaux que fit entreprendre le Père Arsène de Sainte-Croix, qu'une écurie. Deux ailes sont ajoutées au bâtiment originel, permettant l'installation dans la première aile d'une boucherie et de deux celliers avec une chambre à l'étage et, dans la deuxième aile d'une grange, d'une nouvelle écurie et d'un pressoir. Sous ce bâtiment avait été aménagée une cave voûtée[1064]. Après les travaux de reconstruction de l'ermitage de Messein, dus à Valentin Jamerey-Duval, directeur du cabinet impérial des médailles et monnaies à Vienne et ancien domestique des ermites de la congrégation de saint Jean-Baptiste du diocèse de Toul, est créée une orangerie[1065]. Mais c'est à Tomblaine que la différence est la plus flagrante. L'ermitage de Sainte-Marguerite possède une basse-cour, une porcherie, une écurie pour les chevaux, une étable pour les vaches, un bûcher, un poulailler, un hangar et une serre[1066]. C'est véritablement plus une ferme qu'un ermitage ! Si nous avons montré que les ermitages sont le plus souvent proches d'espaces humanisés, la rupture avec le monde est physiquement marquée par une séparation soulignant la frontière de cet espace singulier. Il peut s'agir soit d'une haie vive comme à Choloy, Autry[1067], Singly [1068] ou Dolving[1069] ; soit d'une enceinte ou d'un enclos fait d'un mur de pierre comme à Sartes[1070], Servon-Melzicourt[1071] et Haudainville[1072]. Cette séparation avait deux fonctions. Tout d'abord éviter aux ermites d'être importunés par les passants éventuels et délimiter l'espace sacré que constituait l'ermitage. Preuve de

[1062] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 274.
[1063] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1064] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 55, 154-160.
[1065] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. RENAULD (Jules), *Op. Cit.*, p.5.
[1066] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 389.
[1067] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 277.
[1068] *Ibid.*
[1069] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : H 3203.
[1070] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : G 187 et BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-27, T. 67, p. 304.
[1071] Diocèse de Reims, actuel département de la Marne. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 277.
[1072] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. SIMON (Charles), « Chapelles et lieux de dévotion des alentours de Verdun », *Mémoires de la Société Philomathique de Verdun*, 1934, T. 18, pp. 45-47.

l'importance de cette structure, le visiteur de l'ermitage de Châteauvillain en 1748 relève que « l'enclos est mal fermé »[1073]. Lors de la visite de l'ermitage de Parnot en 1760, le visiteur demande à l'ermite de « faire une petite cour à l'entrée de l'ermitage entourée de murs pour être plus solitaire au dedans de la maison » [1074].

La notion d'ermitage ne se résume pas à de simples bâtiments. Les ermitages possèdent des terres qui leur sont affectées en propre et permettent aux ermites de subvenir à leurs besoins. Tout d'abord autour de l'ermitage, ainsi à Breuvannes en 1753, un jardin potager sans vigne[1075] ; parfois complété, comme à Tomblaine, d'une basse-cour. A proximité peut se trouver un verger. A Tomblaine il est planté de poires ou de pommes.[1076] Valentin Jamerey-Duval rapporte qu'à l'ermitage Sainte-Anne de Vitrimont existait « une pépinière d'arbres fruitiers des meilleurs espèces »[1077]. Les ermitages possèdent également des champs où se cultivent les céréales, base de l'alimentation de l'époque. A Ervy-le-Chatel en 1656, les anachorètes cultivent deux arpents de métail, c'est-à-dire de blé[1078]. L'ermitage de Châteauvillain se contente en 1748 d'« un demi journal de mauvaise terre à seigle »[1079]. Les ermites cultivent du houblon à Longeau mais également du chanvre, tout comme à Jaillon et Champigneulles[1080]. Presque chaque ermitage possédait quelques pieds de vigne. On recense à Ervy-le-Chatel en 1656 un arpent de vigne en plus de la vigne et de la treille qui sont dans l'enclos[1081]. Chaumont comprend en 1793 une vigne close[1082]. Enfin, « sept journées de vigne détachées de la maison bien façonnées et entretenues » se trouvent à Châteauvillain en 1748[1083]. Cette culture tient à l'importance du vin, liturgiquement et, dans le quotidien, comme boisson courante. De plus, ainsi que nous le verrons en abordant le quotidien des solitaires, la vente de tout ou partie des récoltes permet aux ermites de subvenir partiellement à leurs besoins. Cela pourrait expliquer que les autres visites de l'ermitage de Châteauvillain en 1752, 1753, 1754, 1758, 1764, 1761 et 1780 soulignent le soin apporté à cette culture[1084]. Ces terres

[1073] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1074] *Ibid.*.
[1075] *Ibid.*.
[1076] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 389.
[1077] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : C 438.
[1078] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1079] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1080] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse et de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 174, H 2 145, H 3 160, H 204, A.D. 55 : 7 H 21.
[1081] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1082] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1083] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 274.
[1084] *Ibid.*

qui sont du ressort de pratiquement chaque ermitage occupent des superficies variables. En 1712, l'ermitage de Nomeny possède modestement trois jours de terre[1085]. Les ermitages de Loisy et de Brehain semblent mieux dotés avec respectivement six jours de terre et un jardin en 1646[1086] et sept, huit jours de terre et quelques autres héritages en 1707[1087]. Plus riche, Moyenvic possède trente jours de terre en 1647[1088] mais, lieu de pèlerinage réputé, il attire les faveurs. Quoi qu'il en soit, la superficie des terres relevant d'un ermitage semble généralement modeste. Certains ermites essaient d'agrandir leurs possessions. A Epinal, la municipalité acense cinq pieds de terre à l'ermitage de la Madeleine, ces extensions ayant l'avantage d'être situées non loin de celui-ci[1089]. Il est impossible, au vu du peu de renseignements que donnent les archives, de calculer la superficie moyenne de terres qui appartenaient à chaque ermitage, d'autant que nous constatons des différences de un à trente ou presque ! Seuls des ordres de grandeurs peuvent être donnés. Quand il est vendu comme bien national, l'ermitage Saint-Charles de Gendreville possède trois jours de terre et une fauchée de prés [1090]. Par comparaison, les terres appartenant à Greux représentent quatre-vingts jours à la même époque[1091]. Il est vrai que l'ancienneté et la renommée du sanctuaire expliquent peut-être ce chiffre très impressionnant. Par comparaison, Christian Pfister écrit que l'ermitage de Notre-Dame-de-Lorette à Nancy a possédé jusque vingt-sept jours, cinq hommées, deux toises, quatre-vingts pieds et qualifie cette superficie de considérable.[1092]. Nous pouvons donc considérer qu'une dizaine de jours de terre était un chiffre appréciable. Enfin, en complément de cette richesse foncière, divers ermitages possèdent des animaux. En 1656 à Ervy-le-Chatel, vingt paniers à mouches appartiennent à l'ermitage et l'ermite a acheté un poulain[1093]. Les ermites de Pagny-sur-Meuse possèdent des bovins, obligeant à la possession de prés pour que ces animaux puissent se nourrir. Ces prés sont, à Gendreville, destinés à la fauche[1094].

[1085] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : B 11 367.
[1086] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 2 145.
[1087] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 67.
[1088] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 205.
[1089] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 88 : A.C. Epinal : BB 5.
[1090] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-27, T. 67, p. 284.
[1091] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : H 204 et Association des Amis de Jeanne d'Arc, *Notre Dame de Bermont*, p. 40.
[1092] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. PFISTER (Christian), *Op. Cit*., T. II, p. 994.
[1093] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1094] Diocèse de Toul, actuels départements de la Meuse et des Vosges. GUIOT (A.), *La chapelle de Notre Dame de Massey et l'ancien village de Longor*, Bar-le-Duc, Jolibois, [S.D.], p.34 et Bossu (Louis), *Op. Cit*., p. 284.

La seconde composante d'un ermitage, la plus importante, est la chapelle. Pourtant, les archives livrent peu de renseignements sur la taille et l'apparence de celle-ci. Ses dimensions sont variables. La modeste chapelle de l'ermitage de Châtel-Saint-Germain est obscure, meublée seulement d'un maître-autel et de deux autels latéraux, au sol pavé sans sièges ni bancs[1095]. A l'ermitage Saint-Quentin de Metz, une nef rectangulaire avec un jubé derrière lequel sont placés deux autels latéraux est prolongée d'un chevet plat au fond duquel se trouve le maître-autel[1096]. A Messein, la nef mesure dix-huit pieds de long, soit un peu moins de six mètres, à laquelle doit s'ajouter la profondeur du chœur[1097]. Par comparaison, l'ermitage de Greux mesure cinquante pieds - seize mètres cinquante - de long sur vingt - six mètres soixante - de large[1098]. Le sol est certainement assez souvent fait de terre battue comme dans beaucoup d'églises rurales avant la Réforme catholique. A Sainte-Marguerite de Tomblaine comme à Saint-Wandre de Laneuveville-devant-Nancy, le couvrement est voûté d'ogives[1099]. Parfois, comme à Ventron, un petit clocher surmonte la toiture. Au regard du mobilier, certains inventaires de chapelles d'ermitages décrivent des endroits pauvres. La chapelle de l'ermitage des Alleux est, en 1678, qualifiée de « modestement ornée » avec un calice qui a la coupe d'argent et les ornements nécessaires[1100]. A Pont-à-Mousson, le contenu de la chapelle de l'ermitage du Haut-du-Rupt est ainsi décrit : « l'autel est décoré d'un devant, d'une nappe propre, d'un crucifix et de deux chandeliers »[1101]. Voilà qui s'avère sommaire, et les vases sacrés ne sont pas mentionnés. Le compte-rendu de la visite effectuée en 1748 de l'ermitage de Châteauvillain permet d'appréhender les exigences des autorités ecclésiastiques quant aux objets du culte jugés nécessaires dans les chapelles des solitudes. Ayant listé « trois nappes d'autel, un calice, des burettes, une chasuble blanche, une aube et un missel », le visiteur conclut que « le tout [est] propre à dire la sainte messe » dans cette chapelle « petite, bien ornée et entretenue »[1102]. Relevons toutefois que le niveau d'exigence va aller croissant avec le temps. L'inventaire des biens de l'ermitage d'Ervy-le-Chatel en 1656 par le curé de Saint-Florentin évoque une chapelle correctement dotée : une chasuble, un voile, des corporaux, une chasuble violette avec son palle, un voile et corporaux à dentelle, un missel neuf, une aube avec sa ceinture de toile blanche, une horloge, un petit bénitier de cuivre et la lampe, un calice d'argent et d'étain, trois aubes garnies de leurs amits et ceintures, trois nappes d'autel dont

[1095] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58.
[1096] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : G 760.
[1097] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. RENAULD (Jules), *Op. Cit.*, p. 28.
[1098] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : H 2306.
[1099] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 389 et H 533.
[1100] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 281.
[1101] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D. 54 : H 953.
[1102] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.

deux communes, deux chasubles, étole et manipule dont une de damas vert et une de damas blanc, deux voiles noirs avec la palle de même, un corporal, un voile, une palle de taffetat blanc avec passements en faux or, un voile de taffetas rouge, un voile de damas vert, deux purificatoires, un voile de damas rouge assez décoloré, un voile de satin rouge, neuf, avec une petite dentelle d'argent, un corporeau à dentelle, trois bréviaires romains, un canon d'autel, un ciboire d'étain, un calice d'argent et ses burettes[1103]. Dans le diocèse de Langres, les chapelles des ermitages de Chaumont[1104], Cuves[1105], Epineuil[1106], Marolles-sous-Lignières[1107], Noyers[1108], Parnot[1109] et Poinson-les-Fayl[1110] possèdent le mobilier nécessaire. Mais toutes relèvent de la congrégation des ermites du diocèse de Langres, phénomène positif par la fréquence des visites, d'autant que les visiteurs se montrent naturellement très scrupuleux à l'égard des chapelles. L'ermitage de Ricey-Bas, à la chapelle décrite comme « chapelle pauvre et mal ornée » en 1748 et 1761 semble faire exception. Mais la situation s'améliore avec le temps et en 1780 la chapelle apparaît « passablement entretenue »[1111]. Les chapelles correctement dotées ne se limitent heureusement pas au seul diocèse de Langres. Dans le diocèse de Metz, les chapelles des ermitages d'Albestroff[1112] et de Gorze sont « ornées et décorées de tout ce qui est nécessaire pour la célébration du saint sacrifice de la messe »[1113]. La situation n'est cependant pas toujours aussi conforme aux souhaits des autorités ecclésiastiques. En 1698, Châtel-Saint-Germain est sans ornements, porte, fenêtres ni lambris. En conséquence, « les cierges s'éteignant souvent pendant l'office » et l'abbé de Saint-Vincent de Metz refuse de faire réaliser des réparations à cette ancienne mère église car il n'y a que quatre services l'an. La situation ne s'améliore pas avec le temps et, en 1759, la chapelle - dont la remise en état est chiffrée à 1 192 livres - est vide des fonds baptismaux, du tabernacle, de la chaire, des confessionnaux, des bancs, ornements, livres et linge mais loge des moutons[1114] ! En 1729, la chapelle de l'ermitage de Gossoncourt est signalée comme interdite en raison de son état : pas de plancher, vitres brisées et trop petite[1115]. A Fontette, la chapelle est déclarée interdite en 1739 car elle n'a pas été bénite, et, en plus de cette suffisante

[1103] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1104] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1105] *Ibid.*
[1106] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. *Ibid.*
[1107] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. *Ibid.*
[1108] *Ibid.*
[1109] *Ibid.*
[1110] *Ibid.*
[1111] *Ibid.*
[1112] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 505.
[1113] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 940.
[1114] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58 et 29 J 59.
[1115] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 67.

raison, elle se trouve en mauvais état. Bien que bâtis depuis seulement onze années, les murs sont défectueux et menacent ruine[1116]. Malgré ces exemples navrants, les efforts réalisés par la Réforme catholique pour rendre les églises paroissiales dignes du culte s'y déroulant ont également gagné les solitudes. Nous en voulons pour preuve l'inventaire tardif, en 1750, de la chapelle de l'ermitage de Puxe où rien ne manque, même si certains textiles décrits apparaissent anciens et usés[1117]. A Pont-à-Mousson, la nappe d'autel est propre, ce qui semble la moindre des choses mais n'est pas toujours vrai. Plusieurs raisons expliquent les améliorations constatées. Tout d'abord, ces descriptions d'intérieurs de chapelles datent pour la plupart du XVIIIe siècle, ce qui signifie que les recommandations des visiteurs lors des visites pastorales semblent avoir été suivies. De plus, d'assez nombreux ermitages sont le lieu de diverses manifestations cultuelles comme des pèlerinages. Il en résulte des offrandes qui permettent l'entretien du bâtiment. A Toul, l'ermitage de Gare le Col est le siège d'une confrérie qui s'est vouée à la Vierge et à sainte Marie-Madeleine. Les douze confrères appartiennent à l'élite sociale de la ville. Ce sont les « maîtres échevins, Justiciers et principaux habitants ». Il apparaît donc normal qu'ils dotent richement leur chapelle. Il existe également, en faible quantité car le solitaire doit renoncer au monde matériel, des ermites qui, tel le frère Arsène de Sainte-Croix à Saint-Antoine d'Archettes, utilisèrent tout leur revenu à l'embellissement de leur ermitage et à la chapelle de celui-ci. Le résultat en est l'existence d'ermitages très bien meublés. L'inventaire de la chapelle de l'ermitage de Notre-Dame de Gare-le-Col à Toul en 1782 en est un bon exemple.[1118]

A l'encontre des idées reçues, les solitudes, tout comme les chapelles, se trouvent au XVIIIe siècle installés à proximité de l'habitat groupé dont elles sont le plus souvent visibles. La présence de voies de communication en assure un accès aisé. Cette situation résulte de causes pratiques et religieuses. Afin d'assurer leur subsistance, les ermites ont besoin d'un contact minimum avec leur prochain. D'autre part, au XVIIIe siècle, les autorités religieuses font rapprocher les lieux de culte de la communauté afin de mieux les contrôler. La solitude n'est donc pas une réalité physique mais résulte d'un état d'esprit. Créer un ermitage est un geste conjointement spirituel et pratique mais l'endroit peut également résulter d'une

[1116] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : G 971 et 2 G 474.
[1117] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55, 19 H 6, pièce 215. Inventaire intégralement retranscrit en annexe.
[1118] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D. 54 : A.C. 527 / 130. Inventaire intégralement retranscrit en annexe.

évolution, mutant d'une fonctionnalité initiale à l'état de lieu de retraite. Dès lors, le terme d'ermitage désigne des bâtiments parfois forts différents, dans leur construction, possessions et propriété. Un même mot désignant une réalité et des situations très variables. L'étude des sources fait voler en éclats le mythe de la cabane de bois ou, pire encore, de la grotte, de toute façon inhabitable, du moins sous nos latitudes. Lieu du quotidien pour le solitaire, l'ermitage est aussi par ses terres et dépendances une réalité économique. Sa composante essentielle demeure cependant une chapelle ou un oratoire. A ce titre, l'endroit intègre la géographie du sacré.

3.3. Un élément de la géographie du sacré

3.3.1. La situation des ermitages au regard des autres signes religieux

Par les grands temps de la vie, les fêtes et jours fériés, le tintement journalier des cloches, de l'angélus du matin à celui du soir, la religion rythme le temps de la France moderne. Elle marque également l'espace. Les constructions sacrées, églises, chapelles, cimetières et autres croix christianisent l'espace en se définissant notamment par leur situation ainsi que l'a expliqué Marie-Hélène Froeschlé-Chopard[1119]. Les ermitages participent naturellement de ce phénomène. En utilisant la distance critique de deux kilomètres, telle que nous l'avons établie pour déterminer la proximité des solitudes au regard de l'habitat, il ressort que 73 % des ermitages localisés sont proches d'autres signes religieux. Ce chiffre ne doit pas surprendre dans la mesure où l'assise géographique de cette d'étude ne correspond pas à un désert humain, à relativiser cependant pour les massifs montagneux. En conséquence, les deux tiers des solitudes localisées sont implantés à proximité d'un habitat groupé. Or, près de trois quarts des communautés d'habitants sur le territoire desquelles sont implantés des ermitages ont le statut de paroisse[1120]. Nous pouvons logiquement déduire de ces résultats que les ermitages ne sont jamais très éloignés d'une église paroissiale. Les chiffres révèlent en effet que 51 % des ermitages localisés sont implantés à moins de deux kilomètres de l'église d'une localité. Deux remarques nuancent cette première analyse. 27 % des ermitages localisés sont éloignés des autres signes religieux, à l'exemple de la solitude de Saint-Pantaléon distante de plus de deux kilomètres de l'église paroissiale de Sivry-sur-Meuse[1121]. Un pourcentage identique est relatif aux solitudes non visibles du signe religieux le plus proche, telle celle de Roches-Bettaincourt[1122], implantée à un kilomètre de l'église paroissiale mais non visible de celle-ci. Ces deux résultats sont non négligeables et doivent être pris en considération en même temps que nous devons comprendre que les ermitages christianisent leur espace immédiat. Si plus d'une fois sur deux un ermitage est proche d'une église, les

[1119] FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), « L'espace et le sacré au XVIIIe siècle : géographie des cultes d'après la carte de Cassini », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1983, N°2, p. 203.
[1120] Nous avons déterminé le statut religieux - paroisse, annexe ou dépendance - des localités sur le territoire desquelles sont implantés un ou plusieurs ermitages à l'aube du XVIIIe siècle, c'est-à-dire avant le vaste mouvement général de création de nouvelles paroisses, ce qui aurait faussé notre analyse statistique.
[1121] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.
[1122] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.

autres signes religieux implantés non loin d'une solitude sont nettement moins fréquents et de nature variée. Avec 17 % des cas, les moins rares sont les croix. Ainsi, l'ermitage Saint-Roch de Vienne-le-Château est-il distant de moins de cent mètres d'une croix isolée[1123]. Le phénomène se rencontre dans les seuls diocèses de Toul (26 % des solitudes localisées), Reims (11 %) et Metz (8 %). Ces chiffres sont des minima car l'échelle de la carte de Cassini et sa fonction militaire ne lui autorisait très probablement pas de cartographier l'ensemble des croix parsemant le paysage. Or, les paroisses catholiques ont toujours été riches en croix, davantage encore à proximité des zones gagnées par le protestantisme. On recense encore actuellement plus de deux cents croix dans la vallée de la Haute Moselle[1124]. Ces croix sont majoritairement des croix des champs constituant des sortes d'appels à la prière. Elles servent également de bornes de délimitation du territoire de la communauté, ce qui explique leur fréquence. La proximité d'un ermitage avec une chapelle champêtre ou un autre ermitage est bien plus rare : 7 % des ermitages localisés. Les exemples ne se trouvent que dans les seuls diocèses de Metz (14 %), où l'ermitage Saint-Pierre et Saint-Paul de Veltring[1125] est situé à deux kilomètres au sud d'une chapelle champêtre, de Langres (9 %) et de Toul (5 %). La proximité de deux ermitages s'explique par leur densité autour de certains centres urbains, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment. Le phénomène apparaît nettement dans le diocèse de Toul. L'espace autour de la capitale épiscopale est parsemé de solitudes, tels les ermitages de Notre-Dame, de Saint-Michel et de Saint-Jean-Baptiste dit de Froide Terre, tout trois localisés non loin les uns des autres sur les pentes du mont Saint-Michel, au nord de la cité. Un phénomène identique se constate à proximité de Nancy, capitale politique du duché de Lorraine. L'ermitage de la Madeleine y est proche de celui de Bonsecours. Très rarement, dans 4 % des cas, les ermitages localisés sont proches d'établissements réguliers et n'y sont pas liés à une exception près. Les exemples sont quasiment des cas uniques et se rencontrent dans les trois diocèses lorrains et dans celui de Langres. L'ermitage de Sainte-Lucie de Sampigny se trouve à proximité immédiate d'un couvent de Minimes installés là afin de gérer le pèlerinage[1126]. A Liffol-le-Grand, l'ermitage Sainte-Anne est localisé juste à côté d'un couvent de Récollets. A Gorze la distance entre l'abbaye et l'ermitage Saint-Clément n'excède pas cinq cents mètres[1127]. Enfin, on mesure deux kilomètres entre l'ermitage de

[1123] Diocèse de Reims, actuel département de la Marne.
[1124] GERARD (Claude) et LANHER (Jean), *La mémoire des Lorrains*, Nancy-Metz, Presses Universitaires de Nancy, éditions Serpenoise, 1984, pp. 308-312.
[1125] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.
[1126] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.
[1127] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges, diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.

Champlitte et le couvent de Capucins construit aux portes de la cité[1128]. Encore plus rares sont les ermitages proches de cimetières. A l'exemple de celui de Challerange, de la solitude de Sainte-Croix de Saint-Avold entourée d'un cimetière en 1763 ou de celle de Moutrot, ces cas de figure ne représentent que 3 % des ermitages localisés. Le phénomène est inexistant dans les diocèses de Châlons, Langres, Troyes et Verdun. Cette rareté tient peut-être au fait qu'évêques et curés désirent que l'espace sacré du cimetière demeure un endroit particulier et non un lieu où un solitaire puisse installer sa demeure et son potager. Conjointement, l'ermite joue alors le rôle de gardien du lieu et de fossoyeur.

L'analyse de la situation géographique des ermitages au regard des autres signes religieux témoigne de leur pleine participation à la sacralisation de l'espace. Spécifiquement, ils christianisent l'espace proche de l'ermitage, à savoir une zone qui n'est pas en lien direct avec l'église mais conjointement proche de la localité, dans un phénomène de complémentarité à l'égard du clocher villageois. Le fait est identique au regard des chapelles champêtres, et nous avons pu établir la comparaison avec les oratoires du diocèse de Toul[1129]. Enfin, la proximité immédiate avec d'autres signes religieux, telle une croix, accentue le phénomène de sacralisation. L'étude des titulatures confirme cette complémentarité entre l'église et l'ermitage.

[1128] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Saône.

[1129] MARTIN (Philippe), « Informatique et étude de la vie religieuse : l'exemple des chapelles de l'ancien diocèse de Toul (XVe-XVIIIe siècles) », *Annales de l'Est*, 1988, N° 4, pp. 303-312 ; *Les chemins du Sacré*, Metz, Editions Serpenoise, 1995, pp. 88-90.

3.3.2. La titulature des ermitages

Donner un saint patron à un bâtiment religieux est un acte important qui ne relève pas du hasard mais témoigne des mentalités du temps car titulature et nom définissent les lieux sacrés. Bien qu'elle constitue un phénomène minoritaire, une première constatation peut être relevée : pour bien marquer le statut de l'ermitage et, probablement, le distinguer d'un oratoire ou d'une chapelle, on lui attribue comme patron un saint anachorète dans 7 % des cas. A Magnant, il s'agit de saint Antoine, à Villers-lès-Nancy de saint Fiacre et à Enchenberg de la recluse sainte Vérène[1130]. D'autre part, les patrons de l'église et de l'ermitage sont deux saints différents dans une complémentarité des titulatures démontrée par Louis Châtellier en Alsace et Marie-Hélène Froeschlé-Chopard en Provence[1131] ; notamment parce que les églises constituent une strate ancienne de christianisation et les ermitages une strate plus moderne. Les exceptions sont rares. Nous en avons dénombré trente, soit 7 % des solitudes. Elles tiennent notamment au fait que l'ermitage est l'ancienne église mère du lieu. Tels sont les cas de Ménil-aux-Bois et de Lahaymeix où l'église et l'ermitage sont respectivement sous l'invocation de saint Brice dans la première localité et de saint Germain dans la seconde[1132]. Dans cette étude sur les titulatures des églises et des ermitages, nous avons utilisé le classement des saints élaboré par Marie-Hélène Froeschlé-Chopard[1133] selon des critères conjointement chronologiques et thématiques :

1er) les personnes divines à savoir la Trinité et les archanges.

2e) La Vierge prise en considération en tant que telle en raison de l'importance du culte qui lui est dévolu.

3e) Les personnes de la généalogie du Christ, c'est-à-dire ses ascendants, à l'exception de la Vierge, et saint Jean-Baptiste.

4e) Les saints de l'Ecriture.

5e) Les saints du premier millénaire.

6e) Les saints plus récents.

[1130] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube ; diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle ; diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.

[1131] CHÂTELLIER (Louis), *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le diocèse de Strasbourg*, Paris, Editions Ophrys, 1981, pp. 125-129 ; FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), « Lieux de culte et peuple des saints au XVIIIe siècle, enquête en cours », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, juillet-décembre 1985, N° 187, p. 304.

[1132] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse.

[1133] FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), *Op. Cit.*, p. 286.

Comparaison des saints patrons des églises et ermitages dans les diocèses champenois et lorrains d'Ancien Régime (XVIe-XVIIIe siècles)

	EGLISE	ERMITAGE
Personnes divines	0,9 %	2,1 %
Vierge	9,1 %	12,9 %
Personnes de la généalogie du Christ	4,2 %	6,3 %
Saints de l'Ecriture	12,8 %	6,8 %
Saints du premier millénaire	53 %	30,2 %
Saints plus récents	2,7 %	6,8 %

A la nette différence des diocèses de Provence maritime étudiés par Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, la Vierge ne représente pas la part la plus importante des dédicaces[1134]. Les patrons des églises et des ermitages sont le plus souvent des saints du premier millénaire notamment parce qu'il s'agit de la période chronologique la plus étendue. En conséquence, 20 % des localités présentent un patron de l'église et un patron de l'ermitage appartenant à cette catégorie des saints du premier millénaire. Nous devons joindre à ce résultat les 3,6 % d'appartenance conjointe à d'autres catégories. Ainsi, à Arnancourt[1135], l'église et l'ermitage sont tous deux dédiés à la Vierge. *A contrario*, cela signifie que près de 77 % des localités ont un patron d'église et d'ermitage appartenant à des catégories différentes. Pour nous en tenir à ce seul exemple, saint Martin, qui vécut au IVe siècle, est le patron de l'église de Condé-les-Herpy mais l'ermitage est placé sous la titulature de saint Lazare, le fameux ressuscité du Nouveau Testament[1136]. Ces chiffres constituent des minima car le patron de 10,7 % des ermitages nous est inconnu ; mais ils témoignent de tendances fortes tournées vers la complémentarité des titulatures. Qui plus est, afin de lisser dans le temps les demandes d'intercessions faites aux saints tutélaires, nous avons constaté que les jours des fêtes des saints patrons des églises et des ermitages implantés sur le territoire d'une même localité sont au pire séparés de quelques semaines et au mieux de plusieurs mois. Saint Remy, titulaire de l'église paroissiale de Bertrange, est fêté le 1er octobre alors qu'une messe est célébrée dans

[1134] FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), « L'espace et le sacré au XVIIIe siècle : géographie des cultes d'après la carte de Cassini », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1983, N°2, p. 210.
[1135] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.
[1136] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes.

l'ermitage Saint-Laurent le dimanche suivant la fête du saint, soit le 10 août[1137]. Fontette célèbre ses patrons, les saints Corneille et Cyprien, le 16 septembre et la fête de saint Gengoult, patron de l'ermitage du même nom, se tient le 11 mai[1138]. La comparaison des titulatures entre ermitages et chapelles dans le diocèse de Toul[1139] fait apparaître deux distinctions notables. Le patronage marial est près de deux fois moins important dans les solitudes que dans les chapelles (12,9 % contre 21 %)[1140] et trois fois moins pour les saints de l'Ecriture (6,8 % contre 18 %). Cette complémentarité entre les patrons des églises et ceux des ermitages apparaît davantage encore lorsque l'on s'interroge sur les raisons pour lesquelles ils sont invoqués. La démonstration ne peut se conduire que sur une échelle géographique relativement réduite et non sur l'ensemble de notre zone d'étude en raison de la modification dans l'espace des propriétés prêtées à un saint. Nous nous sommes tenus au seul diocèse de Toul, qui représente plus de 50 % du corpus global des ermitages et dont 41,7 % des localités abritant au moins une solitude. Là, nous avons regroupé les patrons des églises et des ermitages en trois catégories suivant leurs fonctions.

Fonction du saint patron dans le cadre du diocèse de Toul

	EGLISE	ERMITAGE
Intercesseur	21,8 %	39,8 %
Guérisseur	43,5 %	38,2 %
Saint lié à des problèmes économiques	34,7 %	22 %

Ce tableau comparatif permet de constater que la fonction du patron diffère selon l'édifice. Le patron de l'église a le plus souvent un rôle de guérisseur alors que celui de l'ermitage est un intercesseur et un guérisseur. Les saints intercesseurs sont les intermédiaires entre le fidèle et Dieu. De leur importance dans le culte catholique résulte le fait que la majorité des patrons des ermitages sont, dans ce diocèse, des intercesseurs. Parmi eux, la

[1137] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 41.
[1138] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube.
[1139] MARTIN (Philippe), *Les chemins du sacré*, Metz, éditions Serpenoise, 1995, p.85. De semblables recherches n'existent dans les autres diocèses assise de cette étude, nous interdisant toute autre comparaison.
[1140] Précisons que le pourcentage de la titulature mariale est identique entre les chapelles lorraines et provençales.

Vierge est la plus sollicitée. Dans 63% des cas, elle est patron-intercesseur de l'ermitage. Ce chiffre élevé s'explique par la ferveur du culte marial dans la France des temps modernes. Il a été dénombré dix autres patrons d'ermitages faisant fonction d'intercesseurs dans le diocèse de Toul. Tous sont présents en faibles proportions. Les plus invoqués sont classiquement sainte Barbe et saint Nicolas dont la faible représentativité étonne quand on connaît l'importance apportée au culte du saint patron de la Lorraine. Les saints guérisseurs sont nombreux. Dix-neuf saints guérisseurs patrons d'ermitages ont été répertoriés dans le diocèse de Toul. Chacun de ces saints étant réputé guérir une ou plusieurs maladies, neuf pathologies apparaissent ici. Elles permettent de connaître les préoccupations de santé du temps. Avec un tiers du total, les titulatures de sainte Anne et de saint Jean-Baptiste, invoqués contre les rhumatismes et les lumbagos, sont les plus nombreuses. Viennent ensuite les guérisseurs de la dysenterie et de la colique puis les saints guérisseurs de maux variés avec approximativement les mêmes proportions. Il faut remarquer que les saints antipesteux ne sont pas les plus invoqués, même s'ils se rencontrent assez fréquemment. Si la peste a disparu en Lorraine à compter du XVIIIe siècle, la présence de saints antipesteux s'explique par les survivances du passé et par le fait que ce mot désignait alors toutes sortes d'épidémies.

Les saints guérisseurs titulaires d'ermitages dans le diocèse de Toul[1141]

SPECIALITES THERAPEUTIQUES	PROPORTIONS
Rhumatismes, lumbago	34 %
Dysenterie, coliques	21 %
Rage	12 %
Peste	12 %
Yeux	9 %
Estropiés et boiteux	5 %
Syphilis	5 %
Maladies nerveuses / Toux	2 %

[1141] Sur les raisons pour lesquelles les saints sont invoqués voir MARTIN (Philippe), *Les chemins du sacré*, Metz, éditions Serpenoise, 1995, pp. 230-233 ; *Pèlerins de Lorraine*, Metz, éditions Serpenoise, 1997, pp. 161-182.

Enfin, en sachant pourquoi les saints à vocation économique sont invoqués, on parvient à connaître les préoccupations quotidiennes de l'époque. La société étant alors majoritairement rurale, les saints priés sont ceux à qui l'on prête des capacités dans le domaine agricole. Les populations prient surtout pour que les troupeaux et autres animaux domestiques soient protégés car les bêtes représentent une véritable valeur financière. Les bovins constituent la première et la plus importante richesse d'un rural et leur perte est durement ressentie par l'agriculteur. Les ruraux prient également pour leurs récoltes. Le nombre de saints invoqués pour s'assurer de bonnes récoltes est assez important, ce qui s'explique peut-être par la spécialisation du saint. En effet, si saint Jacques est invoqué pour les récoltes en général, on le prie aussi pour protéger les pommes de terre. Sainte Madeleine est invoquée pour les récoltes de chanvre et de noisettes. Chaque saint semble « spécialisé » pour un ou plusieurs produits agricoles spécifiques. Cependant, la spécialité d'un saint peut varier d'une région à l'autre. Saint Didier est prié pour les récoltes de fèves dans les Vosges mais dans la vallée de la Moselle et dans le Toulois, les paysans l'invoquent pour la vigne. Cela s'explique par la spécificité des cultures propres à chaque région. Si plus du tiers des saints à vocation économique sont invoqués pour protéger les récoltes, curieusement, seulement 14 % de ceux-ci sont priés afin d'obtenir des conditions climatiques favorables car dans les mentalités collectives, les saints auxquels on peut demander quelque chose de très important sont rares. Enfin, les saints invoqués contre les nuisibles, en l'occurrence saint Georges auquel on a recours pour se débarrasser des serpents et des loups dans le massif vosgien, ne se rencontrent que deux fois comme titulaires d'ermitages ; peut-être parce que là aussi la prière n'est pas l'arme la plus efficace ou bien parce que ce danger n'est pas le plus présent ou le plus immédiat.

Les saints à vocation économique titulaires d'ermitages dans le diocèse de Toul

Domaine d'intervention	Importance en pourcentage
Protection des troupeaux et des animaux domestiques	48%
Protection des récoltes	35%
Protection contre le gel et la pluie	14%
Protection contre les animaux nuisibles	3%

D'autre part, bien que titulaires d'un saint patron, les ermitages peuvent posséder un surnom. Certains n'apparaissent dans les sources que sous ce seul surnom, lequel a bien entendu une signification dont le sens reste assez souvent obscur. Parfois, ce surnom s'explique assez bien. Il peut être lié à la topographie. A Thuillières, l'ermitage est dit de « chèvre Roche » car les bâtiments semi-troglodytiques sont installés contre une paroi rocheuse et au sommet d'une excroissance. A Pont-à-Mousson, l'ermitage de Haut-du-Rupt est situé sur une éminence. *A contrario,* la solitude de Beauval à Koeur-la-Grande est placée au fond d'un vallon. L'ermitage Saint-Jean-Baptiste de Toul porte le surnom de « froide Terre » en raison de sa localisation sur les pentes du mont Saint-Michel au nord de la ville. Le lieu-dit où est construit l'ermitage peut aussi servir à le désigner. A Buissoncourt, l'ermitage dit de Romémont tire son nom du proche château du même nom. Le nom de l'ermitage peut également se référer à l'histoire de son lieu d'édification. A Pagney-derrière-Barine l'ermitage du Val-des-Nonnes occupe l'emplacement d'un ancien monastère de religieuses prémontrés et à Villiers-le-Duc la solitude du Val des Choux fait référence aux cénobites de l'ordre du même nom installés primitivement sur le site au Moyen Age[1142]. Cette histoire est quelquefois une légende. A Toul, l'ermitage de Gare le Col tire son nom d'un vieux récit. Des chevaliers auraient voulu passer la nuit dans un endroit désert au sud de la ville. Sur le point d'être attaqués par des brigands, la Vierge leur serait apparue en s'écriant « gare le col ! » - c'est-à-dire gare à vous - et le nom est resté. Le nom du fondateur permet, dans certains cas, d'expliquer le surnom de l'ermitage. A Vandœuvre, l'ermitage de Bricepanné portait ce nom en souvenir de son créateur André Brice Colson. Par contre, à Notre-Dame-des-Anges, l'autre ermitage de Vandœuvre, c'est le premier occupant, Pierre Seguin, dit le reclus, qui laissa son nom au bâtiment. Enfin, il arrive que le surnom de l'ermitage soit une déformation du nom du Saint patron. A Guébling, l'ermitage de Sainte-Brigitte est dit « de Bride »[1143].

Le choix des saints patrons des ermitages se révèle classique, tout d'abord par le choix de la dénomination. Pour la plupart, ce sont des personnages vénérés depuis au moins le Moyen Age. Une des seules exceptions notables étant le choix de saint Joseph comme titulaire des ermitages de Chateauvillain et d'Haréville[1144] qui illustre la dévotion à ce patron de la

[1142] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle, CALMET (Dom Augustin), O*p Cit.*, T. II, p. 275 ; diocèse de Langres, actuel département de la Côte d'Or.
[1143] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.
[1144] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne et Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

bonne mort dont le culte s'est développé après le concile de Trente (1545-1563). Or, l'ermitage d'Haréville fut construit en 1597[1145]. La solitude de Notre-Dame de Lorette à Clefmont constitue un autre exemple de ces dévotions relativement récentes puisque le pèlerinage à la *Sancta Casa* apparaît à la fin du Moyen Age. Elle témoigne de dévotions d'origines lointaines toute comme l'ermitage de Notre-Dame de Montserrat à Tonnerre[1146]. Comme en Provence, les cultes modernes s'avèrent peu présents[1147]. L'exemple du diocèse de Toul prouve que les fonctions pour lesquelles ils sont invoqués ici sont celles que l'on leur a toujours assignées depuis l'existence du culte des saints. Participant pleinement de la dévotion aux saints et lieux sacrés par l'existence d'une chapelle, des manifestations religieuses se déroulent naturellement dans les solitudes.

3.3.3. Les cérémonies dans les ermitages

Les archives, notamment les procès-verbaux de visites pastorales et, dans une moindre mesure, les pouillés et les histoires diocésaines, révèlent l'existence de cérémonies dans cent treize des ermitages champenois et lorrains entre la fin du XVIe et la fin du XVIIIe siècle soit 27,5 % du corpus. IL s'agit là d'un chiffre global. Les ermitages ne sont pas concernés au même moment. Pour les autres, c'est à dire la très grande majorité, les sources sont muettes, ce qui signifie qu'il ne s'y passe rien ou plutôt, tel est notre sentiment, que se joue là un effet de source. Nous avons choisi ce terme de « cérémonie », estimant qu'il désigne au mieux les manifestations religieuses se déroulant dans les solitudes. Il recouvre des réalités religieuses diverses. La terminologie utilisée dans les sources distingue les messes, les prédications, les pèlerinages, les répits, les processions et les dévotions. La réalité est plus complexe : un pèlerinage est l'occasion de messes et de processions. Par ailleurs, le terme de « dévotion » apparaît bien vague. Désigne-t-il un office ou une procession ? Cela est difficile à évaluer. Par contre, les écrits anciens distinguent à juste titre les répits des pèlerinages en raison de leur caractère évidemment particulier puisque l'on y implore le momentané retour à la vie d'un enfant mort-né afin de lui administrer une onction permettant à l'âme du jeune défunt de

[1145] SAINSAULIEU (Dom Jean), *Etude sur la vie érémitique en France, de la Contre Réforme à la Restauration*, Lille, service de reproduction des thèses 1974, p. 24.
[1146] Diocèse de Langres, actuels départements de la Haute-Marne et de l'Yonne.
[1147] FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), « L'espace et le sacré au XVIIIe siècle : géographie des cultes d'après la carte de Cassini », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1983, N°2, p. 214.

gagner le paradis et non de séjourner dans les limbes. Afin de demeurer en cohérence avec les sources, nous avons choisi de conserver les distinctions opérées dans les archives entre ces diverses solennités.

Les cérémonies attestées officiellement dans les ermitages champenois et lorrains entre la fin du XVIe et la fin du XVIIIe siècle

	Messe	Pèlerinage	Procession	Dévotion	Prédication	Répit	Ermitages concernés	
							Valeur absolue	Valeur relative*
TOUL	25	22	5	7	-	1	51	24,4 %
Metz	22	11	2	1	1	2	30	31,9 %
Verdun	5	9	1	3	-	-	15	45,4 %
Langres	4	3	1	1	-	-	8	16,6 %
Reims	6	3	-	-	-	-	8	36,3 %
Troyes	1	-	-	-	-	-	1	50 %
Châlons	-	-	-	-	-	-	-	-
TOTAL	63	48	9	12	1	3	113	27,5 %

* : au regard de l'ensemble des ermitages d'un diocèse

Il convient de souligner que dans les diocèses de Toul, Metz, Verdun, Langres et Reims, un même ermitage peut accueillir des cérémonies de diverse nature. Ainsi, l'ermitage de Sampigny est-il un lieu de pèlerinage pour les femmes stériles, visité selon la tradition par Anne d'Autriche en 1638, et conjointement une messe quotidienne y est fondée à compter de

1538 par la duchesse de Lorraine[1148]. Ceci établi, relevons le chiffre de 27,5 % de l'ensemble des ermitages champenois et lorrains concernés par ces diverses solennités. Le résultat est à considérer. Toutefois, à l'échelle de chaque diocèse, les proportions s'avèrent naturellement variables, d'autant que tous les ermitages n'ont pas une chapelle ouverte au culte public. Avec 24,4 % de ses ermitages accueillant un événement sacré, le diocèse de Toul est représentatif de la moyenne globale. Mais les valeurs augmentent respectivement à 31,9 % pour le diocèse de Metz voire 36 % et 45,4 % pour les diocèses de Reims et de Verdun ; c'est-à-dire plus d'un tiers des ermitages diocésains. Ces derniers résultats sont toutefois à nuancer par le nombre assez faible d'ermitages présents sur le territoire des diocèses de Reims (vingt-deux) et de Verdun (trente-quatre). Plus curieux est le résultat langrois. Seules 16 % des solitudes accueillent diverses cérémonies dans un diocèse où le dynamisme du phénomène érémitique est pourtant réel. Nous pensions initialement que ce résultat était lié au poids de la congrégation des ermites sur l'anachorétisme diocésain puisque 75 % des ermitages du diocèse de Langres relèvent de la congrégation diocésaine des ermites de Saint-Jean-Baptiste. On pourrait en déduire que la tendance cénobitique cloîtrée de cette congrégation, comme dans toute congrégation érémitique, va à l'encontre de manifestations, fussent-elles religieuses, se déroulant dans les ermitages relevant d'elle. Il n'en n'est rien : sur les huit ermitages langrois où se déroulent des solennités, seul celui de Fontette ne relève pas de la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste du diocèse de Langres. Ce résultat semble davantage tenir d'un effet de source. Enfin, les résultats de Châlons et de Troyes sont insignifiants et non représentatifs au regard du faible nombre de leurs ermitages.

Les messes constituent les cérémonies les plus fréquentes se déroulant dans les solitudes. L'esprit de leur fondation est à rapprocher de celui qui préside à la fondation d'une messe auprès des ordres mendiants urbains tels les Franciscains : les célébrants sont pauvres donc sans doute bien écoutés de Dieu. Ici les chapelles ermitages, ces humbles oratoires, sont perçues par leur simplicité comme favorisant la perception divine en accord avec la pauvreté prônée par le Christ. Fonder une messe, c'est-à-dire donner de l'argent pour que des messes soient célébrées, est un acte important révélateur de la piété du fondateur. De plus, cette action implique un certain statut social et une aisance matérielle du fondateur puisqu'il affecte une certaine somme d'argent à la rémunération de l'officiant et réalise une offrande. Ce geste implique une évidente capacité financière minimum. Les archives livrent peu de

[1148] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : B 895.

renseignements sur les fondateurs d'offices dans les ermitages. Ce sont le plus souvent des ermites. A Attigny, frère Claude Brisot crée pour son propre usage l'ermitage Notre-Dame en 1680 et y fonde quatre messes.[1149] Parfois, ces ermites fondent ces messes par testament. Frère Richard, occupant l'ermitage du Haut-du-Rupt à proximité de Pont-à-Mousson, mentionne dans son testament qu'il veut que l'on célèbre trente messes de requiem par an à partir du premier jour des vendanges.[1150] A sa mort en 1691, l'ermite de Pompierre fonde six messes hautes[1151]. Ces fondations de messes testamentaires constituent un acte relativement courant, qui n'est pas propre aux anachorètes, mais témoigne de la dévotion du fondateur. Outre l'occupant de l'ermitage, ceux qui fondent des messes sont assez souvent les propriétaires ou les fondateurs et leurs descendants. Ce sont alors plutôt des ecclésiastiques car les ermitages appartiennent majoritairement aux clercs ainsi que nous l'avons montré précédemment. Le chapitre de la primatiale de Nancy se réserve en conséquence le droit de faire dire la messe à l'ermitage de la Madeleine de Saint-Nicolas-de-Port[1152]. Aux Alleux, la messe hebdomadaire est dite « au despend de la Charité de Reims »[1153]. Mais les laïcs ne sont pas en reste, collectivement ou individuellement. A Langley, la communauté a créé spécialement l'ermitage pour que des ermites y fassent dire des messes, plusieurs fois l'an, pour elle-même[1154]. Dans l'ermitage de Notre-Dame-de-Valcourt à Toul, la communauté a créé une confrérie qui y fait dire des messes lors de certaines fêtes religieuses[1155]. Les magistrats de la cité fondent deux messes hautes à l'ermitage Saint-Roch de Chaumont[1156]. Un particulier peut aussi décider de fonder une messe dans un ermitage. En 1631, François Vannier donne un champ situé près de l'ermitage Saint-Wandre à Laneuveville-devant-Nancy pour y fonder une messe basse. La même année, la famille de Claude Ferry, laboureur au même endroit, fonde une messe basse de requiem au jour anniversaire du décès de celui-ci[1157]. Les fondateurs d'offices dans les ermitages appartiennent à des milieux sociaux variés. Il en résulte que le fait érémitique est bien perçu par une forte proportion de la population. Toutefois ce constat

[1149] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), *Pouillé ecclésiastique et civile du diocèse de Toul*, Toul, Louis et Etienne Rolin, 1711, T. I, p.340.
[1150] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 953.
[1151] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la société d'Archéologie Lorraine*, 1926-27, T. 67, p.320.
[1152] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 456.
[1153] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 281.
[1154] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Les ermites des Vosges*, p.2.
[1155] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : archives communales de Toul : AC527/130.
[1156] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1157] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy, les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine/Wiener, 1882, p. 15.

est à nuancer par le fait qu'il n'existe pas de spécificité des fondations de messes dans les ermitages au regard des chapelles champêtres. Il convient de distinguer trois types de messes. Celles dites pour, et en présence de l'ermite, qui est généralement un laïc, et qui en conséquence appuient sa dévotion, celles célébrées pour le repos de l'âme du fondateur ou, dans une moindre mesure, pour la commodité des habitants ne vivant pas dans une paroisse. S'y ajoutent celles accompagnant un pèlerinage, un répit ou autre manifestation religieuse. La fréquence de ces cérémonies est variable et les sources assez imprécises. La messe est dite à l'ermitage de Belleville-sur-Meuse « certains jours de l'année »[1158]. Combien de fois ? Quels sont ces jours ? Le silence demeure dans ce cas précis. D'autre part, le nombre de cérémonies célébrées dans un ermitage peut varier au fil du temps. A Greux, l'ermitage de Bermont, très fréquenté par les populations locales, était un lieu sacré couru depuis le Moyen Age et la messe y était dite tous les dimanches et fêtes. Mais le procès-verbal de la visite de la chapelle en 1702 mentionne qu'on ne la dit plus « qu'une fois par mois »[1159]. L'analyse des archives, aux informations succinctes, livre un rythme majoritaire de plusieurs offices par an dans les solitudes ; à savoir entre quatre et sept offices l'an. Ainsi la messe est dite six fois l'an dans l'ermitage de Lion-devant-Dun[1160]. Mais des écarts importants surviennent. A Vignes, le seul office annuel célébré dans l'ermitage l'est à Pâques[1161]. Une seule messe par an est également dite dans la solitude de Saint-Auger d'Epinal, ce qui est très peu[1162]. A Guébling, on compte deux messes par an[1163]. Les moines de l'abbaye de Saint-Martin de Glandière à Longeville-les-Saint-Avold célèbrent initialement un service annuel dans l'ermitage d'Hinckange puis, à compter de 1619, ils conviennent avec le curé de Guénange[1164] que ce dernier fera deux services par an dans la chapelle[1165]. *A contrario*, certains ermitages connaissent une fréquence des offices nettement plus élevée. Ils sont mensuels - le premier dimanche de chaque mois - à Vignory[1166]. Les offices sont dits les jours solennels et les fêtes de la Vierge dans la solitude de Villers-devant-Dun soit vingt-trois jours par an[1167]. Enfin, ils sont hebdomadaires à l'ermitage

[1158] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. CALMET (Dom Augustin), *Notice sur la Lorraine*, T. I, p. 108.
[1159] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : H2306. Jeanne d'Arc aimait fréquenter l'endroit.
[1160] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[1161] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne.
[1162] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. II, p. 127.
[1163] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 20.
[1164] Hinckange et Guénange étant éloignés de plus de vingt kilomètres, nous ignorons pourquoi les moines de Saint-Avold s'adressèrent à ce curé pour desservir leur ermitage et non à un prêtre géographiquement plus proche, d'autant que s'ils sont effectivement patrons de la cure d'Hinckange, tel n'est pas le cas à Guénange.
[1165] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 1076.
[1166] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. ROUSSEL (Abbé), *Le diocèse de Langres. Histoire et statistique*, Langres, Jules Dallet éditeur, 1873, T. II, p. 206.
[1167] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.

de Chamiot de Boult-aux-Bois, tout comme à Bertrange[1168], et quotidiens à Sampigny depuis 1538 par fondation de la duchesse de Lorraine[1169]. Ce dernier exemple s'avère toutefois exceptionnel. Les offices célébrés dans les solitudes le sont à des dates précises. Ils sont principalement dits lors des temps forts de l'année liturgique. Le service est célébré lors des quatre principales fêtes de l'année dans les solitudes de Châtel-Saint-Germain et de Saint-François du Haut-du-Rupt à Pont-à-Mousson[1170]. Ce choix n'est pas innocent et traduit l'importance de l'ermitage comme lieu du sacré. A ce sujet, les célébrations d'offices dans les ermitages de Saint-Michel de Verdun et de Ville-sur-Cousances le lundi de Pâques[1171] sont à souligner. Ainsi, le jour de Pâques, les populations de ces localités se rendent à l'office à l'église paroissiale conformément à l'esprit de la Réforme catholique soucieuse de centrer les dévotions en ce lieu important sous le contrôle du curé de paroisse. Le lendemain, jour certes férié, s'avère spirituellement moins important et on autorise cette délocalisation spirituelle d'autant qu'une telle démarche permet conjointement de veiller à la christianisation de l'espace de la communauté. L'importance du culte marial explique certaines dates de célébration d'offices dans les ermitages. A Villers-devant-Dun, la messe est dite dans l'ermitage notamment lors des fêtes de la Vierge[1172]. A Toul, en plus d'une messe tous les dimanches et fêtes de l'année, l'office est célébré dans l'ermitage de Gare-le-Col à l'Annonciation, à la fête de Marie-Madeleine, à l'Assomption et les jours de la fête de la Nativité et de la Conception de la Vierge, ce qui s'explique par le fait que le bâtiment est ici voué à Notre-Dame, contrairement à l'exemple précédent.[1173] Dans nombre d'ermitages, le jour de la fête du saint patron est l'occasion d'offices. Tel est le cas à Puxe en 1750[1174], à Ville-sur-Cousances[1175], à Gendreville[1176] et à Saint-Michel de Verdun[1177]. A l'ermitage Saint-Pierre de Servon-Melzicourt, l'office est dit en 1685 le jour de la saint Pierre et Paul et de la

[1168] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 274 ; diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 41.
[1169] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : B 895.
[1170] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58 et 29 J 59 ; diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 953.
[1171] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. SIMON (Charles), « Chapelles et lieux de dévotion des alentours de Verdun », *Mémoires de la Société Philomathique de Verdun*, 1934, T. 18, pp. 48-51. ; ROBINET (abbé Nicolas), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Charles Laurent, 1888, T. I, p. 694, note 1.
[1172] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[1173] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. Toutes les personnes le désirant pouvaient également faire dire des messes à la chapelle. A.D. 54 : archives communales de Toul : AC 527 / 130.
[1174] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[1175] ROBINET (Abbé Nicolas), *Op. Cit.*, T. I, p. 694, note 1.
[1176] BOSSU (Louis), «Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine,* 1926-27, T. 67, pp. 279-280.
[1177] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. SIMON (Charles), *Op. Cit.*, 1934, T. 18, pp. 48-51.

saint Pierre aux Liens[1178]. L'office est célébré dans l'ermitage de Saint-Rouin de Beaulieu-en-Argonne le 17 septembre - jour de la *dies natalis* - et le 6 février lors de la fête de la translation de saint Rouin par les moines de l'abbaye du même nom dont le saint est le fondateur[1179]. Les sources précisent que le jour de la sainte Anne, dans la solitude du même nom à Albestroff, est l'occasion d'un grand succès populaire témoignant de l'importance de ces lieux et dates dans la spiritualité des populations locales[1180]. Fait plus original, les cérémonies dans l'ermitage de Chaumont se déroulent les 16 août et 14 mars, jour anniversaire de la dédicace du lieu réalisée le 14 mars 1599 par Guillaume Rose, évêque de Senlis mais chaumontois d'origine[1181].

Les ermites sont, sauf exception, des laïcs. Leur statut ne leur permet que d'être associés aux célébrations qui se déroulent dans l'ermitage. Parfois, c'est le cas à Langley, les solitaires doivent veiller à ce que les messes fondées dans l'ermitage soient bien célébrées[1182]. Aussi, un prêtre vient-il officier aux dates établies. Le célébrant est le plus souvent le curé de paroisse, tel est le cas à Cuves et à Gendreville[1183], mais il existe divers cas particuliers. Pour nous en tenir à ces seuls exemples, les bénédictins de Saint-Vincent de Metz viennent célébrer dans l'ermitage de Châtel-Saint-Germain dont ils se disent curés primitifs[1184], et le chapitre de la primatiale de Nancy, propriétaire de l'endroit, « se réserve le droit de faire dire la messe à l'ermitage de la Madeleine de Saint-Nicolas-de-Port »[1185], témoignant ainsi de son attachement à ces bâtiments et aux prérogatives qui s'y rapportent. L'ermitage peut exceptionnellement se substituer à l'église paroissiale. Le 10 novembre 1739, une décision du bureau épiscopal de l'archevêque de Langres précise que suite à l'interdiction de l'église de Marolles-sous-Lignières en raison de sa vétusté, le curé ne pourra exercer son ministère dans la chapelle de l'ermitage « pour ne pas rendre ses paroissiens nonchalants dans les réparations de leur église ». Un mois plus tard, le 23 décembre, la permission est donnée de faire la messe paroissiale dans la chapelle jusqu'à Quasimodo prochain attendue la distance des lieux circonvoisins, les mauvais chemins, la rigueur de la saison, mais à condition que les

[1178] Diocèse de Reims, actuel département de la Marne. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 277.
[1179] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (abbé Nicolas), *Ibid.*, T. II, 1898, p. 682.
[1180] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 505.
[1181] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1182] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Op. Cit.*, p. 2.
[1183] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474 ; diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), *Op. Cit.*, p. 279.
[1184] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58 et 29 J 59.
[1185] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 456.

paroissiens fassent tous leurs efforts pour mettre l'église paroissiale en état. Enfin, le 3 juin 1740, la permission de dire la messe paroissiale dans la chapelle le jour de la fête du patron de l'ermitage, saint Vorle, est donnée mais « pour cette fois seulement et sans tirer à conséquence. De même le dimanche de l'octave »[1186]. Cet exemple donne à voir une situation rare car seule l'église paroissiale doit désormais accueillir les offices.

Les pèlerinages constituent par ordre d'importance le second type de manifestations religieuses existant dans les ermitages. Quarante-deux pour cent des ermitages où se déroulent des cérémonies religieuses sont des lieux de pèlerinage. Ce chiffre ne doit pas surprendre tant l'époque moderne constitue une ère favorable aux pèlerinages[1187]. A côté des sanctuaires majeurs de pèlerinage, Sion et Saint-Nicolas-de-Port dans le diocèse de Toul ou Notre-Dame de l'Epine dans celui de Châlons et Saint-Walfroy à Reims, sans oublier la renommée de Notre-Dame de Liesse pour la Champagne septentrionale[1188], il existe tout un réseau de pèlerinages locaux dont certains concernent des ermitages. Quelques-uns de ces pèlerinages touchant les solitudes ont une origine très ancienne. Notre-Dame-de-la-Maix, fondée en 1081, est un lieu de pèlerinage depuis le Moyen Age[1189]. Eugène Martin qualifie Notre-Dame-de-Chécourt à Dainville-Bertheléville « d'antique lieu de pèlerinage »[1190]. Mais l'existence et le succès de ces lieux de dévotion varient dans le temps. La guerre de Trente Ans a raison du pèlerinage à l'ermitage Saint-Claude de Blainville-sur-l'Eau.[1191] *A contrario*, l'origine de quelques-uns de ces lieux de dévotion est parfois récente. A Crépey, l'ermite fait venir de Liège des reliques de Saint-Lambert et les expose, créant ainsi vers 1720 un pèlerinage au

[1186] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : G 971.

[1187] Voir à ce sujet BOUTRY (Philippe), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome, Ecole française de Rome, 2000, 520 p. ; BOUTRY (Philippe), FABRE (Pierre-Antoine), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, 2000, 586 p.

[1188] Sur ces pèlerinages voir MARTIN (Philippe), « La colline inspirée : lieu de mémoire lorraine, nationale ou européenne ? » in MARTIN (Philippe), ROTH (François) (sous la direction de), *Mémoire et lieux de mémoire en Lorraine*, Sarreguemines, éditions Pierron, 2003, pp. 223-233 ; MAROT (Pierre), *Saint-Nicolas-de-Port. La « grande église » et le pèlerinage*, Nancy, Les guides du Pays Lorrain, 1963, 174 p. Pour Saint-Walfroy, voir POULIN (Abbé A.), *Les pèlerinages du diocèse de Reims*, Charleville, imp. P. Angiaux, 1927, pp. 16-21 ; MAES (Bruno), *Notre-Dame de Liesse, Une vierge noire en Picardie*, Langres, D. Guéniot, 2009, 207 p.

[1189] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle, commune de Vexaincourt. BOUVET (Mireille-Bénédicte), *Les chapelles de montagne* in Itinéraires du Patrimoine, numéro 133, Inventaire Général, 1997, p. 8.

[1190] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. MARTIN (Chanoine Eugène.), *Les ermites au diocèse de Toul*, Nancy, Ancienne imprimerie Vagner, 1928, p.16.

[1191] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. La solitude est signalée comme ruinée en 1631. A.D. 54 : H 814.

rapide succès de par les guérisons qui s'y déroulent[1192]. Plus encore qu'un gardien, l'ermite est l'initiateur du pèlerinage. A Enchenberg, l'ermitage est installé à proximité de la chapelle dédiée à sainte Vérène en 1747 et le pèlerinage se développe vers 1760[1193]. Les sources ne mentionnent pas systématiquement les vocations de ces ermitages-lieux de pèlerinages. Au regard des informations livrées par les archives, il s'avère que les populations viennent classiquement en pèlerinage dans les solitudes pour y prier des saints à vocation thérapeutique et, dans une moindre mesure, économique. Comme dans les autres lieux de dévotion, à l'exemple des chapelles champêtres, la nature des maux auxquels le pèlerinage est censé remédier est variée[1194]. Encore une fois, les sources sont trop lacunaires pour établir un ordre d'importance des pathologies concernées et seul un corpus des maladies auxquelles les fidèles viennent chercher remède en pèlerinant dans les ermitages peut être livré. Les maux les plus fréquents pour lesquels les fidèles visitent les solitudes touchent principalement les handicaps physiques. Les pèlerins estropiés, boiteux et paralytiques prient saint Claude à Blainville-sur-l'Eau[1195] et sainte Lucie puis saint Lambert à Crépey à compter des années 1720. Viennent ensuite à égalité, par ordre d'importance, les infections et les problèmes dermatologiques. Les dévotions dans les ermitages de Lion-devant-Dun et Boulay ont la réputation de guérir les fièvres[1196]. A Amel-sur-l'Etang, elles concernent les écrouelles et les affections analogues[1197] tandis que les pestiférés visitent l'ermitage de Gouraincourt[1198]. Plus rares sont les problèmes gynécologiques. A Sampigny, les femmes viennent prier sainte Lucie afin de pouvoir enfanter. Enfin, quelques ermitages sont le lieu d'intercessions multiples. Sainte Oranne est priée à Bérus pour divers maux de tête, d'oreille, de surdité, d'éblouissements, de dents mais également de goutte ou d'arthrite et elle est sollicitée par les jeunes filles des environs afin de trouver un mari[1199]. Sainte Vérène à Enchenberg est invoquée afin d'intercéder à l'égard des maux de tête, des maladies du sexe, de toutes les maladies du corps et de l'âme ainsi que de la mélancolie[1200]. Les deux saintes s'avèrent être un intercesseur polyfonctionnel, tout comme saint Lambert à Crépey invoqué par les personnes souffrant de maux oculaires ou de fièvres.

[1192] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.E.N. : 50-00.
[1193] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : Ms S.A.L. 452.
[1194] MARTIN (Philippe), *Pèlerins de Lorraine*, Metz, éditions Serpenoise, 1997, pp. 168-174.
[1195] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 814.
[1196] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272 ; diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : G 1962.
[1197] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. LABOURASSE (Henri), *Anciens us, coutumes et légendes, superstitions, préjugés, etc., du département de la Meuse*, Bar-le-Duc, Content-Laguerre, 1903, p. 120.
[1198] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse, ROBINET (Abbé Nicolas), *Op. Cit.*, T. IV, p. 161.
[1199] COLIN (Marie-Hélène), « Sainte Oranne, patronne de la lorraine germanophone », *Les Cahiers Lorrains*, 2004, N° 3, p. 231.
[1200] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : Ms S.A.L. 452.

Les pèlerins demandent également la guérison de ces deux dernières pathologies auprès de Notre-Dame-des-Grâces à Crevéchamps[1201] ou se rendent à Laneuveville-devant-Nancy, l'ermitage Saint-Wandre possédant une fontaine dont l'eau avait la réputation de guérir ces deux maux[1202]. Les ermitages sanctuaires à répit constituent un cas particulier de par leur réputation de lieu où un enfant mort-né peut être momentanément et miraculeusement ressuscité afin de l'ondoyer et de permettre à la jeune âme de gagner ainsi le paradis. Trois solitudes où ces rites spéciaux sont pratiqués sont recensées : à Puttigny[1203] et Avril[1204] dans le diocèse de Metz et à l'ermitage de la Maix sur le territoire de la localité de Vexaincourt, dans le diocèse de Toul[1205]. C'est assez typiquement dans ce cas de figure que l'ermitage apparaît comme un lieu où peuvent se dérouler des dévotions jugées suspectes dans les églises[1206]. Les ermitages où sont invoqués les saints intercesseurs s'avèrent comparativement peu nombreux. A Koeur-la-Grande, les pèlerins implorent la Vierge, intercesseur universel[1207], tout comme à Pagny-sur-Meuse[1208]. Les saints à vocation économique, bien que moins sollicités que les saints thérapeutiques, n'en jouent pas moins un rôle d'importance. Dans une société majoritairement rurale, leurs pouvoirs supposés auprès des animaux domestiques, première et seule véritable richesse du paysan, sont les plus sollicités. A Bainville-aux-Miroirs et à Esley, les populations se rendent à l'ermitage Saint-Antoine et demandent la protection du saint en faveur des animaux domestiques[1209]. Même chose auprès de sainte Vérène à Enchenberg[1210]. Bien que dédié à saint Florentin, l'ermitage de Charmes-la-Côte voit les populations locales y venir en pèlerinage principalement le 30 août, jour de la saint Fiacre, afin d'obtenir du saint la protection de leurs jardins et cultures[1211]. La geste des croyants ne présente pas de particularité

[1201] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. MARTIN (Chanoine Eugène), *Op. Cit.*, p. 12.
[1202] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. RENAULD (Jules), *Op. Cit.*, p. 51.
[1203] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 67.
[1204] Diocèse de Metz, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 84.
[1205] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. ROUSSEL (Abbé Eugène), *Dom Calmet. Abbé de Senones. Son action pastorale, 1728-1757*, [S.L.S.N.S.D.], p. 44.
[1206] Voir MARTIN (Philippe), « Une pastorale pèlerine dans la Lorraine du XVIIIe siècle » in BOUTRY (Philippe), FABRE (Pierre), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, 2 000, pp. 534-535.
[1207] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse, ROBINET (Abbé Nicolas), *Op. Cit.*, 1904, T. III, p. 480.
[1208] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. GUIOT (Albert), *La chapelle de Notre-Dame de Massey et l'ancien village de Longor*, Bar-le-Duc, Jolibois, [S.D.], p. 32.
[1209] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. MARTIN (Philippe), *Les chemins du sacré*, Metz, éditions Serpenoise, 1995, p. 243. Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. IDOUX (Abbé M.-C.), « Le prieuré de Bonneval et les ermitages de Chèvreroche », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1910, T. 60, p. 207.
[1210] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : Ms. S.A.L. 452.
[1211] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. Martin (Philippe), *Op. Cit.*, p. 191.

liée à la nature des ermitages. A Liny-devant-Dun, comme dans de nombreux autres pèlerinages, les pèlerins prient au pied de la statue de saint Lie et boivent à la source proche[1212]. Dans ces divers cas, l'ermite n'apparaît pas comme un garant installé sur le lieu pour éviter les superstitions et les abus et encadrer les fidèles. Un dernier cas de figure est celui de l'ermite objet de la dévotion des fidèles en raison de la sainteté supposée de son mode de vie. Les exemples de Pierre Seguin au XVIIe siècle et de frère Joseph à la fin du siècle suivant sont particulièrement révélateurs. Les populations locales prêtent au dernier la possibilité de miracles[1213].

Le rayonnement de ces pèlerinages est difficile à déterminer. Les ermitages semblent attirer au moment des pèlerinages une population locale car les saints qui y sont invoqués appartiennent à l'Eglise universelle, ou leurs intercessions ne sont pas suffisamment spécifiques et exceptionnelles pour inciter des pèlerins lointains à se déplacer. La dévotion à saint Gengoulph dans l'ermitage du même nom à Fontette concerne ainsi « les paroisses du secteur »[1214]. Le succès quantitatif de ces lieux paraît d'autre part avéré. Le pèlerinage à saint Livier sur le territoire de la localité de Moyenvic connaît même une véritable publicité. En 1623, l'écrivain dévot Alphonse de Ramberviller (1560-1633), par ailleurs avocat et premier lieutenant au bailliage de l'évêché de Metz, fait paraître une *Vérification des miracles fais en la fontaine de Virival*[1215] puis publie l'année suivante *Les actes admirables en prospérité, en adversité et en gloire du bienheureux martyr saint Livier, gentilhomme d'Austrasie*[1216]. Il y décrit les quarante-deux miracles survenus à la fontaine de l'ermitage entre le 26 juillet et le 4 novembre 1623, précisant que « ce ne sont là qu'une partie des miracles faits en la fontaine de notre martyr »[1217]. Si dresser la liste des miracles survenus dans un pèlerinage est un acte courant, au moins jusqu'à la fin du XVIIe siècle, ainsi qu'en témoigne le geste identique

[1212] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. LABOURASSE (Henri), *Op. Cit.*, pp. 120-121.
[1213] MAURICE (J. O.P.), Le vénérable frère Joseph, ermite à Ventron, Cornimont, Girompaire, 1959, pp. 13-14.
[1214] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : G 971.
[1215] RAMBERVILLER (Alphonse de), *Vérification des miracles fais en la fontaine de Virival, voisine de l'abbaye de Salival, près la ville de Vic, en l'année 1623*, Vic, Claude Félix, 1623, 75 p.
[1216] RAMBERVILLER (Alphonse de) *Les actes admirables en prospérité, en adversité et en gloire du bienheureux martyr saint Livier, gentilhomme d'Austrasie*, Vic-sur-Seille, Claude Félix, 1624.
[1217] Une version manuscrite de l'ouvrage d'Alphonse de Ramberviller est conservée aux Archives Départementales de la Moselle sous la cote 19 J 205. Il est intéressant de remarquer que l'anonyme qui a recopié l'ouvrage a complété la liste des miracles relevés par Alphonse de Ramberviller par dix-neuf autres survenus entre le 30 juillet 1737 et le 19 juin 1739. Cet ajout constitue une nouvelle preuve de l'importance de l'endroit dans la dévotion des populations.

réalisé dans le grand sanctuaire lorrain de Sion[1218], la diffusion d'un tel ouvrage ne peut être que favorable au succès du pèlerinage. L'écho de la fréquentation des ermitages lieux de pèlerinage transparaît dans les écrits du temps. Citant le capucin et historien toulois du XVIIIe siècle Benoit-Picard, l'abbé Demange explique qu'à Favières « la dévotion [à saint Amon] attirait de toutes part les peuples »[1219]. Au XVIIIe siècle, selon dom Baillet, le pèlerinage à saint Sulpice de Ville-sous-Cousances attire « quatre mille personnes […] par les fréquents miracles qui s'y font ». Trois à cinq mille personnes assistent au pèlerinage dans l'ermitage Sainte-Anne d'Albestroff le jour de la saint Joseph. Signe de succès, le confessionnal n'a pas désempli de l'aurore à midi[1220]. S'il faut se méfier d'un probable effet d'exagération de la part des auteurs, cela ne retire rien à l'importance de ces lieux.

Les processions connaissent une nouvelle ferveur à la fin du XVIe siècle car elles permettent d'affirmer publiquement et collectivement sa foi, fait d'importance dans deux provinces menacées par le protestantisme ; elles font prendre conscience aux populations de leur appartenance à une même communauté et sont également un moyen d'instruire les participants. Chiffre significatif de leur succès, on dénombre plus de cent trente processions à travers le diocèse de Toul au milieu du XVIIe siècle. Pourtant, elles sont peu nombreuses - neuf cas recensés - à intégrer les solitudes dans leurs parcours. Cependant, au regard de la ferveur du phénomène, ce chiffre ne doit pas refléter la réalité et semble lié à un effet de source. Elles marquent toutefois l'intégration de l'ermitage dans l'espace de la communauté. Leurs dates varient selon les endroits. A Chaumont, le 16 août, jour de la saint Roch et patron de l'ermitage, on porte en procession le bâton du saint de la ville à la solitude. Un office est célébré puis l'objet est rapporté vers la ville, toujours en procession[1221]. Accompagnés de la population locale, les bénédictins de l'abbaye Saint-Vincent de Metz, se rendent en procession à l'ermitage de Châtel-Saint-Germain lors des quatre principales fêtes liturgiques de l'année[1222]. Les moines marquent par cette pérégrination liturgique leur qualité de curés primitifs de l'endroit. A Bourmont et à Saint-Michel de Toul, les processions se font le jour des rogations. A Toul, la date varie durant ce temps alors qu'à Bourmont la procession à

[1218] VINCENT (Père), *Histoire de l'ancienne image miraculeuse de Notre-Dame de Sion*, Nancy, Nicolas et René Charlots, 1698, 232 p.
[1219] DEMANGE (Abbé M.), « La grotte de Saint-Amon », *Bulletin Mensuel de la Société d'Archéologie Lorraine*, 7ème année, 1907, N°6, 6/1907, p. 140.
[1220] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 505.
[1221] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1222] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58.

l'ermitage de Belle Fontaine se fait traditionnellement le troisième jour des rogations[1223], temps très important dans ce monde rural d'Ancien Régime puisque les fidèles implorent la bénédiction divine sur les cultures. A Beaulieu-en-Argonne, la procession du lundi de Pentecôte mène les moines de l'abbaye à l'ermitage où s'était installé leur fondateur saint Rouin dans la forêt d'Argonne, reproduisant ainsi à l'inverse le cheminement du saint qui se rendait à l'abbaye les dimanches et fêtes afin d'y dire l'office[1224]. Il s'agit en conséquence d'une procession souvenir. La cérémonie de la procession ne se limite pas à un cortège selon un itinéraire préalablement défini avec un temps de prière au niveau des reposoirs. A Burthécourt-aux-Chênes, elle inclut une messe et des vêpres[1225]. Il faut ici constater que si par les processions des rogations, entre autres, le clergé cherche à affirmer la dévotion christocentrique, il survit encore diverses processions liées à des cultes plus anciens dont les processions de Rouceux à sainte Anne[1226] et de Burthécourt-aux-Chênes[1227] à saint Christophe sont un bon exemple.

Le fait que des ermitages soient le lieu de cérémonies religieuses illustre l'importance de ces bâtiments dans la spiritualité des populations. Plus on célèbre de cérémonies dans un édifice religieux, plus celui-ci est important dans la vie religieuse des populations. Il s'avère donc que certains ermitages sont, par la quantité de cérémonies qui s'y déroulent, des endroits propices à l'expression de la foi des populations les visitant. Lorsque ces manifestations coïncident avec les grandes fêtes liturgiques chrétiennes, ainsi dans la solitude de Châtel-Saint-Germain[1228], elles traduisent davantage encore l'importance de l'ermitage comme lieu du sacré. Les processions ne marquent-elles pas l'intégration de l'ermitage dans l'espace de la communauté ? Par ailleurs, la fréquentation régulière des ermitages à ces moments est réelle, ce par des fidèles aux origines sociales variées ainsi qu'en témoignent les fondateurs d'offices dans les solitudes, lesquels marquent ainsi leur attachement à ces bâtiments et aux prérogatives qui s'y rapportent. Il en résulte que le fait érémitique est bien perçu par une forte proportion de la population. D'autre part, 73,2 % de ces ermitages sont proches de l'habitat

[1223] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. CALMET (Dom Augustin.), *Notice sur la Lorraine*, 2e édition, Lunéville, Creusat, 1835, T. II, p. 385. Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), *L'ermitage de Notre Dame de Bellefontaine à Bourmont*, [S.L.S.N.S.D.], p. 4.
[1224] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. LEMAIRE (Pierre Augustin), *Recherches historiques sur l'abbaye et le comté de Beaulieu-en-Argonne*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1873, p. 12.
[1225] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 1026.
[1226] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges et commune de Neufchâteau. A.D. 54 : B 290.
[1227] A.D. 54 : G 1026.
[1228] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58 et 29 J 59.

selon les critères définis précédemment. En conséquence, l'ensemble de ces éléments contribuent à relativiser un peu plus la notion de solitude attachée traditionnellement aux ermitages.

Avec le temps, la fréquentation de certains ermitages peut diminuer, notamment parce que le nombre de solennités qu'y s'y déroulent chute ; soit car l'endroit est supplanté par un autre lieu de culte qui correspond davantage à la sensibilité religieuse du moment, soit parce qu'à compter des XVIIe et XVIIIe siècles, au fil de l'emprise de la Réforme catholique, le sentiment des cadres spirituels à l'égard des lieux du sacré champêtres, chapelles et ermitages, évolue. Le souhait des autorités religieuses est de concentrer désormais la spiritualité des fidèles dans un lieu spatialement non isolé, donc moins propice à d'éventuelles dérives superstitieuses, sous le contrôle du curé et non en présence d'un clerc gyrovague : l'église paroissiale au cœur de la localité. A la fin du XVIIe siècle, les chapelles et les ermitages sont désormais considérés par le clergé comme des concurrents de l'église paroissiale. Les dates de célébration d'offices dans les ermitages de Saint-Michel de Verdun et de Ville-sur-Cousances constituent un marqueur pertinent de cet état d'esprit. Le jour de Pâques, les populations de ces localités se rendent à l'office à l'église paroissiale, conformément à l'esprit de la Réforme catholique soucieuse de centrer les dévotions en ce lieu important sous le contrôle du curé de paroisse. Le lendemain, lundi de Pâques, jour certes férié, s'avère spirituellement moins important et on autorise cette délocalisation spirituelle[1229], d'autant qu'une telle démarche permet conjointement de veiller à la christianisation de l'espace de la communauté. Les événements qui se déroulent à l'ermitage de Boulay constituent un autre exemple révélateur d'une situation qui n'est plus tolérée. Le curé Corneille Hanus expose à l'évêque de Metz en 1732 qu'un nommé Nicolas Clouy, qui a fait reconstruire l'ermitage de l'endroit et en conserve la clef, y fait dire la messe depuis l'année précédente, ainsi que divers particuliers. Ces offices sont célébrés par un prêtre auquel Clouy demande de célébrer, ceci au détriment du plaignant. De plus, Clouy « a fait ôter depuis environ cinq mois l'ancien tronc dont de tout temps le curé tiroit la moitié des offrandes, le reste étoit employé à l'entretien, au décor ou étoit donné du gardien ». Il ne s'agit pas simplement d'une question d'autorité morale mais également d'une perte financière pour le curé. Ce dernier conclut sa doléance en demandant à

[1229] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. SIMON (Charles), « Chapelles et lieux de dévotion des alentours de Verdun », *Mémoires de la Société Philomathique de Verdun*, 1934, T. 18, pp. 48-51. ; ROBINET (abbé Nicolas), *Op. Cit.*, 1888, T. I, p. 694, note 1.

obtenir les clefs de la chapelle, afin qu'aucun prêtre ne dise la messe à son insu, « à ce que l'on ne recevra aucune fondation sans l'avoir averti et sans son consentement » et que l'on « remette l'ancien tronc comme cy devant avec les mêmes droits du curé ». En sus d'une question de perte financière, le curé revendique également son autorité spirituelle sur l'ensemble de sa paroisse. En cette fin de premier tiers du XVIIIe siècle, elle doit être totale. Il ne s'agit pas d'une question de crise d'autorité mais le contrôle du fait religieux ne doit échapper au curé de paroisse. A la demande du grand archidiacre, le curé d'Hestroff organise une conciliation l'année suivante mais Clouy demeure inébranlable et ne veut notamment pas partager à moitié les offrandes et oblations mais conserver le tout. Le médiateur note avec justesse dans son rapport qu'accepter les conditions de Clouy, c'est prendre le risque que « des prêtres ou religieux vagabonds scandaleux ou soy-disant prêtres viennent officier dans la chapelle ». Le vicaire général décide finalement « qu'on ne dira la messe dans la chapelle ni ne recevra aucune fondation sans le consentement du curé et l'agrément de l'ordinaire pour ce qui concerne les fondations, que les échevins, gens de justice et ceux qui ont participé à la construction et à la décoration choisiront un receveur pour percevoir les deniers touchant aux offices, dont on rendra tous les ans compte au curé. Enfin, le tronc arraché sans le consentement de l'ordinaire sera remis et la chapelle interdite jusqu'à ce que le nouvel évêque[1230] prennent sa décision »[1231]. A compter du XVIIe siècle, les autorités religieuses veulent circonscrire les solennités tenues dans les ermitages, tout comme dans les chapelles champêtres, au profit de l'église paroissiale, seul lieu propice à leurs yeux au déroulement de cérémonies religieuses car permettant un meilleur contrôle des dévotions par le curé de paroisse. Cette volonté se traduit par tout un ensemble de décisions limitant ou interdisant les manifestations religieuses dans les solitudes. Dans le diocèse de Reims, monseigneur Le Tellier, menant qui plus est une vigoureuse politique antiérémitique, ordonne en 1673 aux Minimes de Dun-sur-Meuse de faire démolir la chapelle de l'ermitage Saint-Germain de Lion-devant-Dun dont ils sont probablement les patrons. L'anachorète doit se retirer ou quitter l'habit. Lors de la visite de 1680, Le visiteur constate que la décision n'a pas été exécutée mais souligne que l'on ne dit plus la messe depuis peu »[1232]. Dans le diocèse de Toul, l'évêque ordonne dans les règlements synodaux de 1711 que les ermitages et chapelles champêtres de pèlerinages soient interdites le jour de la fête du saint patron et doivent être closes et au moment de l'office dominical. La volonté épiscopale de monseigneur Jacques de

[1230] L'affaire chevauche les deux épiscopats d'Henri du Cambout de Coislin (1697-1732) et de Claude de Rouvroy de Saint-Simon (1733-1760).
[1231] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : G 1962.
[1232] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.

Fieux s'exprime très clairement en conclusion de ce texte normatif : « nous voulons […] que l'on avertisse les paroissiens que c'est dans leur paroisse [c'est-à-dire dans l'église paroissiale] qu'ils doivent rendre leurs devoirs à Dieu »[1233]. En 1766, le curé d'Hellimer reçoit l'autorisation de dire la messe à l'ermitage du lieu les jours ouvrables « sauf ceux auquels il echoiroit de faire supprimer ou transférer »[1234]. Six années plus tard, dans le même diocèse de Metz, l'évêque, pourtant peu suspect de sympathie envers le mouvement anachorétique, autorise les offices et pèlerinage dans l'ermitage de Gogney mais seulement après une enquête quant à l'état favorable du bâtiment, du mobilier et des vases sacrés et au comportement des fidèles. Il donne son accord à la condition expresse que le curé de l'endroit veille au bon entretien des objets de culte et à la bonne tenue des pèlerins[1235]. Par ailleurs, il autorise les messes dans la chapelle de l'ermitage de Moussey aux seuls jours ouvrables, c'est-à-dire hors dimanches et fêtes sous peine d'interdit[1236]. Si les archives ne le précisent pas, le sous-entendu est clair : c'est à l'église paroissiale que les fidèles se doivent d'entendre l'office et nulle part ailleurs. Il s'agit d'éviter conjointement toute concurrence et de faire contrôler la vie spirituelle des fidèles par le curé de paroisse. Ces décisions épiscopales sont parfois pleinement justifiées par l'état d'abandon des solitudes, indigne de leur caractère sacré à une époque où on exige des lieux de cultes décents. A l'ermitage de Gossoncourt[1237], une ancienne église mère, l'office divin était dit les dimanches et fêtes dans la chapelle mais elle est interdite au plus tard en 1729 « pour avoir servi de grange et de batoir à des ermites qui devaient estre les gardiens ». De plus, elle ne possède plus de plancher, les vitres sont brisées et elle s'avère trop petite « pour contenir le peuple »[1238]. Le visiteur de l'ermitage de Boult-aux-Bois décrit en 1768 une solitude « ouverte en plusieurs endroits du plancher qui la couvre » à la porte d'entrée et aux fenêtres « à jour », c'est-à-dire aux planches non jointives, d'où la crainte du visiteur que cet état ne favorise l'action de « malveillants qui pourroint facilement s'emparer du calice et des ornements qui sont dans la chapelle et s'en servir à des usages indécents »[1239].

[1233] *Statuts synodaux de feu illustrissime et révérendissime seigneur, messire Jacques de Fieux, avec les ordonnances synodales faites par Messire Henri de Thiard de Bissy et François Blouet de Camilly*, Toul, Alexis Laurent, 1712, p. 209.
[1234] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle, commune de Diffembach-les-Hellimer. A.D. 57 : 29 J 41.
[1235] Diocèse de Metz, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 20.
[1236] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 21.
[1237] Village détruit, actuelle commune de Vannecourt. Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.
[1238] A.D. 57 : 29 J 67.
[1239] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 282.

De rares sources permettent d'appréhender les opinions et sentiments provoqués par les décisions des autorités religieuses. L'attachement des populations de Lion-devant-Dun à la chapelle de l'ermitage Saint-Germain et aux cérémonies qui s'y déroulent transparaît face à la décision de sa démolition prise par l'archevêque de Reims en 1673. Sept ans plus tard, l'édifice est toujours debout et le visiteur note que « les habitants veulent la faire rétablir et orner pour y faire célébrer la messe six fois l'an suivant l'ancienne coutume »[1240]. L'abbé de Senones dom Fangé ferme le pèlerinage à Notre-Dame de la Maix à Vexaincourt en 1758 et l'ermitage et sa chapelle sont détruits. La décision abbatiale ne va pas sans provoquer des remous tant l'attachement à l'ermitage et aux cérémonies qui s'y déroulent est grand. Dom Maximilien Knopfler, pourtant moine à Senones, qualifie l'action de son abbé d'« impie et abominable action faite avec scandale contre la Sainte Vierge […] qui a irrité tout le pays »[1241]. En 1760 à Vignes, l'office traditionnellement célébré lors des pèlerinages du 3 septembre, du dimanche suivant cette date et de Pâques est interdit, probablement par l'évêque. La décision est lue aux ermites par le curé de l'endroit, certainement afin que ceux-ci ne puissent s'en dire ignorants ultérieurement. La réaction des solitaires est intéressante. Les frères Pierre et Macaire « regrettent cette interdiction »[1242]. Ce sentiment peut s'expliquer par la perte financière induite par cette décision pour les deux solitaires qui voient là disparaître les revenus des aumônes et quêtes liés aux offices célébrés dans l'ermitage ; mais aussi parce que l'endroit n'intègre plus totalement les lieux du sacré propres à la communauté de l'endroit.

En raison de dérèglements qui ne peuvent être niés, les solennités célébrées dans certains ermitages s'avèrent mal considérées par les autorités ecclésiastiques. Les reproches sont de quatre natures. Aller entendre la messe dans un ermitage est parfois un prétexte pour échapper à l'office hebdomadaire. En 1716, le curé de Bezange-la-Grande ne veut plus célébrer dans la chapelle de l'ermitage Saint-Jean-Fontaine sur le territoire de Boncourt (localité depuis disparue) se plaignant de la « concurrence » du cabaretier voisin[1243]. Par ailleurs, la volonté de centrer la dévotion des fidèles sur le christocentrisme avec en corrélation une certaine remise en question du culte des saints - dont l'existence historique de

[1240] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 272.
[1241] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. ROUSSEL (Abbé E.), *Dom Calmet. Abbé de Senones. Son action pastorale, 1728-1757*, [S.L.S.N.S.D.], p. 49.
[1242] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1243] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 992.

quelques-uns est désormais soumise à critique - et le désir d'encadrer la geste dévotionnelle conduisent à remettre en question divers lieux qui suscitent parfois, au mieux, une certaine interrogation des autorités religieuses. Lors de la visite pastorale de 1774, le curé de la paroisse signale un pèlerinage dans l'ermitage de Chaumont-Porcien, ajoutant en commentaire « je ne sais s'il est justifié »[1244]. Par ailleurs, les comportements des fidèles dans les solitudes n'y sont pas toujours corrects. En 1717, l'évêque de Metz monseigneur de Cambout de Coislin interdit la chapelle de l'ermitage de Dolving lors des deux jours traditionnels de pèlerinage « à cause des scandales qui s'y commettent »[1245]. En 1785, le curé de Bérus évoque les désordres qui se commettaient à l'ermitage de Sainte-Oranne et qui semblèrent justifier partiellement l'interdiction de l'endroit[1246]. Ces termes de scandale et de désordre manquent de précision mais indiquent que l'attitude des fidèles n'y est pas conforme au souhait des autorités ecclésiastiques. Les événements survenus en l'ermitage de Vignes l'illustrent clairement. Là, le pèlerinage du 3 septembre, jour de la fête du saint patron, et du dimanche suivant cette date est l'occasion de « concours de jeunesse et de danses publiques » après l'office. « On vend du vin à la porte de l'ermitage ». Le curé de la paroisse précise qu'une demoiselle choisie par l'ermite offre le pain qui est bénit lors de l'office puis la demoiselle « assemble en l'endroit quantité d'autres demoiselles et messieurs ». Après la cérémonie, un grand repas rassemble les participants des deux sexes. En cette année 1747, il s'est déroulé, dit le curé, à « cinq cent - six cent pas de l'ermitage au tour de « vingt vingt-cinq » convives des deux sexes « et on a dansé jusqu'au soir ». Face à une telle situation, le curé pose une question pertinente : comment le solitaire peut-il conserver dès-lors « l'esprit de recueillement dans un pareil tumulte »? Pour ajouter au scandale, le curé précise que « le gardien du couvent des Cordeliers de Lisle-sous-Montréal se trouvait à la tête de la troupe » et ajoute-t-il, « on dit même qu'il y dansa ». Mais surtout, le franciscain a assisté à la cérémonie, il y a prêché sans y avoir été invité par le curé - et ce n'est pas la première fois - sans rétribuer le curé. Enfin, cette fête vide les églises du voisinage les jours susdits. Aussi le bureau ecclésiastique de Langres, soucieux d'éviter ces dérèglements, décide-t-il le 29 novembre 1747 de supprimer définitivement la messe à l'ermitage ces jours-là. Par ailleurs, bien qu'appartenant à la congrégation des ermites de Langres - gage semble-t-il de sérieux même si le curé dit se plaindre de lui en raison de son indépendance d'esprit à son égard et d'un certain manque d'assiduité à l'office -, les ermites résidents se voient interdire d'offrir le pain

[1244] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 267.
[1245] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : H 3221.
[1246] Diocèse de Metz, actuellement en Allemagne. A.D. 57 : 29 J 23.

bénit, de prêcher ou d'instruire non seulement à ces dates mais toute l'année sous peine d'expulsion de la congrégation[1247]. Le cas de Notre-Dame de la Maix à Vexaincourt est tout aussi révélateur. Le pèlerinage y est fermé en 1758 par l'abbé de Senones dom Fangé - l'ermitage dépendait de l'abbaye - en raison des désordres qui s'y déroulent. L'ermitage et sa chapelle sont détruits. L'abbé justifie dans son mandement du 20 mai 1758 la radicalité de sa décision par le fait que « les choses de leur origine les plus saintes dégénèrent souvent en véritables abus par la suite des temps et par les suites d'une piété mal réglée, elles ont besoin de réforme, et quelquefois exigent d'être entièrement supprimées. C'est pourquoi, sur les plaintes formées en divers temps par les curés et vicaires de notre district ; sur les remontrances à nous faites par plusieurs personnes respectables et pieuses, au sujet des abus et indécences qui se commettent dans ce pèlerinage […], et par d'autres raisons à nous connues, et à ce nous mouvantes, nous avons jugé de supprimer et abolir le dit pèlerinage »[1248]. L'abbé se contente de citer les « abus et indécences » qui se produisent lors du pèlerinage, sans malheureusement plus de précision. Celui-ci est en fait transféré dans la petite dépendance de Moussey où une chapelle est construite à cet effet. Certes, la localité ne compte que quelques maisons, mais elle s'avère moins isolée que l'ermitage de la Maix, solitaire au bord du lac du même nom dans la montagne vosgienne. De plus, Moussey acquiert en 1772 le statut de paroisse, ce qui y fixe définitivement un curé veillant en permanence à l'orthodoxie de la dévotion. Enfin, il s'agit de lutter contre des pratiques désormais jugées superstitieuses et aux abus qu'elles induisent. A Avril, l'ermitage Notre-Dame de Bonne Espérance est un sanctuaire à répit siège d'un « pèlerinage fameux » mais le curé du lieu refuse de s'y rendre afin de ne pas encourager ce qu'il considère comme des « superstitions entretenues par l'ermite ». Aussi, les pèlerins sollicitent-ils un curé voisin afin de célébrer l'office, sans la permission du curé d'Avril, ce que ne manque pas de relever le visiteur de l'archiprêtré de Rombas dans son procès-verbal de visite daté de 1699. En conséquence, l'évêque interdit la même année les répits dans la chapelle de l'ermitage[1249]. Puttigny est un autre sanctuaire à répit « où il s'est commis beaucoup d'abus » note le visiteur en 1707[1250]. Ces divers dérèglements qui ne peuvent être niés ne concernent pas tous les ermitages, loin sans faut, mais la tâche de quelques-uns rejaillit sur l'ensemble. Reste à mesurer l'efficacité des mesures épiscopales. Celle-ci demeure parfois à nuancer. Malgré l'interdiction prononcée en 1747, les

[1247] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : G 790 et G 974.
[1248] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. Cité dans ROUSSEL (Abbé Eugène), *Op. Cit.*, pp. 46-47.
[1249] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 84.
[1250] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 67.

abus perpétrés lors du pèlerinage dans l'ermitage de Vignes semblent se poursuivre puisque deux années plus tard, le promoteur général du diocèse de Langres s'en plaint à l'évêque. Monseigneur de Montmorin doit en conséquence confirmer son ordonnance d'interdiction[1251]. Bien que l'ermitage et la chapelle de la Maix à Vexaincourt soient détruits en 1758, l'endroit demeure un sanctuaire à répit[1252]. Enfin, l'ermitage de Bérus est rouvert en 1785. Il demeure, aujourd'hui encore, un lieu de pèlerinage[1253] ; même si la solitude, très dégradée à l'aube du XIXe siècle, fut remplacée. L'attachement des fidèles aux ermitages et autres chapelles champêtres explique que ces volontés des autorités religieuses de centrer les cérémonies dans l'église paroissiale ne se réalisent pas pleinement.

Les ermitages participent de la vie religieuse du temps. Les dévotions, principalement les messes, les pèlerinages et les processions, s'y opèrent sous la « surveillance » de l'ermite. Ces cérémonies ont lieu notamment lors des grandes fêtes liturgiques, ce qui souligne l'importance des solitudes comme lieux du sacré. Les messes sont les principales cérémonies religieuses s'y déroulant, en lien avec la simplicité de l'endroit dont on pense qu'elle favorise l'écoute divine, en accord avec la pauvreté prônée par le Christ. La fréquence de ces manifestations demeure cependant ponctuelle et varie dans le temps, d'autant que le clergé s'emploie à les restreindre, voire à les supprimer, car les ermitages sont alors perçus comme concurrents de l'église paroissiale, surtout lorsque les dévotions qui s'y manifestent sont jugées suspectes.

[1251] A.D. 52 : G 790.
[1252] BOUVET (Mireille-Bénédicte), *Op. Cit.*, p. 8.
[1253] COLIN (Marie-Hélène), « Sainte Oranne, patronne de la lorraine germanophone », *Les Cahiers Lorrains*, 2004, N° 3, pp. 22-233.

4. Le solitaire

Figure fantasmée d'un ascète vêtu d'une robe à la manière des réguliers telle que nous la livre l'iconographie du temps, l'anachorète est avant tout un être de chair, une existence humaine avec ce que cela suppose de parcours de vie. Il s'agit ici d'étudier l'humain après avoir retiré l'enveloppe uniforme et supposée de la bure. L'ermite est la somme d'un vécu que divise la césure de la rupture au monde. Il n'émerge pas brutalement d'un néant refusant à l'être tout itinéraire de vie préalable pour basculer tout aussi rapidement dans l'état de celui « qui s'est retiré dans un désert pour y servir Dieu »[1254]. La formule, évidemment généraliste, car issue d'un dictionnaire, c'est-à-dire d'un ouvrage visant à donner la définition d'un mot, nous semble trop réductrice et suppose un état identique à tous les ermites. Or le solitaire possède des racines, appartient à une classe sociale. Il est un individu avec tout ce que cela suppose d'unicité. Certes, ses motivations, comme l'expriment les dictionnaires du siècle des Lumières aussi bien que les actes d'entrée dans les ermitages sont, « de servir Dieu »[1255]. Mais n'y a-t-il point moyen de chercher à déterminer ce que ces termes trop convenus et stéréotypés recouvrent ? Enfin, que signifie quotidiennement le choix de la rupture au monde ? Tenter de répondre à ces questions demeure une tâche ardue. Les informations contenues dans les sources quant à l'extraction des anachorètes sont rares. Aussi, les éléments biographiques s'avèrent-ils trop épars pour élaborer une histoire sérielle. Pour nous en tenir à cet exemple explicite, les archives touchant l'ermitage Saint-Rouin à Beaulieu-en-Argonne ne livrent aucun nom d'ermite malgré les dépouillements scrupuleux du père Serge Bonnet[1256]. Or, cet ermitage eut une existence de plus de mille ans puisque, fondé au VIIe siècle, il subsista jusqu'à la Révolution de 1789. Il relevait qui plus est de l'abbaye bénédictine de l'endroit, gage d'éventuelles précieuses sources tant l'intérêt des moines noirs à l'égard du lieu fut important en raison du lien historique à l'abbaye[1257]. Par les vicissitudes de l'histoire, il n'en est malheureusement rien. Pour autant, il n'est pas impossible d'esquisser des éléments de réponse touchant au cheminement humain des anachorètes. Les sources conjointement

[1254] « Hermite », *Le Grand vocabulaire françois*, Paris, Panckoucke, 1769, p. 478.
[1255] A.D 55 : 19 H 6 : Acte de dom Jean de la Ruelle, abbé de l'abbaye cistercienne de Saint-Benoît-en-Woëvre autorisant en 1727 Nicolas Bourmont à résider dans l'ermitage de Puxe (diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle).
[1256] BONNET (Père Serge), *Entre Champagne et lorraine : histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Nîmes, Lacour, 1996, p. 16 (réimpression de l'édition de 1956).
[1257] Rappelons que c'est là que se retira saint Rouin après avoir fondé l'abbaye qui allait porter son nom.

lacunaires et parcellaires livrent cependant le nom de deux cent quarante-sept solitaires possédant des éléments biographiques exploitables, bien qu'elles s'avèrent diversement riches d'informations. Ce chiffre ne représente au mieux, et très probablement moins, que 50 % des solitaires ayant vécu dans l'espace des diocèses lorrains et champenois durant deux cent ans, avant que la Révolution de 1789 ne désorganise momentanément le phénomène de retrait du monde. Il permet cependant d'esquisser des tendances. Les sources les plus riches en informations sont les archives des congrégations d'ermites. Cela est principalement vrai pour les ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul où cent soixante-quinze noms s'accompagnent d'indications biographiques. Mais le chiffre chute à trente-trois pour la congrégation langroise et à neuf pour la seconde congrégation touloise, dédiée elle à saint Jean-Baptiste. En conséquence, sur l'ensemble de l'assise territoriale de cette thèse, seuls vingt-deux solitaires hors congrégations ont laissé des traces prégnantes dans les archives quant à leur extraction. C'est dire la difficulté du sujet et la nature ténue des résultats que leur rareté rend d'autant plus précieuse, même si elle interdit d'évidence toute généralisation. Cette prééminence des sources congréganistes tient à la volonté d'encadrement et de recrutement qualitatif de ces institutions, à leur efficacité administrative et organisationnelle qui les pousse à s'informer sur les postulants de même que chez les réguliers. Les informations livrées par les archives des congrégations érémitiques diocésaines ne sont pourtant pas sans faiblesse. Leur principal défaut réside dans leur caractère tardif. Les Archives Départementales de Meurthe-et-Moselle conservent le *Registre pour la congrégation des hermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul*[1258]. Ce volumineux manuscrit détaille minutieusement la vie quotidienne de la congrégation entre les années 1747 et 1789. Or, cette institution existe depuis 1676. Aussi, cet indispensable document d'archive ne couvre-t-il que quarante-deux ans de l'histoire de la congrégation, soit seulement un bon tiers de son existence, avec ce que cela suppose en conséquence de manques irrémédiables également constatables dans les deux autres institutions langroise et touloise. Si, dans le diocèse de Langres les archives de la congrégation s'étendent sur la période 1623-1780[1259], elles ne concernent véritablement que les quarante dernières années de cet intervalle. La source touchant l'autre congrégation touloise, un *Mémoire* rédigé par un des membres

[1258] A.D. 54 : H 2352.
[1259] A.D. 52 : G 974 et 2 G 474. 1623 est l'année où l'évêque Sébastien Zamet dota la congrégation de Saint-Jean-Baptiste des ermites du diocèse de Langres d'un *Institut*.

éminents de cette institution, ne couvre que de juin à octobre 1760[1260]. Certes, cette dernière institution s'avère numériquement moins importante que sa consœur, mais le caractère lacunaire du document ne peut être nié puisqu'elle apparaît en 1655. Il faut accepter les silences de l'histoire car, malgré tout, le vécu initial des anachorètes peut être esquissé.

4.1. Les origines

Contrairement au Moyen Age, l'érémitisme des temps modernes est - tout du moins en France - un phénomène masculin. Rappelons cependant les imitatrices que Pierre Seguin suscite à Nancy, même si le mouvement échoue rapidement devant le peu d'enthousiasme des autorités épiscopales[1261]. Il est alors inconcevable qu'une femme quitte le monde si ce n'est dans la clôture. Les travaux de Catherine Santchi sur l'arc alpin n'ont pas recensé l'existence de femmes solitaires[1262]. La situation diffère en Espagne, tout du moins en Castille, mais ne concerne qu'un faible nombre d'*ermitañas*[1263]. Déterminer le parcours de vie des anachorètes suppose de déterminer l'appartenance sociale des solitaires, leur origine géographique ainsi que l'âge de la rupture au monde.

4.1.1. Les origines sociales

L'activité d'origine de l'anachorète ou le métier paternel - à une époque où les corporations font que le fils suit souvent les traces professionnelles de son géniteur - et, dans une très moindre mesure, sa place dans la société, ne nous sont connues que pour cent quatorze individus, ce qui est très peu. Plutôt qu'à un passé caché, ce silence tient au

[1260] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138. Arsène de Sainte-Croix, *Mémoires et annales de l'ermitage de la Conception immaculée de Notre-Dame, de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Antoine, situé dans la paroisse d'Archette, du doyenné de Remiremont, diocèse de Toul*, 541 p.
[1261] CALMET (Dom Augustin), *Bibliothèque Lorraine*, Nancy, A. Leseure, 1751, p. 874.
[1262] SANTCHI (Catherine), *Les ermites du Tyrol*, Genève [S.N.], 2001, 79 p. ; *Des ermites et des ours*, Genève, Slatkine, 2004, 162 p. *; Les ermites suisses sous l'Ancien Régime*, Genève, Slatkine, 2005, 249 p.
[1263] SAINT-SAËNS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et Réforme catholique dans l'Espagne des Habsbourg*, La Nouvelle-Orléans, Presses Universitaires du Nouveau monde, 1999, p. 46.

désintérêt des contemporains pour l'identité sociale du solitaire avant sa rupture au monde. La faible importance numérique du corpus ne peut en conséquence qu'indiquer une tendance et non révéler une situation. Nous nous en sommes donc tenus aux valeurs absolues. De plus, classer une personne dans une catégorie sociale bien déterminée peut relever de l'arbitraire ou aboutir à une schématisation simpliste. La noblesse et l'honorabilité se repèrent assez aisément mais ne livrent pas d'indications quant à l'aisance matérielle. Enfin, les données sont trop ténues pour prendre en considération les variations chronologiques.

Les activités professionnelles des solitaires champenois et lorrains avant la fuite du monde 1623-1789

Artisan	54
Cultivateur	44
Militaire	6
Prêtre	5
Domestique	2
Marchand	2
Magistrat	1
Praticien[1264]	1
TOTAL	115

Stricto sensu, l'ermite est un laïc appelé au monachisme dans la solitude et en dehors de tout règlement et cadre religieux. Nous considérons ainsi tout ordre érémitique, tels les ermites de Saint-Augustin comme des cénobites. Ceci étant rappelé, les archives livrent de rares cas de prêtres devenus solitaires. Ces parcours de vie relèvent de la recherche exceptionnelle d'un absolu spirituel. A l'exception du frère Arsène de Sainte-Croix - successivement secrétaire, visiteur, premier majeur et maître des novices de la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste du diocèse de Toul - qui reçoit sa lettre de prêtrise le 6 avril 1726[1265], les quatre autres prêtres ermites recensés le sont au XVIIe siècle, âge d'or du mouvement. L'un d'entre eux semble avoir eu une certaine aura. Originaire de Langres, Pierre

[1264] Ce terme vague désigne peut-être un médecin.
[1265] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p.115.

Champion arrive à Ricey-Bas en 1632 et redonne vie à l'ermitage de Notre-Dame de Thouan. Cinq années plus tard, il reçoit la cure du lieu et ses biographes mentionnent que « son apostolat fut à l'origine de bien des vocations sacerdotales »[1266]. D'autre part, le procès-verbal de la prise de possession de l'ermitage de Puxe par le Père Lonuert est assez révélateur des mentalités à l'égard des anachorètes à compter de la fin du Grand Siècle. Cette solitude relève de l'abbaye de Saint-Benoît-en-Woëvre et l'abbé en est le collateur. En 1687, ce dernier congédie l'ermite pour lui substituer un prêtre originaire du diocèse de Lyon, le père Antoine Lonuert. Il justifie sa décision par le fait qu'il apparaît « nécessaire de rétablir pour l'édification du peuple et pour la plus grande gloire de Dieu un ermite religieux dans notre ditte chapelle » et « juge à propos de remercier un séculier nommé Jean Vuillaume et à son lieu et place installé le père Lonuert »[1267]. Ainsi, seul un ecclésiastique s'avère digne de l'état d'anachorète, désormais suspect. Cela dit, le fait qu'Antoine Lonuert soit prêtre n'empêche pas l'abbé de se renseigner quant à ses « vie et mœurs et capacité ». Il est vrai qu'il s'agit d'un étranger au diocèse et que l'on prend garde à qui vient de loin. Il est également intéressant de souligner que malgré l'installation du prêtre dans l'ermitage, Jean Vuillaume est finalement autorisé à y demeurer, preuve qu'il se montrait suffisamment digne de son état et de sa charge car on n'eut pas hésité sinon à le chasser.

L'origine sociale des ermites apparaît diversifiée. Le poids des artisans (cinquante-quatre cas) et, dans une moindre mesure, des cultivateurs (quarante-quatre cas) est prépondérant à une époque où la société est alors très majoritairement rurale. On recense ensuite une part égale de militaires (six cas) et de prêtres (cinq cas). Le restant se partage entre des états aussi variés que domestique, marchand (deux cas), magistrat et praticien (un cas). Encore une fois, ces résultats sont à pondérer par la faible importance numérique des sources. D'autre part, certaines de ces catégories professionnelles rassemblent des états différents. Pour ce qui concerne les cultivateurs, même si leur nombre est équivalent, il convient de différencier en terme d'aisance matérielle « ceux qui savent travailler la terre » (quatorze cas) tel Jacques Mathieu dit frère Augustin au sein de la congrégation de Saint-

[1266] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube, commune des Riceys. ROSEROT DE MELUN (Monseigneur Joseph), *Le diocèse de Troyes des origines à nos jours (IIIe siècle-1955)*, Troyes, Imprimerie de la Renaissance, 1957, p. 164.
[1267] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.

Antoine des ermites du diocèse de Toul[1268], des laboureurs (quinze cas) à l'exemple de Claude Michelin[1269] et des vignerons (quinze cas) ; ainsi frère Pierre dont le père exerce son activité sur le terroir viticole déjà réputé de Ricey-Haut[1270]. Les deux derniers groupes étant, au moins pour les laboureurs, financièrement assez aisés. De même, ceux qui ont porté les armes l'ont-ils fait sous des états et grades divers. Certains sont officiers comme Nicolas Philibert de Cabane « gentilhomme officier ». Il faut distinguer le lieutenant Michel Legrand[1271] et François Aymé, qui quitte l'armée de Charles IV de Lorraine avec le grade de colonel du régiment d'Epinal-Infanterie pour se retirer en 1682 dans l'ermitage de Notre-Dame-de-Lorette de Médonville dont il est le fondateur[1272], de simples soldats aux proportions semblables. Avant d'entrer au noviciat des ermites de la congrégation de Saint-Antoine des ermites du diocèse de Toul en 1754, Mathieu Louis avait auparavant « servi le roi en qualité de gens d'arme »[1273]. L'aisance matérielle, la place dans la société, l'éducation avec les exemples précédents divergent. Pour les temps modernes, les premiers soldats devenus solitaires sont les vétérans des guerres de Religion. Nous avons évoqué les figures du ligueur Pierre Seguin et de son contemporain Jacques Cousin, combattant du camp opposé qui fonde en 1590 l'ermitage Sainte-Anne d'Hâcourt et s'y installe[1274]. Tout au long du XVIIe et du XVIIIe siècle, des anciens soldats se rencontrent dans les solitudes ; chaque guerre amenant son flot d'anciens combattants dans les ermitages. Incapables de se réinsérer dans la société civile, ils choisissent de rompre avec le monde, peut-être pour y oublier les souvenirs des combats et racheter par une vie de prières la débauche coutumière des troupes.

[1268] A.D. 54 : H 2352, pp. 29, 31-32.
[1269] A.D. 52 : 2 G 474.
[1270] *Ibid.*
[1271] RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy, les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine/Wiener, 1882, p. 8.
[1272] BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-27, T. 67, p. 287.
[1273] A.D. 54 : H 2352, p. 25.
[1274] BOSSU (Louis), *L'ermitage Sainte-Anne à Hâcourt*, [S.L.S.N.S.D.], p.1.

Par ailleurs, le terme générique d'artisans recouvre des activités professionnelles variées. Il convient de remarquer la part importante des personnes liées aux activités textiles ; principalement les drapiers, les tissiers, les tisserands mais également les tailleurs d'habits, les fileurs de laine, les tapissiers ou, en plus faible proportion, les chapeliers. A l'exception des cordonniers (huit cas), les autres professions sont présentes en faible quantité (deux cas ou moins), qu'il s'agisse des maçons, des taillandiers, des couteliers, des tailleurs de pierre, des orfèvres, des chaudronniers, des relieurs et des sculpteurs.

Les artisans, ou issus d'un père artisan, devenus ermites

Dans les diocèses champenois et lorrains

1623-1789

Drapier / Tisserand / Tissier	22
Cordonnier	8
Tailleur d'habit	7
Fileur de laine	3
Tapissier	3
Chapelier	2
Maçon	2
Taillandier	1
Coutelier	1
Tailleur de pierre	1
Orfèvre	1
Chaudronnier	1
Relieur	1
Sculpteur	1
TOTAL	54

Ces activités professionnelles ne présentent guère d'originalité au regard de celles décrites par Jean Sainsaulieu pour d'autres solitaires du royaume. Pourquoi d'ailleurs en présenteraient-elles dans leur banalité ? Une subtile distinction est cependant à relever. Lui affirme que le plus grand nombre des ermites est d'origine paysanne[1275]. Nos - minces - résultats laissent à penser que les candidats les plus nombreux au retrait du monde proviennent de l'artisanat. D'autre part, il convient de nuancer ces propos par l'aisance matérielle d'origine et la catégorie sociale des solitaires, avec toutes les réserves émises précédemment. D'après l'importance numérique des artisans et des cultivateurs (laboureurs et vignerons), il semble se dessiner qu'au regard de la fortune, les anachorètes appartiennent originellement aux classes moyennes, par ailleurs nettement rurales, ce que confirment les indications d'origine géographique étudiées ci-dessous. Les élites sociales et financières ne sont pas absentes pour autant tels Fiacre Bussereau, bourgeois de Verdun entré en solitude en 1622[1276] ou Nicolas Philibert de Cabane, héritier des comtes de Luttange, qui prend l'habit le 11 novembre 1778 sous le nom de frère Bruno[1277]. Leur importance quantitative demeure cependant sensiblement limitée. Jean Sainsaulieu a autrefois remarqué que les ermitages urbains abritaient des solitaires d'origine bourgeoise. Nos minces sources vont dans le même sens. Ainsi, à compter de 1611, sur les dix solitaires de l'ermitage Saint-Roch de Chaumont ayant successivement reçu l'habit du doyen de la cité, comme le veut la pratique du temps et de l'endroit, tous sont Chaumontais et appartiennent ou peu s'en faut aux classes moyennes et aisées de la ville. Etienne Hué est tailleur de pierre, Salomon Comblot fils de coutelier, Jean-Baptiste Labbé orfèvre et Alexandre Bidault maître drapier[1278]. A l'opposé de l'échelle sociale, les humbles ne manquent pas dans les solitudes. Avant de se retirer dans l'ermitage de Lahaymeix, frère Guillaume de Labrey « a été domestique à l'abbaye de Saint-Benoît-en-Woëvre »[1279] et Frère Charles est le fils du concierge d'un château »[1280]. Nicolas Pribcal cumule « l'incommodité de la vie » qui le rend « hors d'état de gagner sa vie par le travail de ses mains » et la « pauvreté » parentale qui fait que ceux-ci « ne sont pas en état de le tenir chez eux ». Il obtient des moines de Gorze de s'installer près de l'ermitage Saint-Thiébault de

[1275] SAINSAULIEU (Jean), *Etude sur la vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration*, thèse de doctorat d'Histoire, université Paris IV, 1973, p. 41.
[1276] A.D. 55 : 11 F 58.
[1277] A.D. 54 : H 2352, pp. 75-76.
[1278] Diocèse de Langres. Actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130 et E dépôt 121 : 6 B 5 (archives communales de Chaumont).
[1279] Diocèse de Verdun. Actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[1280] A.D. 52 : 2 G 474.

l'endroit « pour y servir Dieu par ses prières » en 1747 [1281]. En plus d'une modeste origine mais à distinguer de la misère, la signature autographe malhabile révèle une éducation limitée. Enfin, à l'exemple de Nicolas Jacquemin - en religion frère Jérôme - qui « ne sait aucune profession que celle de travailler la terre » [1282], il existe une faible proportion d'ermites anciens manouvriers qui, comme le disait Vauban en 1707, n'ont « que leurs bras ou fort peu des choses au-delà, travaillent à la journée, ou par entreprise, pour qui les veut employer ». Pour ces derniers, le choix de la vie d'anachorète peut s'expliquer par le fait qu'ils soient trop frustes pour devenir moines. En conséquence, les ermites forment un tableau social assez composite, dominé par les ruraux à l'honnête aisance financière, voire parfois davantage. Il nous semble pertinent de réaliser une étude comparative du recrutement des solitaires au regard de celui des réguliers. Les ordres choisis doivent permettre une comparaison judicieuse. Comparer l'origine sociale des solitaires et des Jésuites serait peu pertinent en raison du caractère intellectuel de la Compagnie de Jésus. Nous nous sommes appuyés sur les travaux de Dominique Dinet[1283] touchant au recrutement des réguliers ; lesquelles recherches avaient l'avantage de correspondre partiellement à notre assise territoriale. En nuançant selon les ordres, les abbayes et la chronologie, Dominique Dinet montre que les religieux de chœur sont numériquement d'abord des enfants d'officiers et des gens des administrations puis des personnes issues de familles marchandes et, enfin, les rejetons de la bourgeoisie. Le reste compte peu. Quant aux convers, ils sont majoritairement issus du monde paysan[1284]. Remarquons l'analogie d'origine entre ces moines domestiques et les solitaires lesquels peuvent *de facto* être regardés comme des moines de second choix, parce qu'incapables ou supposés tels, de suivre une règle monastique et d'accepter une vie commune. Il semble ressortir des résultats conjoints des travaux de Dominique Dinet et de nos constatations que si les paysans ne se font pas convers, c'est-à-dire moines « de seconde catégorie », ils deviennent ermites, révélant un syndrome de simplicité spirituelle, et forment le peuple des humbles de Dieu. Dominique Dinet souligne la rareté des sujets venus des professions de l'artisanat chez les religieux de chœur. Nos résultats laissent à penser que cette population trouve sa vocation spirituelle chez les anachorètes. Or Dominique Dinet explique cette

[1281] Diocèse de Metz. Actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 940.
[1282] A.D. 54 : H 2352, pp. 18, 24, 47.
[1283] DINET (Dominique), *Vocation et fidélité. Le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVIIe-XVIIIe)*, Paris, Economica, 1988, 333 p.
[1284] *Ibid*., pp. 170-194. Isabelle Brian, au sein d'une congrégation dont les membres sont destinés à la prêtrise et à la réputation d'érudition établie, conclut également à l'importance des élites urbaines quant au recrutement. BRIAN (Isabelle), *Messieurs de Sainte-Geneviève. Religieux et curés, de la Contre-Réforme à la Révolution*, Paris, Cerf, 2001, pp. 166-167.

absence par le fait que ces catégories sociales peuvent rarement rassembler les sommes nécessaires à une entrée en religion. Elles n'ont en effet pas à le faire chez les solitaires, ou en tout cas à moindre coût dans les congrégations. Ainsi, Sébastien Prévot, frère Basile au sein de la congrégation des ermites du diocèse de Toul, n'étant « pas bien fort pour travailler » est pensionné à hauteur de 80 livres en 1787[1285]. A l'origine, vigneron de profession, c'est-à-dire au moins d'honnête aisance, acquitter cette somme ne doit pas trop lui poser de soucis, d'autant qu'elle n'est pas extrêmement conséquente. Dominique Dinet avance aussi l'insuffisance du niveau intellectuel requis. Effectivement, point de ces conditions chez les anachorètes, même au sein des congrégations. A Toul, les archives de la congrégation des ermites de Saint-Antoine signalent quand un novice sait lire et écrire, ce qui n'est pas le cas de tous les postulants, même dans la seconde moitié du XVIIIe siècle alors que la province est censée être parmi les plus alphabétisées du temps. Enfin, Dominique Dinet montre combien les mendiants attiraient les enfants de marchands. Or, le lien à l'urbain de ces ordres réguliers et de cette catégorie professionnelle est avéré. *A contrario*, nos ermites, qui sont majoritairement des ruraux, rejoignent des solitudes qui, bien que peu éloignées des habitations et parfois situées près des villes, parsèment majoritairement la campagne. Peut-être faut-il aussi y voir le facteur psychologique d'une « peur » à l'égard du monde urbain[1286]. Enfin, Dominique Dinet a étudié le lien entre milieu dévot et recrutement régulier. La question mérite d'être posée au regard des anachorètes mais se trouve rapidement limitée par la relative difficulté à établir la généalogie d'un solitaire en raison de l'insuffisance des renseignements touchant à l'identité personnelle et familiale, mais surtout parce que le corpus obtenu ne serait représentatif que d'un petit nombre et non d'une globalité. Cela étant dit, un personnage comme Pierre Seguin appartient incontestablement au milieu dévot. Il n'est sans doute pas unique mais son itinéraire de vie s'inscrit dans le contexte politique et religieux assez exceptionnel de la Ligue et des guerres de Religions. Aussi ces quelques cas nous sembleraient des singularités au regard de la masse des solitaires. Issus d'un milieu, les ermites ne peuplent pas subitement une solitude donnée. Ils ont également une provenance.

[1285] A.D. 54 : H 2352, pp. 65-69.
[1286] Un arrêté de 1747 expose qu'une ville abrite plus de deux milles habitants. DINET (Dominique), *Op. Cit.* , p. 141.

4.1.2. Les origines géographiques

Les effectifs sur lesquels nous disposons d'informations géographiques sont trop peu élevés pour établir des conclusions définitives. Seules des tendances peuvent s'esquisser et tout d'abord la provenance nettement rurale des solitaires. Sur deux cent anachorètes dont l'origine géographique nous est connue, cent vingt-huit proviennent de la campagne soit une valeur absolue de 64 %. La population du temps occupant alors majoritairement la campagne, ce résultat présente une certaine logique mais qui apparaît simpliste au regard de l'origine urbaine des réguliers démontrée par Dominique Dinet[1287]. En se gardant de systématiser, les mentalités feraient opter les campagnards pour la simplicité des ermites, ces humbles de Dieu, et les rebuteraient du cloître en raison d'un certain prestige social et moral. Malheureusement, les sources étant concentrées sur le XVIIIe siècle, il n'est guère possible de soumettre cette tendance à une éventuelle évolution chronologique. La part d'ermites originaires d'un diocèse autre que celui où ils vivent dans la solitude est à souligner. Avec soixante-deux cas, le fait n'est numériquement pas anodin. Précisons que ce chiffre est obtenu en faisant abstraction des démembrements donnant naissance aux trois nouveaux diocèses de Dijon, Nancy et Saint-Dié. Les ermites étrangers à leur diocèse de résidence concernent particulièrement la congrégation érémitique touloise de Saint-Antoine, ce qui s'explique peut-être par un effet de source provoqué par une meilleure conservation des archives de cette congrégation. Ces anachorètes étrangers à leur diocèse de résidence peuvent provenir de diocèses voisins, il en est de même de manière sensible chez les réguliers[1288]. Pierre Champion, qui s'installe en 1632 dans l'ermitage troyen de Ricey-Bas, est originaire de Langres[1289]. Le nommé Pierga, anachorète à Puxe en 1740, est né à Joudreville dans le diocèse de Metz. A la différence notable des réguliers[1290], seuls quelques-uns ont une origine beaucoup plus lointaine. Les deux frères Godeau, qui s'installent en solitaires dans l'ermitage d'Ervy-le-Châtel dans le diocèse de Troyes sont nés à Château dans le diocèse du Mans. Conrad Herre, en religion frère Daniel au sein de la congrégation des ermites de Saint-Antoine de Toul, vient du diocèse de

[1287] La progression des ruraux chez les religieux de chœur ne peut être mise en doute après le premier tiers du XVIIIe siècle mais est à nuancer selon les ordres. Elle s'avère fort moindre chez les réguliers dits intellectuels, tels les Mauristes et les mendiants. DINET (Dominique), *Op. Cit.*, pp. 143, 160-161.
[1288] DINET (Dominique), *Ibid.*, p. 143.
[1289] ROSEROT DE MELUN (Monseigneur Joseph), *Op. Cit.*, p. 164.
[1290] DINET (Dominique), *Op. Cit.*, p. 143.

Constance[1291]. Trois causes expliquent ces mutations géographiques. Tout d'abord, certains candidats à la solitude sont originaires de diocèses où l'érémitisme est interdit. C'est le cas dans les diocèses de Metz et de Reims à compter de la fin du XVIIe siècle puis dans celui de Verdun à l'aube du siècle des Lumières, ainsi que nous l'exposerons dans le chapitre suivant ; aussi faut-il probablement expliquer par cette raison impérieuse la présence au sein de la congrégation touloise de Saint-Antoine de seize solitaires originaires de ces deux diocèses. Citons simplement l'exemple de Christophe Oudinot, né à Apremont-la-Forêt en 1730 et prenant l'habit dans la congrégation touloise le 30 janvier 1763 sous le nom de frère Siméon[1292]. Même chose en 1742 pour frère Maur de la congrégation langroise, mais venant du diocèse de Reims[1293]. Par ailleurs, la vieille terre de catholicité à laquelle appartiennent les diocèses, support géographique de cette étude, frôle le monde réformé. Certes, 1681 marque la capitulation de Strasbourg, mais le protestantisme demeure vivace en Alsace malgré la poussée catholique. Louis Châtellier constate que l'on ne peut évoquer un déclin protestant au XVIIIe siècle[1294]. Cette résistance peut être déterminante au point d'obliger les candidats à la solitude, perçue par les réformés comme la forme la plus aboutie du monachisme c'est-à-dire d'une spiritualité vigoureusement rejetée, de quitter la province afin de trouver dans le diocèse voisin de Toul, au sein d'une congrégation de solitaires, une formule spirituelle à même de combler leur vocation. Tel est, parmi six autres cas, l'itinéraire humain et spirituel de Michel Chrams, cordonnier à Mommenheim, puis à compter de 1788, solitaire du diocèse de Toul[1295]. Doivent être également pris en considération les ermites rejoignant une congrégation parce que leur diocèse d'origine en est dépourvu ou parce que l'anachorétisme y est peu développé. Dans la congrégation langroise, frère Arsène est originaire du diocèse d'Auxerre, sans congrégation de solitaire, et frère Bruno vient du diocèse de Troyes où la vie anachorétique semble quasiment inexistante au XVIIIe siècle[1296]. Il existe cependant quelques destinations de solitude dont le choix nous échappe, tel Jean Flamarion qui, venant du diocèse de Langres à l'érémitisme florissant, prend l'habit toulois de Saint-Antoine en 1786.[1297] La Franche-Comté est depuis les Pères du Jura une province à

[1291] A.D. 54 : H 2352, p. 86.
[1292] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 54 : H 2352.
[1293] A.D. 52 : 2 G 474.
[1294] CHATELLIER (Louis), *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg*, Paris, Editions Ophrys, 1981, pp. 359-360.
[1295] Diocèse de Strasbourg, actuel département du Bas-Rhin. A.D. 54 : H 2352.
[1296] A.D. 52 : 2 G 474.
[1297] A.D. 54 : H 2352.

l'anachorétisme vivace abritant une congrégation de solitaires et, parallèlement, le diocèse de Besançon, une terre marquée par la Contre-Réforme[1298]. Pourtant, les sources livrent les noms de divers ermites membres des congrégations langroise et touloise originaires du diocèse de Besançon à l'exemple de frère Isidore de la congrégation touloise de Saint-Jean-Baptiste[1299]. Remarque identique pour Conrad Herre dit frère Daniel, originaire du diocèse de Constance et ermite de la congrégation touloise de Saint-Antoine à compter de 1781, bien qu'il existe une congrégation des ermites suisses depuis au moins 1761[1300]. Pour les itinéraires de vie où l'on passe notamment d'un diocèse à l'autre, fussent-ils voisins ou fort éloignés, la fuite du monde est aussi une fuite de « sa petite patrie », analogue à la fuite au Désert perçue comme un territoire inconnu. La volonté de frère Paul, lorsqu'il intègre la congrégation des ermites de Saint-Antoine de Toul, de ne pas vouloir « dire son lieu d'origine », relève du lieu commun littéraire du mystère de l'ermite pénitent qui en taisant sa vie antérieure marque son entrée dans cette autre dimension qu'est la solitude où le passé n'existe plus. Oserons-nous la comparaison actuelle avec le légionnaire qui en même temps qu'il reçoit le képi blanc obtient une nouvelle identité ? Et il ne s'agit pas ici de masquer un éventuel lourd passif que la solitude viendrait éventuellement soustraire à la justice séculière car le candidat se présente avec des attestations de « bonne vie et mœurs » émanant du grand vicaire de Strasbourg[1301] ! D'autre part, la venue d'anachorètes originaires de diocèses plus ou moins proches dans les solitudes champenoises et lorraines constitue autant d'indices d'un certain rayonnement spirituel du retrait du monde dans ces provinces.

Dans leur grande majorité les ermites sont originaires du diocèse où ils quittent le monde, preuve de l'importance numérique du recrutement local. La comparaison avec les réguliers est complexe. Dans les diocèses de Langres et Dijon étudiés par Dominique Dinet, il en est tout autrement. La part des réguliers intégrant une maison religieuse dans le diocèse où ils sont nés varie selon les ordres de 4,1 % à près d'un tiers[1302]. *A contrario*, les travaux de Jean-Marc Lejuste sur la Lorraine disent le caractère majoritairement local du recrutement des

[1298] Voir THIEBAUD (Jean), « Les ermites en Franche-Comté », *Mémoire de la Société d'Emulation du Doubs*, nouvelle série, 1996, N° 36, pp. 95-118 ; VERNUS (Michel), « La culture du clergé comtois au XVIIIe siècle », *Annales de l'Est*, 1998, N° 1, pp. 129-150.
[1299] Le frère est précisément né à Malbrans, actuel département du Doubs. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138.
[1300] A.D. 54 : H 2352, p. 86. Sur la congrégation des ermites suisses, voir SANTCHI (Catherine), *Les ermites suisses sous l'Ancien Régime*, Genève, Slatkine, 2005, pp. 78-85.
[1301] *Ibid.*
[1302] DINET (Dominique), *Op. Cit.*, p. 143.

religieux[1303]. Relevons le cas unique dans les archives dépouillées, de Claude Michault, né dans le diocèse de Langres, qu'il quitte vers 1620 pour la solitude de Doulevant-le-Château dans le diocèse de Toul avant de rejoindre son diocèse d'origine et de s'installer dans l'ermitage de Chaumont en 1624[1304]. Cependant, il faut distinguer les ermites qui appartiennent à une congrégation et les autres. Lorsque l'ermite n'appartient à aucune congrégation, il est libre de se retirer dans l'ermitage de son choix. Le plus souvent, le lieu de retraite se situe à environ une dizaine de kilomètres du lieu d'origine de l'ermite, soit une distance assez proche. Le solitaire quitte l'espace familier de la localité d'origine mais demeure dans un ressort géographique connu et appréhendé. Les différents ermites qui s'installent à Saint-Euchaire de Pompey sont originaires de Malzéville, à sept kilomètres et demi de là ou de Nancy et Rozières-en-Haye, distant de dix kilomètres de l'ermitage[1305]. Nicolas Beaucollin quitte Gorze pour rejoindre l'ermitage de Vionville distant de six kilomètres[1306]. Il arrive également que l'ermite s'installe dans l'ermitage qui se situe sur le territoire de sa communauté. Dix cas ont été recensés, illustrant un phénomène numériquement peu important mais à remarquer, témoignant de l'enracinement de la solitude dans la société environnante. Le 1er mars 1672, le comte de Ligniville, Seigneur de Bulligny, autorise Louis Peltier du même lieu à rétablir la chapelle au-dessus du château et à s'y établir comme ermite[1307]. Rappelons l'originale pratique chaumontaise de longtemps choisir les solitaires de l'ermitage Saint-Roch de Chaumont parmi les habitants de la cité[1308]. Il se peut, cela est plus rare, que l'ermite trouve un endroit plus lointain convenant à sa solitude. Jean-Baptiste Gerlet de Reims s'installe dans l'ermitage de Challerange à plus de cinquante kilomètres de son lieu de naissance[1309]. En 1684, Guillaume Hergillet, natif de Thionville, prend à bail l'ermitage de Gossoncourt distant de soixante kilomètres[1310]. Nous sommes là dans des distances supérieures à une journée de marche dans le cadre d'un relief peu accidenté, et au-delà desquelles l'espace n'est plus naturellement appréhendé. Lorsque les

[1303] LEJUSTE (Jean-Marc), « Les noviciats » in HENRYOT (Fabienne), JALABERT (Laurent), MARTIN (Philippe) (sous la direction de), *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne*, Metz, éditions Serpenoise, 2011, pp. 70-71.
[1304] Actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474 et F 130.
[1305] Diocèse de Toul, Actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54. : G 219 et G 136.
[1306] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : G 430.
[1307] Diocèse de Toul, Actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 1980.
[1308] Diocèse de Langres. Actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130 et E dépôt 121 : 6 B 5 (archives communales de Chaumont).
[1309] Diocèse de Reims. Actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 277.
[1310] Diocèse de Metz. Gossoncourt est un village disparu sur le territoire de l'actuelle commune de Vannecourt. Département de la Moselle. A.D. 57 : G 499.

anachorètes appartiennent à une congrégation d'ermites, la situation est quelque peu différente car ce sont les supérieurs qui décident quel solitaire doit occuper tel ermitage. Ils le font en fonction de divers facteurs, ainsi l'obligation réglementaire de la présence d'au moins deux ermites par ermitage[1311], Les questions de compatibilité de caractère - ou non - et la nécessaire prévenance à l'égard des solitaires les plus âgés fait mettre à disposition des anachorètes seniors un compagnon plus jeune afin de les aider au quotidien. Aussi, la distance entre la localité d'origine et l'ermitage de résidence est-elle moins pertinente car le lieu de la solitude n'est pas choisi et varie en fonction des décisions annuelles prises par les supérieurs de la congrégation au moment des assemblées générales. Cela dit, les faits semblent traduire une volonté certaine d'éloignement entre le lieu d'origine de l'ermite et la solitude qu'il occupe. D'ailleurs, afin de bien signifier le retrait du monde, le cinquième point du septième chapitre de l'*Institut* des ermites du diocèse de Langres expose clairement que « les frères hermites feront leur résidence continuelle dans les hermitages, qui ne pourra être au lieu de leur naissance, ni de leur fréquente habitation ni proche de six lieues »[1312]. Cette condition semble suivie puisqu'à deux exceptions près - dont frère Alexis originaire de Ronnepont et anachorète à Grancey-sur-Ource, deux localités distantes de vingt-cinq kilomètres[1313] - tous les ermites de la congrégation langroise habitent des solitudes distantes d'au moins trente kilomètres de leur lieu d'origine et majoritairement supérieures à quarante kilomètres. Les exemples extrêmes atteignent les quatre-vingts kilomètres, tel frère Dominique de l'ermitage de Chaource né à Donnemarie[1314], voire les dépassent. La situation est équivalente dans le diocèse de Toul. La congrégation de Saint-Jean-Baptiste est principalement localisée dans le centre, le sud et le sud-est de l'actuel département des Vosges. C'est une zone relativement vaste et la plupart des ermites appartenant à cette congrégation en sont originaires. Mais ils vivent dans des ermitages qui ne sont pas proches de leur lieu de naissance. Le frère Théodore de la Présentation, de Gendreville, est successivement ermite à Archettes, Langley et Charmes, soit au plus près, à une cinquantaine de kilomètres de son domicile originel.[1315] La situation est encore plus vraie pour ce qui concerne la congrégation de Saint-Antoine, d'autant plus que les deux congrégations finissent par fusionner. La congrégation de Saint-Antoine

[1311] C'est la règle notamment pour Langres. A.D. 52 : F 629 et dans la congrégation touloise dédiée à saint Antoine. *Institut des hermites du diocèse de Toul sous l'invocation de saint Antoine*, seconde édition, Neufchâteau, 1767, p. 26. Ainsi, une surveillance mutuelle peut s'établir.
[1312] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de saint Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], p.17.
[1313] Respectivement départements de la Haute-Marne et de la Côte d'Or. A.D. 52 : 2 G 474.
[1314] Respectivement départements de l'Aube et de la Haute-Marne. *Ibid.*
[1315] Département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p.225.

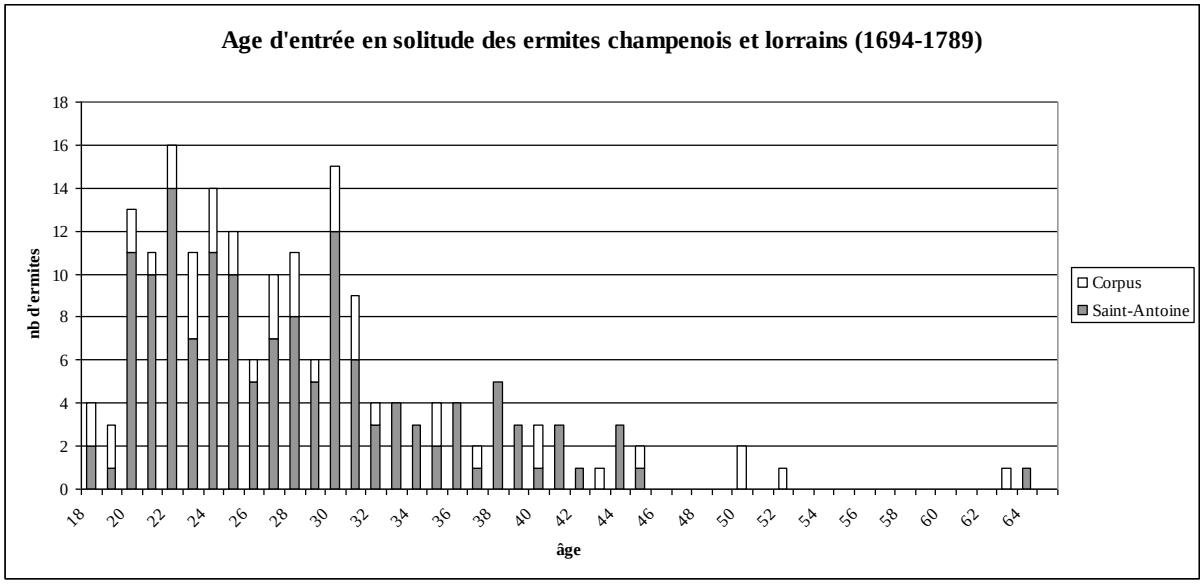
s'étend alors sur l'ensemble du territoire diocésain et les ermites sont envoyés dans les ermitages dispersés sur cette vaste étendue sans considération de leur origine géographique, laquelle est principalement le centre, le sud et le sud-est du diocèse. Les données sont trop fragmentaires pour permettre de constater ou non une mutation chronologique de ces origines géographiques. Reste enfin à déterminer l'âge auquel intervient la rupture au monde.

4.1.3. L'âge de la rupture au monde

Essayer de déterminer à quel moment de sa vie un homme fait le choix de quitter les siens pour se tourner vers une vie de solitude est une tâche délicate tant les sources sont rares et imprécises. Nicolas Priscal s'installe en 1747 dans l'ermitage de Gorze. Il est visiblement un homme jeune. Nous en voulons pour preuves une infirmité qui l'empêche « de gagner sa vie par le travail de ses mains », c'est-à-dire qu'il ne peut prendre sa place dans la société, et par le fait que ses parents soient encore du monde[1316]. Il est cependant impossible de préciser son âge. Les baux de prise de possession d'ermitages et les actes de décès des anachorètes pourraient parfois fournir des indications. Malheureusement, ces deux types de sources sont le plus souvent muettes ou trop imprécises pour calculer l'âge de la rupture au monde. Tel n'est pas toujours le cas des archives des congrégations d'ermites, bien qu'elles présentent des imperfections détaillées précédemment, à commencer par leur caractère partiel et tardif. De plus, la congrégation touloise de Saint-Antoine est surreprésentée au sein du corpus. Sur cent quatre-vingt-huit ermites dont l'âge d'entrée en solitude nous est connu, cent quarante-sept relèvent de cette congrégation, seulement trente de la congrégation langroise et dix de la seconde congrégation touloise. Nous joignons au corpus un anachorète non congrégationaliste du diocèse de Reims car le moindre renseignement doit être exploité au regard de la pauvreté des sources. En conséquence, les résultats considérés ne peuvent que révéler une tendance sur la période 1694-1789. Précisons enfin que nous avons considéré que l'âge auquel un homme devient ermite au sein d'une congrégation est celui de la prise d'habit. Le noviciat est une préparation de quelques mois à la vie de solitaire, à laquelle certains échouent, et les vœux sont parfois prononcés assez longtemps après la prise d'habit, cinq

[1316] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 940.

années pour le frère Sabar dans la congrégation touloise de Saint-Antoine[1317], ce qui aurait faussé nos résultats.



L'amplitude extrême des âges d'entrée en solitude est importante. Elle varie de dix-huit à soixante-quatre ans. Les postulants âgés (plus de cinquante ans) sont sensiblement plus nombreux (cinq cas) que les jeunes de moins de vingt ans (trois cas). Hors congrégation, l'âge du nouveau solitaire ne pose réglementairement pas de problème puisqu'il s'agit d'un acte entièrement libre. Aussi ne faut-il pas s'étonner de relever que Bertrand de Courtrai « jeune » ermite hors congrégation à Ballay soit âgé de soixante-quatre ans[1318]. Au sein des congrégations érémitiques, la situation est plus compliquée. L'*Institut* de la congrégation de Saint-Antoine de Toul refuse les personnes trop âgées[1319]. Dans les faits, cette congrégation concentre les quatre cas de nouveaux solitaires de cinquante ans et plus. Ces âges extrêmes ne constituent pas des obstacles à l'entrée dans la congrégation, en tout cas les procès-verbaux ne le révèlent pas. Les dirigeants examinent le sérieux et la vocation de ces candidats sans s'attacher à leur âge. Dans la seconde congrégation touloise et dans celle de Langres, les *Instituts* renvoient à la notion de capacité. L'article IV de l'*Institut réformé des hermites sous*

[1317] A.D. 54 : H 2352.
[1318] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes, A.C. de Ballay, B.M.S 1748.
[1319] *Institut des hermites du diocèse de Toul sous l'invocation de saint Antoine*, seconde édition, Neufchâteau, 1767, p. 36.

l'invocation de saint Jean-Baptiste, qui gouverne la congrégation touloise de Saint-Jean-Baptiste expose que le postulant « doit voir sa capacité […] reconnue par les visiteurs et majeurs[1320]. Cette règle renvoie implicitement à l'âge. D'ailleurs, même s'il faut peut-être y voir un éventuel effet de source, le nouvel ermite le plus âgé au sein de cette congrégation a trente-deux ans. Allant dans le même sens, le chapitre deux de l'*Institut* des ermites de Langres précise qu'« aucun postulant ne peut recevoir l'habit d'ermite du diocèse si il a plus de quarante-cinq ans »[1321], ce que confirment les faits. Pour les plus jeunes, le concile de Trente a fixé l'âge minimum pour prononcer des vœux à seize ans et cette norme est reprise en France dès l'ordonnance de Blois de 1579[1322] mais est absente des divers *Instituts* langrois et toulois, au contraire des réguliers[1323]. Les archives livrent vingt cas de nouveaux ermites non majeurs prenant l'habit dans les trois congrégations. Cette situation sous-tend une autorisation paternelle préalable, laquelle n'apparaît pas dans les registres et archives des congrégations. Les éventuelles incapacités liées à l'âge sont donc déterminantes. La prise d'habit intervient le plus souvent entre vingt et trente ans avec un premier pic de vingt à vingt-cinq ans culminant à vingt-deux ans (seize cas), c'est-à-dire immédiatement après l'âge de la majorité, et un second entre vingt-huit et trente ans ; le nombre des trentenaires (quinze cas) étant quasiment identique à celui des ermites prenant l'habit à vingt-deux ans, les plus nombreux. Passé trente ans, l'âge de la prise d'habit chute puis stagne sensiblement entre trente-deux et quarante-quatre ans avant de décroître naturellement. Le premier pic de prise d'habit entre vingt et vingt-cinq ans est sensiblement conforme à ce que Dominique Dinet constate chez les réguliers avec près de 83 % de religieux âgés de quinze à vingt-quatre ans lors de la vêture et, *de facto*, un recul de l'âge de la profession à vingt et un ans vers 1730 avant que cette pratique ne soit institutionnalisée par l'édit royal de mars 1768. La situation est globalement identique chez les réguliers lorrains avec des novices majoritairement âgés de vingt et à vingt-quatre ans[1324]. L'originalité des ermites tient à l'importance numérique de la classe d'âge des vingt-huit - trente ans à la vêture, laquelle n'apparaît pas chez les réguliers d'une manière aussi marquée, en tout cas dans les ordres traditionnels. Cette seconde classe d'âge la plus fréquente correspond à l'âge - tardif - du mariage pour un homme, notamment

[1320] *Institut réformé des hermites sous l'invocation de saint Jean-Baptiste*, Paris, Denis Langlois, 1655, p. 5.
[1321] *Institut des hermites du diocèse de Langres sous l'invocation de Saint Jean-Baptiste*, Langres, C. Personne, [S.D.], p.4.
[1322] DINET (Dominique), *Op. Cit*., p. 49.
[1323] *Ibid.*
[1324] LEJUSTE (Jean-Marc), « Les vocations régulières » *in* HENRYOT (Fabienne), JALABERT (Laurent), MARTIN (Philippe) (sous la direction de), *Atlas de la vie religieuse en Lorraine*, Metz, éditions Serpenoise, 2011, p. 68.

dans le monde rural de la France du XVIIIe siècle. Aussi ces nouveaux solitaires semblent-ils quitter le monde avec une certaine expérience de la vie. L'importance des nouveaux ermites d'âge mur est à considérer. Ils sont 20 % à être âgés de trente-cinq ans et plus, alors que les réguliers d'au moins trente ans ne sont que 6,1 %[1325]. Ils accentuent le phénomène des anachorètes ayant vécu dans le monde avant de faire le choix de la solitude. En conséquence, on peut supposer que leur âge les handicapant pour rejoindre le cloître - il est plus difficile de se soumettre à une règle lorsque l'on a longtemps eu sa liberté d'action - ils font le choix de l'érémitisme où les congrégations offrent une relative souplesse de fonctionnement. Bien entendu, tout cela doit être tempéré par le caractère du postulant.

En synthétisant les informations touchant l'origine des solitaires, l'ermite apparaît plutôt comme un homme assez jeune, d'origine rurale et appartenant à un milieu professionnel d'artisans ou de paysans d'honnête aisance. Au regard de la faiblesse des sources, cette projection ne se veut pas dresser un portrait définitif mais plutôt esquisser une réalité sociale. Elle ouvre sur une question essentielle : quelles raisons poussent ces personnes globalement plutôt bien intégrées dans la société à quitter le monde ?

[1325] DINET (Dominique), *Op. Cit.*, pp. 49-51.

4.2. Le choix de la solitude

4.2.1. Les motivations pour devenir ermite

Quelle peut être l'origine de ce sentiment intime ? Autrement dit, quelles sont les raisons de vouloir quitter le monde et celles-ci sont-elles réellement profondes et libres d'entraves ? Répondre à ces questions nécessite un travail de critique des sources, lesquelles s'avèrent particulièrement ténues en raison du caractère intime, personnel et surtout indépendant de l'entrée en solitude. S'y ajoute évidemment l'absence de procès-verbaux d'examen puisque l'anachorète ne rejoint aucun cadre. Même au sein des congrégations d'ermites, aux archives pourtant riches d'enseignement, la question de la motivation n'apparaît pas. Dominique Dinet conclut de manière identique pour les réguliers masculins[1326]. Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'un problème d'effet de source car cela impliquerait que toutes les archives relatives à la question des vocations aient disparu et ce pour trois congrégations d'ermites distinctes implantées dans deux diocèses. Cette absence ne signifie pas que la question ne soit posée oralement au postulant, même si les sources n'en gardent trace. En conséquence, la quasi-totalité des itinéraires nous demeure inconnue. Cependant, au long des dépouillements, quelques informations, hélas trop rares, transparaissent. A commencer par une motivation commune : la vocation, que les sources traduisent par la formule générique suivante : « se retirer du monde et passer le reste de leurs jours au service de Dieu en quelque lieu solitaire », à l'exemple des deux frères Guillaume et François Godeau, dont le lien familial est suffisamment original pour être relevé[1327], qui fondent en 1610 l'ermitage d'Ervy-le-Châtel[1328]. La formule peut paraître quelque peu stéréotypée car s'y cachent des réalités individuelles parfois plus complexes. Dans certains cas, la fuite du monde constitue une réponse aux accidents de la vie. Ceux-ci sont de nature diverse, à commencer par le handicap physique. Nicolas Pribcal se décrit comme « incommodé », c'est-à-dire très probablement infirme et « hors d'état de gagner sa vie par le travail de ses mains ». En lien vraisemblablement avec son « incommodité », son seul désir

[1326] DINET (Dominique), *Op. Cit.*, p. 17.
[1327] On relève également la présence de deux frères au sein de la congrégation langroise vers 1720. A.D. 52 : F 130 et 2 G 474.
[1328] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube, A.D. 10 : ED 140/19.

est « de se procurer une retraite dans la solitude pour y servir Dieu par ses prières »[1329]. Intervient également la perte d'un être cher. Bertrand de Courtrai, veuf en seconde noce, décide en 1746 de se faire solitaire en la chapelle de Chamiot sur le territoire de la localité de Ballay[1330]. Urbain Perrin s'établit dans l'ermitage de Dompaire car la mort de tous les membres de sa famille l'a « brisé de douleur »[1331]. Jean Glesser est, lui, manœuvre à Bérus[1332]. Marié à Marguerite Becker, le couple a six enfants. En 1729, leur maison brûle en totalité, tout comme onze autres maisons et huit granges de la localité. Le couple fait vœu, si Dieu leur fait la grâce de reconstruire leur maison, de bâtir une chapelle en l'honneur de Jésus, Marie, Joseph. Le logement familial réédifié, le chef de famille obtient du duc de lorraine Léopold 1er de réaliser son vœu et il édifie une chapelle « en bas de la montagne de Bérus ». Mais l'épouse vient à perdre la vue. Les remèdes s'avérant sans résultat, le couple fait le vœu auprès de Dieu et de la Vierge de demeurer chaste trois années consécutives en cas de guérison et si la femme venait à décéder, le mari s'engage à passer le reste de ses jours dans la chasteté. Un acte est dressé en 1736 devant la prévôté de Bouzonville, signé par l'ensemble des membres de la famille car les enfants sont majeurs. Malheureusement, l'issue est fatale pour l'épouse et, dès l'année suivante, Jean Glesser, conforme à son engagement « prend la résolution de vivre dans la solitude ». L'épisode, s'il révèle une certaine naïveté d'esprit de la part des protagonistes, se montre touchant et constitue l'exemplarité d'une situation probablement répétée. Lorsque le lien familial se rompt pour cause de deuil, la solitude apparaît comme une solution possible. Le monde s'étant anéanti avec la perte des êtres chers. Ce phénomène se retrouve chez les réguliers[1333]. Devenir anachorète est également perçu comme un moyen d'échapper à la pauvreté. En 1658, un pauvre homme se présente pour être ermite au prieuré de Saint-Thiébaut à Méréville. Les chanoines de la primatiale de Nancy, propriétaires du lieu, le renvoient après lui avoir donné une aumône de trois francs six gros[1334]. Leur geste prouve leur peu de croyance en la vocation profonde du postulant. A Rozières-en-Haye, Olry Olry admodie en 1693 l'ermitage de Saint-Nicolas et

[1329] A.D. 57 : H 940.
[1330] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes, A.C. de Ballay, B.M.S. 1748.
[1331] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. MICHEL (Jean-François), *Ermitages et monastères des Vosges*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1979, p. 15.
[1332] Diocèse de Metz, actuellement en Allemagne. A.D. 54 : B 11 296.
[1333] Dominique Dinet, *Op. Cit.*, pp. 19-23.
[1334] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle .A.D. 54 : G 699.

Sainte-Barbe pour en cultiver les héritages et trouver le moyen de subsister. Il se retire dans l'ermitage avec sa famille jusqu'à sa mort[1335].

L'érémitisme peut par ailleurs constituer un état propre à accueillir les personnes dont l'âge limite l'activité professionnelle. François Aymé fonde l'ermitage de Notre-Dame-de-Lorette à Médonville et s'y installe pour y finir ses vieux jours[1336]. Plus intéressante est la mentalité qui fait de l'érémitisme un monachisme pour les modestes. Claude Michault se sent spirituellement appelé par Dieu qui « lui a envoyé de bonnes inspirations [mais il] se déclare indigne de l'habit de religieux conventuel »[1337]. Cet état d'esprit va dans le sens de l'érémitisme perçu comme un état convenant aux humbles de Dieu. Nous estimons que ce rare témoignage est révélateur de l'état d'esprit d'un certain nombre de candidats à la solitude. De nature variée, même si certaines d'entre elles désignent l'anachorétisme comme un état susceptible d'améliorer une situation personnelle délicate, les motivations semblent suffisamment fortes pour que nous ayons rencontré peu d'anachorètes ayant renoncé à la solitude et dans ce cas, plutôt au sein des congrégations en raison de l'examen subi par les candidats. Cette tendance est à nuancer par la faiblesse des sources et le fait qu'il soit rare qu'un tel changement d'état apparaisse dans les archives. Contrairement à la plupart des ordres réguliers et à l'exception des congrégations d'ermites, cette vocation n'est pas soumise à examen en raison de l'indépendance et du libre arbitre de l'ermite. De fait, une certaine mise à l'épreuve est faite au moment de l'entrée matérielle en solitude qui se traduit par l'installation du nouveau solitaire dans un ermitage. Car, même animé des meilleures intentions, l'ermite doit, pour prendre possession d'un ermitage, répondre à diverses exigences.

[1335] A.D. 54 : G 137.
[1336] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, T. 67, 1926-27, p. 287.
[1337] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne, A.D. 52 : 2 G 474.

4.2.2. Les conditions de la solitude

Comme exposé à propos des ermitages, le candidat à la solitude peut édifier lui-même le lieu de sa retraite ou s'installer après autorisation dans un ermitage déjà existant. L'endroit appartient à un propriétaire dont nous avons montré la diversité sociale, et qui n'en n'a pas toujours la collation. Dans ce cas de figure, les collateurs se divisent logiquement entre laïcs et ecclésiastiques. La faiblesse quantitative des sources nous interdit cependant un traitement statistique sériel puisque l'état ou le nom du collateur ne sont connus que pour cinquante-six solitudes. Aussi nous en tenons-nous aux valeurs absolues qui illustrent une tendance que nous pensons générale. La proportion est plutôt favorable aux clercs puisque trente et un d'entre eux sont collateurs contre vingt-cinq laïcs et participe de leur puissance foncière. Le poids des réguliers est prépondérant (dix-huit cas). Le collateur le plus fréquent est en effet un abbé ou un prieur (treize cas) auxquels il faut quantitativement adjoindre les moines et chanoines qui, dans cinq cas, collationnent collectivement une solitude. Par exemple, l'ermitage de Rarécourt est à la nomination de l'abbé de Saint-Vanne de Verdun[1338] et l'abbaye de Longeville-lès-Saint-Avold est collatrice de l'ermitage du lieu[1339]. Le phénomène ne concerne que les seuls ordres anciens, le plus souvent les bénédictins (neuf cas). Ainsi, le prieur de Froville, établissement fondé directement par Cluny en 1080[1340], est collateur de l'ermitage de Flin[1341]. Nous joignons à ce corpus bénédictin l'abbé cistercien de Clairlieu, collateur de l'ermitage de Laneuveville-devant-Nancy[1342]. Dans six cas, la collation revient à des chanoines réguliers, tel le chapitre Saint-Jean-Baptiste de Chaumont choisissant le solitaire destiné à occuper l'ermitage local[1343]. Enfin, un seul cas de collation revenant à des prémontrés apparaît dans les dépouillements et touche l'ermitage d'Houéville[1344]. L'ancienneté de ces ordres, y compris les prémontrés pourtant nés dans le premier quart du XIIe siècle, explique leur prépondérance. Existant depuis longtemps, ils ont proportionnellement et logiquement plus de possibilités de jouir de ce privilège de nomination que les ordres nés de la Réforme catholique, certes actifs et jouissant d'une faveur certaine,

[1338] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROUSSEL (Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun*, Paris, Pierre et Guillaume Simon, 1745, p. 129.
[1339] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 1053.
[1340] MASSON (Philipe), *La route des abbayes en Lorraine*, Metz, Conseil Régional, éditions Serpenoise, 2005, p. 30.
[1341] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 174.
[1342] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. BENOIT-PICARD (Père), *Pouillé ecclésiastique et civil du diocèse de Toul*, Toul, Louis et Etienne Rolin, 1711, T. I, p. 207.
[1343] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1344] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. I, p. 443.

mais jeunes et tournés vers la pastorale plutôt que la rupture au monde. On ne leur offre pas, non plus, d'ermitages à gérer, ce qui serait d'ailleurs contraire à leurs règles. Le poids des curés de paroisse n'est pas à négliger puisqu'ils nomment l'ermite dans dix cas, notamment à Deyvillers[1345]. Les autres collateurs clercs sont anecdotiques. Dans deux cas il s'agit de l'évêque. Monseigneur de Verdun possède le droit de présentation à l'ermitage de Blercourt[1346]. Enfin, l'hôpital Saint-Julien de Nancy[1347] collationne l'ermitage de Notre-Dame du Reclus à Vandœuvre[1348]. Les collateurs laïcs sont variés. Le plus souvent (seize cas), cela concerne une personne revêtue d'une autorité. Dans neuf cas, il s'agit du seigneur de la localité sur le territoire de laquelle est implanté l'ermitage que veut rejoindre un solitaire, ou d'un noble. Le droit de nomination et de collation à l'ermitage de Villers-les-Rombas appartient à Léonard de Ficquemont, seigneur de Chaumont-sur-Aire, Marly et autres lieux[1349]. Dans sept cas, les collateurs sont à parts égales des personnes investies de la puissance publique (quatre cas) et des magistrats municipaux (trois cas). A Marsal, le prévôt de police est chargé de « placer » l'ermite dans la solitude de Saint-Jean, dépendance de l'annexe de Marsal[1350]. A Chaumont, les magistrats municipaux nomment le solitaire conjointement au chapitre[1351] ; nous reviendrons sur ces particularités. Les autres collateurs laïcs se partagent dans des catégories équivalentes quant à leur importance numérique, par ailleurs restreinte. Collectivement, les paroissiens (trois cas) ou la communauté d'habitants (deux cas) collationnent des solitudes. Ainsi, à Chaource, l'ermitage est-il à la nomination des habitants de la localité[1352]. Individuellement, le collateur peut être enfin un simple laïc (quatre cas), telle la famille Aymé, patronne et collatrice de l'ermitage de Médonville jusqu'à la Révolution car descendante du fondateur et premier solitaire[1353]. Par ailleurs, ainsi que nous l'avons montré pour la solitude de Chaumont, dans sept cas la collation est double. Cette particularité tient très probablement à ce que ce droit est assorti d'un certain prestige. Trois autres cas de figure accompagnent l'exemple chaumontais. Le plus souvent, la collation se partage entre le curé et les paroissiens (deux cas) - ainsi à Maxey-sur-Meuse - et entre le curé et le seigneur (deux

[1345] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. II, p. 168.
[1346] Diocèse de Verdun, actuelle commune de Nixéville-Blercourt, département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Laurent, 1888, T. I, p. 653.
[1347] Cet hôpital était évidement tenu par des clercs en raison du rôle social de l'Eglise sous l'Ancien Régime.
[1348] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. I, p. 151.
[1349] Diocèse de Metz, actuelle commune de Rombas, département de la Moselle. A.D. 57 : J 6 845.
[1350] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : G 992.
[1351] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 310.
[1352] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : 2 G 474.
[1353] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de La Mothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1928, T. 67, pp. 286-292.

cas) comme à Jubainville[1354]. A Blercourt, le droit de présentation appartient alternativement à l'évêque de Verdun et à l'abbesse de l'abbaye Saint-Maur située dans la capitale épiscopale[1355]. Droit enviable, la collation d'un ermitage ou d'une chapelle provoque parfois des contestations. Si le propriétaire de Saint-Jean-Baptiste de Frouard est bien le chapitre de la collégiale Saint-Euchaire de Liverdun, le père Benoit-Picard mentionne que « monsieur de Pui de Bar prétend aussi au patronage ».[1356]. L'ermitage Sainte-Marguerite d'Hinckange est admodié par l'abbaye bénédictine de Longeville-lès-Saint-Avold. Une partie de l'usufruit revient au curé. Mais, en 1628, le curé certifie que de tout temps, les curés de la paroisse jouissent de la chapelle et y établissent les ermites. Cette information semble illustrer la volonté du curé de s'approprier le droit de nomination à la chapelle[1357]. Pour conclure sur les origines sociales et humaines des collateurs, leur profil s'avère sensiblement équivalent à celui des propriétaires.

Les archives des ordres réguliers livrent les renseignements les plus précieux touchant à ce qui est attendu d'un solitaire s'installant dans un ermitage. Soucieux de leurs propriétés immobilières et de l'honorabilité de l'anachorète, les réguliers se montrent très attentifs quant à la qualité du nouvel occupant d'une solitude leur appartenant ou dont ils ont la collation. Le volume de leurs archives relatives à ce sujet et la description relativement précise de ce qui est attendu du nouvel entrant, systématiquement répétée dans chaque archive sur le sujet, en témoignent et prouvent à leurs yeux l'intérêt de la question. Les sources relatives à l'entrée d'un anachorète dans un ermitage livrent deux exigences. Le candidat doit préalablement présenter un comportement favorable et s'engager à divers comportements une fois mis en possession de l'ermitage. La vie du futur ermite ne doit être entachée d'aucune faute et déviance préalable, ce dont ne manque pas de s'informer le propriétaire ou le collateur. Le verdunois Fiacre Bussereau ayant souhaité s'installer en solitaire dans l'ermitage Saint-Michel situé sur le territoire de la cité épiscopale, l'abbesse de Saint-Maur[1358], collatrice de l'endroit, rassemble des informations sur ses « mœurs, bonne vie et pauvreté ». Celles-ci

[1354] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BENOIT-PICARD (Père), *Op. Cit.*, T. I, pp. 418, 423.
[1355] Diocèse de Verdun, actuelle commune de Nixéville-Blercourt, département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), *Op. Cit.*, Verdun, Laurent, 1888, T. I, p. 653.
[1356] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. BENOIT-PICARD (Père), O*p. Cit.*, T. I, p. 276.
[1357] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 1076.
[1358] Une des importantes abbayes bénédictines de la cité.

semblent satisfaisantes puisque Bussereau se voit pourvu de l'ermitage en 1622[1359]. La mention explicite quant à la « pauvreté » de l'ermite est assez rare et témoigne du secours social parfois apporté par la fonction de solitaire en raison des possibilités de subsistance qu'elle apporte. Partout, dans les actes de prise de possession d'un ermitage, la droiture morale et la foi du demandeur constituent des préalables logiquement intransigeants, ce dont témoigne le vocabulaire employé. L'abbé de Saint-Benoît-en-Woëvre autorise Guillaume de Labrey à occuper l'ermitage de Lahaymeix en raison de ses « continuelles preuves d'une vie tout à fait chrétienne »[1360]. Ces conditions d'intégrité, d'honnêteté et de droiture spirituelle sont si capitales que nul ne semble pouvoir se soustraire à une enquête morale préalable quand bien même son état semblerait indiquer une âme sans reproche. Antoine Lonuert, pourtant prêtre, ne reçoit l'ermitage de Puxe qu'« après information quant à ses vie et mœurs et capacité »[1361]. Ces renseignements sont généralement obtenus auprès du curé de la paroisse où réside le candidat à la solitude. En 1690, le chapitre de Liverdun s'informe « des vies et mœurs, capacités » de Pierre Manel, « du fait qu'il est bon chrétien, catholique, apostolique et romain […] auprès du curé de Pompey où il réside depuis dix ans »[1362]. L'enquête ayant livré des résultats satisfaisants, il est établi dans l'ermitage Saint-Jean-Baptiste de Frouard. Son profil jugé acceptable, le nouvel ermite s'engage spirituellement et matériellement. Au regard de la vie chrétienne, les solitaires reçus à Chaumont à la fin du XVIIIe siècle doivent aller communier à la collégiale « au moins les bonnes fêtes de l'année, reconnaître pour curé le curé chanoine de cette église, recevoir de lui les sacrements et être obéissants »[1363]. Ces exigences sont celles attendues au minimum du chrétien commun. Ainsi, la communion hebdomadaire n'est ici pas exigée de la part de personnes vivant pourtant religieusement. D'autre part, dans cette société d'ordres, la notion d'obéissance à l'égard du curé de paroisse, véritable référent spirituel des paroissiens, ne doit pas surprendre. Soulignons que l'obligation pour l'ermite d'aller entendre la messe le plus souvent dans l'église paroissiale est concomitante de la volonté d'éviter que la population locale se rende à l'office dominical dans l'ermitage, concurrent potentiel et malvenu de l'église paroissiale, ainsi que nous l'avons expliqué dans le chapitre sur les cérémonies dans les ermitages. Assimilé *de facto* à un clerc, l'ermite est désigné comme un modèle à suivre. L'abbé de Saint-Benoît-en-Woëvre stipule en

[1359] Diocèse de Verdun, département de la Meuse. A.D. 55 : 11 F 58.
[1360] Diocèse de Verdun, département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[1361] Diocèse de Verdun, département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[1362] Diocèse de Toul, département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 137.
[1363] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.

1683 que « par sa bonne vie », le solitaire doit « édifier les fidèles du voisinage »[1364]. Le comportement orthodoxe de l'ermite ne doit pas pouvoir être remis en cause. Au regard des manifestations qui se déroulent dans l'ermitage, et plus précisément pour ce qui concerne les offices, deux possibilités existent. L'ermite peut devoir faire dire un certain nombre de messes annuelles dans la chapelle de l'ermitage. A Nancy, il doit veiller à ce que les quatre célébrations annuelles se tiennent dans la chapelle de l'ermitage de la Madeleine[1365]. *A contrario*, toute célébration peut leur être interdite du moins sans l'accord du propriétaire. Les ermites de Tomblaine ont interdiction de faire dire des messes sans en avertir le propriétaire, le chapitre de la primatiale, lequel se réserve le droit de célébrer l'office dans la chapelle de l'ermitage Sainte-Marguerite « quand bon lui semble le jour de la Madeleine ».[1366] Comme nous l'avons exposé dans le chapitre sur les cérémonies dans les ermitages, interdire à l'ermite le droit de faire procéder à des manifestations dans une solitude est un des meilleurs moyens de lutter contre les pratiques alors qualifiées de « superstitieuses », contre lesquelles l'autorité diocésaine cherche à lutter. Toujours pour ce qui concerne les attentes spirituelles et en conformité avec la spiritualité première des solitaires dont le retrait du monde doit favoriser le lien direct à Dieu dans un souci de prière pour eux-mêmes et le monde, Nicolas Labbé, un chaumontais solitaire dans l'ermitage local en 1622, doit prier « pour le roi et la ville »[1367]. Plus particulières à l'état solitaire au regard de la morale et de ce qui est attendu du comportement de l'ermite dans son quotidien sont les règles suivantes, aisément compréhensibles, édictées à Chaumont : « ne recevoir de nuit aucune personne séculière de l'une et l'autre sexe, ni aucun ermite sans permission écrite, ne pas s'absenter plus de huit jours dans le même temps et enfin de vivre suivant les *Instituts* [de la congrégation des ermites de Langres] »[1368]. L'interdiction de visites est formulée encore plus strictement en 1760 par l'abbé de Saint-Benoît-en-Woëvre à l'égard de la solitude de Puxe : elles sont interdites dans la chapelle et à l'intérieur de « l'enclos régulier »[1369]. Ce terme donne une juste définition de ce que doit être un ermitage dans l'esprit du collateur : un lieu clos au monde, comme peut l'être un monastère. Or, les religieux de Saint-Benoît-en-Woëvre sont des cisterciens, c'est-à-dire de stricts cloîtrés. L'interdiction de recevoir renvoie à la notion de solitude et de moralité. Quant aux préceptes liés à l'absence, ils visent à éviter les gyrovagues

[1364] Diocèse de Verdun, département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[1365] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 2680.
[1366] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 456.
[1367] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : E dépôt 121 (Archives communales de Chaumont) : 6 B 5.
[1368] *Ibid.*
[1369] Diocèse de Verdun, département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.

désormais mal perçus car hors de tout contrôle religieux et policier selon le sens alors donné à ce mot. A Gorze, Nicolas Pribcal « ne pourra donner retraite à quelque personne, pas même de la plus proche parenté, sans le consentement du chapitre » et s'il outrepasse cette interdiction, les moines du lieu peuvent l'en chasser « sans aucune forme de procès et au premier mandement verbal qui lui sera fait par le doyen, sans aucune indemnité »[1370]. Pour ce qui concerne ses obligations matérielles, l'anachorète doit payer un loyer puisqu'il est locataire de l'ermitage. Celui-ci varie d'une solitude à l'autre. Si l'ermite de Frouard doit au propriétaire de l'ermitage une somme de vingt-cinq francs barrois par an en 1687, son confrère de Longeau doit, lui, soixante francs barrois par an en 1693[1371]. Nonobstant la difficulté du temps - la Lorraine est alors occupée par les troupes françaises - la différence de loyers apparaissant entre différents ermitages illustre le fait que certains sont plus riches que d'autres, notamment en termes de possibilités foncières, ou sont en meilleur état. Par ailleurs, le loyer d'un ermitage évolue naturellement dans le temps. A Loisey, l'ermite doit en 1646 quarante francs par an en deux termes, saint Rémy et Pâques. Près de cinquante ans plus tard, le loyer a logiquement augmenté et est passé à cent francs barrois par an.[1372] Cependant, il existe des exceptions. L'ermite de Rosières-en-Haye doit vingt francs par an en 1624, quinze francs en 1632 et douze francs en 1634.[1373] Cette surprenante modification s'explique difficilement. Peut-être la valeur de l'ermitage s'est-elle dépréciée ? Parmi les tâches que l'ermite s'engage à effectuer une fois accepté comme occupant d'une solitude, une des plus importantes est le bon entretien de l'ermitage en raison de l'importance accordée par le propriétaire ou le collateur à ce bien immobilier. Une des raisons pour lesquelles l'abbé de Saint-Benoît-en-Woëvre accepte de recevoir de nouveaux ermites en la solitude de Puxe est son désir de « ne pas laisser plus longtemps l'endroit sans le remplir de solitaires qui en prit soin »[1374]. A Chaumont, l'anachorète doit « se charger de tous les ornements, meubles et livres compris […] entretenir les bâtiments, jardins et vignes, clôturer le plus soigneusement que possible, ne rien changer dans la chapelle sans permission expresse »[1375]. Afin qu'aucune ambiguïté ne se pose quant aux biens dépendants de l'ermitage dont l'ermite peut user mais sans se les approprier, lorsque Nicolas Vauclère est installé dans cette solitude, une liste des

[1370] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 940.
[1371] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 137 et H 2145.
[1372] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : H 2144 et H 2145.
[1373] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 224.
[1374] Diocèse de Verdun, département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[1375] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.

biens en dépendant est dressée[1376]. Ce souci d'entretien est parfois poussé fort loin. Lorsque, vers 1665, Claude Barbier obtient des minimes de Nomeny d'édifier son ermitage à proximité de la chapelle Notre-Dame de Ressaincourt, laquelle alors ruinée appartient à ces franciscains, il s'engage à « rétablir ladite chapelle »[1377]. En conséquence, l'ermite est de fait le garde chapelle de la solitude. La distinction entre les deux états tient à la vocation spirituelle du solitaire. Afin de bien marquer son engagement, l'ermite prête serment devant le propriétaire ou le collateur. Pierre Laurent jure de se montrer digne de son état devant le doyen du chapitre de Chaumont[1378]. Relevons l'analogie de cet acte important et solennel avec les vœux d'un régulier. L'importance de la nomination est telle qu'elle s'accompagne à Chaumont d'un serment prêté devant l'évêque selon les termes d'une ordonnance épiscopale de 1597[1379]. A Verdun, la nomination de Guillaume de Labrey dans l'ermitage de Lahaymeix est confirmée par l'évêque[1380]. A Stainville, frère Pierre Jean n'entre dans l'ermitage qu'avec « le consentement de l'évêque »[1381]. Ces autorisations épiscopales se font rares dans les archives. Pour le diocèse de Toul, l'explication est simple : si cette condition est rarement évoquée, c'est tout simplement parce qu'elle est un préalable nécessaire et indispensable à toute installation dans un ermitage et cela depuis 1665, date à laquelle l'évêque, dans les statuts synodaux du diocèse « fait deffence a nos officiers et doyens ruraux de recevoir aucun hermite […] réservons telle licence à nous même ou à notre grand vicaire »[1382]. Les exigences attendues de l'anachorète peuvent sembler contraignantes, bien qu'elles ne surprennent pas au regard de l'état de ceux auxquelles elles sont censées s'appliquer. L'ermite peut bénéficier néanmoins de contreparties favorables à son engagement. L'évêque de Verdun « exhorte les fidèles d'assister ledit Guillaume de Labrey dans ses besoins de leurs aumônes et seront charitables »[1383]. L'abbesse de Saint-Maur recommande Fiacre Bussereau, nouvel ermite de Saint-Michel de Verdun « aux charités et aulmones des fidèles »[1384]. Remarquons toutefois que ces invitations charitables impliquent peu ceux qui les libellent et n'engagent à rien.

[1376] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : E dépôt 121 (Archives communales de Chaumont) : 6 B 5.
[1377] Diocèse de Metz, actuel département de. A.D. 54 : H 1060.
[1378] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : E dépôt 121 (Archives communales de Chaumont) : 6 B 5.
[1379] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1380] Diocèse de Verdun, département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[1381] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 10 J 20.
[1382] B.M. Nancy, *Recueil Poirot*, T. 1, F° 75.
[1383] Diocèse de Verdun, département de la Meuse. A.D. 55 : 19 H 11.
[1384] Une des importantes abbayes bénédictines de la cité.

La durée de ce qu'il faut bien considérer comme un bail n'est pas toujours précisée. Michel Guitton, abbé de Saint-Benoît-en-Woëvre, accorde l'ermitage de Puxe à Jean Vuillaume en 1675 « pour tan et si longtemps qu'il nous plaira ». Dès lors, si l'ermite satisfait à ses obligations et si l'endroit lui convient, il peut y demeurer. Plus explicitement, Nicolas Bourmont obtient ce même ermitage « pour le reste de sa vie »[1385]. La durée de ces actes sous seing privé s'avère variable dans les faits. Elle est généralement mentionnée dans le contrat. Le plus souvent, l'ermite prend l'ermitage à vie ; cela est logique puisqu'il est censé se retirer du monde à jamais. L'autre possibilité est celle du bail à durée déterminée et reconductible. Il est alors fréquemment de trois ans, c'est le cas à Longeau[1386], ou un peu plus rarement de six ou neuf ans. A Rosières-aux-Salines, le bail est exceptionnellement de douze ans[1387]. Enfin, le non respect des clauses de mise en possession d'un ermitage est une - rare - réalité. Là, une seule sanction : le contrevenant doit quitter les lieux. Salomon Comblot obtient l'ermitage de Chaumont en 1611. Il en est chassé six années plus tard pour avoir reçu un laïc dans son ermitage, contrairement au règlement à lui imposé[1388]. Frère Benoît, auquel les chanoines de la primatiale de Nancy avaient confié l'ermitage de la Madeleine près de Saint-Nicolas-de-Port, se voit obligé de renoncer à sa fonction en 1778 en raison de sa conduite irrégulière. A sa place, les chanoines installent frère Dominique[1389]. La gravité de ces infractions au regard des attentes touchant le comportement de l'anachorète est telle qu'aucun pardon n'est possible.

Le soin apporté par les propriétaires et les gestionnaires des ermitages dans le choix des ermites résidents est une réalité incontestable. Il en est de même de leur volonté de veiller à ce que les solitaires se consacrent à l'entretien de l'ermitage. L'aspect formel des actes de prise de possession de solitudes en témoigne. L'obligation d'entretien y précède l'obligation de vie solitaire, morale et chrétienne dans le corps de texte et est davantage développée. Ces constatations illustrent l'importance de l'attachement des propriétaires à leurs ermitages, surtout pour ce qui concerne le clergé régulier, toujours soucieux de son patrimoine. Le

[1385] Diocèse de Verdun, département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[1386] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 7 H 21.
[1387] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.C Rosières aux Salines, CC 171 (AC 461/38).
[1388] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : E dépôt 121 (Archives communales de Chaumont) : 6 B 5.
[1389] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 606.

phénomène est accentué par l'esprit de la Réforme catholique soucieuse de la bonne qualité des clercs et de l'entretien des lieux de culte en raison de leur évident caractère sacré. A Toul, l'évêque ordonne, au chapitre six des statuts synodaux de 1678, « que les églises, oratoires et chapelles seront incessamment réparées et mises en bon état a faute dequoy elles seront interdites ».[1390] La deuxième édition de 1682 réitère ces commandements ainsi que les statuts synodaux de 1704. Avec toutes les conditions auxquelles le postulant se doit de souscrire, le recrutement des solitaires se veut sélectif afin de garantir au mieux le sérieux de l'ermite dans son quotidien. Le phénomène induit en conséquence à poser la question de la réalité journalière de l'anachorète.

[1390] *Statuts publiés au synode général de Toul par… Monseigneur Jacques de Fieux, évêque et comte de Toul,* 1678, p.37.

4.3. Le quotidien anachorétique

Traditionnellement, l'anachorète rejoint la solitude et se consacre au dialogue avec le divin. La réalité s'avère davantage complexe. Malgré l'extrême importance de l'activité spirituelle en lien évident avec cet état, le quotidien d'un anachorète ne se résume pas au seul et unique temps de prière ; ne serait-ce que par la nécessité de subvenir aux contingences humaines, fussent-elles réduites au minimum. Qui plus est, l'ermite effectue couramment des tâches pour autrui, souvent à caractère social. Cette réalité pose la question de la rupture avec ses contemporains.

4.3.1. La fonction sociale des solitaires

Les anachorètes rendent des services variés. Il s'agit parfois de tâches ingrates, mais toutes sont en lien avec l'ouverture aux autres et l'amour du prochain, caractéristiques propres à l'homme de Dieu et au croyant. Ces fonctions sont à rapprocher de la mission sociale propre au clergé sous l'Ancien Régime. Il convient de distinguer les tâches communes aux anachorètes, sans leur être propres, de celles pouvant être qualifiées de circonstancielles.

Sonner les cloches est une fonction souvent confiée aux ermites. Installés à proximité ou dans une chapelle, ils sont à proximité immédiate d'un élément campanaire et rythment le temps quotidien. Le solitaire de Villers-les-Rombas doit sonner l'angélus[1391]. Dans cette société rurale si dépendante des caprices de la météorologie, ils éloignent si nécessaire la foudre par la vibration et les ondes de la sonnerie. Dans les montagnes vosgiennes, le son des cloches constitue le secours des voyageurs égarés. Plus tragiquement, ils préviennent d'un incendie ou donnent l'alarme. Claude Garette, en religion Frère Colomban solitaire de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul, avant d'être assassiné en 1785 par quatre voleurs en son ermitage d'Offrécourt, parvient à se saisir de la cloche et à sonner

[1391] Diocèse de Metz, actuelle commune de Rombas, département de la Moselle. MAUJEAN (Léon), *Histoire de Rombas*, Metz, Le Messin, [S.D.], pp. 54-59.

l'alarme[1392]. L'attachement des populations à ses cloches et l'importance des services rendus par l'ermite et la cloche de l'ermitage sont tels que les communautés n'hésitent pas à assumer les réparations nécessaires afin que la cloche continue à sonner. En 1716, la municipalité de Rosières-aux-Salines « paye quarante-cinq francs pour une chaîne et un marteau à la cloche de l'ermitage Saint-Simon »[1393] et lorsque l'ermite s'avère défaillant par son « peu d'assiduité à sonner la cloche », c'est lui que l'on remplace[1394]. Une autre mission fréquente chez les solitaires est celle de l'enseignement. Il est traditionnellement l'apanage du clergé *via* notamment les collèges jésuites ou oratoriens dans le monde urbain. Au niveau des communautés rurales, l'instruction, qui se résume souvent à l'enseignement du catéchisme, est dispensée par le curé de paroisse ou par l'ermite local, même si les petites écoles de campagne commencent à prospérer, notamment dans le diocèse de Toul. Ce phénomène explique la présence d'une *Méthode pour bien enseigner les enfants* parmi les livres de la bibliothèque de Langley[1395]. Frère Pacôme de la congrégation des ermites du diocèse de Langres « enseigne quelquefois aux enfants »[1396]. Les registres paroissiaux d'Insming désignent frère Antoine Schmitt comme instituteur de l'annexe de Gréning entre 1784 et 1788[1397]. La charge implique de la part du solitaire un minimum de connaissances, même s'il s'agit peut-être avant tout de catéchiser les enfants de la localité. Dans le village de Morlange, la communauté d'habitants étant trop peu importante pour bénéficier d'un maître d'école, les ermites s'engagent à instruire les enfants ; à savoir leur apprendre le catéchisme ainsi que la lecture et l'écriture[1398]. Outre l'enseignement, une fonction de messager est parfois assignée aux ermites. Cela est dû peut-être à la protection, relative, que leur fournit leur habit. C'est ainsi que Pierre Seguin envoie un coreligionnaire plaider sa cause auprès du Pape lors de ses démêlés avec l'évêque de Toul Jean des Porcelets de Maillane[1399]. L'ermite d'Hampont reçoit 5 gros et 1 blanc en 1676 pour avoir porté des lettres émanant de la mère de Mme d'Hunolstein dont le mari est patron de l'ermitage. Il est donc difficile à l'ermite de refuser ce

[1392] Les archives de la congrégation précisent que frère Colomban fut « assommé, mutilé [sur] tout le corps et enfin pendu après la balustrade de la chapelle auprès du crucifix ». Diocèse de Toul, actuelle commune de Soulaucourt-sur-Mouzon, département de la Haute-Marne. A.D. 54 : H 2352 ; MARTIN (chanoine Eugène), *Les ermites au diocèse de Toul. Essai historique*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928, p. 46.
[1393] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.C. Rosière aux Salines : AC 461/38, CC 171.
[1394] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.C. Rosière aux Salines : AC 461/11, BB2.
[1395] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Op. Cit.*, p. 7.
[1396] A.D. 52 : 2 G 474.
[1397] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 124.
[1398] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 880.
[1399] CALMET (Dom Augustin), *Bibliothèque Lorraine*…, Nancy, A.Leseure, 1751, p. 874.

service[1400]. Enfin, en 1741, le frère Romuald, visiteur général de la congrégation des ermites du diocèse de Langres et alors âgé de 71 ans se plaint légitimement d'être « surchargé de port de lettre » malgré sa vieillesse et ses infirmités[1401]. Plus surprenante pour nos esprits actuels, la fonction d'exorciste n'en demeure pas moins relativement courante chez les solitaires. A Basse-Vigneulles, le frère chasse les démons avec une clochette[1402]. Enfin, les anachorètes se voient fréquemment assigner des tâches liées à la mort et aux rites qui s'y rattachent. Certaines sont ponctuelles. L'ermite de Saint-Roch à Saint-Dié s'engage à secourir, porter et inhumer les pestiférés lors de l'épidémie de 1528[1403]. A Sainte-Menehould, lors de l'épidémie de peste de 1632, un ermite se charge d'ensevelir les victimes[1404]. Cette besogne dangereuse attire la sympathie des populations à l'égard de l'anachorète. Le compte des recettes et dépenses de Rosières-aux-Salines mentionne pour l'année 1570 que six francs ont été payés « à l'ermite de Saint-Simon pour services rendus pendant la peste »[1405]. Plus couramment, les solitaires dont l'ermitage est installé dans ou à proximité du cimetière local jouent le rôle de gardien du lieu et de fossoyeur, ainsi à Lion-devant-Dun, Autry et Challerange[1406]. D'autre part, l'ermite de Chaource porte la croix aux enterrements[1407]. Claude Michault, obtenant en 1624 la solitude de Chaumont, s'engage à cette même tâche et doit précédemment « veiller les corps décédés toutes les fois qu'il en sera requis »[1408]. A Rosières-aux-Salines, les archives municipales pour l'année 1557 indiquent que l'ermite de la Belle Croix « crie la nuit pour les trépassés »[1409]. L'ermite parcourt les rues durant la nuit et réveille les populations par des formules variables afin qu'elles prient pour l'âme des trépassés. Selon la croyance du temps, c'est en effet à minuit que les âmes des défunts du jour ou de fraîche date quittent le monde terrestre. A ce moment sensible, elles peuvent être happées par les démons et les prières des vivants à cet instant critique contribuent à éloigner ce grand danger. L'ensemble de ces actes n'est pas toujours de pure charité. Nous l'avons signalé, les ermites messagers reçoivent

---

[1400] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LEON (J.), *Les seigneurs de Château Voué*, Nancy, 1897, p. 114 et A.D. 57 : 29 J 2.
[1401] A.D. 52 : 2 G 474 et SAINSAULIEU (Jean), *Op. Cit.*, p. 107. Il cite une archive privé.
[1402] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 63.
[1403] BAUMONT (G.), *Op. Cit.*, p.55 et A.D. 88 : G742.
[1404] Diocèse de Châlons, actuel département de la Marne. BARTHELEMY (Edouard de), *Diocèse ancien de Châlons-sur-Marne. Histoire et monuments*, Paris, A. Aubry, 1861, T. II, p. 145.
[1405] A.D. 54 : A.C. Rosière aux salines : CC 92.
[1406] Diocèse de Reims, actuels départements de la Meuse et des Ardennes. B. M. Reims : RBMM 238 : POULIN (Chanoine Auguste), *Les ermites au diocèse de Reims*, p. 11.
[1407] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : F 629.
[1408] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1409] A.D. 54 : A.C. Rosière aux Salines : CC 8. Cette mention renvoie à une pratique assez commune. Voir MARTIN (Philippe), *Figures de la mort en Lorraine XVIe-XIXe siècle*, Metz, éditions Serpenoise, 2007, pp. 69-70.

parfois quelque aumône et, à Chaumont, le fait de porter la croix aux processions et enterrements est rétribué de la somme –modeste - de cinq sols[1410].

Les fonctions décrites ci-dessus furent assurées régulièrement par des ermites et correspondent sensiblement à ce qui est attendu de personnes assimilées à des réguliers en termes d'attention au prochain. Jean Sainsaulieu donne des exemples identiques à travers la France des temps modernes[1411]. Ses recherches l'ont amené à découvrir également des ermites guérisseurs, ce que ni nos dépouillements ni les travaux d'Etienne Delcambre sur la sorcellerie en Lorraine n'ont mis en lumière[1412]. Par ailleurs, les solitaires assurent parfois des tâches de nature variée et assez circonstancielles. Certaines relèvent d'une expérience professionnelle antérieure à l'appel du désert. Lorsque les Minimes de Dieuze[1413] souhaitent agrandir leur église en 1679, ils en appellent au frère Pierre Poirot, ermite et architecte résidant dans l'ermitage de Sainte-Barbe sur le territoire de la localité d'Epinal[1414]. Les talents de ce personnage devaient être reconnus car les Franciscains ne choisissent pas un homme de l'art local ou du moins nancéien mais s'adressent à un solitaire éloigné. Peut-être cet anachorète bâtisseur est-il lié aux entrepreneurs et architectes nancéiens du même nom, principalement connus au siècle suivant[1415] ? Ce serait ainsi un des éléments originaux de cette dynastie comme ce métier en connaît toujours aujourd'hui. Un contrat est établi le 3 juillet 1679. L'architecte s'engage à apporter les matériaux, sauf pour ceux déjà sur place, et à payer leur transport. Les travaux devaient être achevés à la saint Rémy sous peine de dommages et intérêts et le salaire fixé à trois mille cinq cents francs barrois.[1416]. Les anachorètes exécutent parfois de menus travaux agricoles au service d'autrui. Les moines de l'abbaye de Haute-Seille à Cirey-sur-Vezouze remercient en 1749 un ermite pour avoir battu les blés de leur domaine. Ils lui donnent trois livres vingt-cinq sols et l'autorisèrent à prendre les vans pour les vanner.[1417]

[1410] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1411] SAINSAULIEU (Jean), *Op. Cit.*, pp. 84-108.
[1412] *Ibid*., p. 84. DELCAMBRE (Etienne), *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècle*. Troisième fascicule, *Les devins-guérisseurs*, Nancy, Société d'Archéologie Lorraine, 1951, 249 p.
[1413] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle.
[1414] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1415] Les Poirot sont, pour ceux dont on a retrouvé trace, entrepreneurs et architectes à Nancy entre 1741 et la fin de l'Ancien Régime. JACQUOT (Albert), *Essai de répertoire des artistes lorrains*, Paris, J. Rouam, 1900-1913, 12 fasc., p.44.
[1416] A.D. 54 : H 1010.
[1417] A.D.54 : H 641.

L'ermite se met au service de la communauté, ce qui semble légitime pour un homme de Dieu. Pourtant ces actes posent questions. Dans son *Institut* publié en 1655, Michel de Sainte-Sabine expose dans l'article XII : « les hermites n'entendront pas les confessions des séculiers, ne prêcheront pas et se retireront de toute assemblée publique. La confession et le prêche sont de bonnes choses mais pas pour les solitaires et même les chartreux s'en abstiennent non sans de bonnes raisons ». Si la confession est réservée au prêtre et s'avère un préalable indispensable pour recevoir le sacrement de pénitence, point n'est besoin d'avoir reçu les ordres de la prêtrise pour prêcher et rares sont par ailleurs les prêtres conjointement ermites. Il s'agit en fait de ne pas entrer en concurrence avec le curé de paroisse. Michel de Sainte-Sabine justifie sa décision par ce que doit être, « selon saint Jérôme », l'état de solitaire. « L'ermite ne doit pas instruire mais pleurer sur soy-même et le monde et attendre la venue de notre seigneur Jésus-Christ ». Il justifie son parti pris en le plaçant sous la responsabilité d'un des Docteurs de l'Eglise. Si, selon Michel de Sainte-Sabine l'état d'ermite ne doit pas mettre l'anachorète directement en relation avec les autres, c'est aussi parce que le « contact du monde » induit un « risque de chute »[1418]. Là, intervient la volonté de maintenir les solitaires dans la solitude. Les archives de la congrégation des ermites du diocèse de Langres livrent deux réflexions particulièrement intéressantes sur ce sujet. L'ermite de Chaource, nous l'avons dit, porte la croix aux enterrements. Il s'agit d'une « coutume », ce qui suppose l'ancienneté du geste. Le problème émerge lorsque l'ermitage du lieu entre dans l'obédience de la congrégation. En 1736, cette pratique est qualifiée de « mauvaise coutume […] contraire à l'esprit de notre état » et « comme M. le curé vouloit estre continuée », il est décidé que la congrégation retire ses solitaires du lieu. Attachés à la tradition de l'anachorète porte croix, le seigneur et les habitants de Chaource n'hésitent pas à installer un nouveau solitaire - évidemment indépendant de la congrégation - dans l'ermitage[1419]. L'intégration de l'ermitage de Chaumont au sein de la congrégation en 1686 s'accompagne d'une cessation de la participation du solitaire aux processions et aux enterrements où il portait traditionnellement la croix, en raison de l'éloignement de l'ermitage qu'impliquent ces deux gestes[1420]. Par ailleurs, Frère Pacôme « enseigne quelquefois aux enfants, ce qui ne convient point et est contre nos règles »[1421]. Ces épisodes, tardifs, révèlent que malgré leur caractère

[1418] SAINTE-SABINE (Michel de), *Institut réformé des Hermites sous l'invocation de saint Jean-Baptiste*, Paris, Denis Langlois, 1655, pp. 32-34.
[1419] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : F 629.
[1420] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1421] A.D. 52 : 2 G 474.

charitable et social, ces gestes sont considérés comme incompatibles avec l'état d'ermite, lequel suppose une - improbable - solitude absolue. Soulignons que la décision de retirer de l'ermitage de Chaource les solitaires de la congrégation et l'appréciation quant au caractère inconvenant de l'acte d'enseignement du frère Pacôme émanent des instances dirigeantes de la dite congrégation, c'est-à-dire en dernier et principal lieu de l'évêque. Nous sommes en 1741 et 1752. A ces dates, on veut des ermites modèles tout comme des clercs et des réguliers modèles. Cette problématique du rapport au monde induit à s'interroger sur les relations entre les solitaires et leurs semblables.

4.3.2. L'insertion dans la société locale

Ce sujet renvoie à une double problématique. Tout d'abord quel peut être le degré de relation sociale de personnes ayant fui le monde et avec qui les solitaires sont-ils en lien ? D'autre part, ces échanges questionnent l'éventuelle considération dont peuvent bénéficier les anachorètes. Les sources révèlent toutefois deux limites majeures. Tout d'abord, elles expriment la seule opinion des contemporains envers les ermites. Le sentiment de populations diverses dans leur composition sociale pour ce qui concerne un anachorète peut être appréhendé mais non l'inverse. Rares sont les archives où le solitaire livre sa pensée quant à ses frères en humanité et surtout leur sentiment à son égard. Par ailleurs, les mentions concernent majoritairement les ermites membres de congrégations. Or ceux-ci, par l'obligation d'un noviciat et leur appartenance à une hiérarchie, tendent vers le cénobitisme ce qui peut fausser l'appréhension d'un comportement social. Si le domaine doit être abordé avec prudence, s'interroger sur les échanges humains entre les solitaires et leurs semblables constitue d'emblée une dichotomie. La vie solitaire induit en principe une absence totale de relations avec les contemporains puisque par définition l'ermite s'est retiré du monde. La situation diffère évidemment *de facto*. L'anachorète ne peut se soustraire totalement à son environnement humain, mais il doit modérer au maximum ses échanges en conformité avec ce qui est attendu de son comportement, principalement par les autorités religieuses. Le précepte est encore plus vrai à l'égard des femmes, considérées comme un danger de tentation s'il en est. Nous en voulons pour preuve une ordonnance synodale de l'archevêque de Langres publiée en 1697 : « nous deffendons très à présent sous peine d'excommunication à toutes femmes ou fille de quelque qualité qu'elles puissent être, exceptées toute fois les patronnes et

fondatrices de vos ermitages, d'entrer dans vos bâtiments ou cellules ni dans les jardins et enclos qui en sont séparés si elles n'ont permission expresse signée de notre main ou de nos grands vicaires généraux qu'elles vous montreront toutes les fois qu'elles voudront entrer »[1422]. Les ordonnances synodales promulguées par l'évêque de Dijon, après la partition du diocèse de Langres en 1743 et réitérées l'année suivante sont d'esprit identique. Les ermites ne doivent « admettre point dans leurs ermitages des personnes du sexe, ou d'autres compagnies suspectes »[1423]. La question se pose de savoir s'il s'agit de rappeler de grands principes intangibles et jamais violés - en tout cas pas par la grande majorité des solitaires - ou de rappels à l'ordre face à des transgressions constatées d'une règle de vie. Les sources obligent à reconnaître certains manquements à l'égard de l'obligation de solitude. Ils s'observent principalement au sein des congrégations mais il faut y voir un effet de source inhérent à l'encadrement prononcé de ces structures et à l'importance quantitative des archives de ces institutions, les plus « parlantes » sur ce sujet. Plusieurs fois, les remarques faites aux ermites sont en lien avec une application stricte de la règle. Frère Augustin demeure en la solitude de Cuves où son frère est maître d'école. Aussi le visiteur de la congrégation de Langres lui interdit-il, peut-être préventivement, de le fréquenter[1424]. Les bienfaits accordés par le châtelain voisin de l'ermitage de Guillon à l'égard de frère Pierre ont en retour incité le solitaire à lui rendre « quelques services ». Là apparaît toute la limite des relations entre un anachorète et son environnement. Lors de la visite de la solitude en 1738, d'aucuns, nous ignorons qui précisément, rapportent au visiteur de la congrégation que l'ermite, à trop fréquenter le château, se trouve exposé « à de grandes dissipations et à fréquenter les personnes du sexe », ce dont certain se scandalisent. Interrogé, l'ermite précise n'avoir « jamais été des journées entières avec des femmes comme on l'accuse », qualifiant ces assertions de « calomnies » et promet à l'avenir de ne plus fréquenter l'endroit, ce qui semble se vérifier puisque les archives de la congrégation des ermites du diocèse de Langres demeurent par la suite muettes sur la question[1425]. Par ailleurs, le curé de paroisse, censeur des mœurs et du comportement de l'anachorète, peut dénoncer aux cadres de la congrégation le moindre manquement par lui constaté. C'est ainsi que le curé de Vignes reproche avec une certaine insistance en 1750 au frère Claude d'être « un peu famillié » à l'égard des séculiers.

[1422] Statuts synodaux manuscrits du diocèse de Langres [S.D.] [XVIIIe siècle], Médiathèque de Chaumont : Ms 168, p. III.
[1423] *Ordonnances synodales du diocèse de Dijon*, Dijon, Pierre Desaint, 1744, p. 274 ; *Ordonnances synodales du diocèse de Dijon données par Claude Bouhier, évêque de Dijon*, Dijon, Pierre De Saint, 1764**,** p. 274.
[1424] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1425] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. *Ibid*.

Ce défaut ne semble pas ponctuel puisqu'à une date inconnue la propension du frère à vivre « continuellement parmi les séculiers » est à nouveau dénoncée[1426]. Une visite non datée touchant l'ermitage de Tonnerre est l'occasion pour le visiteur de dresser des reproches identiques à l'égard de frère François de Paul, « souvent avec les séculiers de la vielle de Tonnerre »[1427]. Hors congrégation, le curé d'Albestroff dénonce, en 1728, dans une lettre adressée à l'official du diocèse de Metz, la pratique de l'ermite d'accueillir dans sa solitude des filles de ferme de l'endroit et de la localité voisine d'Isming pour y « fricasser les œufs et manger les jambons d'offrande » après avoir labouré le potager[1428]. S'il faut être prudent quant à la véracité des faits, même si le curé affirme parler « *de visu* », ces cas restent numériquement limités aux seuls exemples cités. D'autres affaires de ce type existèrent probablement mais nous ne les estimons pas conséquentes. *A contrario,* elles tendent à indiquer que la fréquentation de ces solitaires est appréciée des contemporains.

Les sources les plus nombreuses et nous éclairant au mieux sur le lien des anachorètes au monde émanent des congrégations. Lors des visites d'ermitages, l'interlocuteur privilégié du visiteur est évidemment le curé de paroisse. En conséquence, il est possible d'appréhender les relations entre le curé et l'ermite, le second étant subordonné *de facto* au premier qui tient le rôle de directeur spirituel et de surveillant. Toutefois, l'ambiguïté et l'aspect parcellaire des sources - le plus souvent émanant du curé - ne permettent pas toujours d'appréhender clairement une situation. Si le curé de Vignes qualifie en 1745 frère Benoît « d'injurieux et de scandaleux », le curé de Montbard dit en parallèle en être « content »[1429]. Sur cinquante neuf opinions exprimées au XVIIIe siècle par les curés quant aux anachorètes dans les diocèses de Langres et de Metz, quarante-huit sont positives et onze négatives. Ce résultat est à nuancer par l'origine congrégationaliste des informations mais les curés s'avèrent globalement satisfaits des solitaires présents dans leurs paroisses, d'où des relations sans heurts. En 1737, le curé de Rhodes et son confrère d'Hérange témoignent du comportement honnête et plein d'« édification » de l'ermite de Dolving, « irréprochable à l'égard des mœurs catholique, apostolique et romain »[1430]. La visite canonique de Vahl en 1773 décrit l'ermite comme un

[1426] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474 et G 975.
[1427] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1428] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 505.
[1429] Diocèse de Langres, actuels départements de l'Yonne et de la Côte d'Or. A.D. 52 : 2 G 474.
[1430] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 54 : H 3221.

bon sujet[1431]. Le visiteur de la congrégation des ermites du diocèse de Langres note, en 1780, que frère Antoine « édifie les peuples voisins par ses bons exemples » et le curé de Chaource en est « très content »[1432]. Tout n'est pas cependant parfait. En 1728, le curé d'Albestroff reproche au solitaire de fréquenter les filles de ferme des environs. « Je parle *ex visu* » écrit le curé dans sa lettre à l'official de Metz en date du 20 août 1728[1433]. En 1745, le curé de Tonnerre sert de directeur de conscience à l'ermite de l'endroit, lequel le quitte pour un autre car « il ne lui passait rien » explique le doyen au visiteur de la congrégation[1434]. Divers reproches semblent liés au caractère entier du solitaire d'où des tensions avec le curé, lequel en tant qu'autorité spirituelle et morale immédiate du solitaire ne peut admettre une soumission non absolue à son ascendance. Ce phénomène expliquerait pourquoi le curé de Chablis estime frère Romuald « remplis d'orgueil », n'ayant aucunement l'esprit de son état »[1435]. Par ailleurs, le curé de Savigny qualifie en 1754 l'ermite de Poinson-les-Fayl d'« 'incorrigible et sans humilité »[1436]. Enfin, si le curé de Ravières refuse de recevoir frère Claude, les informations laissées par le visiteur de la congrégation en 1761 laissent à penser que ce comportement n'est pas induit par une quelconque déviance comportementale de l'ermite mais plutôt par un sentiment d'antiérémitisme[1437].

La confrontation entre l'ermite et le curé de Vionville permet de mieux saisir l'ambiguïté de rapports parfois tendus entre ces deux protagonistes[1438]. Dans les premiers jours de l'année 1714, Nicolas Baucollin, natif de Gorze, sollicite l'autorisation de s'installer dans la chapelle Notre-Dame au lieu-dit Tantelainville, bâtie sur un plateau à quelques centaines de mètres au sud de la paroisse de Vionville. Cette chapelle occupe classiquement l'emplacement de l'ancienne église mère[1439] du lieu et constitue une annexe de la paroisse de

[1431] Diocèse de Metz, actuel commune de Laning, département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J.
[1432] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : 2 G 474.
[1433] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 505.
[1434] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1435] *Ibid.*
[1436] *Ibid.*
[1437] *Ibid.*
[1438] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : G 430.
[1439] DORVAUX (Nicolas), *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, 1902, T. II, p. 574. Notre-Dame de Tantelainville est attestée en 1435. BOUTEILLER (M. de), *Dictionnaire topographique de l'ancien département de la Moselle*, Pris, 1874, T. II, p ; 254. Tantelainville marque l'emplacement d'un village détruit. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 7.

Vionville. L'homme désire devenir ermite et « faire son salut ». Or, la chapelle est sans gardien depuis l'année précédente[1440]. Toutes les conditions se trouvent réunies pour que soit exaucé le souhait qu'a Nicolas Baucollin « depuis longtemps » de se retirer dans cette chapelle. Reste à obtenir l'autorisation épiscopale. Monseigneur du Cambout de Coislin (1697-1732) s'enquiert de la moralité du postulant, certainement auprès du curé de Gorze, sa localité d'origine. « Les bonnes vies et mœurs et sage conduite » de Baucollin avérées, l'évêque permet son installation. L'autorisation intervient en mars 1714. Le nouveau solitaire s'engage à payer un modeste loyer de quinze livres par an à la fabrique plus trente livres afin de subvenir aux réparations du clocher de la chapelle. Conformément au nouveau rituel du diocèse édicté en 1713, Baucollin prête serment sur les Evangiles devant le curé Guenquin, son supérieur, et la communauté d'habitants, propriétaire du bâtiment, qui fait office de témoin, d'être « un fidèle gardien » des biens qui lui sont confiés, de ne donner les clés de l'ermitage à quiconque contre l'avis de ses supérieurs, d'obéir à ceux-ci et de bien entretenir l'endroit[1441]. La situation semble initialement idéale. Baucollin « fit sa retraite avec toute l'édification possible, est laborieux et fait valoir très bien la chapelle et ses héritages ». Son intégration à la communauté, facilitée par la proximité géographique avec sa localité d'origine qui n'en fait pas un total inconnu et les liens familiaux qui l'unissent à certains habitants de Vionville, s'est opérée sans problème. Mais les relations entre l'ermite et le curé dégénèrent après quelque temps et motivent l'ermite, soutenu par les habitants, à écrire à l'évêque. Dans cette missive, l'anachorète informe monseigneur du Cambout de Coislin que le curé « prétend mal à propos s'approprier une partie des terres » relevant de la solitude. Le motif est assez courant et les archives recèlent d'assez nombreuses affaires d'appropriations abusives de terres appartenant à des ermitages, la valeur foncière de celles-ci suffisant à attirer les convoitises. Si les relations entre Baucollin et le curé Guenquin semblent tendues, elles sont excellentes entre le solitaire et la population locale. La lettre indique que la communauté a été obligée de s'opposer aux velléités du curé et a empêché l'ermite de lui abandonner une partie des héritages. Baucollin se présente comme victime de la haine du curé qui cherche « toutes les occasions possibles de le chagriner » et lui faire quitter définitivement l'endroit. Le prêtre a envoyé à la solitude un passant « qu'on dit être tisserand » et a projeté de l'installer avec sa femme et sa famille dans l'ermitage contre l'abandon de toutes les terres qui lui

[1440] Le précédent ermite, frère Philippe Mauvais, était en place depuis 1698. LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 88.

[1441] *Rituale Metense*, Metz, 1713, T. II, p. 182. Ce serment est quasiment identique à celui figurant dans le rituel de 1631.

conviendraient. L'information est, volontairement ou non, vague. Le concurrent de Nicolas Baucollin n'est pas nommé, ce qui renforce l'interrogation naturelle naissant d'une telle affirmation. De plus, « ce tisserand chargé de famille n'a aucun bien ce qui l'obligerait à mendier et à être entièrement à la charge des paroisses et villages d'alentour » alors que Baucollin est seul, vivant de son bien sans être obligé de quêter ». Ces éléments ne peuvent qu'alerter l'évêque. L'ermite serait remplacé par un homme ne s'engageant plus spirituellement mais par un laïc vivant en famille et surtout pratiquant la quête afin de subvenir à ses besoins à un moment où les autorités ecclésiastiques et civiles cherchent à éradiquer une pratique vécue comme un fléau en raison des abus parfois constatés, en opposition avec l'esprit de pauvreté caractérisant l'anachorétisme. La lettre s'achève par la demande du maintien de Nicolas Baucollin dans la chapelle afin d'en empêcher le dépérissement. L'ermite et une autre personne signent le courrier. Sérieusement mis en cause, le curé Guenquin se doit de réagir. Le 10 septembre, il écrit à un supérieur non identifié, probablement un proche de l'évêque tel le grand vicaire. Selon lui, Baucollin l'a outragé et calomnié, ce qui est contraire à la discipline ecclésiastique, cela après être venu lui demander pardon. Le solitaire le méprise, ne fait pas son devoir de gardien et le second signataire de la lettre adressée à l'évêque n'est, selon le curé, qu'un parent, ce qui fragilise ce témoignage. L'expulsion s'avère nécessaire sous peine de saper l'autorité du curé. En cas d'une éventuelle résistance à laquelle il ne croit pas, le curé se propose d'obtenir du procureur du roi un ordre au procureur fiscal pour faire sortir Baucollin de la solitude. Si l'évêque doute de lui, il peut vérifier l'exactitude des accusations de la communauté en s'informant de sa conduite auprès des curés du voisinage et si monseigneur vient à ne pas trancher en sa faveur, celui-ci s'adressera à l'officialité. La lettre s'achève par un post-scriptum où le curé indique qu'il a amené la veille le nouveau gardien à l'ermitage pour reprendre quelques meubles précédemment installés. Ce repli s'explique par l'attitude de Baucollin. Une lettre adressée le 2 octobre par le curé Guenquin au même mystérieux correspondant nous renseigne sur la suite des événements. L'évêque tranche en faveur du curé, ce qui n'est guère surprenant dans la mesure où le curé est son subordonné et un ecclésiastique. Conjointement, Baucollin paraît suspect à une époque où l'érémitisme n'est plus considéré favorablement ainsi que nous le montrerons dans le prochain chapitre. Signalons simplement l'interdiction des ermites dans le diocèse de Metz promulguée par monseigneur d'Aubusson de la Feuillade (1668-1697) en 1695. Dans les faits, une telle décision s'avère délicate à mettre en œuvre et explique une survie du mouvement au moins dans la première moitié du XVIIIe siècle. En conséquence, monseigneur Cambout de Coislin ordonne d'expulser Nicolas Baucollin de la chapelle et de

donner les clés à François Martin, nouveau garde chapelle de l'endroit agréé par lui même. Mais Baucollin refuse de sortir sans ordre écrit de l'évêque et profite de l'appui favorable de la population. Le curé Guequin se plaint des parents de Baucollin. Ils « sont en ma paroisse en trop grand nombre, entre autre de quelques-uns de mes échevins ». De plus, toujours selon le curé, le lieutenant de Gorze conseille à l'ermite de résister. Si l'officier du roi prend le parti de l'ermite, c'est parce que, dit le curé, « il m'a été contraire depuis que je suis arrivé à Vionville ». Autrement dit, nous assistons à une cabale contre le curé liant l'ermite, les siens - dont quelques-uns ont des responsabilités au niveau de la communauté et un officier. Le curé achève sa missive par la liste des exactions commises par Baucollin. Ses manières sont outrageantes, indignes et il a plusieurs fois injurié le curé en privé et en public, le traitant de « bousal ». L'accusation est d'importance - le curé constitue désormais une autorité morale[1442] - mais assez vague. Parjure à son serment de gardien, il a confié lors des moissons les clés de la chapelle à ses frères, son père et sa sœur, cette dernière ne portant que sa jupe et sa chemise « habillements extrêmement apparents » et « par son expérience aurait pu donner du scandale à ceux qui l'y auraient trouvé ». Durant cette période, la chapelle sert d'abri aux moissonneurs qui y entreposent les récoltes. Contrairement à ses prédécesseurs, Baucollin quête des gerbes de blé et du grain à Vionville et dans les paroisses environnantes malgré l'interdiction épiscopale, il se contente d'aller voir les échevins de Vionville bien qu'ils n'aient jamais eu aucun droit sur le gardien. Mais, écrit le curé, « les échevins qui ne sont pas ses parents témoignent de sa conduite contre ma volonté ». Il est allé faire ses Pâques à Gorze, ce dont se défend l'anachorète, et depuis au moins deux ou trois mois « veut y aller faire ses dévotions les principaux jours de l'année. Il refuse d'orner et entretenir sa chapelle ». Ces accusations sont plus précises et s'avèrent extrêmement graves pour un solitaire. Les pires fautes que peut commettre un anachorète sont ici mentionnées. En conséquence, le curé demande que l'évêque ordonne par écrit à Nicolas Baucollin de se « retirer incessamment » sous peine d'interdiction et installe François Martin dans les fonctions de gardien. Un dernier document vient éclairer l'affaire. Il s'agit du témoignage de Balthazard Viard, curé dans l'archiprêtré de Gorze. Celui-ci, certainement à la demande de l'évêque, enquête sur Nicolas Baucollin. Il livre son rapport le 4 octobre et « certifie que dans l'information que j'ai fait des vies et mœurs de Nicolas Baucollin […] je n'ai appris ni remarquable que de bon à la réserve de son curé qui se plaint que ledit Baucollin lui a quelquefois parlé avec peu de respect ». Les

[1442] Sur l'autorité morale et l'influence du curé sur ses paroissiens voir GUTTON (Jean-Pierre), *Dévots et société au XVIIe siècle. Construire le ciel sur la Terre*, Paris, Belin, 2004, pp. 189, 196 et JULIA (Dominique), « Le prêtre » in VOVELLE (Michel) (sous la direction de), *L'Homme des Lumières*, Paris, Seuil, 1996, pp. 411-424.

torts des deux protagonistes semblent partagés, mais les archives montrent que le curé était intéressé, souhaitant s'approprier les avantages liés à l'ermitage[1443]. Cet épisode met en lumière les relations parfois complexes et houleuses entre les ermites, par définition souvent individualistes et rebelles à l'autorité, et les curés de paroisse très soucieux de leurs prérogatives et de leur pouvoir en un siècle où ils s'imposent comme le centre de la vie paroissiale[1444].

Deux rares mentions permettent d'appréhender les relations parfois compliquées entre les solitaires et les réguliers. A Archettes, le frère Hugues de saint François déclare en 1707 avoir du mal à obtenir des matériaux pour réparer l'ermitage et en impute le fait aux réguliers du lieu qui, selon lui, dressent la population des environs contre les solitaires qu'ils voient comme concurrents.[1445] Cette dernière phrase, à considérer évidemment avec précaution, révélerait un certain esprit du temps où l'ermite est notamment perçu en rival des réguliers à l'égard des bienfaits et aumônes que peuvent octroyer les fidèles. L'affaire de l'ermitage de Cuves révèle les tensions existantes entre mendiants et anachorètes de par la volonté d'appropriation de la solitude. En 1752, le frère Abraham, membre de la congrégation des ermites du diocèse de Langres, signale dans une missive adressée au frère Fiacre, alors visiteur du Tonnerrois, donc son responsable direct, que des capucins de Chaumont veulent habiter l'ermitage. L'un d'eux est déjà chez le curé de Cuves et « ils seront deux dès demain et quand ils auront faits des cellules, il y en aura quatre ». Le curé de Buxières-les-Belmont dont Cuves est une annexe apporte des éclaircissements. Sa santé lui interdisant de desservir cette annexe, le gardien des Capucins de Chaumont a envoyé un frère pour y suppléer, le dessein étant à terme « de mettre en l'ermitage deux prêtres et un frère en place des deux ermites, dont l'un vient de mourir, et de garder l'autre jusqu'à son décès ». Les capucins s'obligent de desservir Cuves gratuitement et à perpétuité contre l'obtention de l'ermitage, et devons nous ajouter, de ses biens fonciers ! Laisser faire une telle action équivaudrait à démembrer la congrégation des solitaires du diocèse puisque l'ermitage de Cuves lui appartient ; aussi frère Fiacre envoie-t-il une missive au vicaire général du diocèse dénonçant l'opération et exposant à juste titre que l'on « détruirait la congrégation des ermites si l'on accordait cette maison : tous les autres iraient après ». Il achève sa correspondance en

[1443] A.D. 57 : G 2511.
[1444] Ce phénomène préfigure le triomphe du curé au XIXe siècle.
[1445] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 6-9.

suppliant que l'installation ne se fasse pas et est finalement écouté[1446]. L'incident illustre la volonté des mendiants de récupérer également une audience spirituelle auprès des populations locales.

Hormis le curé, l'autre autorité à laquelle l'anachorète peut se confronter est le seigneur[1447]. Les rares mentions livrent des relations plutôt favorables entre nobles et ermites. A l'occasion du sacre de Louis XIII à Reims, les deux solitaires et frères de sang Guillaume et François Godeau, par l'intermédiaire d'un jésuite de leur connaissance, rencontrent la duchesse de Nevers Catherine de Lorraine dont le disciple d'Ignace de Loyola est le confesseur. Touchés de leur vocation, le duc Charles de Gonzague et son épouse les envoient en cette année 1610 à Ervy-le-Châtel tout en commandant à leur bailli de choisir l'emplacement de leur future retraite. Qui plus est, la duchesse leur abandonne « quelque aumône d'argent » et le duc « donne quantité de bois de chêne à prendre en son parc pour construire la chapelle et le logis »[1448]. Il s'agit là d'une mesure de bienveillance assez exceptionnelle qui s'inscrit dans le milieu dévot, mais témoigne d'une faveur réelle à l'égard du retrait du monde mais la connaissance de jésuites par les solitaires laisse à penser qu'ils ne sont pas n'importe qui. Autre signe fort de l'estime dans lequel un seigneur peut tenir l'anachorète voisin, l'ermite François Mahuet apparaît comme parrain de Guy-Dieudoné de Bettainvillers, fils du seigneur de Châtel-Saint-Germain dans un acte de baptême en date du 3 octobre 1655[1449]. Les bienfaits à l'égard des solitaires témoignent d'une certaine bienveillance. En 1686, Gabriel et François Giraulx, seigneurs de Poinson-les-Fayl cèdent deux parcelles de deux journaux de terre aux ermites du lieu, lesquels pourront y « bastir et édifier tout ce que bon leur semblera ». Contre cette cession, les ermites devront faire dire à perpétuité par le curé de l'endroit deux messes les jours de saint Gabriel et saint François, c'est-à-dire les saints patrons des donateurs[1450]. L'acte constitue certes également un geste de piété. Frère Pierre qualifie le châtelain voisin de son ermitage de Guillon de « bienfaiteur »[1451] auquel il « a rendu quelques services ». Là apparaît toute la limite des relations entre un solitaire et son environnement. Lors de la visite de la solitude en 1738, d'aucuns rapportent au visiteur de la congrégation que l'ermite, à trop fréquenter le château, se trouve exposé « à de grandes

[1446] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1447] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 94, 266.
[1448] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1449] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 18 J 101.
[1450] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute Marne. A.D. 52 : G 854.
[1451] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.

dissipations et à fréquenter les personnes du sexe », ce dont certains se scandalisent. Interrogé, l'ermite précise n'avoir « jamais été des journées entières avec des femmes comme on l'accuse », qualifiant ces assertions de « calomnies » et promet à l'avenir de ne plus fréquenter l'endroit, ce qui semble se vérifier puisque les archives de la congrégation des ermites du diocèse de Langres demeurent par la suite muettes sur la question quant à ce solitaire. Au regard des populations, de rares mentions donnent à voir des relations cordiales. En 1760, le solitaire paraît « de bonne conduite » aux habitants de Tonnerre mais également au doyen et à ses deux vicaires, preuve qu'il semble apprécié[1452]. Actes davantage révélateurs d'une réelle appréciation, le maire et la communauté de Crevéchamps offrent, en 1686, une superficie de trois jours de terre afin d'édifier la future solitude de notre-Dame des Grâces[1453]. En 1720, les habitants d'Archettes et des localités voisines de Mosson et de La Baffe donnent de l'argent au frère Arsène de Sainte-Croix afin de l'aider à rembourser les dettes contractées en faisant réaliser de nombreux travaux dans son ermitage[1454]. Les habitants de Momerstroff choisissent l'ermite de la localité voisine d'Halling-lès-Boulay comme parrain de la nouvelle cloche en 1780[1455]. Mais c'est peut-être au moment du décès que le sentiment des populations tend le plus vers la vérité en raison de caractère ultime de l'événement. Aussi, lorsque la date du décès de l'ermite est-elle connue, le vocabulaire des registres paroissiaux livre-t-il de précieux renseignements quant à l'estime dont jouit l'ermite. Ainsi, lorsque décède Jean Graindorge, solitaire sur le territoire de la localité de Landroff, le 22 novembre 1713, âgé d'environ soixante-dix ans, il est enterré au cimetière de la paroisse et non dans l'ermitage, preuve de la reconnaissance de son appartenance à la communauté et surtout avec l'assistance de tous les habitants[1456]. Plus rares, car difficiles à débusquer, les gestes de sympathie individuels témoignent du sentiment des contemporains. La forme testamentaire constitue une des sources les plus révélatrices de ce point de vue. Il nous était impossible de réaliser des dépouillements exhaustifs mais divers sondages livrent d'intéressantes mentions. Lorsque le toulois Mathieu Phelion fait rédiger son testament, le 29 mars 1597, Il y donne « aux quatre ermites de Notre-Dame, Saint-Jean, Saint-Michel et Saint-Libdo chacun trois gros »[1457]. Les dons ne sont pas uniquement constitués de numéraire. Les ermites de Langley reçoivent en 1714 un pré d'une valeur estimée de 20 livres 14 sols 3 deniers de la part d'un certain Joseph

[1452] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474 et G 975.
[1453] Diocèse de Toul, actuel département de la Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 1035.
[1454] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 98.
[1455] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. BOUR, *Etudes campanaires mosellanes*, Metz, coopérative d'édition et d'impression, 1951, T. II, p. 310.
[1456] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC, *Op. Cit.*, p. 65.
[1457] Il s'agit d'ermitages situés à Toul. A.D. 54 : 11 E 15, minute Lanthieu.

Durand[1458]. La superficie des terres offertes étant très rarement mentionnée, il est donc difficile de mesurer la générosité des donateurs sur ce point.

Les ermites bénéficient de bienfaits variés qui expriment sinon un attachement du moins une bienveillance certaine aux solitaires. Estimer leur importance est une tâche délicate. Les cas découverts sont faibles en regard du nombre d'ermitages couvrant les diocèses champenois et lorrains et trouver trace écrite d'une aumône est chose difficile, sinon de mener de très conséquents travaux de dépouillement dans les livres de compte de la noblesse et les testaments. Cependant, la charité étant un devoir chrétien des plus importants, il n'est pas présomptueux de penser que les solitaires ne sont pas oubliés. D'autre part, les bienfaiteurs semblent logiquement assez aisés car il faut évidemment posséder pour offrir. Madeleine Irnnel, bienfaitrice de quatre ermitages autour de Toul est la veuve d'un des dix justiciers de la cité[1459]. La lacune et la ponctualité des sources rendent impossible de déterminer qui des laïcs ou des ecclésiastiques est le plus généreux à l'égard des solitaires ou quelle catégorie sociale accorde le plus souvent ses faveurs aux ermites, lesquelles illustrent un certain attachement et de bonnes relations aux anachorètes. Est-ce à dire que tout va bien ? L'ermite suscite parfois des sentiments ambigus. En 1736, l'ermitage de Noyers abrite un solitaire qui s'y est installé sans l'autorisation préalable des supérieurs de la congrégation des ermites du diocèse de Langres alors que le bâtiment relève de cette institution qui s'en émeut mais constate que cet « estranger » est « soutenu par la ville » et surtout « M. le curé »[1460]. Autrement dit, même s'il n'a pas respecté la procédure et demandé officiellement à intégrer la congrégation pour en occuper un des ermitages, cet anachorète semble mener une vie sans reproche puisque la communauté et, plus important, le curé de la paroisse lui apportent leur soutien dans ce différend procédurier. Seuls quatre cas révèlent que l'ermite ne semble guère apprécié. Si le curé de Chaource s'avère « très content » au regard des « vies et mœurs » de frère Antoine, l'ecclésiastique précise que l'anachorète « n'est pas très aimé dans la paroisse »[1461] sans malheureusement préciser les raisons de ces sentiments. Cela tient-il à la forte personnalité avérée du frère ? Il est impossible de répondre à cette interrogation. Même situation à l'égard de frère P. [?], apprécié du vicaire de Tonnerre pour son comportement chrétien mais dont une « grande partie de la ville ne peut pas le voir », à tel point que l'ermite

[1458] A.D. 54 : B 11372.
[1459] A.D. 54 : H 533 et 11 E 15.
[1460] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 629.
[1461] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : 2 G 474.

sollicite un changement de solitude et souhaite se rendre à Ravières[1462]. A Parnot, d'aucuns affirment que frère Charles garde un petit garçon avec lui. Les témoins interrogés par un visiteur à juste titre alarmé rétorquent que ces « calomnies » sont diffusées par envie à l'égard de l'ermite. D'ailleurs, le curé n'a rien à lui reprocher au regard « de ses vies et mœurs »[1463]. En 1760, le curé n'a rien à redire à l'égard de frère Joseph de Poinson-les-Fayl mais les habitants se plaignent de ses manières rebutantes. Les quelques mentions archivistiques concernant ce solitaire donnent en effet à voir un personnage bien désinvolte, peu soucieux d'honorer les dettes occasionnées par les réparations réalisées à l'ermitage[1464]. Par ailleurs, les avantages et privilèges dont bénéficient les solitaires, surtout au sein des congrégations érémitiques de par leur assimilation à l'état régulier, créent parfois des tensions entre ceux-ci et des contemporains jaloux de ces prérogatives. Les solitaires de Langley, exempts de toutes charges en raison de leur appartenance à la congrégation des ermites de saint Jean-Baptiste du diocèse de Toul, causent en cela la colère de la communauté et un conflit oppose les deux partis en 1742 sans que le dénouement en soit connu[1465]. Diverses tracasseries et tensions traduisent une situation parfois complexe. En 1720, les habitants d'Archettes refusent de donner du bois « pour faire une pallissade à l'ermitage » et seule l'intervention du gruyer d'Epinal permet aux solitaires de pouvoir abattre les dix chênes nécessaires aux travaux projetés. Quinze ans plus tard, l'ermite écrit aux officiers de la gruerie afin de leur signaler que l'on continue à lui dérober le bois de chauffage octroyé grâce à la bienveillance ducale[1466]. Un autre sujet de discorde est lié aux troupeaux et aux dommages qu'ils occasionnent. Dans une lettre adressée au visiteur de la congrégation des ermites de saint Jean-Baptiste du diocèse de Toul, le père Hugues de Saint-François se plaint du troupeau communal qui a ravagé son enclos.[1467] Le 22 août 1752, frère Arsène de Sainte-Croix s'aperçoit que les habitants d'Archettes font paître leurs bêtes sur les prés de la forêt de Tanières relevant de la solitude qu'il occupe. Il fait venir des experts pour évaluer les dommages alors estimés à la faible quantité d'une demi-voiture de regain. Frère Arsène s'en plaint à son avocat et lui révèle également que les habitants du lieu l'ont menacé pour l'intimider et ont fait de même envers les experts de sorte « qu'ils ne disent qu'il n'y avait qu'une demie voiture de dégâts alors qu'il y en avait deux ». Trois semaines après ce premier incident, l'ermite découvre trente vaches gardées par leurs enfants ou domestiques sur ses prés et identifie les animaux comme

[1462] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1463] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. *Ibid.*
[1464] *Ibid.*
[1465] Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Op. Cit.*, p. 13.
[1466] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 94, 266.
[1467] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. *Ibid.*, pp. 6-9.

appartenant à Antoine Mougenot, François Damas, Joseph Martin et Jean Dregon. Voulant emmener un bœuf au greffe pour preuve, il est frappé. Les dégâts sont estimés à vingt-quatre livres mais Mougenot ne se résout à payer que contraint par un acte judiciaire du 15 novembre 1752. L'affaire n'est cependant pas close. En 1753 et 1759, des bêtes appartenant à des habitants d'Archettes sont encore retrouvées en train de paître sur les prés de l'ermitage. Après excuses des femmes, plus enclines à obtenir un pardon, promesses de corriger les enfants et surtout de ne plus recommencer, frère Arsène, par compassion dit-il, arrête les poursuites mais oblige les fautifs à payer les frais de greffiers[1468] ! Le sujet sensible des communaux et des droits de pâture explique ces tensions. Dans une France rurale, ces relations difficiles touchent à la terre et aux troupeaux, les biens les plus précieux. L'incident survenu précédemment à Longeau en 1629 relève d'un cas de figure identique. Les officiers du lieu empêchent l'ermite d'aller récupérer un essaim de mouches à miel sorti de ses ruches « *comme étant au chemin publique* » et les jésuites du collège de Pont-à-Mousson, propriétaires de l'ermitage, doivent intervenir en justice pour régler cette affaire[1469].

Qu'ils soient harmonieux en empreints de tension les épisodes relationnels narrés ci-dessus illustrent l'insertion du solitaire dans la société locale. Contrairement au lieu commun, l'ermite n'est pas coupé du monde. Les cas de friction relevés datent le plus souvent du XVIIIe siècle. Il convient cependant de se garder d'un éventuel effet de source. Les archives sont trop lacunaires pour qu'une évolution des générosités et des tensions soit esquissée. L'époque voit cependant naître une exaspération face aux privilèges des réguliers accusés conjointement d'inutilité sociale. Peut-être faut-il ici considérer le sentiment d'antiérémistime résurgent au siècle des Lumières, tout en nuançant ces tensions par leur relative rareté. Un autre sujet de controverse dans le quotidien des ermites est par ailleurs le lien au travail et à la quête.

[1468] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 214-224.
[1469] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. A.D. 54 : H 2151.

4.3.3. Travail et quête

Un des moyens pour un ermite de subvenir à ses besoins est la quête. Elle permet au frère Girard Brouin de mener en 1669 les réparations nécessaires à son ermitage du mont Saint-Quentin près de Metz[1470]. En 1744, afin de justifier sa demande d'exemption de « la subvention et autres charges et impôts publiques », l'ermite de Bérus Guillaume Gesner argue auprès de la Chambre des Comptes de Lorraine qu'il ne subsiste que par « les aumônes des personnes charitables » et que ses faibles revenus lui interdisent de pouvoir répondre à ces exigences fiscales[1471]. La quête est un geste immémorial, mêlant charité et fraternité. Sa quasi-banalité explique que lorsque Fiacre Bussereau se retire en 1622 dans l'ermitage Saint-Fiacre de Verdun, le collateur, en l'occurrence l'abbesse de l'abbaye Saint-Maur, « le rescommande aux charités et aulmones des fidèles », ce tout naturellement[1472]. Précisons que la quête peut être en numéraire ou en nature. Dans le diocèse de Langres, la quête de vin est autorisée[1473]. Cet usage pose cependant question, ne serait-ce que parce qu'il oblige l'ermite, censé avoir renoncé au monde, à quitter la solitude. Certes, le donateur réalise un geste pieux en cohérence profonde avec l'amour du prochain prôné par le christianisme, mais le solitaire ainsi revenu auprès de ses semblables, fût-ce ponctuellement, s'expose à en subir les éventuels dangers et tentations. D'autre part, en quittant sa solitude, l'anachorète échappe à la surveillance du curé de paroisse surtout si, tel l'ermite de Poinson-les-Fayl en 1761, il quête hors de sa paroisse de résidence[1474]. Enfin, la quête peut aboutir à une oisiveté malvenue. Certains ermites sont conscients de l'incompatibilité entre quête et vie solitaire. En 1763, Nicolas Becker reçoit l'habit d'ermite du supérieur général de l'archevêché de Trêves[1475]. N'ayant aucun moyen de subvenir à leurs besoins, et notamment des terres à cultiver, les solitaires pratiquent la quête. Répugnant à cette fin, Nicolas Becker demande et obtient du supérieur l'autorisation de quitter l'archevêché de Trêves pour rejoindre en 1765 le diocèse de

[1470] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : H 2705.
[1471] La Chambre des Comptes de Lorraine répondra favorablement à cette requête. Diocèse de Metz, actuellement en Allemagne. A.D. 54 : B 11 470.
[1472] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : 11 F 58.
[1473] A.D. 52 : F 629.
[1474] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 614. Faussement naïf [?], le curé affirme au visiteur que les paroissiens y voient « comme un petit mépris ».
[1475] Une congrégation d'ermites existe dans le diocèse de Trêves depuis au moins 1692. Elle se concentre dans les six doyennés wallons du diocèse. Voir à ce sujet *Institut des frères hermites des six doyenez walons du diocèse de Trêves erigez en congrégation sous l'invocation de saint Jean-Baptiste, précurseur de Nôtre-Seigneur Jésus-Christ. Imprimé par ordre de Monseigneur l'archevêsque prince et électeur de Trêves*, Verdun, Didier Fanart, 1717, p. 2. ; HEINZ (Andreas), « Eremitgen im trierisch-luxemburischen Grenzraum als Ziel von Pflichtprozessionen im 18. Jahrhundert », *Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 85-88.

Toul et la congrégation des ermites de Saint-Antoine ou il pourra « vivre du travail de ses mains »[1476]. Toutefois, dès la première moitié du XVIIe siècle[1477], le discours quant à cette pratique évolue défavorablement. Elle peut conduire à des abus et, si elle s'avère satisfaisante, induire à l'oisiveté et à ses dangers, notamment la paresse, péché mortel. Enfin, certains l'assimilent à de la mendicité. Les deux cas suivants illustrent cette évolution de l'opinion. De 1738 à 1743, un conflit oppose Dominique Jeandin de Puxe et l'ermite du lieu soutenu par les cisterciens de Saint-Benoît-en-Woëvre - propriétaires de la solitude - quant à l'usage et la propriété d'un chemin passant devant l'ermitage. Parmi ses allégations, Jeandin accuse l'anachorète d'avoir meublé l'ermitage grâce au fruit de ses quêtes[1478]. Peu importe la véracité de cette assertion, elle traduit une dérive possible de la pratique. Le curé de Tonnerre estime clairement en 1745 que l'ermite du lieu fait beaucoup de quêtes [1479]. Se pose également la question de l'usage opportun du fruit de ces sollicitations. L'ermite en fait-il bon usage ? La question est légitime dans l'optique de veiller à ce qu'aucune tâche ne vienne corrompre ce genre de vie. Cela dit, les véritables abus de quêtes semblent ponctuels. Les ermites de Chaumont sollicitent les habitants de la cité « qui leur [sont] favorables » note en 1745 le visiteur et le fait que l'ermite de Cuves déclare quêter lors de la visite de l'ermitage de 1760 ne semble pas le choquer[1480]. En conséquence, les évêques mettent en place toute une législation afin d'éviter que les solitaires puissent être apparentés à des « parasites » ou à des mendiants. Ils disposent pour cela de plusieurs moyens d'action : les visites pastorales et surtout les statuts synodaux. Leurs interventions s'inscrivent tout d'abord dans un refus et une législation de la quête, laquelle s'apparente désormais à de la mendicité. Etudions les actions menées par les évêques de Toul tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles. Progressivement, les décisions synodales touchant au droit de quête s'attachent à restreindre celui-ci et à rendre son exercice de plus en plus délicat pour les anachorètes. Les premières décisions sont mentionnées dans les statuts synodaux de 1665. Tout solitaire désirant quêter doit en demander l'autorisation. L'évêque se réserve le droit de l'autoriser ou non[1481]. Cette décision est réaffirmée dans les statuts de 1671[1482] et de 1727[1483]. Lors du synode de 1678, les statuts

[1476] A.D. 54 : H 2352, p. 43.
[1477] C'est à cette époque que le droit de quête de l'ermite de Chaumont est réduit de trois à une journée par semaine. A.D. 52 : F 130.
[1478] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[1479] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1480] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 629 et 2 G 474.
[1481] B.M. Nancy : Poirot : *Recueil des mandements, ordonnances et lettres pastorales des évêques de Toul*, T. I, F° 75 (recueil factice).
[1482] *Ibid*. F° 84.
[1483] *Ordonnance […] publiée dans le Synode général tenu à Toul au palais épiscopal le 23 avril 1727*, art. 7, pp. 35-36. Cette décision est intégrée à la fin de la reliure des *Statuts synodaux de feu Messire Jacques de Fieux avec*

promulgués réglementent l'habit des ermites afin qu'il ne puisse être confondu avec celui des Franciscains, ordre mendiant[1484]. Les autorités diocésaines s'attachent ensuite à délimiter une zone géographique à l'intérieur de laquelle la quête est autorisée. L'article 11 des statuts synodaux de 1709 stipule que l'évêque défend « aux curez et vicaires de laisser quêter dans leurs paroisses les ermites dont l'ermitage en est éloigné de plus d'une lieue ; à moins que ces ermites n'aient une permission expresse et par écrit de nous ou de nos vicaires généraux en notre absence »[1485]. Deux ans plus tard, c'est la durée de la quête qui est limitée. Les règlements synodaux de 1711, dans leur article 21 font « défense aux ermites et garde-chapelles […] de s'établir dans aucun ermitage et de quêter sans une permission expresse du supérieur général […] et cette permission ne sera donnée que pour un an ; ils ne pourront quêter que dans la paroisse sur laquelle ils sont établis et dans celles qui leur seront marquées par la personne qui leur aura été donné ; et cette permission ne leur sera accordée ou prolongée qu'en rapportant des certificats de leurs curez, qui rendront tesmoignages de leurs vie, mœurs et bonne conduite »[1486]. Contrôlées étroitement par les autorités épiscopales, leurs archives en témoignent, les congrégations d'ermites abordent logiquement la question de la quête qu'il s'agit avant tout primitivement et prioritairement de dénoncer. L'*Institut des hermites du diocèse de Toul*[1487] affirme que quêter est mal[1488]. Si l'on ne peut l'éviter, la permission expresse du supérieur avec le sceau de la congrégation est nécessaire. Toutefois, cette permission doit être limitée en temps et en lieu[1489]. Pour « éviter le monde », c'est-à-dire continuer à séjourner dans la solitude, « on peut choisir un pourvoyeur »[1490] qui quêtera en lieu et place de l'anachorète. Dans un souci de moralité facilement compréhensible et afin d'éviter des quêtes trop faciles et fructueuses, il est interdit de quêter dans les églises, les marchés et les foires. Enfin, le produit de la quête doit être partagé entre les divers frères logeant dans un même ermitage[1491]. Ces commandements sont complétés lors des assemblées générales annuelles de la congrégation où tous les frères se doivent d'être présents. A l'assemblée

---

les ordonnances synodales faites par Messire Henri de Thiard de Bissy et François Blouet de Camilly, Toul, Alexis Laurent, 1712.

[1484] *Statuts publiés au synode général de Toul, le 20 avril 1678 par… Mgr Jacques de Fieux, évêque et comte de Toul*, Toul, Alexis Laurent, 1678, p. 81. Sur la quête chez les franciscains, voir HENRYOT (Fabienne), « La quête franciscaine aux XVIIe et XVIIIe siècles : théories et pratiques d'une économie de l'Evangile » in AMMANNATI (Francesco), *Religione e istituzioni religiose nell economia europea. 1000-1800*, Florence, Presses Universitaires, 2012, pp. 293-305.

[1485] *Statuts synodaux de feu Messire Jacques de Fieux, avec les ordonnances synodales faites par Messire Henry de Thiard de Bissy et François Blouet de Camilly*, Toul, Alexis Laurent, 1712, p. 92.

[1486] *Ibid.*, p. 211.

[1487] *Institut des hermites du diocèse de Toul, sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*.

[1488] *Ibid.*, p. 15.

[1489] *Ibid.*, p. 74.

[1490] *Ibid.*, p. 76.

[1491] *Ibid.*, p. 77.

générale du 20 mai 1749, il est rappelé que la quête est interdite hors des cas indispensables dont le supérieur général, à cette époque M. Lanty, chanoine de la cathédrale de Toul, archidiacre et grand official, s'en est réservé la connaissance[1492]. Trois années plus tard, à l'assemblée générale du 2 mai 1752, la quête est interdite sans permission expresse du supérieur[1493]. Conséquence logique de l'évolution de la réglementation, la quête est interdite de manière absolue lors de l'assemblée générale du 19 avril 1757[1494]. Cette décision est réitérée aux assemblées générales de 1758, 1759, 1761 et 1766[1495]. Ces rappels signifient, soit que les autorités ne sont pas obéies, soit que l'importance des interdictions justifie leur répétition. La législation sur les quêtes se retrouve dans les autres diocèses, plus ou moins virulente. A l'égard de la congrégation des ermites du diocèse de Langres, l'évêque ordonne en 1699 que le droit de quête se fera du 20 novembre au 20 décembre et huit ou dix jours durant les vendanges pour les quêtes de vin. En 1741, il réaffirme, lors de l'assemblée générale des ermites du diocèse, la nécessité de « conserver l'esprit d'une pauvreté volontaire qui doit animer [les solitaires] et être inséparable de la vie érémitique ». Concrètement, il interdit la quête de laine en raison d'une « trop grande dissipation et d'abus » constatés. Cette suppression est cependant compensée par la fourniture d'étoffes achetées par une somme d'argent que doivent fournir à cet usage les ermites de chaque solitude[1496]. L'intérêt d'une telle pratique est aussi de veiller à l'uniformité de l'habit des anachorètes de la congrégation. A Troyes, l'évêque soumet en 1680 le droit de quête « à tous les ecclésiastiques séculiers et réguliers et à tous les laïcs de l'un et l'autre sexe » à sa permission écrite[1497]. Cette obligation pour les solitaires d'obtenir une autorisation épiscopale écrite pour quêter se retrouve dans le diocèse de Dijon en 1743. Elle est réitérée l'année suivante[1498]. A Metz, les décisions sont plus brutales et définitives. Monseigneur de Bourbon révoque en 1666 toutes les permissions données précédemment. La décision est rappelée en 1699[1499]. Ces décisions ne sont évidemment pas toutes strictement suivies. Malgré l'interdiction promulguée dans le diocèse de Metz depuis 1666, le visiteur de l'archiprêtré du Val de Metz constate qu'à Jouy-aux-

[1492] A.D. 54 : H 2352, p. 11.
[1493] *Ibid.*, p. 18.
[1494] *Ibid.*, p. 32.
[1495] *Ibid.*, pp. 35, 38, 46.
[1496] *Statuts synodaux du diocèse de Metz* […], Metz, Jean Antoine, 1666, p. 39. A.D. 52 : F 629.
[1497] Article XIV des statuts synodaux de 1680 cités dans LALORE (Abbé Ch.), *Ancienne discipline du diocèse de Troyes jusqu'en 1788*, Troyes, secrétariat de l'évêché, 1882, T. III, p. 255.
[1498] *Ordonnances synodales du diocèse de Dijon* […], Dijon, Pierre Desaint, 1744, p. 274.
[1499] Statuts synodaux du diocèse de Metz publiés dans le synode général tenu par M. l'abbé de Coursan, vicaire général […] le 8 juin 1666, Metz, Antoine, 1666, p. 39 ; *Codex selectorum canonum ecclesiae Metensis quos observari mandavit… D.D. Henricus Carolus de Cambout de Coislin… in synodo Metis congregata die Mercurii 1. Julii anni 1699*, Metz, Brice Antoine, 1699, p. 108.

Arches en 1698, des solitaires « font quelquefois la quête sans aucune permission »[1500]. Le visiteur précise le caractère *ex diocesanis* des contrevenants, comme si les vrais et bons solitaires du diocèse ne pouvaient contrevenir aux décisions épiscopales. La naïveté d'une telle opinion est démontrée la même année par le comportement de l'ermite de Jœuf qui, malgré l'obligation épiscopale de quitter la barbe, l'habit et l'ermitage, s'y refuse et de plus « va quester »[1501]. Enfin, frère Barthélemy, retiré en l'ermitage d'Avril dont la chapelle est également un sanctuaire à répit, non seulement « encourage la superstition dans l'ermitage » mais porte l'habit de religieux et va quêter[1502].

Ces mesures épiscopales s'expliquent très bien. Le synode toulois de 1709, dans son article 14, est très clair ; l'évêque y déclare que « notre intention étant qu'ils gagnent leur vie, autant que faire se pourra, par le travail »[1503]. Il s'agit d'éviter deux confusions : l'ermite n'est pas un franciscain mendiant et pas davantage un vagabond ou un misérable qui quémande sa pitance. Un décret de François Blouet de Camilly en 1716 réitère ces ordres : « Nous avons ordonné que tous les hermites et garde chapelles qui sont dans l'étendue des paroisses de notre diocèse […] seront obligés de travailler pour s'aider à vivre »[1504] Il s'agit là pour les évêques de veiller à ce que les solitaires parviennent à une autosuffisance alimentaire afin « d'éviter d'être à la charge du public » selon l'expression de l'évêque de Langres en 1741[1505] pour ne pas apparaître comme d'éventuels parasites. Le terme de travail désigne des réalités fort variables. Au sens premier, il est lié à la notion de production. Il nous apparaît primordial de définir d'emblée la notion ou le concept de travail appliqué aux ermites. Nous entendons par ce terme les activités primaires, principalement l'agriculture, ou secondaires (transformation) telles qu'elles sont définies par Clark. Les décisions épiscopales d'inciter les ermites à se livrer au travail relèvent d'un mouvement de renouveau plus global de l'Église. Dans le cadre de la Réforme catholique, après s'être intéressés aux religieux et aux fidèles, ils légifèrent sur les anachorètes. Comprendre ce changement nécessite de prendre en considération l'évolution des mentalités. Cette dernière procède de plusieurs facteurs moraux,

[1500] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 29 J 58.
[1501] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 57 : 29 J 84.
[1502] *Ibid.*
[1503] *Statuts synodaux de feu Messire Jacques de Fieux…*, *Op. Cit.*, p. 192.
[1504] Abbé A. Didier-Laurent, « Frère Joseph et la préfecture des Vosges », pp. 10-11. Voir également le *Recueil des édits, ordonnances, déclarations, traitez et concordats du règne de Léopold Ier de glorieuse mémoire duc de Lorraine et de Bar*, T. II, p. 93, et abbé Guillaume, *Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy*, T. IV, 1867, p. 24.
[1505] A.D. 52 : F 629.

politiques et religieux. Selon la morale chrétienne, l'oisiveté est mère de tous les vices. La paresse est un des sept péchés capitaux. Dans le même temps, le travail apparaît comme une vertu. Au XVIIIe siècle, la vie et le travail champêtre sont loués, notamment à travers la littérature. Imprimé en 1762, *L'Émile* de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) conteste la civilisation et fait l'apologie de la nature. Restif de La Bretonne (1734-1806) fait l'éloge du travail agricole dans la *Vie de mon père*, ouvrage biographique paru en 1778. De par la volonté des autorités politiques du temps, les hôpitaux généraux sont créés par l'édit d'avril 1656. Le premier établissement est installé à Paris l'année suivante. Sous le couvert d'institutions charitables, il s'agit de dépôts de mendicité. On doit s'occuper des mendiants par charité, même si la préférence va aux pauvres honteux, mais également parce que l'on s'en méfie. Les mendiants constituent une force dangereuse qui n'a rien à perdre et peut mettre en danger l'ordre établi. Pour ce qui touche à la religion, dès le XVIe siècle, chez les théologiens protestants, une vie purement spirituelle est remise en cause et Jean Calvin (1509-1564) affirme avec conviction « l'obligation d'œuvrer ». Au XVIIe siècle, selon la théologie des devoirs d'états développée entre autres par saint François de Sales (1567-1622) dans l'*Introduction à la vie dévote* - publiée en 1609 -, chacun, quel que soit son mode de vie ou sa profession, sans obligatoirement intégrer l'état de clerc et plus spécifiquement de régulier, peut se conduire en parfait chrétien. Toutes les activités mènent à la sanctification. Le bon travailleur œuvre ainsi pour Dieu, car le travail est voulu par la puissance divine. Travailler, c'est faire la volonté de Dieu. Pour divers auteurs qui appuient leur argumentation sur des versets bibliques, les activités agricoles sont l'occasion de pratiquer toutes les vertus chrétiennes[1506]. Aussi, à l'exemple du cordonnier Henry Buch, nombreux sont les dévots exerçant leur activité professionnelle le plus chrétiennement du monde donnés en exemple au XVIIe siècle[1507].

[1506] Citons notamment GUYOT (A.), *Agriculture morale qui enseigne au laboureur chrétien les moyens de vivre content en sa vacation, y faire son salut et de moissonner de ses travaux corporels des fruits spirituels tant en la vie présente qu'en la future*, Toul, 1679, pp.112-113 et PUGET DE LA SERRE (Jean), *La vie heureuse ou l'homme content enseignant l'art de bien vivre où les plus belles Maximes de la Morale sont représentées, pour servir de Guide à conduire nos passions, pratiquer la Vertu et fuir les Vices*, Paris, 1689 (1ère éd. 1664), pp. 121-122.

[1507] VACHET (Jean-Antoine), *L'artisan chrestien ou la vie du Bon Henry, maistre cordonnier à Paris, Instituteur et Supérieur des Frères Cordonniers & Tailleurs*, Paris, G. Desprez, 1670. Voir MARTIN (Philippe), « Le travailleur chrétien dans la seconde moitié du XVIIe siècle », in *Le travail comme catégorie culturelle*. Actes du 127e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Nancy 2002, C.T.H.S, publication électronique, 2008, pp. 9-18.

S'il est moral de prendre soin de son exploitation, cela a pour conséquence naturelle d'augmenter la production, donc le profit. Toutefois, ce résultant ne doit pas être l'objectif car seule compte la recherche de la sainteté. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'article 1 des statuts synodaux messins de 1633 incitant les anachorètes du diocèse à s'intéresser à l'horticulture et à l'agriculture[1508]. Au sein des congrégations érémitiques, les même exigences se retrouvent évidemment tant ces institutions sont soumises à l'évêque. L'*Institut des hermites du diocèse de Toul* affirme que les ermites doivent subvenir à leurs besoins. Parmi les conditions d'accès dans la congrégation, il faut posséder un métier afin de gagner sa vie, comme par exemple tisser, vanner, faire des cordes, des sabots, des cuillères, travailler le chanvre ou connaître la reliure[1509]. Ainsi, frère Lupicien se met sous la direction de frère Dieudonné pour perfectionner son métier de libraire[1510]. Mais des problèmes peuvent se poser. Certains ermites, tel frère Athanase, sont « de faible tempérament ». Comme il ne peut travailler, ses parents s'engagent à verser cinq louis par an pour son entretien[1511]. Ainsi, il n'est pas une charge pour la communauté. Il en est de même pour frère Bazile qui n'est « pas bien fort pour travailler » et est en conséquence pensionné à hauteur de quatre-vingts livres[1512]. D'autres n'ont pas de métier. Frère Benjamin a une pension de trois livres pour y remédier. La pension annuelle de Michel Marchal est de cinquante écus[1513]. Ces exigences quant à l'obligation de posséder un métier sont strictement appliquées. À l'assemblée générale du 17 octobre 1755, Isidore Nisart d'Haréville, 25 ans, candidat à la vie érémitique au sein de la congrégation est « renvoyé parce qu'il ne pouvait travailler »[1514]. À l'inverse, le frère Sylvestre de Sainte-Marie-Madeleine intègre la congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste pour l'unique raison qu'il est gardien de troupeau ; sinon « il n'aurait pas été reçu dans la congrégation faute de suffisantes capacités »[1515]! Voilà qui laisse songeur sur le sérieux du recrutement au sein de cette autre congrégation. Dès leur entrée dans les congrégations, l'importance du travail est signifiée aux futurs solitaires. Au noviciat, sur une journée de dix-neuf heures, les prières ou activités spirituelles durent six heures et le travail sept heures. Il consiste en des activités manuelles comme le tissage. L'*Institut* réglemente le quotidien des

[1508] *Statuta synodi diocesanae Metensis secundae a R. P. Martino Meurisse […] Suffraganeo et administratore […] episcopaltus Metensis, habitae Metis […] die 11 maii, anno Domini 1633*, Metz, [S.N.], 1633, pp. 124-125.
[1509] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, *Op. Cit.*, pp. 15 et 72.
[1510] A.D. 54 : H 2352, pp. 105-106.
[1511] *Ibid.*, p. 65.
[1512] *Ibid.*, pp. 103, 106.
[1513] *Ibid.*, pp. 98-99, 101, 87.
[1514] *Ibid.*, p. 28.
[1515] A.D. 54 : Ms 138 S.A.L. p. 326.

ermites. Tels les moines, ils partagent leur temps entre prière, lecture et travail[1516]. À cet effet, chaque ermitage doit être pourvu d'un jardin. Le jardin à travailler est aussi l'idéal des chartreux. Cependant, les autorités ont bien senti le danger d'une dérive productiviste. Ce jardin doit rester « pauvre ». Si les mouches à miel - les abeilles - sont autorisées, on doit obtenir une permission pour entretenir des vaches tant les bovins constituent alors la plus grande richesse du monde agricole. Enfin, trafics et commerces en tous genres sont naturellement interdits[1517]. Les directives épiscopales ont été bien nombreuses et cherchèrent véritablement, principalement au sein des congrégations, à encadrer les ermites dans leurs activités du travail. Reste à comparer ces directives à la réalité quotidienne et à évaluer l'importance que les ermites de l'Ancien Régime accordèrent au travail manuel et agricole. Le travail vient en sus des activités traditionnelles des solitaires, à savoir la prière et la méditation. Il est majoritairement de nature agricole en raison des possessions foncières liées aux solitudes, à l'exemple de l'ermite de Chablis occupé à cultiver la vigne[1518]. Dans le diocèse de Langres, les solitaires sont régulièrement incités à bien entretenir et faire prospérer les composantes foncières des ermitages. Ainsi, en 1761, le visiteur recommande à l'ermite de Parnot « d'avoir bien soin d'un petit plant de vigne nouvellement planté, de défricher ce qui reste de terrain inculte autant qu'il pourroit et de ne pas le laisser sans culture »[1519]. Les activités secondaires dites de transformation sont de nature diverse. A Langley, elles consistent en la production de livres. A Dommartemont à la veille de la Révolution, quatre métiers à faire la toile sont conservés dans l'ermitage[1520]. Enfin, les anachorètes pratiquent de nombreuses activités de service plus ou moins ponctuellement, tel frère Joseph jouant le rôle d'enseignant auprès des enfants des environs de Ventron. Nous ne reviendrons pas sur les activités spécifiques aux ermites, garde-chapelles, fossoyeurs ou sonneurs de cloches, décrites dans les lignes touchant au lien social. Parfois, les actions des ermites constituent la réminiscence d'une activité professionnelle pratiquée dans le monde. Quand les minimes de Dieuze agrandissent leur église en 1679, ils appellent le frère Pierre Poirot, ermite à Epinal et architecte. Ce dernier semble suffisamment renommé car les deux localités sont éloignées de 75 kilomètres. Il est évident que, le temps passant et les contraintes épiscopales concernant le mode de vie quotidien des ermites étant de plus en plus sévères, notamment sur la question des quêtes, le travail des ermites prend de plus en plus d'importance. Des dérives se

[1516] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, *Op. Cit.*, p. 53.
[1517] *Ibid.*, pp. 24-26, 382.
[1518] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1519] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 614.
[1520] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.C. Nancy : CC 97-10.

produisent alors. Au regard de l'hygiène et de la morale, le curé de Challerange se plaint en 1774 auprès de l'archevêque de Reims de l'ermite qui, logeant dans le cimetière, y fait son jardin et plante ses légumes « dans les endroits mêmes où j'ai enterré des corps », ce malgré des « défenses réitérées »[1521]. Mais c'est surtout une dérive productiviste et mercantile antinomique à l'esprit de pauvreté et de solitude qui se fait jour. Au visiteur de la congrégation des ermites du diocèse de Langres qui lui reproche en 1760 de vendre du vin et de donner à boire dans son ermitage de Coiffy-le-Bas, frère Pacôme répond que « le plus souvent les séculiers emportent le vin hors de l'ermitage [!] et qu'il fait ce qu'il peut pour continuer à vivre et entretenir la maison, du fait qu'il ne quête pas »[1522]. A Langley, la quantité de matériel nécessaire à la reliure présente dans l'ermitage est telle que l'on peut se demander si, en plus de fournir les autres solitaires de la congrégation en ouvrages pieux, une partie de la production n'était pas vendue. Pour ce qui touche aux activités agricoles, quasiment chaque ermitage possède son jardin propre à couvrir en tout ou partie les besoins alimentaires des anachorètes. Ce lopin s'avère donc extrêmement important et, le plus souvent, l'ermite s'engage en signant le bail de location de l'ermitage à entretenir les jardins. Cependant, il est intéressant de remarquer que quelques solitaires outrepassèrent la simple autosuffisance. L'ermite de Frouard vend son vin au cabaretier de la localité[1523]. Ce cas de figure constitue un danger de dérive au regard du vœu de pauvreté et de refus du monde. De ce fait, certaines solitudes n'ont plus qu'un assez lointain rapport avec le modeste abri décrit par les gravures de Céroni. Les exemples qui suivent sont assez révélateurs. À l'origine, l'ermitage d'Archettes se compose « d'une petite chapelle avec un petit logement sous le même toit, surmonté d'un clocher ». Autour, un enclos planté d'arbres fruitiers. Il est reconstruit deux fois[1524]. Avec le temps, on ajoute une cuisine, une cave surmontée d'un réfectoire, une librairie - c'est-à-dire conjointement une bibliothèque et un véritable atelier de reliure professionnel avec tout son matériel - abritant mille livres, un grenier, une écurie et un bûcher pour entreposer le bois de chauffage, deux celliers, une écurie, une grange, un pressoir et une porcherie[1525]. L'alimentation en eau était assurée par un étang, une fontaine et un vivier, ainsi qu'un puits[1526]. Les terres dépendantes de l'ermitage et assurant l'alimentation quotidienne des solitaires se composent d'un potager, de champs et de prés assez vastes pour nourrir une

[1521] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : G 277.
[1522] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : 2 G 474.
[1523] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D. 54 : 11 B 1996.
[1524] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, pp. 2-3.
[1525] *Ibid.*, pp. 44, 55, 321 et suivantes, 59-63, 154-160.
[1526] *Ibid.*, pp. 44-79.

demi-douzaine de vaches[1527]. Mais la superficie de ces terrains n'étant pas suffisante, frère Arsène de Sainte-Croix, responsable de l'ermitage, doit à partir de 1731 louer un pré à un laboureur d'Archettes pour sept écus et acheter en complément deux voitures et demie de foin afin de nourrir le bétail qui lui appartient. En 1734, l'enclos autour de l'ermitage contient sept ou huit arpents de terre portant plus de six cents pieds d'arbres[1528]. Toutefois, ces possessions s'avèrent encore insuffisantes et frère Arsène de Sainte-Croix est obligé pendant des années de louer des champs contigus à l'ermitage pour les faire labourer et y semer du sarrasin, de l'avoine et des pommes de terre pour nourrir le bétail. Certes, il se plaint que cela lui coûte cher, mais, en 1757, il achète trois champs pour vingt-deux francs et quatre gros[1529]. Ce bétail, qui semble causer tant de soucis à son propriétaire, consiste à l'origine en une vache achetée le 2 septembre 1720 pour cinquante livres tournois. Vingt ans plus tard, on dénombre trois vaches à lait, deux grosses génisses et un veau. Un petit garçon des environs garde le bétail. À ces animaux s'ajoutent trois porcs et vingt ruches[1530]. Certains agriculteurs de l'époque auraient aimé posséder autant ! À Tomblaine en 1766, l'ermitage Sainte-Marguerite comporte un verger de soixante-seize poiriers ou pommiers, un jardin, une basse-cour et un poulailler, un bûcher, une porcherie, une étable pour huit vaches et des écuries. Le tout, mitoyen, est surmonté de greniers. À proximité se trouvent un hangar, une cave et une serre[1531]. Il faut bien constater que nous ne sommes pas là non plus à la recherche d'une autosuffisance alimentaire, mais dans une logique de profit et face à une dérive productiviste. À Vitrimont, grâce à l'action de leur bienfaiteur Valentin Jamerey-Duval[1532], les ermites bénéficient d'un verger et d'une pépinière d'arbres fruitiers des meilleures espèces. L'objet d'un tel aménagement est de procurer aux anachorètes un revenu suffisant pour vivre mais également de fournir, gratuitement, à trois lieues à la ronde, les produits de la pépinière à tous ceux qui en auraient besoin. De plus, les solitaires doivent aller planter gracieusement ces arbres. S'ils sont à trop grande distance de l'ermitage, ils pourront toutefois accepter qu'on les nourrisse. En 1786, les intendants de l'endroit proposent aux subdélégués de Lunéville d'utiliser l'ermitage comme « une espèce d'école de jardinier où les jeunes gens pourraient s'instruire à cette partie de

[1527] A.D. 54 : Ms S.A.L. 138, p. 176.
[1528] *Ibid.*, p. 247.
[1529] *Ibid.*, pp. 198-200.
[1530] *Ibid.*, pp. 98, 328, 139, 327.
[1531] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle A.D 54 : G 389.
[1532] Valentin Jamerey-Duval (1695-1775) eut un destin assez extraordinaire. Domestique chez des ermites dans les forêts du Lunevillois, il fut découvert se livrant à de savantes études par le duc de Lorraine, alors à la chasse. François III, impressionné par l'intelligence et la culture de ce singulier personnage, le fit venir à sa cour et le nomma son bibliothécaire. Il suivit son maître lorsque celui-ci épousa Marie-Thérèse d'Autriche et termina sa carrière à Vienne comme bibliothécaire impérial. Il profita de sa situation pour venir en aide à ses anciens patrons, les solitaires de Vitrimont.

l'économie rustique »[1533]. Se pose alors la question de déterminer dans ces quelques exemples où se trouve le retrait du monde. Dernier exemple, celui de l'ermite de Saint-Rouin à Beaulieu-en-Argonne qui rachète la solitude au moment de la Révolution et la transforme en exploitation agricole. Les terrains sont estimés à mille quatre cent cinquante-deux livres[1534], ce qui n'est pas négligeable et prouve que l'ermite possède les moyens financiers d'un tel investissement. Cela est d'autant plus vrai qu'il remboursa son achat en sept annuités au lieu de douze. L'événement révolutionnaire est une heureuse circonstance qui permet au gardien des lieux de devenir son propre patron.

Les exemples cités, où les ermitages s'apparentent à de véritables exploitations agricoles sont et demeurent exceptionnels. Ils amènent cependant à s'interroger sur une éventuelle dérive. L'ermite d'Archettes se conduit davantage comme un fermier modèle gérant parfaitement son exploitation que comme un pieux solitaire, ce qui ne l'empêche pas de se préoccuper du bon comportement spirituel de ses collègues. Comme souvent lorsque l'on aborde la question de l'érémitisme, on s'aperçoit qu'il existe un décalage entre la manière dont les ermites sont perçus, c'est-à-dire comme de purs contemplatifs, et la réalité. Les ermites ont un lien au travail qui s'explique naturellement par le besoin de subvenir à leur quotidien, mais aussi par le souci de faire évoluer l'état d'ermite consécutivement aux critiques formulées par la société. Les prescriptions épiscopales ont été suivies. Parfois, à l'exemple de la solitude de Vitrimont, se met en place une organisation qui, dans un but charitable, peut alors concurrencer l'économie locale. Quelle place tient encore la vie contemplative dans une telle organisation ? Répondre à cette question oblige à étudier la religiosité et la spiritualité des solitaires.

[1533] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : C 438.
[1534] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : Q 150 et Q 1553.

4.4. Spiritualité des solitaires

La question de la spiritualité des anachorètes demeure vierge d'études. Cette lacune apparaît d'autant plus surprenante que l'érémitisme est naturellement et avant tout un mouvement spirituel. Dom Pierre Doyère estime qu'il n'existe pas de spiritualité érémitique en tant que système ou doctrine d'école mais lui reconnaît une physionomie propre[1535]. Il est vrai que la foi des anachorètes s'avère ardue à appréhender. Les dictionnaires anciens restent vagues sur le comportement religieux des solitaires. Selon les définitions identiques au *Dictionnaire Universel* (1690) et à l'*Encyclopédie* (1765), « l'hermite […] s'est retiré dans la solitude pour mieux vaquer à la prière et à la contemplation »[1536]. *Le grand vocabulaire françois* (1769) ajoute qu'il s'agit de « servir Dieu et vaquer à l'unique affaire de son salut » et Pierre Richelet de rappeler la pénitence caractérisant cet état[1537]. Certes, ces ouvrages doivent se manier précautionneusement tant ils restent généralistes dans leurs définitions, mais il en est de même dans les traités de théologie actuels à l'exemple du *Code de droit canonique*[1538]. D'importants volumes de dépouillement d'archives nombreuses et variées ne livrent que de rares informations. Ainsi les fonds notariaux révèlent-ils le rare geste de frère Joseph Gérardin. Cet ermite de la congrégation Saint-Jean-Baptiste de Toul fonde une messe basse de la Vierge à perpétuité le 5 décembre 1702 en la confrérie pour les âmes du purgatoire de Saint-Amé. L'acte passé devant Nicolas-François Remond, notaire à Remiremont, témoigne d'une dévotion mariale alors courante[1539]. La foi des anachorètes s'avère en conséquence ardue à appréhender d'autant plus qu'elle fut pénétrée par de nombreux courants spirituels tout au long de l'époque moderne. Il est habituel de considérer la pratique religieuse des solitaires comme composée d'un ensemble de prières et de mortifications. Les statuts synodaux messins de 1633 résument très bien la spiritualité traditionnellement attribuée aux

---

[1535] DOYERE (Dom Pierre), « Erémitisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, T. IV, 1ère partie, Paris, Beauchesne, 1960, C. 979.
[1536] FURETIERE (Antoine), « Hermite », *Dictionnaire Universel*, La Haye, Arnoult et Reinier Leers, 1690, T. II [sans pagination] ; « Hermite », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel, Samuel Faulche, 1765, T. VIII, p. 173.
[1537] « Hermite », *Le grand vocabulaire françois*, Paris, Panckoucke, 1769, T. IX, p. 478 ; RICHELET (Pierre), « Anachorète », *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, Paris, Jacques Estienne, 1728, T. II, p. 365.
[1538] *Code de droit canonique*, Le Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1983, p. 110.
[1539] Actuel département des Vosges. A.D. 88 : 5 E pro 1477 B.

anachorètes : prière, méditation et « pieuses lectures »[1540]. Est-il possible de mieux cerner la question ? Relevant de l'intime, la foi d'une personne demeure délicate d'approche. Cependant, trois sources permettent d'appréhender la croyance des solitaires : les textes normatifs et la littérature de piété d'une part, les écrits des anachorètes - dont les égo-documents - d'autre part. Les premiers permettent de déterminer ce qui est attendu des anachorètes en matière de comportement spirituel, les derniers autorisent dans une certaine mesure d'appréhender la réalité de la question.

4.4.1. Une spiritualité donnée à voir

Les statuts synodaux dijonnais de 1743 mentionnent l'obligation faite aux anachorètes d'être assidus au service divin et de fréquenter les sacrements[1541]. Ils signifient en cela l'assistance à l'office dominical et la communion hebdomadaire. Sur ces points, les exigences à l'égard des ermites s'avèrent légèrement supérieures à ce qui est attendu des fidèles, du moins pour ce qui touche à la communion hebdomadaire, même si cette exigence n'est pas clairement exprimée ici. Toutefois, le degré d'implication attendu des solitaires s'exprime par les sanctions menaçant tout manquement : « Les ermites qui manqueront à quelques uns de ces devoirs ou à la régularité de leur état ne seront plus tolérés et les curés ne manqueront pas de nous les dénoncer ». L'importance accordée à ces dispositions et exigences explique leur réitération l'année suivante. Là se concentrent les seules exigences des autorités ecclésiastiques au regard du comportement spirituel des solitaires. Nulle part ailleurs au sein de l'aire géographique nous préoccupant et quel que soit le siècle concerné, les statuts synodaux ne s'inquiètent d'orienter la vie spirituelle des ermites. Il en est de même à l'égard des rituels mais telle n'est pas la vocation de ces ouvrages. Il en résulte un intérêt limité et tardif sur ce sujet, comme si la question de ce que doit être la vie spirituelle d'un ermite s'impose naturellement à tous sans que les autorités ecclésiastiques se soucient de préciser, d'orienter, voire d'améliorer si nécessaire ce point. La chose tient peut-être à l'état d'entre deux caractérisant les ermites. Plus tout à fait laïcs mais non véritablement religieux, ils ne s'inscrivent pas dans les politiques épiscopales menées par la Réforme catholique pour

[1540] *Statuta synodi diocesanae Metensis secundae a R. P. Martino Meurisse […] Suffraganeo et administratore […] episcopaltus Metensis, habitae Metis […] die 11 maii, anno Domini 1633*, Metz, [S.N.], 1633, p. 125.
[1541] *Ordonnances synodales du diocèse de Dijon* […], Dijon, Pierre Desaint, 1744, p. 274.

améliorer le comportement spirituel des fidèles et des clercs. La situation diffère au sein des congrégations érémitiques. Là, les divers *Instituts* codifient la vie religieuse des ermites membres, ainsi que nous l'avons exposé en fin de première partie de la présente thèse. Pour percevoir plus précisément la spiritualité exigée des anachorètes, il convient d'étudier la littérature de piété. Deux types d'ouvrages apportent des compléments d'information, les romans d'édification et les biographies pieuses. Au regard du récit romanesque, l'*Hermiante* de l'évêque de Belley Jean-Pierre Camus (1582-1653)[1542], précédemment étudié et au discours favorable au cénobitisme, donne cependant à voir quelques ermites remarquablement pieux. Il ressort de l'étude de l'ouvrage une mise en avant du christocentrisme par le fait que les ermites adorent le Saint-Sacrement, et lisent tous les jours le *Nouveau Testament* avant de méditer[1543]. De même, ils pratiquent la communion quotidienne et les heures canoniales rythment le quotidien[1544]. La dévotion mariale, traditionnelle, est naturellement présente par la récitation des offices de la Vierge et de l'ensemble du rosaire[1545]. L'influence de l'école française de spiritualité transparaît dans l'importance accordée à la méditation, aux exercices spirituels et surtout à l'oraison ; les solitaires entrent en oraison durant deux heures les jours de la semaine et une de plus les dimanches et fêtes[1546]. Conjointement, ils alternent prière et lecture. Si Camus n'indique pas quels ouvrages il donne à consulter à ses ermites, il précise que la prière la plus fréquente est le grand psaume de la pénitence de David[1547]. La spiritualité espagnole semble également présente puisque les anachorètes possèdent « plusieurs livres de spiritualité espagnole traduits en français » et les épîtres de Jean d'Avila sont lues durant les repas[1548]. Enfin, traditionnellement liées à l'état érémitique, les mortifications sont pratiquées dans cette solitude idéale, mais l'auteur ne les détaille pas[1549].

[1542] CAMUS (Jean-Pierre), *L'Hermiante ou les deux hermites contraires*, Rouen, Jean de la Mare, 1639, 573 p.
[1543] *Ibid.*, p. 10.
[1544] *Ibid.*, pp. 199, 202.
[1545] *Ibid.*, p. 203.
[1546] *Ibid.*, pp. 10, 18, 145, 200.
[1547] *Ibid.*, pp. 19, 199.
[1548] *Ibid.*, pp. 203, 227.
[1549] *Ibid.*, pp. 145, 199.

Par ailleurs, nous avons exposé précédemment l'itinéraire humain de frère Jean-Baptiste, connu grâce à sa biographie rédigée par le supérieur du séminaire du diocèse d'Angers Joseph Grandet[1550]. Cette *Vie*, rappelons-le, prend également place dans la littérature d'édification du temps ; aussi fut-elle utilisée dans un sens apologétique. En conséquence, la manière dont frère Jean-Baptiste est présenté dans sa piété constitue un discours dont le message doit être étudié afin de mieux cerner la portée de l'ouvrage et l'esprit qui présida à son écriture. La spiritualité de frère Jean-Baptiste est évidemment liée à son état d'ermite. Communes aux réguliers, les mortifications constituent une des caractéristiques de l'état d'ermite. Frère Jean-Baptiste pratique les jeûnes commandés par l'Église mais jeûne également tous les vendredis, les Avents, la veille de toutes les fêtes christiques, mariales, des apôtres et de plusieurs saints anachorètes. Il passe des mois entiers sans prendre aucune nourriture seulement quelques fruits et du pain sec. Souvent, il ne mange du potage que trois fois l'an et, évidemment, ne boit pas de vin. Il dort sur une natte recouvrant une planche de bois, ne porte jamais de linge et a toujours les jambes et pieds nus. En outre, il souffre tous les maux que Dieu lui envoie avec beaucoup de patience, lesquels constituent autant de « croix » à porter. Ainsi, se blessant à un pied, il ne fait soigner l'ulcère et la gangrène qui se sont installés qu'à la dernière extrémité[1551]. L'auteur s'offusque que certains reprochent à l'ermite de pratiquer une règle trop douce : il ne se lève pas à minuit et mange de la viande. Frère Jean-Baptiste rétorque à ses détracteurs qu'il préfère « une petite vie qui dure » à un quotidien plus rigide mais pour un temps seulement. « Mortifions le corps mais n'oublions pas de mortifier l'esprit »[1552]. Ces pénitences réelles résultent de la volonté de faire triompher l'esprit sur le corps. Elles apparurent archaïques au siècle des Lumières. Les exercices spirituels comprennent la lecture et la méditation d'ouvrages pieux. Classiquement, frère Jean-Baptiste se plonge régulièrement dans l'étude des *Vies des pères du Désert*, grand succès d'édition de l'époque[1553], afin d'en tirer des exemples et des enseignements. Il pratique l'étude de l'Écriture Sainte « qu'il savait très bien, faisant souvent des applications fort justes des figures de l'Ancien Testament aux véritez du Nouveau »[1554], ce qui illustre le retour à la Bible voulu par le concile de Trente. Grandet ne cite malheureusement pas d'autres titres qui nous informeraient sur le contenu des lectures du solitaire. Dans la mouvance de l'école française

[1550] GRANDET (Joseph), *La vie d'un solitaire inconnu mort en Anjou, en odeur de sainteté le 24 décembre 1691*, Paris, Urbain Coustelier, 1699.
[1551] *Ibid*., pp. 79, 192.
[1552] *Ibid*., pp. 82-84.
[1553] Divers ouvrages se rassemblent sous ce titre. Nous pouvons citer notamment MARTIN (Simon), *Les fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies des saints qui ont habités les déserts et qui ont chéri plus expressément la vie solitaire*, Paris, Gervais Alliot, 1651.
[1554] GRANDET (Joseph), *Op. Cit*., p. 5.

de spiritualité et des nouvelles formes de spiritualité diffusées par celle-ci, l'anachorète pratique quotidiennement l'oraison vocale et mentale pendant une heure un quart[1555]. Conjointement, il s'adonne à la prière et fait régulièrement des retraites[1556]. La dévotion de frère Jean-Baptiste est triple. Elle est d'abord et naturellement christocentrique, dans l'esprit de la Réforme catholique. Tous les dimanches, lui et les novices placés sous sa direction quittent leur retraite pour aller deux à deux à la paroisse « dans un recueillement admirable, chacun se préparant sur le chemin à la confession et à la communion ». Arrivés à l'église, ils font pendant quelque temps leurs prières puis supplient le curé de les confesser et demeurent ensuite « dans un lieu séparé du peuple pour entendre la Grand-Messe et le prône. Après quoi, ils communient tous, font leur action de grâce et retournent à l'ermitage dans le même recueillement »[1557]. D'autre part, l'ermite contribue à la diffusion de la dévotion christique. Lui et les apprentis ermites qu'il a attirés par sa renommée réalisent des crucifix qui sont distribués à ceux qui viennent leur rendre visite ou qu'un des frères va vendre au marché certains jours de la semaine, ce qui permet d'assurer la subsistance de la communauté[1558]. L'anachorète pratique également la dévotion mariale. Il récite quotidiennement l'office de Notre-Dame. Il diffuse conjointement ce culte au culte christique en réalisant des images de la Vierge qui, à l'instar des crucifix, sont distribuées ou vendues. Enfin, le culte des saints n'est pas absent de la dévotion de frère Jean-Baptiste. Chaque jour, la vie du saint du jour est lue pendant une demi-heure. A Oisilly, tous les dimanches en rentrant de la messe, il entonne la litanie de saints[1559]. Il a une dévotion particulière pour les saints anachorètes, principalement Paul, Hilarion et Pacôme[1560]. A cette dévotion du quotidien s'ajoute une dévotion exceptionnelle par le biais de pèlerinages lointains ; lesquels constituent un temps de rupture. Durant la période 1662-1664, frère Jean-Baptiste effectue trois pèlerinages au saint suaire de Turin, à Rome et à la *Santa Casa* de Lorette[1561]. Après avoir été contestés radicalement par les humanistes et niés par les protestants, les pèlerinages sont de nouveau en faveur. L'Église tridentine affirme avec force la valeur spirituelle des voyages de dévotion. Dans sa séance du 3 décembre 1563, le concile affirme qu'il est « bon et utile » d'invoquer les saints. Les reliques sont « les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit ». Ce renouveau des pèlerinages internationaux profite surtout à Rome. On assiste conjointement à un essor

[1555] GRANDET (Joseph), *Op. Cit.*, p. 77.
[1556] *Ibid.*, pp. 37-38.
[1557] *Ibid.*, p. 49.
[1558] *Ibid.*, p. 86.
[1559] Diocèse de Langres, actuel département de la Côte d'Or. *Ibid.*, pp. 49, 78.
[1560] *Ibid.*, p. 79.
[1561] *Ibid.*, p. 31.

des pèlerinages mariaux face à la négation protestante, Lorette se présentant comme le pèlerinage à la Vierge connaissant le plus grand rayonnement[1562]. Frère Jean-Baptiste fréquente ainsi les pèlerinages internationaux les plus réputés du temps, où sont invoqués le Christ et la Vierge, ce qui confirme l'importance de la dévotion christique et mariale dans la spiritualité de l'anachorète. Dans le même temps, nulle part dans sa biographie n'est mentionnée la fréquentation de pèlerinages nationaux, régionaux ou locaux. Champenois pendant plusieurs années, il aurait pu visiter Notre-Dame de Liesse ou la vingtaine de pèlerinages locaux situés dans l'étendue du diocèse de Langres[1563]. Cela ne semble pas être le cas, car seul compte réellement l'effort d'atteindre un but lointain. Peut-être son hagiographe n'avait-il pas connaissance de tels faits ? Au contraire, frère Jean-Baptiste quitte l'ermitage de Doulevant[1564] dont la fontaine sert de bain aux lépreux et aux galeux. Ce « grand concours de peuple » mêlant hommes et femmes dérange son besoin de solitude et il abandonne l'endroit à des gardes chapelles après six mois[1565]. Frère Jean-Baptiste se distingue ainsi de nombre de solitaires qui occupent des ermitages, sièges de pèlerinages locaux et participent au rayonnement de ces sanctuaires. Il se caractérise par la volonté d'équilibrer dans le quotidien le temps consacré aux exercices spirituels et le temps du travail, se gardant ainsi du danger de l'inaction. L'organisation journalière voit l'alternance entre la méditation, la prière et le travail, tout comme un régulier. Les activités se déroulent dans le silence afin de poursuivre la méditation spirituelle et d'éviter la dispersion. Le travail limite le recours à la quête car il faut un minimum de revenus pour subvenir aux besoins vitaux tout en veillant conjointement à préserver l'idéal de pauvreté. Travailler permet ainsi de lutter contre une dangereuse inaction propice au laisser aller[1566]. On remarque dans le partage du temps quotidien entre ces diverses activités une analogie avec les réguliers et l'importance accordée au travail dénote l'influence salésienne. Or le succès de la théorie des devoirs d'état ne se dément pas depuis les premières années du Grand Siècle. Il est désormais possible de spiritualiser son quotidien, notamment le travail.

[1562] JULIA (Dominique), « Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine » dans BOUTRY (Philippe), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome, École Française, 2000, pp. 18-19.

[1563] ROUSSEL (Abbé Charles), *Le diocèse de Langres. Histoire et statistique*, Langres, Librairie de Jules Dallet, 1873, T. I, pp. 397-399.

[1564] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne, commune de Doulevant-le-Petit.

[1565] GRANDET (Joseph), *Op. Cit.*, pp. 38-39.

[1566] MASSON (Philippe), « Les ermites et le travail à l'époque moderne » dans Jean-René TROCHET (sous la direction de), *Le travail comme catégorie culturelle*, Paris, éditions du C.T.H.S., 2008, pp. 19-31.

La journée de frère Jean-Baptiste à l'ermitage de Saint-Pérégrin :[1567]

Lever : 4h en hiver, au point du jour en été

Oraison mentale et vocale (1h15)

Office de Notre-Dame

Messe (si un prêtre est là pour célébrer)

Travail (jusqu'à 10h). Un frère fait la lecture si l'activité le permet

Dîner en commun. Lecture

Récréation (15 minutes)

11h à 13h : travail

Lecture de la vie du saint du jour ou autre livre de piété (30 minutes)

13h30-16h30 : travail

16h30-17h : Vêpres et complies

17h-17h30 : méditation

17h30 : souper en commun. Lecture

Récréation (15 minutes)

Conférence

20h : chapelet, examen de conscience, prières du soir, lecture

21h : coucher

L'ermite vit sa spiritualité mais il est également un vecteur de propagation de la foi. Il catéchise les enfants et les foules des paroisses voisines de Poinson à la demande des autorités diocésaines[1568]. La foi de frère Jean-Baptiste mêle dévotion traditionnelle et nouvelles formes de spiritualité. En cela, il est un homme de son temps. Le lecteur de cette *Vie* constate que l'anachorète y est constamment donné à voir. L'auteur ne déclare-t-il pas dans l'épître dédicatoire à l'adresse de l'évêque d'Angers placée en tête de l'ouvrage que « les saints

[1567] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne, commune de Poinson-lès-Fayl. GRANDET (Joseph), *Op. Cit*., pp. 77-79.
[1568] *Ibid.*, p. 96.

évêques ont toujours tant d'estime pour les bons solitaires et un si grand amour pour la solitude qu'ils ont écrit leur vie ». Il poursuit ce discours dans la préface par les paroles suivantes : « la vie solitaire a toujours paru si admirable aux gens de lettres et de piété que les auteurs les plus fameux des premiers siècles ont pris grand soin de nous laisser par écrit les actions et les paroles des anciens anachorètes ». Il regrette le dérèglement actuel des solitaires, « Dieu suscite dans les siècles les plus corrompus un petit nombre de personnes extraordinaires qui [s'ensevelissent] toutes vivantes dans les bois et les cavernes […] et lors que parmi nous il s'en rencontre de ce caractère, on doit ramasser avec soin jusqu'aux moindres circonstances de leur vie… ». Ces écrits apparaissent comme un moyen de justifier l'érémitisme à un moment où celui-ci s'avère sévèrement critiqué. Grandet ne se limite pas à rappeler le souvenir de frère Jean-Baptiste. Son objet est de présenter un modèle de vie à imiter pouvant profiter à chacun. Or, à l'époque où la *Vie d'un solitaire inconnu* est diffusée, de nombreux livres de piété prônent la solitude et le rejet du monde[1569] car le débat théologique est alors accaparé par la question quiétiste et janséniste. Selon Grandet, frère Jean-Baptiste peut ainsi servir d'exemple aux futurs prêtres pour « leur faire naître l'envie de travailler à acquérir l'esprit de rettraite et de recueïllement » à l'exemple de saint Bernard qui dans la cour des princes avait toujours avec lui la solitude du cœur. « Les ecclésiastiques et les religieux qui vivent dans des communautez trouverons [dans l'ouvrage] un modèle d'exactitude ans la discipline régulière, les pasteurs y verront avec joye une grande soumission à messeigneurs les évêques, un zèle ardent pour l'instruction des peuples, un grand attachement aux paroisses et une charité immense pour les pauvres. Les grands du siècle y découvriront le mépris qu'ils doivent avoir pour les plaisirs, les richesses et les honneurs du monde. Les solitaires y admireront surtout une fidélité incomparable pour leur sainte vocation […]. Les pauvres y apprendront à se confier aux soins amoureux de la providence, les plaideurs à solliciter leurs affaires dans les règles du christianisme ». Cette biographie intègre le corpus de vies édifiantes produites notamment dans une longue seconde moitié du XVIIe siècle allant de 1640 à 1699[1570], à l'exemple de la *Vie de M de Renty* (1611-1649) publiée par Jean-Baptiste Saint-Jure en 1651 soit deux ans seulement après la mort de cet autre converti devenu supérieur de la Compagnie du Saint Sacrement. La spiritualité de frère Jean-Baptiste est celle d'un homme du Grand Siècle. En donnant à voir la foi de l'ermite, champenois et lorrain d'adoption pendant quelques années, Joseph Grandet présente un modèle original à une élite catholique. Reste à déterminer, dans la mesure du possible, si le

[1569] MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 338-340.
[1570] *Ibid*., pp. 404-409.

vécu quotidien de la foi et de la spiritualité des anachorètes correspond à ces exemples donnés à voir.

4.4.2. La réalité d'une spiritualité : l'exemple de Pierre Seguin

Pierre Seguin demeure un des rares solitaires pour lesquels les sources livrent des informations quant à leur comportement spirituel. Rappelons qu'il nous est connu principalement par sa *Vie*, rédigée par son frère et son neveu dans les années suivant son décès survenu en 1636. Elle se veut un modèle à donner en exemple, notamment auprès de clercs. Il n'est donc pas opportun d'y rechercher l'expression d'une vérité historique car elle procède d'arrière-pensées et de parti pris. Elle n'est donc pas la source la plus pertinente pour appréhender la spiritualité du personnage. Sans la négliger, nous lui avons préféré la correspondance de Seguin et ses écrits spirituels[1571]. L'étude de ces documents montre une spiritualité plurielle. Seguin met principalement en avant une dévotion christocentrique. « Jésus-Christ est un mirouer pour l'imiter en sa vie et en sa passion » écrit-il en 1606[1572]. Il prône conjointement une piété tout en intériorité. « Nous devons rentrer au resouvenir de nous-même, de nostre misère et de nostre néant »[1573] et sa règle insiste sur la nécessité de « ne point perde l'esprit de récollection »[1574]. Il entend naturellement la messe les dimanches et fêtes, un prêtre venant célébrer à l'ermitage[1575]. D'ailleurs sa Règle précise une confession et une communion « tous les dimanches et les grandes fêtes s'il n'y a pas empêchement légitime »[1576]. L'importance qu'il accorde à l'eucharistie le fait rédiger en 1610 une méditation de 44 pages destinée à installer le fidèle dans un état d'esprit favorable avant la communion et d'en susciter un fréquent désir[1577]. Cette dévotion eucharistique témoigne d'un esprit très tridentin. Il diffuse cette spiritualité centrée sur la personne du Christ en

[1571] Conservés à Senlis et partialement publiés par MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Pierre Seguin. Ligueur, reclus et écrivain 1558-1636*, Senlis, Dufresne, 1896, 204 p.
[1572] *Ibid*., p. 43.
[1573] *34e bouquet du jardin céleste de Sainte-Marie du Reclus*. *Ibid*., p. 51.
[1574] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.
[1575] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 55.
[1576] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.
[1577] *Aspirations fréquentes pour exciter avant la sainte communion*. MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 134.

offrant à la princesse de Lorraine un chapelet et une croix à l'automne 1608[1578]. Il prête à Blanche de Castille les paroles suivantes : « je n'ai qu'un seul cœur et à un seul je le donne ». Citant ces paroles et à leur imitation, il dit sa volonté d'abandon entier en Dieu : « Nous devons […] aspirer à nous unir amoureusement avec Dieu »[1579] dans une pratique quiétiste manifeste[1580]. René Taveneaux a souligné en son temps qu'en prônant l'abandon en Dieu et l'amour pur, il introduit en Lorraine une des premières esquisses du quiétisme[1581]. Seguin est ainsi très marqué par la spiritualité espagnole. Ayant appris cette langue durant le siège de Paris (1589), il traduit ultérieurement l'histoire de Notre-Dame de Montserrat[1582]. Il recommande entre autres « bons livres » ceux de Grenade[1583]. Parmi les ouvrages d'exercices et d'instructions spirituelles se trouvant entre ses mains figure le *Traité de vie spirituelle* de saint Vincent Ferrier que lui envoya la dominicaine avignonnaise Julienne Morell. Il les fait ensuite parvenir à Erric de Lorraine en 1618[1584]. Enfin, sa production littéraire contient un écrit sur Thérèse et sur Grenade[1585]. René Taveneaux a dit combien ses écrits étaient influencés par la spiritualité thérésienne[1586]. Il a très bien analysé la dévotion de Pierre Seguin, très lié aux Franciscains. Le reclus « incarne une des tendances spirituelles qui se partageaient la Lorraine : celle des franciscains fondée sur la contemplation, l'abandon et l'amour. Par opposition, les jésuites enseignaient […] des formes de dévotion plus actives »[1587].

Parallèlement, le discours du reclus concorde avec la spiritualité salésienne. Chacun, dit-il, doit se comporter le plus chrétiennement possible selon son état et place dans la société. La noblesse, de par sa prédominance, davantage encore que les autres mais la mort s'avère implacablement égalitaire et règle les comptes spirituels[1588]. Seguin se montre là novateur dans

---

[1578] Il s'agit d'une fille de la duchesse Marguerite de Gonzague. MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 59.
[1579] *34e bouquet du jardin céleste de Sainte-Marie du Reclu*. *Ibid*., p. 51.
[1580] *Ibid*., p. 125.
[1581] TAVENEAUX (René), *Le Jansénisme en Lorraine*, Paris, Vrin, 1960, pp. 83-84.
[1582] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 25.
[1583] *Ibid*., p. 43.
[1584] *Ibid*., pp. 50 et 143.
[1585] Textes mentionnés en janvier 1609. *Ibid*., p. 132.
[1586] TAVENEAUX (René), *Le Jansénisme en Lorraine*, Paris, Vrin, 1960, pp. 83-84.
[1587] *Ibid*.
[1588] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., pp. 41-42.

la mesure où les idées salésiennes ne pénètrent en Lorraine que vers le milieu du siècle[1589]. Des dévotions plus classiques émanent également de Seguin, notamment la dévotion mariale. Il réclame en 1608 un tableau figurant la Vierge que Marguerite de Gonzague a fait réaliser pour l'ermitage[1590]. Selon sa Règle, l'office de la Vierge doit être dit quotidiennement »[1591]. Il envoie en 1616 à une cousine religieuse à Charmes un de ses écrits spirituels qu'il nomme « boucquet » « imprimé à l'honneur de la Vierge »[1592]. Dans un style riche et éloquent, voire un peu précieux, il fait une apologie mariale dans les *Rozes et fleurs très odoriférantes du sacré repos et de l'oisiveté sainctement négotieuse du paradis de la solitude*[1593]. Il prône dans cet écrit la récitation de l'*Ave*. Un recueil manuscrit de méditations sur le thème des vertus chrétiennes qu'il adresse à l'annonciade lunévilloise Bénigne de Widranges s'achève par une litanie de la Vierge expressément désignée comme « chanté à l'ermitage du Reclus »[1594]. Le culte des saints est également présent chez Seguin mais occupe une place réduite dans sa spiritualité et se concentre sur les seuls saints anachorètes. Ainsi, il envoie le 12 septembre 1607 à sœur Julianne Morell un « commencement de *l'Abrégé de la vie de la bienheureuse pécheresse Saincte Marie-Madeleine* » et « une image de saincte Onufrius »[1595]. En 1618, il réclame une Vie des Pères « en françois de celles nouvellement réimprimées avec les figures des hermites »[1596]. Soulignons dans son esprit l'importance du thème de la mort : le *Onzième bouquet* affirme « il faut penser à la mort » et il rédige une *Leçon de la mort* et un *Portrait au naturel de la Mort*[1597]. Ces écrits renvoient au thème du triomphe des fins dernières mis en avant dans les danses macabres du Moyen Age finissant et repris avec succès par les *ars moriendis* et autres *momento mori* des temps modernes. Il convient d'achever l'esquisse du comportement spirituel de Seguin en abordant la question des châtiments corporels dont il usa immodérément dans le siècle. Rappelons que ses mortifications sont telles en 1590-1591qu'elles mettent gravement sa santé en danger et il se voit contraint de les modérer. Il les poursuit néanmoins dans la solitude[1598]. Dans les années 1605, Pierre a alors une quarantaine d'année, sa *Vie* le décrit quelque peu prématurément « vieilly dans les jeunes, les haires et les

---

[1589] TAVENEAUX (René), *Encyclopédie Illustrée de la Lorraine – La vie religieuse*, Nancy-Metz, Presses Universitaires de Nancy, Editions Serpenoise, 1988, p. 134.
[1590] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 59.
[1591] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.
[1592] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 137.
[1593] Texte rédigé en janvier 1602. *Ibid.*, p. 123.
[1594] A.D. 54 : H 2383.
[1595] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit*., p. 128.
[1596] *Ibid*., p. 81.
[1597] *Ibid*., pp. 52, 86, 148.
[1598] Sa discipline (fouet) est encore conservée par ses descendants à la fin du XIXe siècle. *Ibid*., p. 3.

silices », présentant un visage « mortifié »[1599]. Sa Règle oblige à l'abstinence alimentaire « outre les jeûnes ordonnés par l'Eglise, tout l'Avent et tous les vendredis de l'année ainsi que les veilles de la fête de Notre-Dame ». Ces jours-là, il ne faut consommer que « trois ou quatre onces de pain et quelques fruits pour collation, ne point boire de vin et ne manger ni œufs ni poissons ces jours là ». Toujours selon la Règle, tous les vendredis il faut « prendre la discipline pendant le *Miserere* et le *Pater Noster*, de même le mercredi ». Enfin, apprenant la mort d'un protecteur, d'un administrateur ou d'un confrère, il prend la discipline pendant un *Miserere* et dit l'office des morts[1600]. La *Vie*, remarquons-le, se contente d'indiquer que Seguin abandonne souvent aux pauvres le peu de vivres reçues de ses directeurs de conscience[1601]. La brièveté de cette mention tient probablement au fait que les mortifications commencent à ne plus être recommandées, surtout face au succès de la théorie des devoirs d'état. Sa spiritualité ne se veut pas très intellectuelle. Faisant parvenir en 1608 à une cousine religieuse à Charmes[1602] un écrit de sa composition intitulé *Le Jardinet de l'âme religieuse parsemé des souciz et des pensées célestes, des litz de virginité, des rozes de pudicité, de la violette d'humilité, de la marguerite de pureté, du laurier de pauvreté et des fleurs de plusieurs précieuses vertuz*, il expose qu'« il n'est pas fait pour des premiers docteurs de la Sorbonne, mais pour des filles religieuses qui n'ont pas, comme j'estime, plus estudié que moy »[1603].

Pierre Seguin, par son itinéraire de vie et son appartenance au milieu dévot, est un personnage singulier. En ce sens, il ne peut être considéré comme représentatif du comportement spirituel commun de ses confrères des temps modernes. Il est marqué par les diverses spiritualités de son temps, notamment le quiétisme et les préceptes salésiens et les intègre dans ses dévotions. Par son indéniable aura et ses réseaux relationnels dans l'Eglise et au sein de la meilleure société du temps, il les diffuse efficacement. C'est une de ses particularités essentielles.

[1599] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 41.
[1600] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, c. 874.
[1601] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 85.
[1602] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1603] MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Op. Cit.*, p. 129.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Le succès de l'anachorétisme dans les diocèses champenois et lorrains d'Ancien Régime ne peut être nié. En témoignent les quatre cent huit ermitages recensés entre la fin du XVIe et la fin du XVIIIe siècle, même si tous ne sont pas conjointement habités et utilisés, ce qui nuance ce résultat. Au regard des études menées ailleurs sur le territoire national, cette circonscription territoriale constitue un phare du mouvement. L'érémitisme connaît conjointement un réel succès en Franche-Comté. Aussi, le quart nord-est de la France actuelle, qui relève alors de la dorsale catholique, constitue une terre d'élection pour cette spiritualité. Les études antérieures avaient esquissé ce résultat que cette thèse confirme et amplifie. Les diocèses ne sont toutefois pas concernés au même degré et peuvent être regroupés en trois ensembles. Le succès de l'érémitisme est indéniable dans les diocèses de Toul, de Metz - dans une moindre mesure quantitative - et de Langres. Dans ce dernier diocèse, le dynamisme du mouvement vient nuancer une relative faible importance numérique des solitudes. Les diocèses de Verdun et de Reims apparaissent moins touchés. Quant aux deux diocèses de Châlons et de Troyes, l'érémitisme y semble anecdotique voire insignifiant. Il faut cependant se garder des effets de sources. D'autre part, l'occupation spatiale des solitudes à l'intérieur des diocèses est incohérente puisque des superficies conséquentes sont vierges d'ermitages. *A contrario*, les solitudes semblent d'une part constituer des marqueurs des frontières diocésaines et d'autre part ceinturent les capitales religieuses et politiques. L'explication du succès de l'érémitisme dans ces diocèses, tout comme la répartition des ermitages en leur sein, tient à des facteurs matériels et spirituels complémentaires et interdépendants mais dont aucun n'est à lui seul déterminant. Cela illustre la complexité du phénomène et de son étude. La comparaison entre ermitages et chapelles champêtres montre des analogies dans les facteurs d'implantation et de succès, mais les deux types de bâtiments offrent davantage une complémentarité qu'une similitude dans la christianisation de l'espace. L'étude de la réalité matérielle des solitudes, très majoritairement proches et visibles de l'habitat groupé et des voies de communication, établies dans l'espace découvert et soumis à la main de l'homme, prouve que l'éloignement physique des ermitages est avant tout une idée reçue. La solitude est un état d'esprit plus qu'un phénomène physique. Par ailleurs, sauf lorsqu'ils sont créés *ex nihilo*, les ermitages rappellent le souvenir d'un bâtiment antérieur disparu ou ayant muté dans sa fonctionnalité pour abriter désormais un anachorète. De taille

modeste, assez souvent accolés à leur chapelle, les murs ou les haies le ceinturant désignent la spécificité de l'endroit et marquent la césure au monde. Par la présence d'une chapelle, ils constituent un élément de la géographie du sacré et christianisent leur environnement immédiat car ils sont très majoritairement proches et visibles des autres signes religieux. Les ponctuelles cérémonies religieuses qui se déroulent dans les chapelles des solitudes se heurtent à la volonté des autorités ecclésiastiques de recentrer le culte dans l'église paroissiale sous le contrôle du curé. Les populations manifestent alors leur attachement aux ermitages surtout lorsque les autorités religieuses du XVIIIe siècle entreprennent de les faire disparaître. Mais la composante essentielle de l'anachorétisme est avant tout le solitaire, délicat à appréhender dans le silence des sources. Les mentions évoquant l'origine des vocations sont rarissimes. L'ermite émane de toute la sphère sociale, principalement des ruraux moyennement aisés. Pour certains solitaires, la solitude serait un palliatif à une impossibilité matérielle, intellectuelle ou spirituelle de gagner le cloître. L'absence d'un volume conséquent d'informations oblige cependant à la plus grande prudence. L'âge du retrait du monde est identique à celui de l'entrée au monastère et le solitaire se retire le plus souvent dans un lieu peu éloigné de sa localité d'origine. Cet homme de Dieu, retiré du monde selon l'idée reçue, possède une fonction sociale, en lien avec l'amour du prochain prôné par le christianisme mais qui contredit l'idée de solitude. Le curé de paroisse se veut, de plus en plus à compter de la fin du XVIIe siècle, son supérieur et son surveillant d'autant que l'ermite n'apparaît en rien comme le garant de l'orthodoxie face aux dérives superstitieuses parfois constatées dans les dévotions pratiquées dans les chapelles d'ermitages. Cela explique peut-être pourquoi la littérature de piété fait des solitaires des exemples à suivre, des sources d'inspiration et non des modèles à imiter, seule la solitude intérieure étant véritablement acceptée. La pratique religieuse et la spiritualité des ermites sont conformes à ce qui en est attendu. Elles se caractérisent principalement par la dévotion mariale, la communion hebdomadaire et la lecture des vies des anciens anachorètes mais les pénitences et mortifications transparaissent peu dans les sources. Les solitaires se montrent également sensibles aux divers courants spirituels traversant l'époque moderne. L'importance de l'oraison, chère à l'école française de spiritualité, ou la lecture des spirituels espagnols en témoignent. Bien que retirés du monde, ils demeurent ouverts aux idées du temps.

PARTIE III : L’INEXORABLE DECLIN

5. Un nouvel ermite ?

5.1. Le renouveau de la critique au XVIIIe siècle

5.1.1. L'esprit du temps défavorable au mouvement

Au regard des spiritualités en faveur au XVIIIe siècle, le rejet du monde, récurrent tout au long de l'histoire du christianisme, demeure très vivant[1604]. Le saint-sulpicien Simon de Doncourt lui consacre encore un recueil de cantiques en 1772. Le message y est progressivement délivré, tout d'abord par le constat dès le cantique 2 de la futilité du monde :

Le mépris du monde

Je te connais monde flatteur :
Tu n'as rien qui ne soit frivole (bis)
Toute ta gloire et ta grandeur
Passe et comme un songe et s'envole (bis)[1605]

Ensuite, le cantique 11 indique que le bonheur et l'accomplissement ne peuvent évi*dem*ment se faire qu'en Dieu :

Dieu seul est le bonheur du monde

Non, non la gloire ni les richesses ne peuvent rendre heureux
Je ris du monde et de ses promesses

[1604] Voir NAUDIN (Pierre*), L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, 1995, 563 p.
[1605] DONCOURT (Simon de), *Opuscules sacrés et liriques ou cantiques sur différents sujets de piété avec les airs notés à l'usage de la jeunesse*, Paris, 1772, Il s'agit ici d'un version manuscrite et abrégée réalisée à Toul en 1781, p. 3.

Dieu seul peut nous rendre heureux
Dieu seul peut remplir nos vœux
Sa parole est immuable
Je ne compte que sur lui
Il est solide, il est stable
Qu'il soit mon unique appui

Puis l'apologie du retrait du monde est faite dans le cantique 36 :

Les délices de la solitude

Que je me plais dans ce réduit
Eloigné du monde et du bruit
Tout y sert à m'instruire : la nature est un livre ouvert
Où dans le plus somptueux désert
Il est aisé de lire
J'admire l'immuable cours des saisons, des ans et des jours
Sans forger de système
Sans vouloir sonder ses décrets
J'adore en Dieu qui les a faits sa puissance suprême

Lorsque la nuit vient à son tour
Me cacher les beautés du jour
Sous ces voiles funèbres
Ainsi dis-je l'homme est en soi
Dès qu'il perd la foi
Il n'est plus que ténèbres

Quand nos champs sont semés de fleurs
J'appercois peint de leurs couleurs
Le plus beau des spectacles
Les divers oiseaux par leur chant
Pour le sage qui les entend
Sont autant d'oracle

L'instinct sûr de tant d'animaux
Pour pourvoir ou guérir leurs maux
Leurs soins et leurs adresses
Des plus grands jusqu'aux plus petits
Tous d'un dieu qui les a produit
Me montrent la sagesse

Nos jours s'en vont comme ton eau
Dis-je en voyant un clair ruisseau
Qui rend son bord fertile
O trop heureux ! Si dans mon cours je faisais comme toi quelque chose d'utile

Il convient de remarquer l'accent rousseauiste du texte, bien dans l'air du temps. Outre ces cantiques qui sont plus une figure littéraire qu'un programme de vie, le rejet du monde transparaît dans d'autres textes à vocation spirituelle, notamment les sermons des prédicateurs du temps. Leur discours présente cependant la solitude davantage comme un idéal que comme un programme de vie. André-Guillaume de Gery (1727-1786) dans son *Panégyrique de l'Eglise et des saints* ne manque pas d'évoquer saint Jean-Baptiste, « modèle accomplit de perfection et d'innocence » qui « fuit dès son enfance dans le désert » et s'y consacre « au genre de vie le plus austère et aux privations les plus rigoureuses, s'y réduit aux vêtements les plus grossiers, à la nourriture que lui présente la nature immaculée et sauvage ». La suite du discours est particulièrement révélatrice d'un nouvel état d'esprit. Gery n'exhorte pas les fidèles de suivre, de manière illusoire, l'exemple de saint Jean-Baptiste et de quitter le monde mais dénonce ses contemporains qui « fuient avec une espèce d'horreur tout ce qui porte le caractère de la pénitence et de l'austérité » [1606]. Il ne s'agit plus de renoncer à la société mais de fuir ses frivolités. Asselin (1682-1767), dans ses *Réflexion morales et chrétiennes*, reconnaît que le monde est rempli d'agitation, de révolutions, de crimes et de scandales et que c'est dans la solitude que « Dieu communique aux âmes privilégiées qu'il enlève à la séduction ». Mais il ajoute que « le monde a ses solitaires » et que « la religion peut avoir des solitaires que l'esprit du monde sépare du monde même ». Autrement dit, on peut être étranger au monde sans nécessairement quitter ce dernier. Aussi qualifie-t-il « d'âmes

[1606] MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Collection intégrale et universelle des orateurs chrétiens*, Paris, Atelier catholique, 1854, T. 63, C 690-691.

vaines » ceux qui s'éloignent « du commerce des chrétiens ». Ils ne sont que des « esprits indépendants emplis d'orgueil, des « personnes […] d'une nature indolente »[1607]. En fait, la seule solitude trouvant grâce à ses yeux est celle des cloîtrés et il qualifie la clôture de « port du salut ». Mais pour que cette solitude se justifie, elle doit être motivée par des raisons valables, le refus de la vanité et de la corruption du monde, et mêler solitude de l'esprit, à savoir se dégager de toute idée terrestre et solitude du cœur, c'est-à-dire être fermé à tout « objet sensible ». Et il conclut « sans ces deux solitudes, la solitude extérieure serait insuffisante »[1608]. Ces discours perpétuent des opinions déjà exprimées au siècle précédent et préconisant la seule solitude du cœur[1609] ou la solitude des cloîtrés et non celle des ermites[1610]. Les sermons ne sont pas les seuls supports d'un discours ne prônant plus un retrait individuel et physique du monde. Les livres de piété abondent dans ce sens. Rejeter le monde n'équivaut pas forcément à entrer en solitude. Certains auteurs proposent parfois de manière quelque peu illusoire de vivre dans le siècle tout en se conformant à des prescriptions propres aux réguliers. D'autre part, il s'agit de demeurer dans la société sans succomber à ses frivolités. Enfin, la théorie des devoirs d'état née au siècle précédent continue efficacement et avec succès à proposer un mode de vie parfaitement chrétien sans recourir à une voie extrême qui ne peut évi*dem*ment s'appliquer à la majorité des croyants. Enfin, Dieu a délibérément placé l'homme au sein de ses semblables[1611].

La production intellectuelle et littéraire, dans toute une variété de style et de genre, contient de nombreuses charges contre les anachorètes. Les dictionnaires et autres encyclopédies, très à la mode, ne sont pas en reste. Le dictionnaire de Richelet dénonce subtilement un état qu'il décrit comme déréglé. L'article « hermite » décrit le solitaire comme « un saint homme » et ajoute immédiatement « les pères hermites étoient des saints hommes ». L'utilisation du passé laisse entendre que leurs successeurs actuels n'en sont point, la suite du texte précisant [l'ermite est celui] « qui se retire presque du commerce du monde et qui ne sort presque point de son hermitage »[1612] et, serions-nous tenté d'ajouter, contrairement à ce qui est constaté ! L'article « solitaire » confirme cette opinion : « il n'y a rien de plus rare

[1607] MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Op. Cit.*, c. 1435-1436.
[1608] *Ibid.*, c. 1504-1511.
[1609] HOUDRY (Vincent), *Sur la solitude du cœur et la fuite du monde*. *Ibid.*, T. XXXVI, 1854, c. 1215.
[1610] RANCE (Armand de), *XXXVe conférence pour le 3e dimanche de Carême*, *Ibid.*, T. 90, 1866, c. 143-148.
[1611] MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 342-344, 349-354, 380-384, 386-387.
[1612] RICHELET (Pierre), *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, Paris, Jacques Estienne, 1728, T. II, p. 365.

que la vertu d'un vrai solitaire ». Autrement dit, les ermites sont de saints hommes malheureusement, peu sont de vrais ermites. D'autre part « l'état de solitaire est un estat violent pour l'homme ». Ainsi la raison ne peut cautionner une démarche aussi extrême. D'ailleurs, la solitude est dangereuse, notamment par ce qu'elle induit à l'oisiveté voire à la futilité ainsi que l'illustre le petit poème en vers de P. Fabre placé en fin d'article :

C'est là que sans inquiétude

On prend mille plaisirs divers

Tantôt dans une solitude

On peut rêver à quelques vers

Tantôt sous un arbre tranquille

Feuilletez Horace ou Virgile

Ou si vous voulez Despréaux

Tantôt pêcher dessous un saule

Ou bien un fusil sur l'épaule

Déclarer la guerre aux oiseaux[1613].

Le Grand vocabulaire françois à l'article ermite se fait l'écho d'une opinion reprochant aux ermites l'ambiguïté de leur état et leur indépendance : « l'habit, le nom, le temps ne font pas le religieux mais seuls les vœux solennels et la profession publique rédigée par écrit ». L'article s'achève par une conviction forte : « il est honteux de voir un homme durant vingt-huit ans faire profession de la vie religieuse sans être fournis à aucun ordre religieux, qu'on ne savait en quelle catégorie les mettre »[1614]. L'indépendance constitue réellement le blâme principal adressé aux anachorètes. Le juriste Pierre-Jacques Brillon parle d'« hermites errans et vagabonds dont les maisons, rustiquement bâties au dehors, sont voisines de chemins publiques, pour entretenir avec opulence l'art de mendier ou enfoncées

[1613] RICHELET (Pierre), *Op. Cit.*, T. III, p. 586.
[1614] *Le grand vocabulaire françois*, Paris, Panckoucke, 1769, T. IX, p. 478.

dans des forêts et élevées sur des montagnes, bien exposées, pour servir de maison de campagne et de promenades aux gens du siècle. Les déserts, qui dans les premiers siècles de l'Eglise étoient le centre de l'austérité, l'asile de l'innocence, sont depuis devenus le séjour de l'oisiveté »[1615]. Voici ici synthétisés tous les torts attribués aux solitaires : ils rejettent toute autorité, usent de la crédulité de leur prochain pour leur extorquer de l'argent que ces tartuffes emploient à améliorer leur vie matérielle. L'intérêt de la pensée de Brillon réside non dans le fait qu'elle dénonce des dé*via*nces mais dans sa négation de l'existence d'une réalité. Les ermites trop proches du monde abusent financièrement de leurs contemporains ; ceux retirés ne peuvent être que des oisifs. Aucun comportement d'ermite ne satisfait l'homme de loi parce que son seul souhait est de les voir disparaître.

Un autre moyen d'exprimer son hostilité aux solitaires est de rappeler que par le passé, d'illustres personnages à l'autorité morale reconnue se sont prononcés en défaveur de cette spiritualité. Tel est le parti pris par l'oratorien Thomassin. Il en appelle à Cassien qui reprochait aux anachorètes de se jeter « seuls dans la solitude avant que d'avoir appris à mortifier leurs passions dans les monastères réglés et qui par ce reversement indiscret cachoient plutôt leurs vices dans les déserts qu'ils ne les corrigeoient ». Il rappelle que saint Paul abbé revint « dans la société de monastères après avoir passé vingt ans tout seul dans une solitude à laquelle il ne s'étoit engagé qu'après avoir vécu trente ans dans tous les vertueux exemples des cénobites » car « cet admirable solitaire par un sentiment d'une humilité incroyable, pensoit avoir encore des passions immortifiées qu'on ne peut bien dompter que dans la vie commune ». En plus de redire ces arguments anciens défavorables au retrait du monde, Thomassin rappelle que les autorités religieuses et civiles se prononcèrent par le passé contre le mouvement : le concile *In Trullo* dit-il, condamna « les ermites qui fréquentoient le monde avec un habit noir et des cheveux longs à entrer dans un monastère pour y porter les mêmes habits et les mêmes tonsures que les autres religieux ou à se retirer dans les déserts sans jamais paraître parmi le monde » et d'ajouter, « Charlemagne renvoya tous les ermites dans des monastères »[1616]. Par ailleurs, les travaux historiques sont également révélateurs de

[1615] BRILLON (Pierre-Jacques), *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux*, 1727, Paris, Guillaume Cavelier, T. III, pp. 604-605.
[1616] THOMASSIN (L.), *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers*, Paris, François Montalant, 1725, T. I, pp. 1501, 1526.

l'évolution du discours porté sur l'érémitisme. Le XVIIIe siècle voit prospérer les histoires provinciales ou locales notamment sous l'influence des bénédictins. Faut-il redire le développement de la science historique chez les mauristes du temps ? Nous avons choisi de délaisser les histoires manuscrites, pourtant numériquement non négligeables. On doit au capucin toulois Benoît-Picard une *Histoire de Metz* et à dom Théodore de Châlons un *Recueil historique* consacré à la même cité[1617]. Dans le diocèse de Troyes, Sémilliard donne de volumineux *Mémoires* consacrés à l'ancienne capitale des comtes de Champagne[1618] et Duhalle rédige une histoire des saints particulièrement honorés dans le diocèse[1619]. Existe une histoire de Reims[1620] et dans ce même diocèse, le prémontré Nicolas-Joseph Delahaut écrit des *Annales* consacrées à Yvois et Mouzon[1621]. Le curé Pierre Garnier livre trois écrits sur l'histoire et les évêques de Châlons[1622]. Notre choix de ne pas prendre en considération ces œuvres tient à leur diffusion naturellement restreinte, même si les travaux de Benoît-Picard et de Duhalle existent au moins en deux exemplaires[1623]. Qui plus est, le discours sur les anachorètes est semblable à celui des imprimés retenus, notamment parce que ces travaux servirent pour des publications. Ainsi, dom Calmet se référa au *Recueil historique* de dom Théodore de Châlons[1624] pour rédiger sa *Notice sur la Lorraine*. La figure des anciens ermites locaux apparaît dans quatorze ouvrages rédigés au XVIIIe siècle. Comparé aux dix-sept livres publiés entre 1610 et 1680 où sont mentionnés les premiers anachorètes champenois et lorrains, le chiffre semble traduire un léger désintérêt pour les solitaires durant le dernier siècle de l'Ancien Régime. Cette faible différence numérique oblige cependant à demeurer prudent. Les publications présentant ces anciens solitaires sont avant tout des livres d'histoire, consacrés à une province, telles les *Mémoires historiques de la province de Champagne*[1625], à un diocèse - ainsi l'histoire du diocèse de Langres de Mangin[1626] - ou à une ville à l'exemple

[1617] THEODORE DE CHÂLONS, *Recueil historique de ce qui est arrivé de plus remarquable dans la ville de Metz depuis le temps de Jules César jusqu'en 1756*, 2 vol.
[1618] Médiathèque de Troyes : Ms 2317 : SEMILIARD (M.), *Mémoires historiques sur la ville de Troyes*, 1729-1776., 7 vol.
[1619] B.N.F. : Ms NAF 10 699 : DUHALLE*, Histoire des saints honorés d'un culte particulier dans le diocèse de Troyes*, 1772, 599 p.
[1620] B.M. Reims : Ms 1661 : DALLIER, *Mémoires pour servir à l'histoire de Reims*, 3 vol, V ; 1760.
[1621] DELAHAUT (Nicolas-Joseph), *Annales civiles et religieuses d'Yvois-Carignan et de Mouzon*. Le texte fut ultérieurement publié par l'imprimeur parisien Desoer en 1822.
[1622] GARNIER (Pierre), *Chaalons ancien et nouveau, payen et chrétien* ; *Eloges historiques des évêques de Châlons* et *Histoire des évêques de Châlons*.
[1623] A.D. 54 : Ms S.A.L. 154 ; médiathèque du Pontiffroy de Metz : Ms 876 pour le premier ; BNF : NAF 10 699 et A.M. Troyes pour le second.
[1624] THEODORE DE CHÂLONS, *Op Cit*.
[1625] BAUGIER (Edme*), Mémoires historiques de la province de Champagne*, Châlons, Brouchard, 1721, 2 vol.
[1626] MANGIN (Abbé), *Histoire ecclésiastique, civile, politique et littéraire du diocèse de Langres et de celui de Dijon*, Paris, Bauche, 1765, 3 vol.

de l'histoire de Metz par les Bénédictins[1627]. La *Notice sur la Lorraine* et la *Bibliothèque lorraine* de dom Calmet, respectivement un dictionnaire historico-topographique et un recueil de biographies, sont à rapprocher de ce premier ensemble[1628]. Enfin, le corpus intègre l'hagiographie de l'évêque de Châlons saint Alpin[1629]. Est-il utile de préciser que ces auteurs étant souvent des ecclésiastiques, leurs œuvres mêlent évi*dem*ment histoire religieuse et civile ? L'analyse du contenu et du discours de ces livres révèle un phénomène complexe et des ambiguïtés. Elle permet d'y constater la présence de hautes figures de l'érémitisme ancien des deux provinces. L'abbé Courtalon-Delaistre évoque saint Aventin, le plus ancien solitaire du diocèse, dans sa *Topographie historique* troyenne[1630]. L'abbé Nicolas Roussel n'omet pas saint Rouin - retiré dans la solitude après avoir fondé l'abbaye de Beaulieu-en-Argonne - et le reclus Humbert de Verdun - futur compagnon de Jean de Vandières à Gorze - dans son *Histoire de Verdun*[1631]. La *Notice de la Lorraine* de dom Calmet, qui est avant tout un dictionnaire de géographie historique, rappelle l'existence du même Jean de Vandières et des épisodes anachorétiques de son existence[1632]. Dom Calmet intègre saint Romaric et saint Arnould dans le corpus de sa *Bibliothèque Lorraine* [1633]. Un grand d'Austrasie et un évêque de Metz réfugiés dans les solitudes vosgiennes possèdent, selon le savant bénédictin, les qualités de foi et de piété suffisantes pour figurer dans ce conséquent répertoire biographique. Le grand prévôt de Saint-Dié Jean-Claude Sommier dans son *Histoire de l'église de Saint-Dié* rappelle l'origine de la collégiale et de la localité qui se développa tout autour par le retrait « dans la solitude de saint Dieudonné ou saint Dié [lequel] choisit les montagnes de Vôges pour y servir Dieu dans la contemplation et dans la pénitence » plusieurs décennies durant[1634]. Cependant, le discours qui se dégage de ces ouvrages est factuel et non panégyrique. Les auteurs exposent des épisodes humains mais ne glorifient pas des comportements extrêmes, contrairement aux écrivains du Grand Siècle étudiés précédemment, à l'exemple de Nicolas Desguerrois. Ils présentent un mode de vie retiré du monde conforme aux idées du temps, ne

---

[1627] TABOUILLOT (dom Nicolas) et FRANCOIS (dom Jean), *Histoire de Metz*, Metz, Pierre Marchal, 1769-1790, 6 vol.
[1628] CALMET (Dom Augustin), *Notice de la Lorraine*, Nancy, Beaurain, 1756, 2 vol *; Bibliothèque lorraine*, Nancy, Leseure, 1751, 1047 c.
[1629] FARON (Claude), *Mémoire pour servir à l'histoire de saint Alpin, évêque de Châlons-en-Champagne*, Paris, Mesnier, 1725, 139 p.
[1630] COURTALON-DELAISTRE (Abbé), *Topographie historique de la ville et du diocèse de Troyes*, Troyes, veuve Gobelet, 1783, T. II, pp. 23-27.
[1631] ROUSSEL (Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civile de Verdun*, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1745, livre II, p. 79.
[1632] CALMET (Dom Augustin), *Notice de la Lorraine*, Nancy, Beaurain, 1756, T. I, p. 524.
[1633] CALMET (Dom Augustin), *Bibliothèque Lorraine*, Nancy, Leseure, 1751, p. 60.
[1634] SOMMIER (Jean-Claude), *Histoire de l'Eglise de Saint-Diez*, Saint-Dié, Dominique Joseph Bouchard, 1726, pp. 2-3.

pouvant prêter à critique ou induire des comportements déviants. Faron explique que sainte Pusine, après s'être placée sous la direction de l'évêque de Châlons saint Alpin et avoir fait vœu de virginité, « se retira dans un héritage que son père lui avait assigné et demeura recluse chez elle. Elle méditait sans cesse les préceptes et conseils de l'évangile, de même que les maximes saintes et les règlements que lui avait donné l'évêque Alpin »[1635]. Voilà une conduite absolument orthodoxe, conforme à l'idée de la parfaite solitaire. Recluse, la sainte n'apparaît pas gyrovague, ce qui ne saurait être toléré pour une femme. Le lieu de son enfermement est clairement identifié - relevons au passage l'obéissance à l'autorité paternelle - et sa spiritualité lui est dictée par l'évêque, c'est-à-dire le chef spirituel unanimement reconnu. Quel message et quel exemple donné au lecteur ! En parallèle, des ermites sont absents de ce corpus. Les *Mémoires historiques de Champagne* d'Edme Baugier ne mentionnent aucunement les saints et saintes Gibrien, Hélain, Trésain, Véran, Abran, Pétran, Franche, Promptée et Possènes[1636]. Saint Pian, saint Agent et sainte Colombe ne figurent ni dans les *Antiquitez de Metz* de dom Cajot, ni dans le *Temple des Messins* de dom Bernardin Pierron ni dans l'*Histoire de Metz* des bénédictins. *Idem* à l'égard de Saint Frou ou Frodulphe et de Robert, chanoine puis doyen de Langres dans l'*Histoire du diocèse de Langres* de l'abbé Mangin[1637]. Plutôt que de parler d'absence, il convient d'utiliser le terme de disparition car la vie solitaire de certains de ces personnages avait été dite par les auteurs des XVIe et XVIIe siècles. En 1636, le père Charles Rapine présente saint Memye dans ses travaux sur l'histoire religieuse de Châlons[1638]. Le saint est en effet l'évangélisateur de la cité, il donc est inconcevable de ne pas l'évoquer. Rapine explique que le premier contact entre le saint et les habitants de la cité est désastreux. Memye et ses compagnons sont chassés de Châlons et se retirent dans un bois « à un quart de lieue de la ville, là ils bastirent un petit ermitage et y passèrent un an en une pauvreté incroyable ». L'auteur précise que l'évangélisation opérée, saint Memye continue de résider en cette solitude[1639]. Or, saint Mémye est absent des travaux de Baugier. Certes, il s'agit là d'une histoire générale de la Champagne, mais comment ne pas évoquer le personnage qui est à l'origine du diocèse de Châlons ? Une autre absence pose question. Wassebourg explique dans ses *Antiquitez de la Gaule Belgique,* publiées en 1549,

[1635] FARON (Claude), *Op. Cit.*, p. 47.
[1636] BAUGIER (Edme), *Op. Cit.*
[1637] MANGIN (Abbé), *Op. Cit.*
[1638] RAPINE (R.P. Charles), *Annales ecclésiastiques du diocèse de Chaalons-en-Champagne*, Paris, Claude Sonnius, 1636, pp. 11-21.
[1639] *Ibid*. La succession des événements - arrivée du saint évangélisateur, contacts infructueux, retrait à quelque distance de la cité puis acceptation du personnage par les habitants et évangélisation de la population - constitue d'autre part un topos présent dans les hagiographies d'autres évangélisateurs à l'exemple de saint Clément à Metz et saint Mansuy à Toul pour nous limiter à ces seuls exemples locaux.

que l'évêque de Metz saint Goery (627-645), appelé par la solitude, quitte son siège épiscopal[1640]. Ce saint évêque n'apparaît ni dans les *Antiquitez de Metz*, de dom Cajot, ni dans le *Temple des Messins* de dom Bernardin Pierron. Son existence historique ne peut cependant être niée et il ne s'agit pas là d'un obscur clerc mais du chef spirituel de la cité. Par ailleurs, les figures de Gondelbert, de Bilon et de saint Emeric, ermites dans le diocèse de Toul, autrefois présentées par Jean Ruyr sont retournées aux limbes de l'histoire. Enfin, saint Pouange évoqué par le troyen Desguerrois n'apparaît plus dans l'œuvre de son compatriote Courtalon-Delaîstre. Il arrive cependant que ces livres d'histoire mentionnent ces solitaires des anciens temps mais sans plus évoquer leur expérience anachorétique ou sans la signaler explicitement. Dans l'*Histoire de Metz* des bénédictins, la vie de saint Romaric dans la solitude des montagnes vosgiennes est purement cénobitique au contraire des précédents auteurs exposant des pratiques érémitiques[1641]. Pour ce qui concerne le diocèse de Châlons, les saintes Ame, Hoïlde et Menehould figurent dans l'ouvrage de Baugier mais rien n'est dit sur leur vie érémitique[1642]. Dans son hagiographie de saint Alpin, l'abbé Faron parle de « cinq filles » - les saintes Menehould, Ame, Hoide, Lintrude, Pusine - et de deux de leurs sœurs dont il ne dit pas le nom, contemporaines de cet évêque chalonnais. Il explique leur visite à saint Alpin afin de « se ranger sous sa conduite, de profiter de ses saintes instructions, de consacrer leur virginité et recevoir de lui le voile sacré à l'exemple des vierges sans embrasser l'état monastique mais se retirant de la compagnie des hommes pour s'attacher à Jésus-Christ ». Ainsi, conclut Faron, « elles vivoient seules sous la conduite d'un prêtre, s'entretenant du travail de leurs mains »[1643]. L'existence de saint Goery, cet évêque de Metz appelé par la solitude, est bien rappelée dans l'*Histoire de Metz* des bénédictins mais les auteurs ne disent rien de son retrait du monde. Si la figure de saint Jovin est bien présente dans l'histoire de Reims du chanoine Anquetil, elle n'y est en rien érémitique[1644]. Nul auteur n'évoque l'épisode solitaire de Richard de Saint-Vanne au Saint-Mont tout en n'ignorant pas l'importance du personnage dans l'histoire religieuse verdunoise. Enfin, Courtalon-Delaistre ne mentionne pas explicitement saint Serein comme un anachorète mais expose simplement que son seigneur l'autorise à se construire une cabane dans les bois où il y garde ses

[1640] WASSEBOURG (Richard de), *Premier Volume des Antiquitez de la Gaule Belgique, royaulme de France, Austrasie et Lorraine*, Paris, François Girault, 1549, 553 F°.
[1641] TABOUILLOT (Dom Nicolas) et FRANCOIS (Dom Jean), *Histoire de Metz*, T. I, 1769, pp. 378-380.
[1642] BAUGIER (Edme), *Op. Cit.*, T. II, 1721, p. 387.
[1643] FARON (Abbé), *Mémoire pour servir à l'histoire de saint Alpin, évêque de Châlons-en-Champagne*, Paris, Mesnier, 1725, p. 44.
[1644] ANQUETIL (Chanoine), *Histoire civile et politique de la ville de Reims*, Reims, Delaistre Godet, 1756, T. I, pp. 28-33.

troupeaux[1645]. Les explications à ces absences ou l'amputation d'un épisode érémitique sont diverses. Certains des solitaires désormais oubliés sont souvent d'une relative et moindre notoriété. L'existence des deux frères Engibalde et Wichard ayant quitté le prieuré d'Hérival pour fonder un ensemble d'ermitages entre les localités de Thuillières et de Darney à la fin du XIe siècle ne demeurent connus que de rares érudits à l'exemple de Dom Calmet[1646]. D'autre part, Abraham Thomassin, anachorète lorrain de la fin du Moyen Age, en plus de sa très faible notoriété, est peut-être d'une existence trop récente pour intéresser des historiens avant tout penchés sur un passé ancien. Par ailleurs, la vie de ces anciens ermites désormais ignorés est souvent obscure ou légendaire à l'exemple de l'existence de saint Pouange dont Desguerrois est le premier à relater la vie[1647]. Or, les auteurs étudiés ici revendiquent de faire œuvre d'historien et souhaitent ou disent vouloir s'appuyer dans leurs travaux sur des preuves scientifiques. Face à des personnages dont l'existence s'avère douteuse ou inconnue, ils refusent de perpétuer des faits qu'ils ne peuvent vérifier et choisissent de les ignorer. Il ne s'agit pas de produire des hagiographies comme le fit Desguerrois au XVIIe siècle mais des ouvrages historiques. Cette même volonté de rédiger une histoire scientifique explique la disparition au sein de cette production intellectuelle des épisodes de vie érémitique jugés désormais incertains ou fantaisistes. S'affirmant à juste titre historien, Dom Calmet nie dans sa monumentale *Histoire de la Lorraine* tout épisode anachorétique dans la vie de l'évêque de Metz saint Goery[1648]. Et s'il n'y dit rien des séjours du deuxième évêque de Toul saint Amon dans la solitude des bois de Favières-Saulxerotte, épisode pourtant précédemment illustré par Jacques Callot, c'est parce que la vie du prélat demeure totalement inconnue[1649]. Dom Tabouillot et dom Jean-François dénoncent dans leur *Histoire de Metz* les amplifications et les embellissements successivement apportés à la vie du proto évêque saint Clément, y compris son retrait dans la solitude. Se voulant scientifiques et historiens, ils qualifient l'auteur de la *Vie de saint Clément*, où se trouve mentionné l'épisode d'un séjour érémitique du proto évêque messin à Gorze, de « fécond en fiction »[1650]. Enfin, le contenu de ces ouvrages livre

---

[1645] COURTALON-DELAISTRE (Abbé), *Topographie historique de la ville et du diocèse de Troyes*, Troyes, 1783, veuve Gobelet, T. II, pp. 80-83.
[1646] CALMET (Dom Augustin), *Histoire ecclésiastique et civile de la Lorraine*, Nancy, Cusson, 1728, T. I, c. 1207-1208.
[1647] DESGUERROIS (Nicolas), *Ephimeris Sanctorum insignis Ecclesiae Trecensis, iussu et authoritate illustrissimi… D.D. Renati de Breslay, episcopi Trecensis*, Augustae Trecarum, Edmundum Nicot, 1648, F° 15 ; voir également MORLOT (François), *La vie des saints et saintes de l'Aube. Dix-huit siècles d'histoire*, Troyes, Editions Fates, 1998, p. 167.
[1648] CALMET (Dom Augustin), *Histoire ecclésiastique et civile de la Lorraine*, Nancy, Cusson, 1728, T. I, c. 413-414.
[1649] *Ibid*. Dissertation sur les premiers évêques de Trêves, c. XXIX
[1650] TABOUILLOT (Dom Nicolas) et FRANCOIS (Dom Jean), *Histoire de Metz*, T. I, 1769, p. 206.

parfois un discours discrètement ou explicitement critique envers l'état d'ermite. L'abbé Courtalon-Delaistre rappelle que la prêtrise est conférée à saint Flavit, comme si ce sacrement venait légitimer le choix de la solitude. Cet auteur souligne surtout le retour au monde du clerc Winebaud, appelé par l'évêque de Troyes. Winebaud se retire alors au monastère Saint-Loup de Troyes où il est « élevé à la prêtrise afin qu'il pût être plus utile à l'Eglise »[1651]. Le discours dit clairement l'inutilité de l'état d'ermite. Ce qu'il faut, ce sont des prêtres. Enfin, des jugements extrêmement sévères et négatifs sont parfois apportés envers ces anciens solitaires. Selon Roussel, l'ermite Lambert « vivoit d'une manière extraordinaire ». L'adjectif n'est guère flatteur. Toutefois, attiré par sa notoriété, Jean de Vandières souhaita suivre son exemple mais reconnut « qu'il [Lambert] n'avait ni science, ni politesse, ni uniformité dans ses exemples, il ne put s'accommoder de sa conduite bizarre »[1652]. Les Bénédictins abondent dans l'*Histoire de Metz.* Ils accordent à Lambert une « vertu reconnue » mais la qualifient « d'irrégulière » et exposent que l'anachorète se comporte déraisonnablement, négligeant de se vêtir « la nuit, le jour lui étaient indifférent parce qu'il n'avait d'heure réglée pour rien »[1653]. Dom Calmet n'est pas moins sévère : Lambert n'était « ni cultivé par l'étude, ni poli par l'éducation, n'ayant ni règle, ni uniformité dans ses exercices, ni dans sa conduite, vivant d'une manière bizarre »[1654].

Il ressort de l'étude de cette littérature historique du siècle des Lumières que la figure du solitaire y est numériquement moins présente qu'auparavant. Les existences obscures ou fantaisistes n'y sont plus évoquées au nom de la réalité historique et scientifique. En conséquence il ne peut plus s'agir de faire œuvre d'apologie. Au contraire, divers anciens solitaires sont violemment critiqués pour leur conduite absurde à une époque où la raison est mise en avant. Parallèlement, une production intellectuelle et littéraire variée discourt à charge contre les anachorètes. Ces discours trouvent-ils un écho dans les politiques épiscopales ?

[1651] COURTALON-DELAISTRE (Abbé), *Topographie historique de la ville et du diocèse de Troyes*, Troyes, veuve Gobelet, 1783, T. II, pp. 29, 105.
[1652] ROUSSEL (abbé Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civiles de Verdun*, Paris, Pierre Guillaume Simon, 1745, p. 151.
[1653] TABOUILLOT (Dom Nicolas), FRANCOIS (Dom Jean), *Op. Cit.*, T. II, 1775, p. 17.
[1654] CALMET (Dom Augustin), *Op. Cit.*, T. I, p. 862.

5.1.2. Les politiques épiscopales

Dans le royaume de France, à compter de 1766, la commission des réguliers supprime certains ordres religieux à connotation érémitique, à l'exemple de la congrégation des ermites camaldules, mais n'a pas vocation à s'intéresser aux anachorètes. Les éventuelles décisions prises par les autorités religieuses envers les solitaires relèvent de chaque évêque. Les moyens utilisés par ceux-ci sont connus : synodes diocésains et statuts synodaux en découlant, rituels et processionnaux et, enfin, visites pastorales suivies d'ordonnances. L'étude de ces sources prouve la volonté d'évêques, qui sont désormais avant tout des administrateurs soucieux de renforcer leur autorité, de contrôler le mouvement érémitique, voire de l'éradiquer dans la continuité de politiques initiées vers 1670, rejetant désormais tout ce qui n'est pas conforme à une orthodoxie établie. Pourtant, lors de la XXIIe session du concile de Rome, convoqué par Benoît XIV (1724-1730) en 1725, les évêques sont exhortés à faire refleurir la vie érémitique[1655]. Il faut croire que sur cette question, le pape n'est pas entendu. Les politiques épiscopales du XVIIIe siècle se divisent en deux ensembles. D'une part les diocèses relativement tolérants, Langres et Toul, auxquels s'ajoutent les nouveaux diocèses de Dijon et de Saint-Dié. D'autre part les diocèses qui poursuivent une politique antiérémitique dure : Reims et, dans une moindre mesure, Metz, ce qui constitue une relative surprise. A cette ligne forte s'ajoutent désormais les diocèses de Troyes et de Verdun.

La volonté des autorités ecclésiastiques langroises est d'améliorer la vie solitaire dans la congrégation érémitique diocésaine afin de rendre cet état conforme à ce qui est attendu d'un pur anachorétisme quelque peu illusoire. C'est dans cet état esprit qu'il faut analyser l'abandon par la congrégation langroise de Saint-Jean-Baptiste de l'ermitage de Chaource car le curé veut y voir l'ermite perpétuer de « mauvaises coutumes » : porter la croix aux enterrements et processions et autres choses contraires à l'esprit de notre état »[1656]. Autant de gestes jugés incompatibles avec le retrait du monde. Il en est de même de la décision prise en juillet 1744 de raser l'ermitage de Vitry-en-Montagne après le décès de frère Etienne, son dernier occupant, car il est estimé trop proche du village[1657]. Conjointement, les anachorètes

[1655] B.M. Reims : RBMM 238 : POULIN (Chanoine Auguste), *Les ermites au diocèse de Reims*, dactylographié, p. 9.
[1656] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. A.D. 52 : F 629.
[1657] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : G 973.

indélicats sont expulsés. Si le phénomène est numériquement négligeable, trois cas en 1743 et 1744[1658], il est révélateur d'une indéniable fermeté. La volonté d'obtenir des ermites parfaits explique la reprise dans des statuts synodaux non datés mais postérieurs à 1766 d'un extrait des statuts de 1679 stipulant qu'afin de répondre aux « abus [constatés] dans la vie érémitique », les postulants doivent être « éprouvés avec soin et exactes recherches ». De plus, la prise d'habit et l'établissement d'un solitaire dans un ermitage ne peuvent être accordés par le curé de paroisse qu'après permission écrite de l'évêque ou des grands vicaires. Enfin, le curé doit rendre compte « de temps en temps » à l'évêque de la conduite matérielle et spirituelle de l'anachorète présent sur le territoire de sa paroisse[1659]. Ainsi encadré et surveillé, le solitaire peut-il réellement prétendre quitter le monde ? Ces mesures ne sont pas nouvelles mais leur réitération prouve la fermeté des intentions épiscopales. Ce désir de perfection ne peut être atteint, estime-t-on, qu'au seul sein de la congrégation. Aussi l'érémitisme hors congrégation est-il interdit et un « soi-disant ermite » doit quitter la solitude de Noyers sous peine de recours au bras séculier en cas de refus. Revendiquant son indépendance, l'ermite de Parnot est expulsé par décision de l'évêque[1660] vers 1744. La volonté épiscopale de concentrer la vie érémitique au sein de la congrégation et donc de l'orienter vers le cénobitisme n'est pas originale et se retrouve dans d'autres diocèses. En 1740, l'évêque de Marseille monseigneur de Belsunce (1709-1755) réunit en congrégation les nombreux solitaires vivant dans les grottes et collines des environs de la cité phocéenne sous le patronage de saint Antoine[1661]. Un *Règlement* est élaboré tardivement, en 1772, à l'intention des ermites du diocèse de Bâle[1662]. Au sein du diocèse de Dijon, créé en 1731, principalement par démembrement partiel du diocèse de Langres, la politique épiscopale à l'égard des solitaires s'avère fort semblable à celle menée par le voisin langrois. Dans l'ordonnance synodale de 1743, l'évêque dit sa volonté de strictement contrôler les vocations solitaires en interdisant « à tout ecclésiastique et religieux de donner l'habit d'ermite à qui que ce soit, ni d'admettre dans les ermitages sans notre permission écrite ceux qui en sont déjà revêtus ». Relais locaux de l'évêque, les curés de paroisse doivent « veiller attentivement sur la conduite [des ermites], prendre garde s'ils vivent régulièrement, s'ils n'admettent point dans leurs ermitages des personnes du sexe ou d'autres compagnies suspectes, s'ils sont

[1658] A.D. 52 : G 972 et G 973. A l'exception de l'ermite de Noyers, expulsé « à cause de ses mauvaises mœurs », les décisions ne sont malheureusement pas motivées. Les sources invoquent « une cause légitime ».
[1659] Médiathèque de Chaumont : Ms 168, p. 3.
[1660] A.D. 52 : G 973.
[1661] LANQUE (Jean-Remy), *Le diocèse de Marseille*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, p. 171.
[1662] SCHAER (Abbé André), *Le clergé paroissial catholique en Haute-Alsace sous l'Ancien Régime 1648-1789*, Paris, Sirey, 1988, p. 243.

assidus au service divin et s'ils fréquentent les sacrements. Les ermites qui manqueront à quelques-uns de ces devoirs ou à la régularité de leur état ne seront point tolérés et les curez ne manqueront pas de nous les dénoncer »[1663]. L'ermite doit mener une vie conforme à son état, « non seulement exempte de scandale mais même singulièrement édifiante »[1664], ce qui est normal, mais le moindre écart se veut impitoyablement sanctionné. Ces décisions sont réitérées en 1764[1665], très probablement plus par une certaine habitude que parce qu'un problème se pose à nouveau et qu'il convient d'y remédier. Cette politique épiscopale rigoureuse est en effet conduite dans un diocèse quasiment sans ermitage. Ainsi ces actions témoignent plus de l'esprit du temps que de la réponse apportée à une situation réellement problématique. Les évêques de Toul accroissent, eux, leurs exigences à l'égard de la vie solitaire. Pour ce qui touche aux ermitages, ils se montrent très scrupuleux quant à leur état de conservation en corrélation avec le respect qui doit être accordé à tous les lieux consacrés. A Burthécourt-aux-Chênes, l'ermitage n'étant plus gardé, ne possédant plus ses ornements et deux images de la Vierge et de saint Joseph ayant été volées, le curé demande à l'évêque de faire fermer la chapelle. C'est chose faite en 1710[1666]. Ce cas unique dans le diocèse est cependant révélateur des attentes épiscopales. Parallèlement, l'état d'ermite est encadré et surveillé davantage que par le passé. L'obligation de soumettre l'établissement d'un solitaire à l'autorisation de l'évêque, initiée dans les *Statuts* de 1665 et reprise dans ceux de 1671, est rappelée dans les *Statuts* de 1704 et de 1712. La redite illustre la volonté épiscopale de rappeler ses prérogatives de chef spirituel désormais incontesté et incontestable dans son diocèse. Le texte de 1704 s'achève par la phrase justificative suivante : « un grand nombre de malheureux se cachent sous cet habit »[1667]. Cette précision, jamais apportée précédemment dans les textes toulois, légitimise - à tort ou à raison - le désir épiscopal de sélectionner au mieux les candidats à la solitude dans une optique qualitative. Par ailleurs, l'évêque veut à tout moment être tenu au courant de l'effectif et du comportement des solitaires. A cet effet, lors du synode du 23 avril 1727, il ordonne aux doyens de dresser la liste « de ceux qui se disent ermites ou gardes-chapelles » ainsi que leur « nom, qualitezs (…) et de la conduite qu'ils tiennent »[1668]. Le nouvel évêque de Saint-Dié[1669] calque sa politique envers les

[1663] *Ordonnances synodales du diocèse de Dijon*, Dijon, Pierre Desaint, 1744, p. 274.
[1664] *Ibid.*
[1665] *Ordonnances synodales du diocèse de Dijon données par Claude Bouhier, évêque de Dijon*, Dijon, Pierre de Saint, 1764, p. 274.
[1666] A.D. 54 : G 1026.
[1667] *Statuts synodaux de feu Messire Jacques de Fieux, avec les ordonnances synodales faites par Messire Henry de Thiard de Bissy et François Blouet de Camilly*, Toul Alexis Laurent, 1712, p.136.
[1668] *Ordonnance de Monseigneur l'évêque comte de Toul… publiée dans le synode général tenu au palais épiscopal le 23 avril 1727*, B.M. Nancy, recueil Poirot, T. II, pp.35-36

solitaires sur son confrère toulois : sélection et contrôle. Pour ce qui concerne l'autorisation épiscopale préalable au retrait du monde, les *Statuts* de 1783 reprennent le texte des *Statuts* toulois de 1704. Au quotidien, le curé de paroisse, relais de l'évêque au niveau de la communauté chrétienne de base, doit surveiller et visiter les ermites de sa circonscription.[1670] Ainsi l'évêque est-il toujours informé des faits et gestes des ermites de son diocèse. La politique suivie par les évêques de Dijon, Langres, Saint-Dié et Toul au XVIIIe siècle est d'encadrer cette vie spirituelle par une législation stricte et des mesures parfois coercitives. L'érémitisme n'est pas encouragé, surtout hors congrégation, mais, pourvu de cadres stricts, mieux que toléré. Une telle situation ne se retrouve pas dans les autres diocèses. Sans surprise, les politiques antiermites initiées dans les diocèses de Reims et de Metz à compter de la décennie 1670, se perpétuent sans relâche au siècle des Lumières. Dans le diocèse de Reims, les techniques utilisées demeurent identiques : identifier et localiser avant de détruire. Le questionnaire imprimé de 1774 concernant les sujets à aborder lors des visites pastorales[1671] reprend quasiment à l'identique les instructions envoyées aux doyens ruraux afin de les aider à dresser leurs procès-verbaux de visites, contenues dans les *Mandements et ordonnance de l'archevêque de Reims* de 1671 : « n'y a-t-il point dans l'étendue de la paroisse d'ermitages ? Quels sont ces ermites, leurs noms, leurs âges, leurs diocèses et leur vie et mœurs » ? Rappelons que ces instructions initialement manuscrites avaient été publiées en 1672 et 1677. Malgré les rudes coups portés au mouvement par monseigneur Le Tellier, l'érémitisme n'avait pas été éradiqué à la fin du XVIIe siècle. Aussi les suppressions se perpétuent-elles. L'ermitage de Chamiot à Boult-aux-Bois est fermé et détruit en 1768[1672]. Fidèle auxiliaire de l'évêque, le curé de paroisse veille. A la question de savoir s'il y a encore des ermites ou des ermitages sur le territoire de la paroisse, celui de Warmeriville répond fermement en 1774 : « on en souffriroit point » et son confrère de Neufmanil : « depuis que monseigneur Le Tellier de glorieuse mémoire les a chassé, il n'y en a plus aucun dans cette frontière » [1673]. Les successeurs immédiats de Georges d'Aubusson de la Feuillade (1688-1697) sur le trône épiscopal messin poursuivent son action initiée en 1695 « de ne plus souffrir aucun ermite dans son diocèse »[1674]. Leur politique moins radicale s'avère cependant ferme et déterminée. Quand un ermitage est vacant, les autorités religieuses œuvrent pour qu'un solitaire ne vienne pas l'occuper. Entre 1751 et 1758, « l'établissement d'un frère ermite [dans l'ermitage

[1669] Les diocèses de Saint-Dié et de Nancy sont créés en 1777 et 1778 par démembrement du diocèse de Toul.
[1670] *Statuts synodaux du diocèse de Saint-Diez*…, 1783, p. 63.
[1671] A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 277.
[1672] Département des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 258.
[1673] Départements de la Marne et des Ardennes. A.D. 51 (annexe de Reims) : 2 G 258 et 2 G 266.
[1674] A.D. 57 : 29 J 58.

d'Holbach] ne doit être toléré » au motif que « ce sont souvent de jeunes ignorants, superstitieux, remplis de tous les vices. Ce sont de mauvais exemples pour les fidèles »[1675]. L'opinion négative suscitée par les anachorètes ne peut être plus claire. En 1779, les grands vicaires refusent d'installer un ermite à Rodemack[1676]. En contrepartie, ils autorisent des gardes-chapelles en lieu et place d'anachorètes : Dominique Caillaux à Ressaincourt en 1718[1677] ou René Collignon à Saint-Avold en 1758[1678]. Le fait est à souligner, ces gardes-chapelles ne sont pas toujours de simples laïcs désignés à la garde et à l'entretien d'un lieu du sacré et sans vocation spirituelle particulière. L'ermite de Landroff, Jean Graindorge, décède en 1713. Il est remplacé par un augustin du couvent de Metz[1679], c'est-à-dire un régulier dépendant de supérieurs et non un personnage en dehors de toute organisation et autorité. Jean-Baptiste Iserne, le nouveau garde-chapelle de Gossoncourt en 1709, appartient au tiers-ordre franciscain[1680]. A Albestroff en 1723, il s'agit du prêtre Joseph Walter[1681]. Ce dernier exemple est exceptionnel. Le phénomène érémitique est toujours autant soumis à la surveillance épiscopale. Si les statuts synodaux du XVIIIe siècle demeurent muets quant aux anachorètes, le questionnaire imprimé utilisé lors de la visite de 1752 doit renseigner sur l'existence d'un ermitage sur le territoire de la communauté[1682] et il est bien précisé lors de la visite de 1754 à Basse-Vigneulles que la présence d'un solitaire dans l'ermitage est soumise à « expresse permission » épiscopale[1683]. Parallèlement, un mandement épiscopal du 30 avril 1737 interdit de célébrer dans les chapelles castrales et les oratoires particuliers non érigés en titre de bénéfice, ce qui peut être préjudiciable aux ermitages[1684]. Les ermitages en mauvais état sont détruits. Les mentalités n'envisagent désormais guère de les réparer. En 1699, l'ermitage de Bertring et sa chapelle tombent en ruine. Seul le sanctuaire est restauré en 1737 et nulle mention d'ermite à cette date[1685]. La solitude dite d'Halibach à Vannecourt disparaît avant 1754[1686]. Après avoir interdit l'ermitage de Châtel-Saint-Germain en 1698, l'évêque ordonne sa démolition en 1760[1687]. En 1769, lors de la visite pastorale du village de Guébling, l'ermitage est décrit comme inutile, « en état de dépérissement et ruine prochaine », étant

[1675] Actuelle commune de Lachambre. A.D. 57 : 29 J 76.
[1676] LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 71.
[1677] A.D. 54 : H 1060.
[1678] A.D. 57 : 29 J 20.
[1679] LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 49.
[1680] Village détruit. Actuelle commune de Vannecourt. A.D. 54 : G 499.
[1681] A.D. 57 : 19 J 505.
[1682] A.D. 57 : 29 J 59.
[1683] LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 63.
[1684] A.D. 57 : H 940.
[1685] LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 5.
[1686] Actuel département de la Moselle. A.D. 54 : G 499.
[1687] A.D. 57 : 29 J 58, 18 J 101.

interdit depuis plusieurs années. Aussi le vicaire général du diocèse ordonne sa démolition tandis que les biens et terres en dépendant sont unis à la fabrique[1688]. De façon symptomatique, on privilégie l'église paroissiale et non plus les lieux de dévotion qui parsèment le territoire de la communauté. A Gogney, sollicité en 1772 pour que l'office soit célébré dans la chapelle de l'ermitage, l'évêque ordonne une visite afin de constater l'état, les capacités, la solidité des murs, la décoration, les réparations et les fournitures à réaliser, ainsi que la qualité et la quantité des ornements, des vases sacrés, des linges, des livres et afin d'estimer si le pèlerinage associé à l'endroit ne crée pas de désordres. Enfin, il s'agit d'estimer les revenus et charges liés à la chapelle. Les renseignements recueillis étant jugés satisfaisants, la permission de célébrer est accordée au seul curé de Gogney, à savoir le relais local de l'évêque, avec obligation de veiller au bon entretien des objets nécessaires au culte et à la bonne tenue du pèlerinage[1689]. Point n'est ici question de l'ermitage et d'un éventuel ermite gardien. L'endroit n'est plus considéré que comme une simple chapelle champêtre dont la composante érémitique est explicitement niée. Au regard de ces politiques, divers faits apparaissent à contre-courant du mouvement général. Guillaume Glesser fait construire l'ermitage de Bérus et s'y installe en 1737[1690]. Un ermitage est construit ou reconstruit contre la chapelle Sainte-Vérène d'Enchenberg en 1745[1691], ainsi qu'en témoigne la date portée par le linteau de la porte d'entrée. L'ermitage de Loutremange est reconstruit après 1758 et deux ermites s'y succèdent jusqu'en 1779[1692]. Même chose à Puttelange-lès-Farschviller en 1754[1693] et à Vahl en 1730[1694]. A Halling-lès-Boulay, la chapelle de l'ermitage est rebâtie entièrement en 1769 et un ermite nommé Nicolas Criedlich s'installe durablement dans la solitude cette année-là ou la suivante. Il est parrain de la cloche du village voisin de Momerstroff, signe d'une certaine estime, mais il convient de souligner qu'il est originaire de cette dernière localité. Peut-être son enracinement local joue-t-il en faveur du solitaire[1695] ? Enfin, en 1779 l'ermite Jacob Barthel de la chapelle Sainte-Catherine à Hombourg-Haut, obtient de Rome une relique de la vraie croix qu'il fait authentifier par l'évêché[1696]. Il s'agit bien là d'ermites et non de gardes-chapelle sans vocation spirituelle. De tels faits sont véritablement surprenants et s'expliquent difficilement à moins d'y voir une succession de

[1688] A.D. 57 : 29 J 20.
[1689] *Ibid.*
[1690] Actuellement en Allemagne. A.D. 54 : B 11 296.
[1691] A.D. 54 : Ms S.A.L. 452.
[1692] LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 50.
[1693] *Ibid*, p. 67.
[1694] Actuelle commune de Laning. *Ibid.*, p. 49.
[1695] *Ibid.*, p. 40.
[1696] *Ibid.*, p. 45.

particularités. Il convient cependant de remarquer que toutes ces solitudes se trouvent en zone germanophone sans qu'une explication probante puisse être avancée. Relevons simplement que si l'ermitage de Fénétrange est signalé comme « nouvellement bâti » en 1711, il l'est « par la piété et la libéralité de la princesse de Vaudémont », laquelle semble professer un intérêt particulier à l'égard de la spiritualité érémitique, en témoignent des aumônes qu'elle verse à divers solitaires. Cependant, en 1718, il est occupé par des augustins dans un mouvement de cénobitisation[1697].

Les diocèses de Troyes et de Verdun se particularisent au XVIIIe siècle par une brutale et tardive suppression de l'érémitisme. Motivé par « de puissants motifs » au demeurant bien vagues, monseigneur Nicolaï (1754-1769), sitôt installé sur le trône épiscopal verdunois, se décide « à écarter de son diocèse ces demi-solitaires et à supprimer la plupart des hermitages qui s'y étaient formés »[1698]. Reste à déterminer ce que l'évêque entend par « demi-solitaire » à moins qu'il ne qualifie ainsi des personnages dont la vie n'est à ses yeux qu'un succédané de l'érémitisme et utilise ce terme dans un sens méprisant. Vingt-six ans plus tard, en 1779, son successeur immédiat monseigneur Henri-Louis-René Desnos (1770-1793) réitère cette décision[1699]. Dans le diocèse de Troyes, les ermites de Chennegy[1700], qui concentrent l'érémitisme diocésain en une originale congrégation sont supprimés en 1761, en raison de leur « honteuse oisiveté », grief également reproché aux réguliers, et de « l'irrégularité de leurs mœurs »[1701]. Or, ces anachorètes sont des ermites de Saint-Augustin, c'est-à-dire des réguliers. Aussi l'accusation qui leur est faite la même année dans le *Pouillé* diocésain d'être « frères sans aucun ordre ecclésiastique »[1702] est-elle sans fondement. L'esprit du temps se montre désormais défavorable au monachisme, sous sa forme érémitique et cénobitique. Le 27 octobre, le Conseil d'Etat supprime l'institution et unit l'établissement au petit séminaire de Troyes. Les huit derniers frères reçoivent chacun en compensation une pension annuelle non négligeable de deux cents livres. La démolition des bâtiments d'habitation est autorisée en 1772 et celle de la chapelle en 1779, mais dans les faits, ces constructions ne disparaissent

[1697] A.D. 57 : 29 J 2 et A.D. 54 : B 11 840.
[1698] A.M. Verdun : BB 17.
[1699] A.D. 55 : 11 F 8.
[1700] Département de l'Aube.
[1701] A.D. 10 : 1 B 1074.
[1702] A.D. 10 : 6 J 45.

que dans les années 1860[1703]. Ces décisions sont d'autant plus brutales et soudaines que rien ne les laisse supposer. Elles témoignent de la volonté des évêques de Verdun et Troyes de s'accorder avec le temps. D'autres évêques en France sont en effet arrivés auparavant à de telles extrémités. Accusés de déshonorer leur état, les solitaires sont proscrits dans les diocèses d'Autun, de Bayonne, de Besançon, de Bourges, de Soisson et de Viviers[1704]. En fait, face au renforcement de l'autorité épiscopale à compter de la décennie 1730 et ce, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime[1705], l'ermite représente une présomption d'indépendance que le temps ne supporte plus. Il est intéressant de constater que les évêques qui prononcent des interdictions de l'état d'ermite dans leurs diocèses sont ceux qui gouvernent au spirituel des territoires dépourvus de congrégations anachorétiques dont nous avons montré qu'elles sont toujours placées sous l'autorité épiscopale. Mais les velléités épiscopales de faire disparaître les solitaires ne constituent pas l'unique cause de déclin du mouvement. Le pouvoir politique prend également des mesures défavorables à celui-ci.

5.1.2. Les actes du pouvoir souverain

L'existence de mesures ou de décisions prises par une autorité sur un sujet induit la conscience de celui-ci et des questions qu'il suscite. *A contrario*, le silence sur cette même question dans une source traduit une absence d'intérêt ou une censure. Les éventuelles mesures prises par les autorités politiques concernant les ermites résultent d'une prise de conscience et d'une évolution des mentalités. Assez curieusement, le débat passionné du XVIIIe siècle sur le monachisme a peu d'incidence législative sur l'érémitisme. Les recueils de lois ou de jurisprudence français ignorent les solitaires. En témoignent le *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence* de Brillon, le *Traité de la Police* de de Lamare et le *Répertoire universel de jurisprudence* de Guyot[1706]. De plus, rien de permet d'affirmer que les mesures

[1703] MASSON (Abbé), *L'Ermitage du Hayer de Chennegy*, Troyes, Paul Nouel, 1894, pp. 26-28.
[1704] SAINSAULIEU (Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France, de la contre-réforme à la Restauration*, Lille, service de reproduction des thèses, 1974, p. 233.
[1705] MICHAUX (Gérard), in TAVENEAUX (René), *Encyclopédie illustrée de la Lorraine. La vie religieuse*, Metz-Nancy, éditions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1988, p. 156.
[1706] BRILLON (Pierre-Joseph), *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux*, Paris, 1727, G. Cavalier, 6 Vol ; GUYOT (Joseph-Nicolas), *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Paris, Visse, 1784-1785, 17 Vol ; LAMARE (De), *Traité de la police*, Paris, Brunet, 1722-1738, 4 vol.

prises contre les pauvres se prétendant pèlerins ont également vocation de s'appliquer aux solitaires. En Lorraine, l'*Histoire des lois et usage de la Lorraine* est muette et seul le recueil des ordonnances ducale de Riston rapporte des décisions touchant les solitaires[1707]. Celles-ci émanent de la seule volonté du souverain. C'est au duc Léopold (1697-1729) que l'on doit les décisions touchant aux solitaires. Une des premières d'entre elles concerne le statut des ermites. Le fait est significatif à deux titres. Depuis l'aube des temps modernes, les juristes s'interrogent sur cet état[1708] : les anachorètes sont-ils des laïcs ou des clercs ? Dans une société d'ordre où chacun relève d'un ensemble, ces personnages interpellent, voire dérangent. Par ailleurs, le fait est spécifique à l'histoire politique de la Lorraine dans le premiers tiers du siècle Léopold, dans le souci de maintenir une indépendance retrouvée extrêmement fragile, promulgue toute une série de mesures afin d'asseoir sa souveraineté sur ses états. Aussi, lorsqu'il est décidé que désormais, « pour les affaires temporelles, les délits importants, les peines afflictives ou corporelles, ils [les ermites] ne pourront être jugés que par des juges séculiers »[1709], il s'agit avant tout d'affirmer que ce droit régalien par excellence qu'est la justice s'étend sur la part la plus vaste possible des sujets ducaux dans un souci de légitimité. Si désormais les anachorètes relèvent de la justice ducale et non plus de la justice religieuse, cela constitue une affirmation supplémentaire du pouvoir ducal sur ses états. Ces prérogatives affirmées, Léopold abonde dans la volonté épiscopale de contrôler la vie érémitique. Le fait que plusieurs décisions ducales figurent dans l'*Institut des hermites du diocèse de Toul* illustre mieux que tout l'alliance des deux pouvoirs sur le sujet des ermites. Le duc déclare que « les ermites ne pourront être établis dans les ermitages que sur collation des patrons et fondateurs laïques »[1710]. Cette décision se veut une parade à l'indépendance d'esprit propre à l'état de solitaire. Elle permet de plus, grâce à la collation, de sélectionner les candidats au retrait du monde en écartant les personnes jugées indésirables. Il rappelle également que, conformément à l'arrêt de l'évêque de Toul du 9 juillet 1701, « les ermites ne peuvent être mariés, cotisables, doivent faire démission de leurs biens et ont interdiction de

[1707] THIBAULT (François-Thimothée), *Histoire des lois et usages de la Lorraine et du Barrois dans les matières bénéficiales*, Nancy, Pierre Antoine, 1763, 398 p. ; RISTON, *Table des matières contenues dans les ordonnances des ducs de Lorraine depuis le commencement du règne du duc Léopold jusqu'à la fin de celui du roi Stanislas*, Nancy, Babin, 1769, 192 p.

[1708] Un des premiers à disserter sur le sujet semble être le jurisconsulte du parlement de Bordeaux Nicolas de Bohier (1469-1539) dans son *De statu et vita eremitarum*, Venise, 1584. Voir DOYERE (Pierre), « Ermites », *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1953, T. V, c. 425-427 et pour la Lorraine FRIRY (Edouard), *La condition juridique des clercs en Lorraine*, Paris, Giard et Brière, 1904, p. 89.

[1709] *Institut des hermites du diocèse de Toul, sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*, Toul, veuve d'E. Rolin, 1708, p. 378 et suivantes.

[1710] *Ibid.*, p. 382.

trafiquer ou commercer »[1711]. Autant d'exigences bien évidemment recevables en faveur d'un état souhaité irréprochable. Parallèlement, la volonté d'encadrement transparaît nettement. Dans une ordonnance du 3 septembre 1708, Léopold et la cour souveraine de Lorraine accordent la permission aux supérieurs de la congrégation de saint Antoine de faire une visite générale des ermitages et « ordonne à tous les ermites d'obéir aux visiteurs sous peine qu'il plaira à la cour d'arbitrer. Les maires et gens de justice du duché devront leur prêter main forte si il y a désobéissance et rébellion des ermites ». Cette ordonnance est confirmée par un décret de Léopold en date du 14 juillet 1716[1712]. Il est impossible de déterminer comment ces décisions sont reçues par les ermites. Ils n'ont de toute manière qu'à s'incliner. Par ailleurs, le comportement des autorités à l'égard des ermites n'est pas que répressif, mais cela ne concerne alors que les seules congrégations de solitaires. En 1756, les visiteurs et vicaires du supérieur général comparaissent devant la cour souveraine, appelant de l'apposition de scellés et inventaire de l'ermitage au décès de l'occupant. Car semble-t-il, il y a un précédent dans le bailliage de Charmes. Les ermites gagnent, et le greffier du bailliage est condamné à l'amende, l'arrêt de la cour étant rendu le 29 avril de la présente année.[1713] Autre cas où la justice statue en faveur des solitaires, le procès entrepris par les ermites de Frouard. Suivant leur statut, les ermites de saint Antoine sont obligés au travail manuel. Ainsi, les frères Etienne et Jean-Baptiste de l'ermitage de Frouard font-ils de la toile et à ce titre sont cotisés pour l'industrie. Mais disent-ils, ils n'ont jamais été compris dans les rôles des charges publiques. La chambre ordonne alors que les ermites soient tirés du rôle de l'industrie.[1714] Enfin, toujours dans le domaine de la fiscalité, le frère Jean Croissant est imposé sur les rôles de la subvention, c'est-à-dire de la taille, par la communauté de Gogney. Guillaume de Rogeville, en qualité d'avocat des pauvres, présente pour lui requête à la chambre des comptes de Nancy, « aux fins qu'il fût tiré du rôle et déchargé de sa cote, avec défences de l'imposer à l'avenir ». La Chambre rend son arrêt le 28 mai 1763 et ordonne que la cote de l'ermite soit répartie entre les autres contribuables. Ce jugement fit jurisprudence et dès lors les ermites furent exempts de subvention[1715].

[1711] *Institut des hermites du diocèse de Toul*, p. 382.
[1712] IDOUX (Abbé M.-C.), *Op. Cit.*, pp. 202-203.
[1713] *Institut Ibid.des hermites du diocèse de Toul*, p. 385.
[1714] *Ibid.*, p. 389.
[1715] ROGEVILLE (Guillaume de), *Jurisprudence des tribunaux de Lorraine*, Nancy, Lamort, 1785, p. 324.

A la différence de ses prédécesseurs du XVIe et du XVIIe siècle, Léopold n'accorde pas ou peu ses bienfaits aux solitaires de ses états, du moins hors congrégation érémitique. En 1712 à Commercy, le trésorier de la maison du prince donne une aumône de cinq écus à l'ermite Charlier par ordre de la princesse de Vaudémont. C'est pour que ce dernier puisse « s'en retourner à son hermitage » d'Erching et, sommes-nous tentés d'ajouter, pour qu'il y reste sagement et ne se comporte plus en gyrovague[1716]. Le duc légifère sur la question des ermites. Cette législation est pensée pour améliorer la vie érémitique en séparant les vrais ermites, c'est-à-dire ceux qui relèvent de congrégations, des autres anachorètes assimilés à de pseudo-solitaires qui ne sont, dans les textes, guère plus tolérés. Des actions, certes ponctuelles, menées ailleurs sont parfois beaucoup plus violentes. L'intendant du Limousin, monsieur de Tourny, ordonne au solitaire de l'ermitage de Limoges, le Mont Jauvy, de vider les lieux. Devant l'opposition populaire mais également le peu d'enthousiasme des autorités civiles et religieuses locales, l'expulsion ne peut être réalisée, mais à la mort de l'ermite en 1756, celui-ci n'est pas remplacé ni les bâtiments entretenus[1717]. Encore plus brutale est l'attitude de Joseph II qui, dans une ordonnance du 2 juillet 1783, supprime les ermites de ses états.[1718] La fermeté de ces mesures s'ajoute à un contexte diocésain à l'égard des anachorètes oscillant entre une relative tolérance et une politique antiérémitique dure. En outre, l'esprit du temps se montre défavorable au retrait du monde. Aussi, au regard de facteurs si handicapants, comment la réalité du mouvement anachorétique réagit-elle à ces situations ?

[1716] A.D. 57 : B 12 437.
[1717] SAINSAULIEU (Jean), *Etude sur la vie érémitique en France de la Contre-Reforme à la Restauration*, Université de Lille III, service de reproduction des thèses, 1974, p. 238-239
[1718] *Ibid*., pp. 239-240.

5.2. Bilan de la vie érémitique au XVIIIe siècle

5.2.1. Une diminution quantitative

L'époque voit le nombre d'ermites et d'ermitages s'amoindrir, les deux phénomènes étant logiquement interdépendants. Les motivations quant à l'interdiction d'installer un anachorète dans l'ermitage d'Holbach durant la décennie 1750 illustrent le sentiment porté désormais aux solitaires : « l'établissement d'un frère ermite ne doit être toléré. Ce sont souvent de jeunes ignorants, superstitieux, remplis de tous les vices. Ce sont de mauvais exemples pour les fidèles »[1719]. Le phénomène s'avère difficile à chiffrer car les sources sont ponctuelles. Ainsi le registre des arrêtés du comité des grands vicaires du diocèse de Metz révèle-t-il que ces derniers refusent le 6 décembre 1779 l'établissement d'un ermite à l'ermitage de Rodemack[1720]. De plus, l'hétérogénéité des sources ne facilite pas leur appréhension. Mais des sources indirectes témoignent de la raréfaction de ces personnages et par là, du succès des politiques les plus hostiles. La situation est plus délicate à appréhender dans le diocèse de Reims en raison du caractère précoce de la politique anti érémitique au regard des autres diocèses de la circonscription étudiée. Si les sources y sont abondantes et révélatrices durant l'actif épiscopat de monseigneur Le Tellier, elles se révèlent nettement plus rares pour le dernier siècle de l'Ancien Régime. Elles laissent à penser que les conséquences des actions menées contre les ermites à la fin du XVIIe siècle se font encore ressentir. Ainsi, les réponses au questionnaire de la visite de 1774 quant à la présence de solitaires sont les suivantes : « on en souffrirait plus » ou « depuis que monseigneur Le Tellier de glorieuses mémoire les a chassé, il n'y en a plus aucun dans cette frontière »[1721]. Nicole Perrin dit qu'il ne reste plus que six ermites dans la partie ardennaise du diocèse de Reims à la fin du XVIIIe siècle[1722]. Dans le diocèse de Langres, toute vie anachorétique se veut concentrée au sein de la congrégation des ermites du diocèse. Si cette institution se porte bien tout au long du XVIIIe siècle, notamment pour ce qui concerne son fonctionnement, son potentiel en terme d'effectifs pourrait s'avérer meilleur. Le corpus des solitudes du diocèse est

[1719] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle, commune de Lachambre. A.D. 57 : 29 J 76.
[1720] LECLERC (dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 71.
[1721] A.D. 51 (dépôt de Reims) : 2 G 258 et 2 G 266.
[1722] PERRIN (Nicole), *Recherches sur les formes de la dévotion populaire dans la région ardennaise à la fin du XVIIIe siècle*, Thèse de doctorat de 3e cycle, université de Nancy II, [S.D.], p. 195.

dressé en 1736 par ordre de l'archevêque monseigneur Gilbert de Montmorin (1734-1770). Vingt ermitages logent des solitaires mais conclut le rapporteur « il y en a approchant autant qui ne sont pas habitées ou le sont par des gardes-chapelles »[1723]. Tel est le sort de la solitude de Biesle, gardée en 1738 par un certain Gabriel Grandjean, natif du lieu[1724]. En l'absence de données chiffrées plus anciennes, il est impossible d'établir une éventuelle variation négative des effectifs de la congrégation, mais le rapport entre les ermitages occupés logiquement par un anachorète et ceux vides ou logeant un garde-chapelle est près de un pour un, ce qui doit être au moins souligné à défaut de poser question au regard du défaut de sources. La solitude de Poinson-les-Fayl accueille quatre ermites en 1688, il n'y en a plus qu'un en 1758[1725]. Ces chiffres laissent supposer que la vie coupée du monde n'intéresse plus, y compris chez les cénobites à esprit érémitique. Les recherches en cours menées par Jean-Marc Lejuste livrent une première tendance où les effectifs des chartreuses de Rethel et de Bosserville s'avèrent pour le moins médiocres et en déclin[1726]. Certaines mentions archivistiques laissent toutefois percevoir des causes réelles et extérieures à cette relative faiblesse des effectifs de la congrégation. En 1760, l'ermitage de Breuvannes est occupé par le seul frère François, par ailleurs originaire du lieu. Les relations entre le solitaire, le curé et la population sont bonnes. Pourtant, le curé et les habitants ne veulent pas d'un second ermite, sans hélas justifier leur position[1727]. Est-ce la crainte d'un surcroît de quête, la peur qu'un nouveau venu brise l'entente cordiale entre les parties ? Tout est envisageable. La situation est plus explicite à l'ermitage de Parnot. Toujours en 1760, l'ermite nommé frère Charles ne refuse pas un compagnon mais souligne que les habitants de l'endroit n'en voudraient pas car cela doublerait les quêtes[1728]. Nous estimons que cet état d'esprit concourt à une diminution des effectifs érémitiques durant le dernier siècle de l'Ancien Régime. Au regard de ces situations, le phénomène constaté au sein de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul apparaît curieux de prime abord. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, trois postulants en moyenne intègrent chaque année le noviciat. Ce résultat masque le fait que les postulants sont plus nombreux à partir de la fin des années 1760 et le début des années 1770 que dans les années 1750-1760. Ce mouvement s'explique toutefois peut-être par le fait qu'à partir de 1772, il n'y eut plus qu'une seule congrégation dans le diocèse mais va dans le sens

[1723] A.D. 52 : F 629.
[1724] A.D. 52 : 2 G 474.
[1725] A.D. 52 : G 854 ; 2 G 474.
[1726] Diocèses de Reims et de Toul. Actuels département des Ardennes et de Meurthe-et-Moselle, commune d'Art-sur-Meurthe. Qu'il soit ici sincèrement remercié de ses informations.
[1727] A.D. 52 : 2 G 474.
[1728] *Ibid.*

de la régénération constatée de certains établissements réguliers[1729]. La diminution du nombre de solitaires ne semble guère profiter aux cénobites.

Une des conséquences de la diminution des ermites est leur substitution par des gardes-chapelles nommés le plus souvent par le propriétaire de l'ermitage ou, beaucoup plus rarement, le collateur, voire l'évêque. Les solitaires se raréfiant par perte de dynamisme du mouvement ou étant interdits, ils ne peuvent plus contribuer à l'entretien des ermitages. Or, les ermitages sont des lieux sacrés et possèdent une certaine valeur financière, il est impossible de les laisser demeurer vides. La volonté de les voir occupés par des gardes-chapelles prouve que les solitudes sont intégrées à l'espace collectif. Le XVIIIe siècle voit fleurir les gardes-chapelles en substitution des anachorètes mais, et c'est essentiel, avec une unique fonction pratique : veiller sur les lieux, à l'exemple du garde-chapelle de Singly en 1774[1730] et sans aucune velléité spirituelle. Le garde-chapelle, au contraire de l'ermite, ne se voue pas à la prière. Au moins trois gardes-chapelles, nommés François Gire, Dargencourt et Jean Antoine, se succèdent dans l'ermitage de Puxe entre 1748 et 1760[1731]. Douze ermitages sont occupés par de simples gardes-chapelles dans le diocèse de Metz en ce dernier siècle de l'Ancien Régime. Ils sont huit dans le diocèse de Toul. Cette tâche de gardien revient souvent à un vieillard ou à un indigent dans une optique charitable. Telle est le souhait des paroissiens de Fontette à l'égard de l'ermitage Saint-Gengoulph. Ils demandent qu'y soit nommé « un particulier qui ne peut plus gagner sa vie comme garde-chapelle »[1732]. Ce souhait est représentatif d'une politique sociale, menée afin d'occuper le pauvre indigent, qu'il soit célibataire ou vivant en couple. Il devient ainsi un « pauvre utile ». Le phénomène explique la mention de couples occupant diverses solitudes à cette époque. Il ne s'agit en aucun cas d'ermites débauchés - encore que l'ermite étant le plus souvent un laïc, rien ne lui interdit explicitement et canonialement d'être marié - mais de couples dont cette tâche leur assure une place dans la société et d'humbles moyens de subvenir en propre à leurs besoins, limitant le risque de basculer dans une mendicité mal tolérée. A Beaulieu-en-Argonne, l'ermitage de Saint-Rouin est gardé dans les années précédant immédiatement le grand bouleversement de 1789, par un nommé Claude Chatelet, âgé de 37 ans et marié à Nicole Guinot, tous deux

[1729] DINET (Dominique), *Religion et société : Les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1999, T. I, pp. 210-213.
[1730] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (dépôt de Reims) : 2 G 277.
[1731] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[1732] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : G 971.

parents d'un enfant de 7 ans nommé justement Rouin. Il est fermier des terres dépendant de la solitude[1733]. Cependant, il convient de souligner l'inconduite de certains de ces personnages. A Lignières, lors du passage du visiteur de la congrégation des ermites de Langres venu s'assurer en 1761 de la bonne tenue du bâtiment, le gardien de l'ermitage est ivre et se livre par ailleurs à la quête. Ce comportement provoque le mécontentement du curé et des habitants à tel point que certains d'entre eux « désireraient qu'on place là un vrai solitaire »[1734]. A Choloy, le garde-chapelle nommé Jacques Villars n'ayant pas satisfait aux obligations contenues dans son bail, il est expulsé en 1708 par les chanoines de la collégiale de Liverdun, propriétaires de la solitude[1735].

Parallèlement à l'installation de gardes-chapelles, un autre phénomène se développe : la location d'ermitages. Certes, il n'est pas numériquement très important, huit ermitages dans chacun des deux diocèses de Metz et de Toul sont concernés au XVIIIe siècle. Mais il s'agit d'un indéniable aspect du déclin du phénomène érémitique. Inoccupés, les ermitages sont baillés par leurs propriétaires à des laïcs dont l'intérêt au contrat réside dans l'exploitation des terres agricoles liées à l'ermitage. Cette possibilité ne peut exister que quand le potentiel d'exploitation des terres est jugé suffisant, ce qui explique la faible importance numérique du phénomène. Le 23 avril 1789, le prieur de l'abbaye de Saint-Benoît-en-Woëvre, Didier Mequet, baille pour neuf ans l'ermitage de Puxe. La durée du contrat est commune pour l'époque. Elle varie entre trois, six ou neuf ans, voire à perpétuité. Sont ici concernés « la chapelle, une maison attenante, un jardin dans lequel il y a une petite vigne enclos partie de haye vive et partie de palis [palissade] et quatre fillons de terre arable situés à côté du jardin au nord, de la consistance d'environ trois-quarts ». Le bailleur se nomme François Floquet et Marie Le Songeur sa femme. L'homme est « cy devant laboureur à Parsomrupt ». Sa profession n'est en rien un hasard et constitue un gage de la capacité du contractant à exploiter au mieux le domaine. L'abbaye se réserve logiquement et « expressément » la chapelle et la sacristie. Les réguliers ne peuvent laisser l'usage d'un lieu sacré à des laïcs mais

[1733] BONNET (Serge), *Entre Champagne et Lorraine : histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Nîmes, Lacour, 1996, p. 31. (Réédition) ; MASSON (Philippe), « L'ermitage de Saint-Rouin au regard de l'érémitisme champenois et lorrain », *Beaulieu-en-Argonne. Abbaye en pays frontière*. Actes des XXXIe Journées d'études meusiennes, Bar-le-Duc, Société des Lettres, Sciences et Arts, 2004, p. 169.
[1734] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube. A.D. 52 : 2 G 474.
[1735] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle, commune de Choloy-Menillot : A.D. 54 : G 187.

les bailleurs peuvent « y aller prier » et doivent « entretenir la chapelle très décemment et dans la plus grande propreté tout ce qui sert à la décoration de ladite chapelle pour pouvoir y célébrer quand on voudra y dire la messe, faire à leurs frais toutes les grosses et menues réparations sur la chapelle, la maison, le clocher, fournir les cordes pour deux petites cloches comme entretenir le jardin et la clôture [ainsi que] les passeaux dont ils demeurent chargés de la fourniture. Si les arbres du jardin viennent à mourir, ils devront les remplacer par d'autres de bonne espèce de fruit (pommiers ou poiriers) à leurs frais. Ils doivent fournir les cierges nécessaires pour les messes, payer annuellement pour canon en argent 15 livres de France au jour de la Saint George, venir à Saint-Benoît tant et quand de fois qu'ils en seront requis par le fermier de l'abbaye à Bouzonville pour y apporter des lettres et affaires concernant ses intérêts sans aucune rétribution que l'hébergement lorsqu'ils y seront envoyés ». A la fin du bail, les contractants doivent « rendre le tout en bon état, remettre au laisser une petite horloge en fer avec sa boîte en sapin, une armoire en sapin, un bois de lit, un pétrin et un poilon de fer le tout très vieux lorsqu'ils en seront requis, le tout à l'abbaye ». Enfin il est prévu dans le contrat que si les bailleurs venaient à décéder avant l'expiration du bail, celui-ci serait résilié de droit[1736].

Par ailleurs, la diminution du nombre d'ermitages parsemant l'espace des diocèses champenois et lorrains résulte de l'amoindrissement des vocations érémitiques et des politiques épiscopales interdisant cet état. C'est là un phénomène général, observable dans d'autres diocèses. La province voisine d'Alsace voit plusieurs ermitages menacer ruine faute de solitaire pour les entretenir[1737]. Dans le diocèse de Verdun, en raison d'un corpus initial modeste de trente-trois ermitages recensés à compter de la fin du XVIe siècle, les destructions du XVIIIe siècle n'en prennent que plus d'importance. Elles touchent sept solitudes, soit plus de 21 % du total. Cette valeur relative non négligeable est à souligner. Les disparitions ont lieu entre le début du siècle et 1764. Quinze solitudes sont détruites ou ruinées dans le diocèse de Toul de 1710 à 1784. A Rosières-aux-Salines, la municipalité dans une délibération en date du 19 décembre 1753, acte la démolition de l'ermitage Saint-Sigismond, interdit depuis plusieurs années en raison de sa vétusté. Il est important de souligner que la cloche de cette

[1736] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle, A.D. 55 : 19 H 6.
[1737] SCHAER, (Abbé André*), Le clergé paroissial catholique en Haute-Alsace sous l'Ancien Régime 1648-1789*, Paris, Sirey, 1988, p. 237.

solitude a été dérobée « récemment ». Or, rythmer le temps quotidien est souvent une fonction attribuée au solitaire occupant un ermitage. Dans la mentalité du temps, le vol de cette cloche rend désormais l'endroit inutile. Point n'est besoin de le conserver d'autant qu'il ne peut plus servir à cette fonction importante et précise, d'autant qu'il est en mauvais état. Le pragmatisme de la décision s'impose, sans remords ni regret[1738]. A ce *corpus* de disparitions s'ajoutent cinq autres solitudes définitivement fermées entre 1710 et 1781. Le 2 mai 1762, frère Jourdain dépose symboliquement et définitivement les clés de l'ermitage Saint-Antoine à l'hôtel de ville d'Epinal puisque l'endroit relève des gouverneurs de la cité[1739]. Nul anachorète potentiel ne vient par la suite les demander. Le diocèse voisin de Metz voit huit ermitages disparaître entre 1707 et 1770 et trois être interdits en raison de leur mauvais état. Le phénomène est beaucoup moins discernable dans le diocèse de Langres où les ermitages relèvent d'une congrégation érémitique, laquelle veille scrupuleusement au bon entretien des solitudes dans l'étendue de son ressort. A Reims, la brutale politique menée par monseigneur Le Tellier à la fin du siècle précédent a déjà assez fortement affaibli le mouvement. En conséquence, les disparitions d'ermitages au XVIIIe siècle sont numériquement moins spectaculaires bien qu'elles se poursuivent. L'ermitage de Villers-devant-Dun n'est plus signalé en 1772[1740]. La chapelle de l'ermitage de Boult-aux-Bois est détruite entre 1768 et 1774. A cette dernière date, le curé déclare : ne « reste [qu'] un vieil ermite imbécile qui finit ses jours. Après quoi on en parlera plus ». Un phénomène identique se déroule à Landeves. Après la destruction de la chapelle « demeure dans l'endroit un mauvais bâtiment qu'occupe un homme de bonnes mœurs habillé en ermite qu'on appelle frère Jean Le Fevre »[1741]. La destruction de la chapelle, c'est-à-dire la composante spirituelle de l'ermitage semble constituer une des solutions pratiquées par les autorités religieuses pour se défaire du mouvement. Elles semblent considérer qu'en détruisant la chapelle d'un ermitage, elles rendent à la vie laïque l'habitation qui y est liée et son occupant. Le lieu du sacré disparu, ne subsiste plus à leurs yeux qu'une humble habitation logeant un pauvre hère. Par une disparition matérielle on fait fi, pire on dénie, une volonté spirituelle. Comme si les ermites ne pouvaient exister que par l'oratoire lié à leur retraite. C'est oublier qu'à l'exemple des Pères du désert, un simple crucifix permet de spiritualiser l'espace propre et quotidien du solitaire.

[1738] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle, A.D. 54 : A.C. de Rosières-aux-Salines : BB 41.
[1739] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges, A.D. 88 : A.C. d'Epinal : BB 28.
[1740] Diocèse de Reims, actuel département de la Meuse. A.D. 51 (dépôt de Reims) : 2 G 272.
[1741] Diocèse de Reims, actuel département des Ardennes. A.D. 51 (dépôt de Reims) : 2 G 282.

Si, à l'échelle de l'ensemble des diocèses concernés, la disparition des ermitages s'avère homogène dans le temps et s'étale tout au long du dernier siècle de l'Ancien Régime, le phénomène diverge au niveau de chaque diocèse. Le fait apparaît le plus nettement à l'égard des circonscriptions lorraines. Dans le diocèse de Toul, la destruction d'ermitages se réalise en trois phases. Tout d'abord dans le premier tiers du siècle, entre 1710 et 1731, puis durant la décennie 1750 et, enfin, au début des années 1780. Le phénomène se concentre durant le troisième quart du siècle pour le diocèse de Metz. Enfin, dans le diocèse de Verdun, il se divise en deux périodes : entre 1710 et 172 puis de 1745 à 1764. Cependant, ces observations doivent être nuancées par le faible nombre dont la date de disparition est précisément connue. L'évolution de la vie érémitique au XVIIIe siècle ne se résume toutefois pas à une suite de fermetures et de disparitions d'ermitages. L'époque voit également la création ou la restauration de solitudes. Les créations sont numériquement faibles. En 1752, Pierre Nicolas Vautié fait édifier des cellules contre la chapelle Saint-Hilaire de Breuvannes, ainsi qu'en témoigne encore la pierre encastrée au-dessus du linteau de la porte du côté sud de l'habitation installée derrière la chapelle[1742]. Il s'agit du seul exemple recensé de création dans le diocèse de Langres. Elles se chiffrent à deux dans le diocèse de Verdun. Frère Roch de la Pierre fonde l'ermitage de Damvillers le 9 février 1709 et la solitude de Clermont-en-Argonne est établie avant 1737[1743]. Même résultat dans le diocèse de Toul où l'ermitage de Domgermain est établi en 1703. L'ancienne église paroissiale, jugée trop éloignée du village, est détruite à l'exception du chœur transformé en solitude et une nouvelle église prend place au milieu du village[1744]. Par ailleurs, la solitude de Ventron dans les hautes Vosges est établie en 1751. Les créations sont identiquement au nombre de deux dans le diocèse de Metz : Berus en 1737 et Enchenberg en 1745[1745]. Les restaurations sont surtout à souligner dans le diocèse de Metz (sept). Mais ces restaurations ou reconstructions - majoritaires au regard des créations - limitent très sensiblement la portée dynamique du mouvement. Celle réalisée dans le diocèse de Toul concerne l'ermitage de Messein, reconstruit entre 1755 et 1759, qui relève de la congrégation érémitique touloise de Saint-Antoine. A Breuvannes, dans le diocèse de Langres, nous sommes dans le cas tout aussi particulier d'une fondation opérée par un ermite relevant d'une congrégation, laquelle congrégation a vocation à englober sous l'autorité

[1742] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. Voir la transcription en annexe.
[1743] Actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé J.-B.), *Op. Cit.*, T. IV, 1910, p. 228 ; et T. I, 1888, pp. 450-451. Un plan d'arpentage de la solitude de Clermont et de ses dépendances foncières en date du 24 avril 1737 confirme le caractère récent de cette fondation (collection particulière).
[1744] Actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 189.
[1745] Actuellement en Allemagne, A.D. 54 : B 11 296. A Enchenberg, actuel département de la Moselle, la date de 1745 sur le linteau de la porte de l'ermitage témoigne de la date d'édification du bâtiment.

épiscopale l'ensemble de la vie solitaire du diocèse, ainsi que déjà précisé précédemment. La portée de ces gestes est à nuancer selon qu'ils relèvent d'ermites indépendants ou appartenant à une congrégation. Quoi qu'il en soit, le solde entre les destructions/fermetures d'ermitages et les créations/restaurations est négatif. Le diocèse de Verdun constitue un bon marqueur du phénomène avec sept disparitions pour seulement deux créations. *A contrario*, le diocèse de Metz semble constituer une singularité. Sous réserve de sources partielles, les onze ermitages détruits sont quasiment compensés par neuf solitudes édifiées ou restaurées au XVIIIe siècle. Or, ainsi que démontré précédemment, les autorités épiscopales messines du temps s'avèrent peu favorables à l'érémitisme. L'explication peut tenir à une somme de particularismes et à un fort ancrage du phénomène érémitique dans les mentalités collectives. La chronologie des créations illustre cependant l'essoufflement du mouvement. Plus on avance dans le siècle, plus les créations se raréfient avant de cesser. Dans le diocèse de Verdun, les fondations se cantonnent au premier tiers du siècle. Dans le diocèse de Metz, le phénomène se concentre durant les décennies 1730 à 1750. Plus tard dans le siècle, seule la solitude d'Halling-lès-Boulay est restaurée en 1769[1746]. Enfin, dans le dernier diocèse lorrain, après établissement de l'ermitage de Domgermain en 1703, la solitude de Ventron dans les Hautes-Vosges est édifiée en 1751 mais il s'agit d'un cas tout à fait particulier et exceptionnel ainsi que nous l'exposerons ci-dessous.

5.2.2. Etat moral et intellectuel des ermites

Il convient d'estimer la valeur qualitative des anachorètes du XVIIIe siècle et de déterminer s'ils sont meilleurs ou non que leurs prédécesseurs du Grand Siècle, ce qui permet d'apprécier la portée des politiques menées à leur égard. Nous avons déjà détaillé dans la première partie les irrégularités de vies constatées au sein des congrégations durant le denier siècle de l'Ancien Régime. Dans ces institutions où, globalement, tout est réalisé en terme de sélection et d'exigences pour assurer une qualité morale aux ermites, la part de solitaires dont le comportement est jugé à juste titre non conforme se monte, rappelons-le, à 30 % dans la congrégation langroise, 24 % dans la congrégation touloise de Saint-Jean-Baptiste et 5 % dans

[1746] LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 51.

l'autre congrégation touloise dédiée à saint Antoine. Hors congrégations, seuls quatre cas d'ermites déviants sont recensés et ce dans les seuls diocèses lorrains. Ces chiffres sont faibles mais, en dehors d'un risque d'effet de sources, il convient de prendre en considération d'une part que les congrégations érémitiques, dans les diocèses où elles sont présentes, concentrent la vie solitaire et, d'autre part, que le nombre d'ermites est en diminution au XVIIIe siècle. Enfin, et c'est le plus important, les fautes reprochées présentent un caractère de gravité réelle eu égard à l'état des contrevenants. En 1774, François Nommé se montre si odieux avec son confrère de la solitude de Puxe que l'abbé de Saint-Benoît-en-Woëvre, collateur du lieu, fait intervenir la maréchaussée pour chasser l'irascible[1747]. « L'irrégularité » de la conduite de frère Benoît l'oblige à renoncer en 1778 à l'ermitage de Saint-Nicolas-de-Port[1748]. Les deux ermites Michel Jung et Sébastien Janson sont jugés en 1763 à Bouzonville pour avoir fabriqué un faux marteau et avoir martelé des arbres. Reconnus coupables de ce grave délit forestier, ils sont condamnés au bannissement neuf années durant et dépouillés de leur habit de solitaire[1749]. Soulignons que, dans ce dernier cas, il ne s'agit pas d'une déviance propre à l'état d'anachorète. Faute de conséquents dépouillements des archives judiciaires, mais là n'est pas notre propos principal, les sondages effectués révèlent un taux d'ermites irréguliers de l'ordre de 5%. Cela est peu, et le résultat se rapproche du pourcentage de mauvais curés à la même époque. Toutefois, la part d'ermites indélicats n'a pas diminué depuis le Grand Siècle. Aussi, malgré tous les efforts entrepris pour obtenir des ermites sans taches, divers solitaires ne présentent pas les qualités morales souhaitées et leur comportement rejaillit sur leurs confrères. Malgré leurs réformes[1750], les anachorètes se trouvent englobés *de facto* dans le lot de réguliers mal aimés, ce dont témoigne la Commission des Réguliers (1768-1780). Dans le même temps, la qualité des curés de paroisse s'est infiniment améliorée. Depuis les années 1680, la grande majorité des prêtres acquiert sa formation dans un séminaire dont le nombre se multiplie rapidement[1751]. Ce phénomène oblige à s'interroger sur le niveau intellectuel des solitaires.

[1747] Diocèse de Verdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 55 : 19 H 6.
[1748] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : G 60.
[1749] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : B 1814.
[1750] DINET (Dominique), *Religion et société : les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres, Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, Paris, publications de la Sorbonne, 1999, T. II, pp. 813-846.
[1751] PLONGERON (Bernard), *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974, pp. 137-141 ; HOURS (Bernard), *L'Eglise et la vie religieuse dans la France moderne XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 2000, pp. 260-261.

Un *a priori* touchant le niveau intellectuel des ermites du dernier siècle de l'Ancien Régime serait d'opposer des anachorètes « savants » et lettrés à la fin du XVIe et au XVIIe siècle à de continuateurs humbles et zélés mais sans grand génie intellectuel. Ainsi, Pierre Seguin, qui appartient à une certaine classe intellectuelle et sociale, traducteur de plusieurs ouvrages de spirituels espagnols et auteur de traités de spiritualité se démarquerait de ses successeurs du siècle des Lumières, modestes anachorètes au comportement spirituel normé par l'encadrement des autorités religieuses, au premier titre le curé de paroisse, mais quelque peu besogneux et sans grand souffle. Il est vrai que l'érémitisme champenois et lorrain du temps n'offre pas de grande figure spirituelle ou intellectuelle. Aucun solitaire conjointement écrivain chrétien n'apparaît. Frère Joseph, ermite dans la montagne vosgienne à compter du milieu du siècle, connaît une aura exceptionnelle mais liée à une attitude comportementale et non à une influence intellectuelle et spirituelle. Toutefois, il convient de nuancer ces propos par l'amélioration du niveau d'instruction constaté au XVIIIe siècle. A la fin du siècle, près d'un homme sur deux est alphabétisé avec un pic dans le milieu urbain[1752] ; même si l'analphabétisme important de la strate inférieure de la roture et d'une fraction de la gentilhommerie rurale appauvrie contrebalance ces données[1753]. L'étude des taux d'alphabétisation des populations de l'est de la France fait ressortir qu'elles y sont parmi les plus alphabétisées du royaume. Le phénomène tient notamment à la création des petites écoles dans les campagnes et des congrégations enseignantes. En Champagne et en Lorraine, provinces au contact du protestantisme, il était nécessaire de former les populations afin de pouvoir rétorquer à la controverse. Enfin, Troyes et Epinal sont des centres de production et de diffusion du livre *via* la célèbre Bibliothèque bleue ; y compris dans les milieux ruraux, preuve que certains y savent au moins lire. Les livres, en nombre certes modeste (cinq à dix), apparaissent dans 15 à 25% des petites successions. En conséquence, si le degré d'instruction et d'alphabétisation augmente, ce phénomène se répercute sur la population des solitaires. Un des marqueurs en est la capacité à signer de son nom. Le registre de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul en constitue un indice révélateur. Il contient le compte-rendu des assemblées générales annuelles de la congrégation dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Les frères présents lors des assemblées générales doivent en signer le compte-rendu. En 1747, sur les vingt-six ermites présents à l'assemblée générale, seuls trois frères signent par une marque. Cinq ans plus tard, tous les ermites de la congrégation sont

[1752] MAGGIOLO (Louis), *Statistique de l'enseignement primaire*, Paris, 1880, Bibl. Nat. 4° lf [242].78/1-2/. Voir également BAECQUE (Antoine de), MELONIO (François), *Lumières et liberté* in RIOUX (Jean-Pierre), SIRINELLI (Jean-François), *Histoire culturelle de la France*, T. III, Paris, Seuil, 1998, pp. 105-106.
[1753] QUENIART (Jean), *Culture et société urbaine dans la France de l'Ouest au XVIIIe siècle*, Lille, 1977.

rassemblés à l'assemblée générale. On relève dix-sept signatures et une seule marque[1754]. Certes, les ermites peuvent ne savoir écrire que leur nom mais, le plus souvent, la qualité de la calligraphie ne laisse pas de doute. De plus, les archives de la congrégation précisent que des anachorètes à l'humble origine et dont on pourrait supposer en conséquence qu'ils ne sont pas instruits, tels frère Augustin qui « sait travailler la terre » et frère Martinien, fileur de laine, savent « lire et écrire » en 1755 et 1756[1755]. *A contrario*, frère Jean, postulant à la congrégation en 1750, « ne sait pas lire » mais c'est alors un homme âgé, né en 1690, plus d'une génération avant ses confrères respectivement venus au monde en 1752 et 1729[1756]. Cet écart est aussi le temps mesurant les progrès de l'alphabétisation auprès des gens modestes.

La présence de livres dans les solitudes constitue un autre marqueur du progrès de l'instruction. Elle est attestée par les inventaires d'ermitages réalisés notamment lors des amodiations. Le nombre d'ouvrages signalés est fort variable. A Bourmont, l'inventaire révolutionnaire du 11 décembre 1791 ne mentionne l'existence que d'un missel[1757]. A Saint-Joseph de Messein, l'un des ermitages les plus importants de la congrégation des ermites du diocèse de Toul, l'endroit ne conserve au moment de la Révolution « qu'un vieux missel, deux livres de prière par cellule et quatre volumes de Dom Rodriguez »[1758]. Ce phénomène s'explique probablement par le fait que ces inventaires furent réalisés après l'expulsion des ermites, partis en emportant leurs biens y compris des livres. D'autre part, chaque ermitage relevant des congrégations des ermites des diocèses de Langres et de Toul doit abriter selon les termes de leurs *Instituts* respectifs au moins six ou sept ouvrages précis ainsi que nous l'avons mentionné en fin de première partie. Les œuvres citées ne présentent rien que de très classique[1759]. Enfin, certains ermitages conservent un nombre remarquable d'ouvrages. En

[1754] A.D. 54 : H 2352, p. 18.
[1755] *Ibid.*, pp. 26, 29.
[1756] *Ibid.*, p. 13.
[1757] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. BOSSU (Louis), « L'ermitage de Notre Dame de Bellefontaine à Bourmont », *Annales de la société d'histoire, d'archéologie et des beaux-arts de Chaumont*, 1930, p. 246.
[1758] Actuel département de Meurthe-et-Moselle. Là se trouvait le noviciat depuis 1761. Les ermites y tenaient une assemblée générale annuelle à partir de 1764 et y allaient tous les ans en retraite. RENAULD (Jules), O*p. Cit.*, pp. 40-41.
[1759] Dans la congrégation langroise : Le *Nouveau Testament* en français, un catéchisme théologique ou le *Catéchisme* de Grenade ou de Turlot, un livre de l'*Imitation de Jésus*, Buzée ou Abelly pour la méditation, les *Fleurs de la solitude* par le Révérend Père Simon Martin, le Diurnal du *Bréviaire Romain* ou des *Heures* à trois offices. Si les possibilités matérielles et financières le permettent, s'y ajoutent les *Œuvres* de Grenade, le *Combat*

1744, les ermites de Langley possédaient la *Bible*, des livres traitant de la vie ascétique ou érémitique comme deux livres de saint Jean Climaque, la *Manne du désert* du père Grasset, un tome des *Pères du Désert* mais également les œuvres qui conseillaient la conduite à tenir dans le quotidien : *L'Ecole du bon paroissien* et les célèbres *Imitations de Jésus-Christ* et *Introduction à la vie dévote*, grand succès de l'époque. S'y joignent des œuvres de théologie, la *Conformité de la volonté de Dieu avec celle des hommes* du père Drixelle, le Catéchisme théologique du père Pomez, les *Epîtres* de saint Jérôme ainsi que les *Vérités du christianisme* de Dom Henri Balde. A cette liste s'ajoutent des livres à vocation pédagogique. La *Méthode pour apprendre l'histoire de la* Bible et *l'Histoire des Conciles Généraux* ou la *Méthode pour enseigner les enfants*[1760]. L'ermite de Langley possède ici une bibliothèque religieuse assez complète et variée que ne renierait pas un prêtre de paroisse. Il existe des exemples encore plus remarquables. Le frère Arsène de Sainte Croix semble très fier d'écrire dans son *Mémoire* sur l'ermitage d'Archettes qu'en 1760 la bibliothèque de l'ermitage contient plus de 1000 volumes. Certes, ses écrits laissent deviner un homme cultivé et ayant reçu une certaine éducation. De plus, l'ermitage possède tout le matériel nécessaire à la reliure, ce qui explique en partie ce chiffre très élevé. Il n'empêche, ce chiffre de 1000 volumes conservés dans un ermitage impressionne, car supérieur à celui de certaines bibliothèques monastiques[1761], même s'il demeure en même temps peu représentatif de la situation véritable. Globalement, la possession de livres par les anachorètes se chiffre à une dizaine d'exemplaires, voire moins. Frère Palémon, anachorète à Poinson et relevant de la congrégation langroise possède en 1745 sept ouvrages à titre personnel. Il s'agit des *Œuvres* de Louis de Grenade, d'une *Histoire Sainte* en deux volumes par le père Talon, un jésuite, du *Journal des Saints* en trois tomes, du *Nouveau Testament* traduit par M. de Marolles, en deux volumes, des *Lettres d'un abbé à ses religieuses sur l'esprit des vœux*, de la *Solitude Chrétienne* et d'un traité de l'oraison par M. Le Camus[1762]. Toutefois, l'obligation de conserver certains livres telle que définie par les règlements des congrégations de solitaires renvoie à une norme et la possession ne signifie évidemment pas l'usage. Deux sources directes éclairent plus précisément l'instruction et le niveau intellectuel des ermites du XVIIIe siècle. Le premier témoignage émane d'un homme

---

Spirituel, Rodriguez, saint Jean Climaque, l'un et l'autre tome du *Chrétien intérieur* et la *Vie des Pères du Désert*. *Institut des Hermites du diocèse de Langres*…, p. 30.
Dans la congrégation touloise : le *Nouveau Testament* en français, un psautier pour dire l'office, le *Catéchisme du Diocèse*, une copie de l'*Institut*, la *Vie des Pères du Désert*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, les œuvres de Grenade. *Institut des Hermites du diocèse de Toul*, p. 28.

[1760] Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié : Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Op. Cit.*, p. 7.

[1761] DINET (Dominique), *Religion et société : les réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, T. II, pp. 565-567.

[1762] Diocèse de Langres, Actuel département de la Haute-Marne, commune de Saint-Pérégrin-sur-Vannon. A.D. 52 : 2 G 474.

qui vécut six ans au contact d'ermites lorrains dont il fut le domestique avant que ses qualités personnelles et les hasards de la vie lui ouvrent une carrière dans le siècle. Le second provient des propres écrits d'un solitaire vosgien de la fin du siècle. Soit respectivement un regard extérieur puis intérieur sur le lien des ermites aux livres

Valentin Jamerey-Duval naît en 1695 à Arthonnay[1763] dans une famille extrêmement modeste. Son père, un charron, décède lorsqu'il a cinq ans. Le remariage de sa mère est extrêmement défavorable au jeune Valentin. Victime de mauvais traitements et de la misère, il s'enfuit du domicile familial en 1707 à l'âge de 12 ans. Au terme d'une longue pérégrination, il arrive en Lorraine en 1709. Il apprend à lire auprès de ses compagnons bergers et rencontre son premier ermite dans les Vosges en 1711, dont il devient le serviteur. De 1712 à 1717, il exerce une fonction identique dans une solitude proche de Lunéville. Il ne cesse de vouloir se consacrer à l'étude. Deux rencontres fortuites le mettent en présence du duc de Lorraine puis de ses fils. Sa culture et sa soif de connaissance émanant d'un homme du commun surprennent à un point tel qu'il est invité à rejoindre la cour de Lunéville en 1717. Après trois années d'études (1718-1720), il est reçu bachelier en philosophie. Il devient bibliothécaire et conservateur des collections de Léopold avant d'exercer des fonctions similaires auprès de son fils François III à Florence puis à Vienne. Il décède en 1775[1764]. En 1747, il achève la rédaction de ses *Mémoires*, précieux témoignage, certes tardif, sur sa vie en compagnie des solitaires lorrains et sur le niveau intellectuel des solitaires de sa fréquentation[1765]. Son opinion à ce sujet est plutôt positive. Quand Duval rencontre frère Arsène dans un ermitage Vosgien[1766] vers octobre 1711, l'érudition de son hôte l'impressionne, lui qui sait lire depuis peu. L'anachorète a orné les murs de son modeste oratoire de cartouches contenant des « passages et sentences tirés de l'écriture et des saints Pères »[1767]. La solitude abrite « une chambre remplie de livres disposés sur des tablettes qui en occupoient tout le contour. La fenêtre qui l'éclairoit étant ouverte me donna lieu d'en admirer le grand nombre et l'arrangement. Je ne scavois que penser de voir un si ample magazin de doctrine dans un endroit si peu propre à en faire usage. Je me figuray que celui qui en étoit possesseur étoit

[1763] Actuel département de l'Yonne.
[1764] Sur les éléments de la vie de Duval, voir COURBET (André) (édition critique établie par), *Correspondance de Valentin Jamerey-Duval*, Paris, Honoré Champion, 2011, T. I, pp. 43-52.
[1765] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*, présentées par Jean-Marie GOULMOT, Paris, Le sycomore, 1981, 423 p.
[1766] Saint-Urbain près d'Autrey selon A. Courbet.
[1767] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*, p. 199.

peut être engagé dans les ordres sacrés et qu'il joingnoit l'étude et le travail à la vie contemplative ». L'érudition du solitaire lui apparaît alors distinctement[1768]. Après ce bref séjour, Duval arrive ensuite à l'ermitage de Deneuvre où il sert au frère Palémon de lecteur et de serviteur. La bibliothèque de ce dernier conserve notamment la *Bible* traduite en vulgaire par Le Fèvre d'Etaples[1769], la *Vie des Pères du désert*, l'*Echelle sainte* de saint Jean Climaque*, l'Introduction à la vie dévote* et *la Dévotion aisée* de Lemoyne publiée à Paris en 1652[1770]. *A posteriori*, Duval qualifie la *Vie des Pères du désert* de « fiction » et de « faux merveilleux » mais reconnaît avoir initialement pris plaisir à la lecture de l'ouvrage[1771]. L'arrivée d'un nouveau solitaire l'oblige à rejoindre l'ermitage de Deuxville comme serviteur des quatre ermites habitant l'endroit. Un des anachorètes lui apprend à écrire en lui faisant recopier l'alphabet, le frère Marin lui enseigne l'arithmétique[1772]. A compter de 1740, Duval correspond avec frère Zozime, supérieur de l'ermitage de Deuxville. L'ermite lui demande de lui faire parvenir divers ouvrages dont les deux derniers tomes des *Conférences* de Rancé et un exemplaire de la *Vie des saints*. Jusqu'en 1745, le bibliothécaire lui envoie de sa propre initiative au moins seize titres en vingt-cinq volumes. Il s'agit soit d'écrits de Rancé ou le touchant, soit de traités de botanique, une *Histoire des Papes*, un *Portrait des Pères du désert*, ainsi que divers ouvrages de dévotion au titre non précisé[1773]. Sa sympathie à l'égard des solitaires n'aveugle cependant pas Duval. Il décrit le langage des ermites de Deuxville comme « inculte » et « négligé » mais, précise-t-il, ils ont les sentiments « bons et candides » et n'ont rien « d'acéphale »[1774]. Ayant soif d'apprendre, Duval utilise ses minces ressources à l'achat de livres, cartes, plans et autres traités qu'il installe dans sa cellule. Mais « distrait par [la lecture] des livres que je venois d'acquérir, ma ferveur [aux lectures saintes et aux méditations] ne tarda pas à se ralentir ». Frère Antoine, le plus âgé des solitaires, qui est aussi « le plus zélé et le plus dévot » de l'ermitage « étoit au désespoir que j'entreprisse mes connaissances au-delà du Psautier de la vie des pères du désert » et « confondoit la voye de l'ignorance avec celle du salut ». Soucieux de connaître ce qui retenait tant leur serviteur dans sa cellule, il y pénètre malgré le soin qu'a Duval de la fermer à clé. Y découvrant entre autre un planisphère, des maquettes et schémas de géométrie et une carte d'astrologie, l'ermite croit découvrir quelques recherches touchant à la magie et s'en va alerter son confesseur à

[1768] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*., p. 200.
[1769] Il s'agit de l'édition d'Anvers de 1578. *Ibid*., p. 205.
[1770] *Ibid*., p. 210.
[1771] *Ibid*., p. 208.
[1772] COURBET (André) (édition critique établie par), *Correspondance de Valentin Jamerey-Duval*, Paris, Honoré Champion, 2011, T. I, p. 333, note 12.
[1773] *Ibid*., pp. 331-333, 345-352.
[1774] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Op. Cit*., p. 219.

Lunéville. L'ecclésiastique se rend à l'ermitage pour se faire son opinion. Rassuré, il prend le parti de rire de « la stupide simplicité » de frère Antoine et exhorte Duval à continuer ses exercices. Par la suite, le supérieur blâme « le zèle aveugle » de frère Antoine[1775]. Duval reconnaît que ses compagnons « se soucient fort peu » de sa soif de connaissance, « excellents dans la science qui est celle de leur profession »[1776]. Duval quitte définitivement l'ermitage de Deuxville le 13 mai 1717 pour la cour de Lorraine. L'adieu que prononce le supérieur, frère Martinien, témoigne d'une réelle valeur intellectuelle et morale bien qu'il faille se méfier et se montrer prudent face à la narration de cet épisode, rédigée bien *a posteriori*.

L'autre source concerne directement un anachorète en la personne de Pierre-Joseph Formet (1724-1785) dit frère Joseph. L'homme est d'origine modeste. Son père était sabotier et lui-même exerça la profession d'ouvrier agricole avant d'être appelé dans la solitude et de se fixer dans le massif du Grand Ventron au-dessus du village du même nom[1777]. Il sait cependant lire et écrire ainsi qu'en témoigne sa correspondance. Au moins une de ses lettres nous est parvenue[1778]. Ecrite le 6 avril 1779, elle est adressée à Henri Regnard de Gironcourt (1719-1786), un homme de robe qui souhaita rencontrer le solitaire deux ans auparavant. Frère Joseph y remercie l'avocat de ses attentions. La courte missive est emplie de fautes d'orthographe qui pourraient signaler la limite sommaire de l'instruction scolaire de son auteur. L'orthographe n'est cependant pas encore définitivement fixée, ce qui doit nuancer notre appréciation. Les tournures de phrases et les formules de civilité usitées révèlent la politesse et la bonne éducation de l'auteur, simple, sans que cela soit péjoratif, et modeste. Outre ce rarissime ego-document, frère Joseph s'avère un objet d'étude particulièrement intéressant pour l'historien du fait que certains de ses livres nous soient parvenus. Considéré de son vivant comme un saint par les villageois des alentours, ceux-ci, peu après sa mort, s'approprièrent les objets qui se trouvaient à l'ermitage, les considérant comme des reliques. Bien plus tard, en 1884, l'évêque de Saint-Dié constitua un tribunal chargé d'instruire le premier procès sur la vie, le renom de sainteté, les vertus et les miracles de frère Joseph en vue d'introduire la cause en cours de Rome. A ce moment, certains des objets que s'étaient

[1775] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Op. Cit*., pp. 228-230.
[1776] *Ibid*., p. 270.
[1777] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1778] B.M. Nancy : Ms 1658.

appropriés les contemporains comme autant de reliques furent déposés au presbytère de Ventron. Parmi ceux-ci se trouvent des livres désignés sous le nom de « bibliothèque du frère Joseph » qui sont censés lui avoir appartenu[1779]. Ces ouvrages sont au nombre de treize[1780]. L'attribution de ces ouvrages à la « bibliothèque » de l'ermite, dont nous ignorons totalement le volume et la composition initiale, pose problème. De prime abord, seule une fragile tradition les « donne » à l'ermite. Or, la dévotion des populations locales à l'égard de frère Joseph est telle, encore aujourd'hui, qu'il est fort possible qu'un vieux livre religieux retrouvé dans les affaires anciennes d'une famille se soit vu paré de la vertu d'avoir appartenu à l'ermite. Cependant, six livres portent, sur la première page, un *ex-libris* manuscrit :

« Je suis à l'usage
de frère Joseph
solitaire
à Ventron
F. J. Solitaire. »
1771 (la date est variable)

Sur un septième ouvrage est écrite la variante suivante : « Ce livre apartenoit à frère joseph solitaire à Ventron à présent à Jean Félix jeune »

Ces mentions indiquent les livres qui, de façon certaine, ont appartenu à frère Joseph, la graphie correspondant à celle pratiquée au XVIIIe siècle.

Le solitaire aurait composé sa bibliothèque notamment par des dons. Il refusait les aumônes, préférant le don « d'ouvrages de dévotion »[1781]. Une partie des ouvrages en sa possession proviendrait des capucins de Remiremont. De façon certaine, l'édition lyonnaise de 1634 du *De imitatione Christi* de Thomas A Kempi - vient de Colmar. Le livre porte sur la page de titre l'*ex-libris* suivant : « Lou capuc cum colmariae ». Cette mention indique la

[1779] Ouvrages actuellement conservés dans une vitrine installée dans la sacristie de l'église de Ventron après avoir séjournés de façon précaire dans le grenier de la mairie.
[1780] BOUVET (Mireille-Bénédicte), « La spiritualité d'un ermite des Hautes-Vosges : frère Joseph (1724-1784) », *Annales de l'Est*, 2000, N° 1, pp. 147-160.
[1781] *Ibid*.

provenance initiale du livre de la bibliothèque des capucins de Colmar. Il aurait transité par les capucins de Remiremont avant d'être donné à l'ermite.

Ouvrages composant la bibliothèque de frère Joseph :

-BEUVALLET (Mathieu de), *Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques*, Lyon, Jean Goy 1674, 225 p. *

-*Le Combat spirituel*, Lyon, Antoine Molin, approuvé en 1687, 578 p.

-*Conduite pour sanctifier le jour anniversaire du batesme*, Paris, Ph. Nic. Lattin, 1735, 399 p.*

-*Consolation, instruction et resjouissance pour les malades et personnes affligées*, XVIIIe siècle, 584 p. *

-CROISET (Père Jean), *La Dévotion au Sacré Cœur de notre seigneur Jésus Christ*, 618 p. *

-*Doctrine Chrétienne*, 688 p.

-*Histoire de la Sainte Chapelle de Notre Dame des ermites* (à Einsiedeln) (deux exemplaires différents).

-Kempis (Thomas A.), *Imitation de Jésus-Christ* (deux exemplaires différents)

Edition en latin, Lyon, Claude Rigaud et Philippe Borde, 1634, 553 p.

Veuve Balthazar, Nancy, 1738, 460 p. *

-*Missel* (incomplet) XVIIIe siècle, 608 pages.

-RIEZ (R.P. Balthazar de), prédicateur capucin, *La Vérité Catholique victorieuse contre l'impiété hérétique de Calvin*, Aix, Charles David, 1675, 551 p. *

-*Les Soliloques, les Méditations et le Manuel de Saint Augustin*, traduction nouvelle sur l'édition latine des PP. BB de la congrégation de Saint-Maur, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1728, 420 p.

-*La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, Frédéric Léonard, première impression 1670 *

* : Ouvrages possédant un *ex-libris*

L'ensemble est assez hétéroclite. Sur treize livres recensés, huit sont des exercices spirituels ou bien indiquent la manière dont un bon chrétien doit se comporter durant sa vie. Vue la piété de l'ermite, cela n'est pas étonnant tout comme sa possession d'un *Missel* est liée à sa fréquente assistance à l'office. Deux de ces livres sont parmi les ouvrages religieux les plus fameux du temps : l'*Imitation de Jésus-Christ* et la *Conduite pour sanctifier le jour anniversaire du batesme*. A l'exemple de la *Dévotion au Sacré Cœur*[1782], ils insistent sur le christocentrisme cher à frère Joseph. Ce premier ensemble qui comprend également le *Combat spirituel*, la *Méditation sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques* est très influencé par les devoirs d'état et la pensée salienne. Pourtant frère Joseph s'oppose par son choix de vie aux prescriptions de l'évêque de Genève. Le *Combat spirituel*, la *Vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, la *Méditation sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques* insistent sur la prière, la méditation et l'oraison, autant d'exercices très familiers de l'anachorète. Deux ouvrages attirent l'attention : la *Vérité catholique victorieuse contre l'impiété hérétique de Calvin* et les *Soliloques, les méditations et le manuel de saint Augustin*. Il s'agit d'œuvres de controverse qui surprennent en la possession d'un ermite. Le premier parle de la prédestination, étudie la doctrine de saint Augustin, puis attaque les hérétiques et évoque l'infaillibilité du pape. Le second parle de la grâce, des œuvres et de la prédestination. Leur présence dans la bibliothèque de l'ermite tient peut-être au fait qu'ils lui furent donnés et non qu'il ait cherché délibérément à se les procurer. Plus que leurs quelques connotations jansénistes, leur appartenance à la bibliothèque de frère Joseph tient au fait que les *Soliloques* contiennent également un ensemble de prières à Jésus-Christ. Il semblerait donc qu'elles furent vraisemblablement utilisées comme un livre de prière. La *Doctrine chrétienne*, une sorte de manuel d'instruction chrétienne destiné aux enfants, est en lien avec l'action éducative du solitaire. Enfin, pèlerin régulier à Einsiedeln, il est logique que frère Joseph possède l'*Histoire de la Sainte Chapelle de Notre Dame des ermites.* A l'exception des ouvrages d'inspiration salésienne et surtout des deux titres de controverse, la bibliothèque est globalement cohérente et renforce ce que l'on sait de la spiritualité du solitaire.

[1782] Rappelons que le culte au Sacré Cœur fut célébré pour la première fois en 1672 grâce à saint Jean Eudes et qu'il alimenta la piété populaire.

Frère Joseph possédait donc des livres, davantage que les paysans des Hautes-Vosges, mais beaucoup moins qu'un curé de paroisse de son temps. Pour autant, en avait-il l'usage ? Monsieur de Gironcourt qui l'a rencontré et correspondit avec lui, témoigne de ses « lectures édifiantes ». Lors de leur rencontre, le 1er août 1777, le solitaire refuse l'aumône de l'avocat mais lui demande « quelques petits livres de dévotion »[1783]. Les feuillets frappés et salis témoignent d'une utilisation fréquente mais ces livres vécurent entre le moment de la dispersion de cette bibliothèque à la mort du solitaire et sa reconstitution pour les besoins de la cause un siècle plus tard, ce qui nuance le constat.

Le niveau intellectuel des ermites du XVIIIe siècle est logiquement variable et hétérogène. Il est cependant globalement correct, voire davantage. Ils savent lire et écrire, à l'instar du minimum réclamé pour le plus humble des réguliers pour lequel le XVIIIe siècle réclame désormais qu'il ait étudié au collège[1784]. Au sein des congrégations, l'obligation du noviciat induit un niveau d'instruction au moins basique. Mais ce constat doit être pondéré par le progrès de l'instruction au sein des populations, surtout dans l'est de la France. Il n'est qu'à constater l'étonnement de Duval de voir le moindre pâtre lorrain savoir lire et écrire. Ce mouvement fut favorable aux anachorètes. L'origine sociale n'influence en rien ce phénomène. C'est-à-dire que l'équation ermite « savant » et conjointement d'origine sociale relativement aisée est fausse. Il n'y eut pas cependant de nouveau Pierre Seguin, lequel était issu d'une certaine élite sociale et intellectuelle, traduisant et diffusant la spiritualité espagnole du siècle d'Or. Par ailleurs, la spiritualité érémitique n'oblige pas à une piété très intellectuelle. Les solitaires ne sont pas des jésuites et l'état n'exige pas une formation intellectuelle fort poussée. S'ils ont cependant tenu leur rang, cela ne suffit plus face à une hostilité croissante. Les élites du temps mettent l'accent sur le progrès et la connaissance. La dévotion traditionnelle des solitaires les place désormais en porte-à-faux des mentalités, lesquelles portent désormais sur eux un jugement défavorable. Le baron de Pfützchner, futur ami et protecteur de Duval, lui demanda lors d'une de leurs premières rencontres comment il pouvait demeurer « avec des gens aussi grossiers et aussi ignorants que le sont [les] hermites ? »[1785], révélant l'opinion commune à l'égard des solitaires.

[1783] B.M. Nancy : MS 1658.
[1784] DINET (Dominique), *Religion et société : les réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, T. II, pp. 555-557.
[1785] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*., p. 270.

5.2.3. Valentin Jamerey Duval, le dernier protecteur des ermites lorrains

Nous avons retracé brièvement dans les pages précédentes la vie de Valentin Jamerey Duval dont le destin bascule en 1717 par la rencontre des jeunes héritiers du duché de Lorraine et de leurs précepteurs. Il quitte l'ermitage Saint-Anne de Deuxville[1786] pour le château de Lunéville. Sous-bibliothécaire depuis 1723, il continue à fréquenter très régulièrement l'ermitage de Deuxville où il s'occupe d'arboriculture, un de ses centres d'intérêts essentiels. Il est nommé bibliothécaire six ans plus tard et devient « professeur d'histoire et des antiquités de l'Académie d'exercices de Lunéville »[1787] consécutivement à l'avènement du nouveau duc François III. Dispensant également des leçons particulières aux élèves de l'Académie, son aisance financière évolue très favorablement puisqu'il dispose d'un revenu annuel de près de 5 800 livres[1788]. Malgré les événements et les conséquences de la diplomatie française et européenne qui lui font choisir le parti de François III au détriment de Stanislas et donc l'obligent à quitter définitivement la Lorraine pour Florence puis Vienne, il ne cessa de montrer plus que quiconque attachement et intérêt à l'égard de ses anciens maîtres. Ses sentiments transparaissent symboliquement. Il correspond avec frère Zozime (1708-1773)[1789], un des ermites de Deuxville, qu'il qualifie dans ses lettres de « cher frère et ami »[1790]. Son respect pour les solitaires du lunévillois s'exprime dans les formules employées à la fin de ses missives à frère Zozime. Il lui assure « avec toute la vénération possible » être son « très humble et très obéissant serviteur » et lui demande de « transmettre ses « respects à [ses] très dignes confrères »[1791]. Son affection pour les anachorètes des forêts lunévilloises s'exprime lors de son séjour florentin (1737-1748) par la peinture murale figurant l'ermitage de Deuxville qu'il fait dessiner sur un mur des jardins Boboli à proximité de son logement[1792]. Parallèlement, afin d'illustrer ses *Mémoires* dont il débute la réalisation au plus tard en 1735, il fait réaliser à compter de 1742 une série de neuf estampes illustrant les moments importants de son existence. Ces vignettes furent dessinées par Girardet et Kleiner et gravées par ce

[1786] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle, commune de Vitrimont.
[1787] Une académie militaire à destination des jeunes nobles, lorrains ou non.
[1788] COURBET (André) (édition critique établie par), *Correspondance de Valentin Jamerey-Duval*, Paris, Honoré Champion, 2011, T. I, p. 35.
[1789] Sur la biographie de cet anachorète voir COURBET (André), *Ibid*., T. I, pp. 65-66.
[1790] La *Correspondance* contient vingt-cinq lettres de Duval à frère Zozime pour la période 1740-1745.
[1791] B.M. Besançon : Ms 608 et Ms 609.
[1792] B.M. Besançon : Ms 608.

dernier à l'exception de la dernière, issue de la main de Winkler[1793]. Sur ces neuf estampes, quatre sont en lien avec l'érémitisme. La cinquième dans l'ordre de narration figure les solitaires de Deuxville et Duval lui-même se livrant à des activités agricoles et les septième, huitième et neuvième représentent respectivement les solitudes de Deneuvre, Deuxville et Messein. Il séjourna dans les deux premières et un ermite ami occupa la troisième.

Salomon Kleiner, L'ermitage de La Ro

chette à Deneuvre, gravure, 1752.

[1793] COURBET (André), « Les illustrations des *Mémoires* de Valentin Jamerey-Duval, bibliothécaire des ducs de Lorraine et son *ex-libris* » in GAFFIOT (Jacques-Charles), *La cour de Lorraine en ses meubles 1698-1766 : découvertes inédites*, Paris, 2008, Jacques-Charles Gaffiot, pp. 191-208.

A compter du règne de François III, malgré des moments parfois délicats, l'aisance matérielle et financière de Duval est établie, d'autant qu'il mène une existence simple. Ces facilités bénéficient à ses anciens maîtres pour lesquels il a des attentions, participe à diverses dépenses ou offre de l'argent. Il envoie à frère Zozime divers présents : livres, chapelet et médailles pieuses. Il leur verse dix-sept livres tournois en 1741 pour contribution à l'achat d'une horloge et s'engage à leur faire parvenir dix livres supplémentaires vers septembre de la même année « pour aider à payer les volets de fenêtres »[1794]. L'année suivante, il promet « une vingtaine de livres pour avoir des bas, des souliers et les instruments d'agriculture dont [ils ont] besoin »[1795]. En 1743, les ermites reçoivent soixante livres, trente et une livres en 1744 et cent cinquante-cinq en 1745[1796]. Soit un total non négligeable de deux cent quatre-vingt-treize livres sur cinq ans. Mais il fait bien plus. En 1736, il finance la reconstruction de la chapelle de l'ermitage de Deuxville et débute la reconstruction de l'ermitage en 1755[1797]. Il œuvre également dans son ancien séjour de Deneuvre dont il fait rebâtir la chapelle dédiée à Marie-Madeleine en 1752. Une plaque commémorative fixée au mur du lieu en témoigne[1798].

[1794] B.M. Besançon : Ms 609.
[1795] B.M. Besançon : Ms 608.
[1796] B.M. Besançon : Ms 609 et Ms 608.
[1797] COURBET (André) (édition critique établie par), *Correspondance de Valentin Jamerey-Duval*, Paris, Honoré Champion, 2011, T. I, pp. 242-243, note 11.
[1798] Elle est désormais placée dans l'église de la commune. Nous remercions Annette Laumon, conservateur départemental du patrimoine de Meurthe-et-Moselle, de nous l'avoir indiquée. Voir la transcription en annexe.

Plaque commémorative de la reconstruction de la chapelle de l'ermitage de Deneuvre financée par Valentin Jamerey-Duval en 1752

L'ermitage de Messein est rebâti par sa libéralité en 1755-59. La raison de la reconstruction de cette dernière solitude, où pourtant il ne séjourna jamais, outre le fait que « sa pauvreté ne cadrait nullement avec le charmant paysage où elle était située »[1799], tient à ce qu'elle a alors pour supérieur le frère Marin, lequel enseigna l'arithmétique à Duval durant son séjour à Deuxville[1800]. Le mécène en conçoit lui-même le plan dont la description donne un aperçu du coût des travaux : un groupe de quatre corps de logis reliés entre eux de manière à former un parallélogramme de quatre-vingt pieds de face sur soixante-neuf de profondeur avec une cour carrée à l'intérieur. Le bâtiment du devant comprend l'entrée, l'escalier et un corridor au rez-de-chaussée, la cuisine, le réfectoire, la salle du chapitre et une cellule. Le premier étage, au sud, est aménagé de dix cellules, d'un dortoir, d'une chambre d'étranger et de vastes greniers. L'aile droite, à l'est, abrite la chapelle composée d'une nef de dix-huit pieds, d'un chœur et d'un oratoire derrière l'autel. Les deux autres ailes regroupent l'écurie,

[1799] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*, Saint-Pétersbourg, Koch, 1784, T. II, p. 290.
[1800] Lettre de Duval à l'architecte Jean-Nicolas Jadot en date du 22 février 1758 à paraître dans le second tome de la correspondance de Duval.

l'orangerie, la chambre à four, des halliers et dépendances[1801]. On ne sait rien de l'aspect de la solitude précédente, ce qui eût permis une comparaison permettant d'appréhender le volume des travaux réalisés par Duval, ni du coût de ce chantier. Ce qui est certain, c'est que personne, surtout en ce dernier siècle de l'Ancien Régime, ne se donne autant de peine et ne consacre autant d'argent à des ermitages. D'autre part, à compter de 1744, les solitaires de Deuxville subissent la chicane du comte de Vitrimont, également collateur de l'ermitage, concernant les droits seigneuriaux et de vaine-pâture. Selon ce dernier, les solitaires n'en sont en rien exempts. S'en suivent jusqu'en 1745 trois lettres de Duval au seigneur du lieu où il défend longuement et vigoureusement les prérogatives de ses amis anachorètes, s'en montrant véritablement le protecteur. Le seigneur contestant certaines acquisitions foncières, il rappelle leur immunité sur diverses pièces de terre, qu'ils ont édifié à leurs frais l'ermitage de Sainte-Anne et « ont régulièrement acquis à deniers comptants plus des trois quarts du territoire qu'ils possèdent », ce que permet l'*Institut* - homologué, dit Duval, au parlement de Nancy. Le ton de la fin de sa deuxième lettre, en date du 13 juin 1744, dit son exaspération : « les solitaires de Sainte-Anne n'ont jamais pensé à mépriser votre autorité et usurper votre territoire, à s'ériger en républicains, ce qui est très absurde, ni à refuser de reconnoitre les droits qui vous sont dus légitimement, lorsqu'ils sont cru n'en être pas exempts. Mais il s'ensuit aussi qu'ils n'ont pas tort de se plaindre que la protection que vous leur devés, n'a jamais été trop efficace, témoins les vexations dont j'ai fait le détail, et celles qu'ils éprouvent encore. J'espère que Dieu me mettra en état de leur faire un jour plus de bien, qu'on ne leur aura fait de mal »[1802]. Ces tensions ne traduisent-elles pas la volonté du seigneur de s'approprier ce qui est aussi une exploitation agricole, semble-t-il prospère, arguant que les ermites se doivent de ne rien posséder ? Peut-être est-ce aussi une forme d'anti érémitisme ? Or, là où l'action de Duval mérite attention, c'est qu'il est conscient de l'*a priori* négatif de ses contemporains envers les anachorètes. Au-delà de sa reconnaissance, ses bienfaits ont pour objectif de soustraire ses chers ermites à toute critique. S'il porte tant d'attention aux travaux agricoles des solitaires c'est parce qu'il éprouve un goût prononcé pour l'arboriculture mais aussi et surtout parce que leurs travaux arboricoles et viticoles contribuent précieusement à leurs besoins alimentaires. Les anachorètes cultivent en effet des cerises et des noix. Ils ont planté des sorbiers, une essence utilisée en ébénisterie. Leur jardin contient des groseilliers blancs et rouges[1803]. Tout cela limite le recours à la quête en nature ou

[1801] In RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy. Les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine, René Wiener, 1882, p. 28.
[1802] B.M. Besançon : Ms 608.
[1803] B.M. Besançon : Ms 608 et Ms 609.

en espèce, de plus en plus mal perçue et strictement règlementée. L'ermitage de Deuxville relève de la congrégation des ermites de Saint-Antoine dont le règlement affirme que quêter est mal et qu'en conséquence les quêtes doivent être évitées[1804]. Mais l'objectif est encore plus ambitieux : le verger de Deuxville a conjointement vocation de fournir, gratuitement, à trois lieues à la ronde, les produits de la pépinière à tous ceux qui en auraient besoin. De plus, ils doivent également aller planter gracieusement ces arbres. En 1786, les intendants de l'endroit vont alors proposer aux subdélégués de Lunéville d'utiliser l'ermitage comme « une espèce d'école de jardinier où les jeunes gens pourraient s'instruire à cette partie de l'économie rustique »[1805]. Ainsi, non seulement les ermites n'apparaissent pas comme des parasites mais de plus, ils aident charitablement leurs prochains. C'est en cela que l'action de Duval s'avère remarquable. D'autre part, son souci de plantation de haies vives autour de la solitude correspond à la volonté de clore l'ermitage matériellement au monde afin de correspondre à ce qui est attendu des ermites, et éviter ainsi les appréciations négatives. Il souhaite d'évidence éviter aux ermites tout comportement pouvant porter à critique. Frère Zozime, son correspondant de l'ermitage de Deuxville, lui demande en 1740, sachant Duval à Florence et désirant se rendre à Rome, s'il peut lui procurer quelques reliques. Duval s'y engage, mais met l'ermite en garde : « tout ce que je craindrois de ces saintes reliques, c'est qu'elles n'attirassent une trop grande affluence de peuple à Sainte-Anne et que l'évêque en étant instruit, il n'interdit votre chapelle les jours les plus solemnels comme il est arrivé à Sainte-Geneviève près de Nancy, à Montfort, et en plusieurs autres endroits »[1806]. Le bibliothécaire est bien conscient que les ermites sont désormais sous « sous surveillance » et que le moindre comportement jugé non conforme peut leur attirer des ennuis. Aussi, en 1744, il conseille à « son très cher frère » d'« éviter la fréquentation des séculiers le plus qu'il vous sera possible, peser attentivement tout ce que vous serez obligé de leur dire, ne jamais entrer dans leurs affaires de famille, ne leur parler des vôtres que de la manière la plus succincte et autant que la nécessité le prescrira, ne jamais boire ni manger qu'avec ceux dont la probité, la prudence et la sagesse vous seront connues, être affable et charitable envers tous, sans sortir de la gravité, de la modestie et de la circonspection qui doit distinguer le religieux d'avec l'homme du siècle. Quand il vous arrivera de converser avec eux, - ce qu'on ne peut pas toujours éviter - les entretenir des intérêts de leur salut, des devoirs du christianisme, des écueils de la vie, de son peu de durée, de la patience et de la résignation requises pour en

[1804] *Institut des hermites du diocèse de Toul, sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires*, Neufchâteau, Monnoyer imprimeur, 1767, pp. 15, 74.
[1805] A.D. 54 : C 438.
[1806] B.M. Besançon : Ms 608.

supporter les traverses, des travaux d'agriculture, des avantages qui en résultent et autres matières semblables »[1807]. Enfin, la sympathie de Duval à l'égard des solitaires ne touche pas uniquement ceux de sa connaissance mais concerne l'ensemble du mouvement. Dans une lettre à frère Zozime en date du 29 mai 1740, il exprime indirectement son intérêt pour les solitaires du diocèse de Besançon[1808]. L'action de Duval s'avère suffisamment remarquable pour que quatre années après son décès, survenu en 1775, M. de Gironcourt, circulant d'Epinal à Deneuvre le 20 juin 1779 mentionne dans son journal de voyage le souvenir du « célèbre » historiographe et ses bienfaits envers les ermites du lieu. Il souligne que d'après l'anachorète qui l'accueille dans l'ermitage de Deneuvre, car cet esprit curieux souhaita découvrir l'endroit, que la générosité de Duval se chiffra à plus de « 80 000 livres ». Et Gironcourt de conclure, « peut-être que jamais depuis les siècles précédents, les ermites ni les ermitages n'ont été mis en tel honneur qu'ils le sont dans les vignettes de M. Duval »[1809]. Il est vrai que le temps n'est plus d'honorer les solitaires. Pourtant un homme décide en cette seconde moitié du siècle de quitter le monde et son parcours de vie s'avère hors norme.

[1807] B.M. Besançon : Ms 608.
[1808] *Ibid.*
[1809] B.M. Nancy : Ms 1658.

5.2.4. Un ermite anachronique : frère Joseph

Par son aura, Pierre-Joseph Formet (1724-1785) dit frère Joseph est une singularité. Le « solitaire de Ventron »[1810] est sans aucun doute le plus célèbre ermite des temps modernes au sein des diocèses champenois et lorrains. Sa notoriété devance nettement celle de Pierre Seguin dont la mémoire déclina assez rapidement après son décès. Frère Joseph présente également la particularité d'avoir été considéré comme un saint de son vivant par les montagnards vosgiens qui le fréquentèrent. Au terme d'une longue procédure, il est déclaré vénérable en 1903. Sa vie nous est connue principalement par des écrits postérieurs. Rarissimes sont les sources directes et contemporaines. Elles se résument principalement aux écrits d'Henri Regnard de Gironcourt (1719-1786)[1811], un juriste qui rédige de 1724 à 1785 un journal de voyage où transparaissent son intelligence, sa curiosité et sa culture. Il rencontre l'ermite en 1777 et transcrit leur entretien dans ses carnets de route. Il convient de souligner l'appartenance de Gironcourt à un milieu particulièrement fervent. Il est apparenté par sa mère à l'écrivain spirituel majeur de la Réforme catholique lorraine Alphonse de Rambervillers (1560-1633). Il fréquente divers pèlerinages[1812] et effectue en 1761 une retraite spirituelle d'une semaine à l'abbaye de Senones[1813]. Ses sentiments à l'égard des solitaires sont ambivalents. Il ne cesse de mentionner l'existence des premiers solitaires de la province, qu'il admire et vénère. Colomban et Arnould sont « parmi le millier de saints et de grands hommes qui sont descendus de la plus haute élévation pour se retirer et mourir dans les antres et les rochers ». Son opinion envers les anachorètes contemporains est cependant loin d'être aussi favorable et ils lui apparaissent asociaux. Cet état d'esprit est alors tout à fait courant dans la société du temps. Toutefois, sans qu'il soit possible d'établir de quelle manière, l'existence de frère Joseph lui est parvenue en des termes si favorables qu'il en conçoit « de la vénération » pour le solitaire et désire vivement le rencontrer, ce qu'il fait le 9 août 1777[1814]. Il n'est donc pas neutre à l'égard de l'ermite pour lequel il ressent un *a priori* positif. Son journal contient la biographie du frère, décrit son quotidien, relate leur entrevue et relate son mode de vie. Une lettre à une visitandine, Mme de Zuckmentel, rédigée en septembre 1784, soit quelques mois après le décès de frère Joseph survenu le 30 avril 1784, et une courte lettre

[1810] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1811] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1812] *Ibid*. Il est à Sion en 1746, à Saint-Livier près de Vic-sur-Seille en 1749.
[1813] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1814] B.M. Nancy : Ms 1658.

de frère Joseph à l'auteur complètent le journal. A ces sources s'ajoute une enquête administrative sur frère Joseph réalisée en 1803 par le sous-préfet de Remiremont à la demande du préfet des Vosges[1815]. Ce document est postérieur de moins de vingt ans à la mort de l'ermite. L'ensemble permet de corriger une hagiographie abondante mais redondante constituée principalement au gré de la construction du culte.

Frère Joseph est d'origine modeste. Son père, Etienne Formet, était sabotier. Sa mère, qui fut très importante pour lui se nommait Anne-Catherine Perrin. On ne sait rien d'elle si ce n'est son nom. Joseph Formet naît le 7 février 1724 à Lomontot, paroisse de Lomont[1816]. Comme le veut la pratique, il est baptisé dès le surlendemain. Peu de choses peuvent être dites de son éducation. Il sait lire et écrire, ainsi qu'en témoigne sa rarissime correspondance, laquelle dit par la politesse qu'il y exprime, son éducation[1817]. Il la tient très certainement de sa mère, mais il faut probablement y voir aussi l'influence du curé de paroisse. Ce sont là les deux vecteurs traditionnels du temps de la formation et du développement des enfants. Des recherches locales permettraient peut-être de déterminer si Lomontot bénéficiait alors des services d'un maître d'école. Anne-Catherine Perrin décède en 1738. Le jeune Joseph est alors âgé de quatorze ans. Son père se remarie avec Marie-Françoise Tunis puis c'est la naissance d'une demi-sœur. Les relations de Joseph avec sa belle-mère sont mauvaises. La pauvreté du foyer n'arrange pas la situation. Aussi, avec l'autorisation paternelle, Joseph Formet quitte-t-il rapidement la maison à l'âge de quinze ans. Il s'engage comme domestique de culture à Roye[1818] chez un nommé Grosjean où il passe de longs moments en prière. Il revient ponctuellement à Lomontot remettre son salaire à son père. Il y demeure jusqu'à dix-sept ans[1819]. Gironcourt précise là un point essentiel dans la formation et l'inspiration du solitaire. Ce laboureur était « un fort bon chrétien ». « Tous les soirs il faisait dans sa famille la lecture de la vie des Pères du désert » et de souligner : ces lectures « ont été le premier attrait qui a inspiré au frère Joseph le goût de la solitude ». Ainsi que nous l'avons montré en début de ce chapitre, la littérature de piété du temps consacre encore une place importante au

[1815] A.D. 88 : 3 V 5.
[1816] Diocèse de Besançon, actuel département de la Haute-Saône.
[1817] Une de ses lettres nous est parvenue. Ecrite le 6 avril 1779, elle est adressée à Henri Regnard de Gironcourt. Ce dernier dit avoir perdu deux lettres écrites par le solitaire ce qui signifie que frère Joseph lui en écrivit trois. B.M. Nancy : Ms 1658.
[1818] Diocèse de Besançon, actuel département de la Haute-Saône.
[1819] MAURICE (J., O.P.), *Le vénérable frère Joseph, ermite à Ventron*, Cornimont, F. Girompaire, 1959, p. 7.

refus du monde[1820]. Gironcourt poursuit en expliquant que lors de leur rencontre, lui demandant pourquoi s'être fixé « dans un désert affreux, séparé de toute communion avec les hommes », il lui répondit que « c'étoit l'effet de la grâce et des lectures qu'il avait entendu chez son ancien maître »[1821]. Les biographies du futur ermite disent qu'il devient ensuite soldat durant 7 ans, de 1741 à 1748. Cet épisode est fixé dès le premier ouvrage rédigé sur le solitaire en 1842[1822] et ne cessa dès lors de se transmettre d'auteur à auteur par un phénomène d'inspiration et de s'enrichir jusqu'à aujourd'hui. C'est ainsi qu'il est progressivement précisé que cet épisode militaire correspond à la guerre de Succession d'Autriche (1741-1745)[1823]. L'événement demeure très hypothétique. Il n'existe aucune preuve formelle de première main. *A contrario*, frère Joseph déclare à M. de Gironcourt, lorsque ce dernier vient le visiter, n'avoir « jamais été dans la troupe »[1824]. Il paraît difficile d'expliquer pourquoi l'ermite aurait menti sur ce point. Nous avons montré que des anachorètes antérieurs et connaissant une certaine célébrité, tels Pierre Seguin ou frère Jean-Baptiste, exercèrent le métier des armes. On peut supposer que frère Joseph fut l'objet d'un « transfert » biographique. Gironcourt dit qu'il entreprend, après avoir quitté son maître, le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle[1825]. Avec Jérusalem et Rome, ce sanctuaire demeure un des pèlerinages majeurs de la chrétienté malgré le déclin des pèlerinages au long cours à compter de la fin du XVIIe siècle. Le clergé s'inquiète alors d'éventuelles pratiques peu orthodoxes liées à ces déplacements et préfère privilégier la dévotion antérieure. L'esprit des Lumières s'oppose également à ces errances ainsi qu'au merveilleux des légendes attachées à ces hauts lieux. Enfin, les autorités politiques estiment que ces voyages sont source d'oisiveté, assimilant progressivement les pèlerins à des vagabonds. Frère Joseph n'explique pas les raisons qui l'ont poussé à entreprendre ce long et périlleux voyage, constituant conjointement une épreuve et un temps de méditation. Il faut peut-être également y voir un avant-propos de la vie érémitique. La solitude du pèlerin qui, matériellement et symboliquement quitte le monde, est comparable à celle de l'anachorète[1826]. L'épisode pèlerin de Joseph Formet demeure malheureusement très vague. Sa démarche n'est pas isolée, rappelant celle d'un célèbre contemporain : saint Benoit Joseph Labre (1748-1783), ermite pèlerin et pénitent qui se

[1820] MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 337-348.
[1821] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1822] [MOUGEOLLE], curé de Ventron, *Vie du vénérable frère Joseph Formet, mort en 1784, en odeur de sainteté, dans la paroisse de Ventron (Vosges)*, Raon-l'Etape, imprimerie de J.-C. Docteur, 1842, p. 11.
[1823] MAURICE (J., O.P.), *Op. Cit.*, p. 8.
[1824] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1825] *Ibid.*
[1826] JULIA (Dominique), « Curiosité, dévotion et politica peregrinesca » in BOUTRY (Philippe), FABRE (Pierre-Antoine), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, E.H.ES.S., 2000, pp. 261, 269.

rendait annuellement au sanctuaire marial de Lorette[1827]. Revenu de sa *perigrinatio*, pensant être délivré de ses fautes, Joseph Formet semble cependant ne pas se tourner immédiatement vers l'érémitisme. En octobre 1746, il est ouvrier dans une fabrique de salpêtre à Saint-Germain-les-Lure. Son père décède en 1748. C'est à ce moment qu'intervient la rupture au monde. Selon ses biographes, navré de ne pouvoir satisfaire son idéal de piété en restant ouvrier, il décide de vivre dans la solitude[1828]. Délibérément ou non, il ignore les préceptes de l'école de française de spiritualité - notamment salésiens - dont le long succès n'a pas besoin d'être redit, permettant de vivre chrétiennement dans le monde. Pour expliquer ce geste extrême et surprenant en ce milieu du siècle, Gironcourt évoque « un amour extraordinaire de la retraite »[1829]. Il quitte définitivement son village natal en emportant un crucifix, une image de la Vierge et surtout le crâne de sa mère exhumé lors de l'enfouissement du corps paternel. Au-delà d'un amour filial absolu, peut-être faut-il voir dans la présence à ses côtés de ce reste qui ne le quitta jamais un *memento mori* continuel et intime. Joseph Formet est alors âgé de vingt-quatre ans. Cela correspond à l'âge moyen d'entrée dans la congrégation de Saint-Antoine des ermites du diocèse de Toul. Les montagnes vosgiennes seront son désert. Il perpétue une tradition, celles des Colomban, Romaric et Arnould, qui fait depuis le haut Moyen Age des Vosges une terre de solitaires même si rares sont désormais les anachorètes à fréquenter ce rude massif. Il s'installe tout d'abord dans les Vosges haut-saônoises près de Ternuay[1830].

[1827] HILAIRE (Yves-Marie) (sous la direction de*), Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte 1783-1983*, Paris, Cerf, 1984. 238 p.
[1828] MAURICE (J., O.P.), *Op. Cit.*, p. 8.
[1829] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1830] Diocèse de Besançon, actuel département de la Haute-Saône, commune de Ternuay-Melay-et-Saint-Hilaire.

Ternuay (Haute-Saône), le premier refuge attesté de frère Joseph. Etat en 2011.

Cette première retraite est curieusement ignorée de ses biographes, peut-être par ce que Lorrains, ils se sont surtout intéressés à la vie du frère dans cette dernière province. Ultérieurement, sans que l'on ne sache rien sur la durée de ce premier séjour et la raison de son départ, il s'établit dans la vieille chapelle de Demrupt au-dessus du Ménil[1831]. Contrairement à la première, pourtant isolée, cette deuxième retraite se situe véritablement dans la montagne et pourrait correspondre au désir d'absolu du nouvel ermite. Il en est toutefois expulsé comme vagabond et en raison de la vie peu édifiante de son prédécesseur[1832]. Durant l'hiver 1748, il rejoint la tête de Forgoutte et fait son logis dans un arbre creux auprès duquel il a adossé une cabane de branchages[1833]. Il est installé un peu en-dessous du sommet, depuis nommé la Tête de l'ermite. Une croix de fer plantée dans le rocher indique l'endroit de sa retraite. Face à la rudesse d'un climat montagnard, ce modeste aménagement, inconcevable, témoigne du renoncement au monde et de l'accent mis sur la vie

[1831] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1832] *Le serviteur de Dieu : frère Joseph ou l'ermite de Ventron*, Montauban, imprimerie catholique Prunet frères, 1896, p. 9.
[1833] B.M. Nancy : Ms 1658.

spirituelle au détriment du confort matériel. Il vient chaque dimanche à la messe à Bussang[1834] puis remonte dans la forêt en direction de Forgoutte. Au printemps 1749, il rencontre le jeune bûcheron Jean-Jacques Valroff de Bussang près de son habitation. En 1751, Valroff propose de lui bâtir un ermitage mais se heurte au refus des Bussenets. Ces derniers craignent de fixer ainsi d'autres ermites sur le territoire de la communauté ou que l'endroit ne devienne un repaire de brigands. Cette opposition est symptomatique d'une époque percevant l'ermite comme un parasite qui va profiter de la communauté et de mentalités traditionnelles associant dans un même refuge inaccessible et lointain, solitaires et bandits de grands chemins. Thomas Colin dit « Petit-Thomas » lui propose alors de s'installer à Ventron. Cet accueil favorable tient à la jeunesse de l'ermite alors que beaucoup de jeunes hommes du secteur ont été enrôlés pour la guerre de Succession d'Autriche[1835] et au fait qu'il assure alors une présence spirituelle supplémentaire, Ventron n'étant alors qu'un simple vicariat, ce depuis seulement 1730, de la paroisse de Saulxures-sur-Moselotte[1836]. De 1751 à 1757, il s'installe dans une cabane située véritablement dans la montagne, sur le versant le plus enneigé, à trois kilomètres du village et le dominant de 250 m. Il s'agit d'une petite terrasse d'origine glacière en bordure de l'étang des Buttes. En 1757, les Véternats lui édifient un ermitage en pierre toujours visible aujourd'hui avec chapelle, cuisine, chambre et entrée[1837]. Un puits et un jardinet complètent l'installation. C'est là qu'il réside, à une exception près, jusqu'à sa mort survenue en 1784.

Ventron, ermitage de frère Joseph. 1757. Etat en 2010.

[1834] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1835] A.D. 88 : E dpt 510/1 GGI : registres paroissiaux.
[1836] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1837] Première pièce ajoutée après sa mort.

Frère Joseph apparaît de prime abord comme un pérégrinateur mais cette errance n'est pas entièrement de son fait. A la différence de Benoît Labre, ses déplacements lui sont imposés par les événements. Il est avant toute chose un solitaire au sens physique du terme. Ses ermitages sont toujours isolés. Gironcourt, décrivant les premières retraites de frère Joseph, les situe « là où les montagnes sont les plus hautes ». Les rochers « et l'extrême difficulté des chemins » les rendant quasiment « inaccessibles ». Sa première installation près du Ménil n'est qu'une « affreuse solitude au plus haut des forêts de cette contrée »[1838]. L'anachorète a justifié son écart du monde. Gironcourt rapporte que selon lui « Dieu ne pouvoit être que très difficilement servi et adoré dans les dissipations du monde ». C'est une manière très classique et traditionnelle de vivre sa foi, niant complètement l'apport salésien des devoirs d'état au succès pourtant éclatant et ancien. Mais si l'influence qu'eut sur lui la lecture de la *Vie des Pères du désert* eut l'importance qu'il en dit - influence que rien ne semble pouvoir mettre en doute - le choix de ses retraites s'explique aisément. La montagne lui apparaît classiquement comme un autre désert. Frère joseph pratique un phénomène d'imitation d'un mode de vie extrême qui n'est plus alors ouvertement prôné si ce n'est à titre d'inspiration. Il reproduit un comportement qui n'est plus compris donc accepté. Cette volonté d'éloignement apparaît archaïque à une époque où les ermitages sont installés non loin des habitations. De plus, non seulement l'ermite s'isole mais il refuse toute communication avec ses prochains. Lorsqu'il séjourne au Ménil, il quitte sa retraite les dimanches et fêtes au point du jour et se rend à l'office paroissial à Bussang mais retourne dans son désert sans parler à personne ni entrer dans aucune maison[1839]. Ce comportement peut s'expliquer par la peur de la réaction des habitants à son égard mais, globalement, il ne recherche pas le contact humain. « Il s'éloigne s'il n'est point surpris dans sa cahute lorsqu'on va le visiter et répond en peu de paroles aux questions qu'on peut lui faire »[1840]. Quand Gironcourt vient le visiter en août 1777, il trouve « les portes et volets exactement fermés quoique dans le milieu du jour ». Il signale sa présence par une sonnette. L'ermite vient à la porte et sans ouvrir lui dit qu'il lui parlera par une petite fenêtre proche de la porte mais n'ouvre pas le volet et ce n'est « qu'après un petit moment d'entretien » qu'il l'introduit dans sa cellule. Porte, volets et sonnette constituent autant de frontières entre la société et ce qu'il faut bien appeler le « reclusoir » de l'ermite, son monde propre. Fréquentant annuellement les capucins Romarimontains lorsqu'il est installé près du Ménil, il demeure cloîtré dans leur

[1838] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1839] *Ibid.*
[1840] *Ibid.*

établissement alors que ces franciscains sont ouverts sur le monde. Il interrompt cette pratique « à raison des visites que sa réputation de sainteté lui attiroit dans le couvent, notamment plusieurs dames de Remiremont, émerveillées de ce qu'elles apprenoient du solitaire »[1841]. Malgré ou à cause de cette discrétion, l'ermite devient une célébrité.

Frère Joseph ne peut pourtant se couper totalement de la compagnie de ses prochains. Il se rend presque tous les jours à la messe à Ventron. Il fabrique de petits objets de dévotion, chapelets et médailles, qu'il distribue à ses interlocuteurs ou « vend à Bussang ou à Thann », ce commerce lui assurant de quoi s'acheter du pain et du laiton[1842]. Par charité chrétienne, il aide son prochain : donne un coup de main dans les fermes des environs, garde et éduque (religieusement) les enfants, veille les malades, les mourants et les morts. Célèbre par ses vertus, il est visité par les chanoinesses de Remiremont dont relevait la cure de Saulxures. Mais ce ne sont là que des obligations. D'ailleurs, désireux de retrouver une véritable solitude physique, il quitte Ventron à la Pâques 1778[1843], s'installe sur le domaine de l'abbaye de Pairis près d'Orbey[1844] mais en est chassé. Il se fixe alors dans les forêts du Valtin[1845]. M. de Gironcourt explique ce geste par le fait « qu'il se plaignoit beaucoup qu'il étoit trop visité dans son ermitage de Ventron et que l'estime qu'on lui marquoit le penoit beaucoup »[1846]. Ce départ jette la consternation parmi les Véternats, persuadés qu'ils ont perdu leur saint protecteur. Après bien des recherches il est retrouvé, mais on a le plus grand mal à le convaincre de revenir à Ventron tant l'ermite craint la trop grande fréquentation des hommes. Cet isolement est une des raisons qui expliquent l'aura du solitaire qui « loin des dangers du monde et dans un désert ou il est comme seul dans l'univers, cherche Dieu en esprit et en vérité ». C'est également un élément d'archaïsme, la solitude étant vécue à l'époque davantage comme un état d'esprit que comme une réalité matérielle.

[1841] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1842] *Ibid.*
[1843] *Ibid.*
[1844] Diocèse de Bâle, actuel département du Haut-Rhin.
[1845] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[1846] B.M. Nancy : Ms 1658.

Une autre caractéristique de frère Joseph est sa pratique fréquente d'une discipline sévère. Gironcourt parle, sans préciser, de mortifications mais évoque un jeûne quasi continuel et l'absence de consommation de viande et de vin[1847]. Il a cependant vu, sans les énumérer précisément, « les instruments de pénitence » du frère et le plancher de la pièce où ils sont entreposés lui « parut ensanglanté ». Les hagiographies postérieures évoquent, sans qu'il soit possible de les vérifier, une nourriture frugale faite de croûtes de pain, de pommes de terre et d'herbes bouillies. L'ermite met des clous dans ses sabots et se frotte le corps avec des orties[1848]. Ce qui est certain, c'est que son cilice a été conservé. Il se présente sous la forme d'une large ceinture métallique garnie de pointes qui devaient cruellement blesser l'utilisateur. La tradition rapporte qu'il dort dans un cercueil et qu'un mécanisme lui fait tomber une pierre sur la poitrine pour le réveiller afin d'aller prier. En fait, Gironcourt dit que l'endroit de l'habitation où il fait ses dévotions et ses macérations est « une pièce étroite et oblongue éclairée que par une petite porte contient une espèce de couche avec guère plus de largeur qu'un cercueil et un oreiller de pierre ». Le fait frappe cependant tellement les imaginations qu'il est déformé et amplifié de manière à assurer, si besoin est, une notoriété supplémentaire au personnage. C'est dans cette pièce que le solitaire conserve le chef de sa mère. Ces mortifications répondent aux prescriptions du père Beuvellet. Elles rachètent un corps considéré traditionnellement comme lieu du péché et constituent conjointement une imitation des souffrances de la Passion. Elles constituent également une lecture littérale du cantique des cantiques : « Mets-moi comme un cachet sur ton corps, comme un cachet sur ton bras »[1849] et de l'Epître de Paul aux Galates : « je porte imprimées dans mon corps les marques du seigneur Jésus-Christ »[1850]. Si ces pratiques mortificatoires nous semblent aujourd'hui tout à fait anachroniques, elles sont encore pratiquées au siècle des Lumières. Duval indique « que deux fois par semaine les solitaires de Sainte-Anne tachoient de subjuguer leur personne à grand coup de discipline »[1851]. Frère Joseph semble cependant le seul ermite lorrain et champenois du temps à se donner si souvent et si violemment la discipline, signe d'une spiritualité exigeante mais désormais controversée. En 1701, l'abbé

[1847] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1848] MAURICE (J., O.P.), *Op. Cit.*, pp. 10-12.
[1849] *Cant*. VIII, 6.
[1850] Epître aux Galates VI, 17.
[1851] JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*, Paris, le Sycomore, 1981, p. 398.

Boileau dans son *Histoire des flagellants* estime en effet les flagellations « opposées à la véritable piété et à la pudeur même »[1852].

La spiritualité de frère Joseph est simple. Elle se caractérise par l'importance de la prière, « il vaque sans cesse à l'oraison et la prière » dit M. de Gironcourt[1853], et de l'office. Lorsqu'il est au Ménil, « les dimanches et fêtes, il descend de sa montagne à la pointe du jour pour confesser, communier et entendre la messe paroissiale de Bussang, toujours à genoux et le plus souvent prosterné. Il reste immobile et absorbé en Dieu au bas de l'église depuis l'office jusqu'à 15-16h, sans réfection »[1854]. Son attitude dit sa foi et son humilité. Il poursuit cette pratique une fois installé à Ventron. « Les dimanches, fêtes et jours d'obligation, il se rend dès huit heures » à l'église « où est la paroisse », c'est-à-dire Saulxures, ce qui est matériellement possible par une marche d'environ trois heures depuis l'ermitage. S'installant « au bas de l'église, les yeux fermés et immobiles comme une pierre il reste à genoux jusque vers trois ou quatre heures du soir sans rien prendre »[1855]. L'ermite sans être ainsi accusé d'orgueil - c'est par modestie et respect qu'il demeure à l'entrée de l'église - se donne ainsi à voir aux fidèles, devenant malgré lui un exemple à suivre. Sa dévotion, centrée sur les personnes de la Vierge et du Christ, s'exprime d'une manière assez originale par des tatouages religieux découverts après sa mort. Il portait « Marie, mère de mon cœur » sur le bras droit, « Loué et adoré soit Jésus-Christ » sur le bras gauche. Un ostensoir était tatoué sur l'épaule gauche avec les lettres suivantes dont le sens demeure inconnu : « ESTOMTSVRE / MEVTDEVMA / OWOVMAL ». Probablement s'agit-il d'un acronyme. On peut supposer que le frère fut lui-même l'auteur de ses propres tatouages. Ils sont, a expliqué Jacques Le Brun, un moyen de rencontre entre le corps christique et le corps humain, de rendre le Christ visible et lisible en soi[1856]. Peut-être faut-il y voir également une marque d'élection et une forme de mortification[1857] ? Il existe un précédent célèbre. Sainte Jeanne de Chantal se grava au fer rouge le nom de Jésus sur la poitrine. Ce geste extrême fut diffusé par une biographie

[1852] BOILEAU (Abbé Jacques), *Histoire des flagellants*, réédition, Amsterdam, 1732, p. *(historia flagellantium*, 1ère édition 1700).
[1853] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1854] *Ibid.*
[1855] *Ibid.*
[1856] LE BRUN (Jacques), « A corps perdu. Les biographies féminines spirituelles du XVIIe siècle » *in* MALAMOUD (Charles), VERNANT (Jean-Pierre), *Corps des Dieux*, Le temps de la Réflexion, VII, Paris Gallimard, 1986, p. 399.
[1857] Sur les tatouages de dévotion, voir GUERZONI (Guido), « Notae divinae ex arte compunctae. Prime impressioni sul tatuaggio devozionale in Italia (secoli XV-XIX) », *Micrologus*, XIII, 2005, pp. 409-437.

pieuse[1858] et une gravure de van Merlen où le Christ en personne guide et tient la main de madame de Chantal occupée à inscrire sur son corps le saint nom de manière indélébile. La fréquence de ce qu'il faut considérer comme un geste d'union intime est loin d'être exceptionnelle. A la suite de la Mère de Chantal, nombre de visitandines gravent le nom divin sur le corps[1859] et les tatouages religieux constituent une pratique habituelle chez de nombreux pèlerins, notamment à Lorette et Jérusalem[1860]. Plus classiquement, cette dévotion à la Vierge s'exprime par l'image. Gironcourt dit qu'il demande à ses visiteurs « de lui envoyer des « images et oraisons de Notre-Dame de Consolation »[1861], une statue miraculeusement découverte dans les bois près d'Epinal par des bûcherons vers 1650. Une statue de la Vierge à l'Enfant conservée actuellement dans l'ermitage serait selon la tradition contemporaine de l'ermite. Il pèlerine annuellement à Einsiedeln et réalise des médailles à l'effigie de Notre-Dame des-Ermites. Sa dévotion christique est tout aussi importante. Nous en voulons pour preuve son attachement à l'office hebdomadaire et surtout à la communion ainsi qu'à la prière. Il a jalonné de croix le sentier entre l'ermitage et Ventron. Ces comportements se synthétisent dans la fabrication de chapelets et l'ermitage conserve un Christ en croix polychrome de la fin du XVIIIe siècle qui lui aurait appartenu. Par ailleurs il réalise une retraite annuelle d'une semaine chez les capucins de Remiremont[1862], ce qui correspond à sa spiritualité sensible. L'ermite et ces moines mendiants ont une spiritualité et un quotidien présentant de nombreuses similitudes. Ils ont en commun le choix de la pauvreté, tempérée par les dons et l'exercice de la quête, que frère Joseph se refuse cependant de pratiquer. Leur spiritualité est basée sur la prière, l'abandon à la volonté de Dieu et la mortification pénitentielle dans un désir d'union la plus étroite possible avec le Christ. Rappelons le véritable attrait pour l'érémitisme qu'éprouva saint François d'Assise, attrait que les capucins eurent à cœur de reprendre et de maintenir[1863]. Cette retraite paraît dès lors tout à fait logique.

[1858] MAUPAS DU TOUR (H. de*), La vie de […] Jeanne Françoise Fremiot de Chantal* […], Paris, J. de La Caille, 1672, pp. 170-171 (1ère édition : 1644).
[1859] LE BRUN (Jacques), *Op. Cit.*, pp. 400-402.
[1860] GUERZONI (Guido), *Op Cit*.
[1861] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1862] *Ibid*.
[1863] MAUZAIZE (Jean), *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1978, T. I, p. 54.

Frère Joseph a un comportement sans reproche pour un anachorète. Il est pieux, « cultive quelques petits terrains pour se procurer de grossières denrées », « fabrique des chapelets de laiton car ne reçoit ni argent ni aumône »[1864]. Pourtant, l'évêque de Toul se soucie de ce personnage. Les archives du début du XIXe siècle disent qu'il le fit venir à Saulxures où il était en visite en 1752 ou dans les années suivant l'installation du solitaire à Ventron (1751)[1865]. Le répertoire des visites pastorales ne livre toutefois aucune visite qui aurait pu concerner ce secteur du diocèse sous les épiscopats successifs de monseigneur Bégon (1723-1753) et Drouas de Boussey (1754-1773). L'abbé Didier Laurent signale qu'une rencontre entre l'évêque et frère Joseph eut lieu en 1758, puis en 1764 au presbytère de Ventron[1866]. Gironcourt dit qu'en 1759, dînant avec le curé de Saulxures, ce dernier lui précisa qu'il revenait de Toul où il avait fait part à l'évêque de la rare piété de ce solitaire. Monseigneur Drouas « avait témoigné desirer le voir ». C'est la moindre des choses car depuis 1716 et un décret de monseigneur Blouet de Camilly (1705-1723), seuls les ermites relevant de congrégations sont autorisés dans le diocèse et ceux qui ne le sont pas sont alors numériquement marginaux dans le diocèse[1867]. De plus, frère Joseph n'est pas habillé en ermite mais en paysan[1868]. L'évêque a donc toutes les raisons initiales de croire qu'il s'agit d'un imposteur. Il est donc normal qu'il souhaite se faire une opinion sur le personnage. S'il avait eu le moindre doute sur frère Joseph, il aurait pris des mesures contre lui ; les prescriptions les plus sévères à l'époque étant l'obligation de quitter l'état anachorétique ou l'expulsion du diocèse. L'évêque se contente de charger le curé « de lui donner une règle »[1869]. Gironcourt dit aussi que l'évêque souhaite lui donner une habitation moins austère et plus voisine d'une paroisse, ce qui n'est pas le cas de Ventron. Si l'on peut croire à la sollicitude de l'évêque, sa volonté de placer ainsi le solitaire sous la surveillance du curé le plus proche est indéniable. Ces décisions épiscopales seraient à l'origine de la proposition des Véternats d'édifier à l'ermite un logement et une chapelle[1870]. Même si aucun reproche ne vient ternir la réputation du frère, l'évêque tient à contrôler ce personnage hors norme.

[1864] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1865] AD 88 : 3 V 5 et DIDIER-LAURENT (Abbé A.), *Frère Joseph et la préfecture des Vosges*, Saint-Dié, Humbert, 1897, p. 8.
[1866] DIDIER-LAURENT (Abbé A.), *Ibid*., pp. 11-12.
[1867] *Recueil des ordonnances de Lorraine*, T. II, p. 93 et DIDIER-LAURENT (Abbé A.), *Ibid*., pp. 9-10.
[1868] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1869] *Ibid*.
[1870] *Ibid*.

Grace au témoignage de M. De Gironcourt, il est possible d'esquisser quelques caractéristiques physiques et morales de frère Joseph. La profondeur de sa foi ne peut être mise en doute : « tout ce qui sortoit de sa bouche retournoit toujours vers Dieu ». Il fait preuve d'humilité, d'abnégation, et de mépris de lui-même. Il « a toujours les yeux baissés ». « Il avait en tout la plus profonde humilité »[1871]. Gironcourt donne le seul témoignage de l'aspect physique du frère alors âgé de 53 ans lors de leur entrevue : « de fort petite taille, un peu voûté et très maigre. Le visage ovale, le nez assez court avec rien de remarquable dans la bouche et les yeux, le teint plus pâlet et livide que brun. Les cheveux courts, bruns et peu épais ». La rudesse du quotidien de l'ermite, ses mortifications expliquent largement cette description. Il est habillé de grosses toiles, de guêtres et de sabots, ayant « exactement des pieds jusqu'à la tête [l'aspect] des paysans ». Il n'a d'ailleurs jamais porté l'habit d'ermite tel que le prescrivent les règlements des congrégations de solitaires mais celui de paysan[1872]. Toutefois, l'attitude, le comportement et l'aspect de frère Joseph laissent transparaître sa « sainteté », confirmée par des miracles réalisés de son vivant. Il ressuscite un enfant mort-né pour le baptiser et rend la vue à une enfant de 7 ans. Enfin la Vierge lui serait apparue[1873]. Il nous est évidemment impossible de nous prononcer sur ces phénomènes.

Frère Joseph décède le 30 avril 1784. Son acte de décès dit l'estime dans laquelle il était tenu. Il y est qualifié de « respectable et sage » « édifiant par ses paroles et ses exemples non seulement tous les paroissiens de ce lieu mais encore tous ceux qui avaient l'avantage de le connaître ». Ces paroles sont celles de Véternats mais également du curé de paroisse et d'un capucin alors présent. Par leurs qualités, les auteurs cautionnent la vie du défunt, inhumé le 2 mai[1874].

Frère Joseph reproduit des modes de vie anachorétiques propres aux Pères du désert et aux grands mystiques. Aucun autre ermite lorrain ou champenois du XVIIIe siècle n'agit comme lui. Ce « témoin d'une autre époque » provoque par sa simplicité l'admiration des populations rurales vivant à proximité de l'ermitage et la curiosité des élites, mais il inquiète

[1871] B.M. Nancy : Ms 1658.
[1872] *Institut des ermites du diocèse de Toul sous l'invocation de saint Antoine premier père des solitaires*, Neufchâteau, 1767, pp. 21-23.
[1873] A.D. 88 : 3 V 5.
[1874] MAURICE (J., O.P.), *Op. Cit.*, pp. 17-18.

les autorités religieuses par sa notoriété grandissante. Pour conclure sur ce personnage, il est tentant de le rapprocher de Benoît Joseph Labre (1748-1783), un autre humble de Dieu tout aussi célèbre[1875]. Les deux hommes décèdent à une année d'intervalle mais frère Joseph, né en 1724, est antérieur de plus d'une génération au « Pauvre du Colisée ». L'analogie doit cependant être conduite avec précaution. Les deux hommes se distinguent sur des points importants, à commencer par leur origine sociale. Certes, tous deux sont des ruraux mais Labre est issu d'une famille aisée. Cinq de ses oncles sont prêtres. Dans cet environnement spirituel favorable, il s'approprie une réelle culture religieuse et intellectuelle par la lecture de mystiques tel Grenade ou des ouvrages de l'oratorien Lejeune. Face à lui, Joseph Formet n'a que les probables leçons de sa mère et, peut-être, de son curé ainsi que la révélation de la lecture de la vie des Pères du désert. Leur itinéraire spirituel diverge initialement. Labre est un cénobite contrarié qui échoue à intégrer l'ordre des chartreux puis la Trappe de Sept-Fons aux strictes règles avant de rejoindre la solitude. Celle-ci est pour Joseph Formet une évidence. Mais si Labre se veut gyrovague, la *perigrinatio* de frère Joseph est causée par la recherche d'une retraite qui lui convienne. Le premier est un mendiant visiblement adepte de la déchéance physique, le second refuse les aumônes et présente l'aspect extérieur d'un paysan vosgien. Les deux hommes se rapprochent par leur spiritualité. Leur humilité et leur pauvreté absolues disent leur mépris du monde. En cela ils présentent des aspects franciscains qui ne peuvent être niés chez frère Joseph en raison des retraites régulières pratiquées chez les cordeliers. Ils rejettent leur corps par la pratique de mortifications - autre signe d'une piété sensible - et, chez Benoît Labre, l'absence totale d'hygiène. En cela tous deux s'avèrent anachroniques. Enfin, leur mort est suivie d'une sanctification populaire immédiate et tous deux sont réputés avoir réalisé des miracles, ce qui, en plus d'une vie extraordinaire, les place en dehors du commun des mortels.

Malgré des personnalités exceptionnelles comme frère Joseph, perçu comme un saint, des philanthropes amis d'ermites à l'exemple de Valentin Jamerey Duval, les marqueurs de l'érémitisme sont négatifs. Le rejet du monde est désormais présenté comme un idéal et non plus comme un programme de vie d'autant que la production intellectuelle et littéraire dénonce un état déréglé alors que la proportion d'ermites indélicats n'a pas diminué. Concrètement, dans les diocèses champenois et lorrains, les évêques se partagent équitablement entre les partisans d'une - relative - tolérance associée à un encadrement strict

[1875] DOYERE (Dom Pierre), *Benoît Labre, ermite pèlerin*, 3e édition, Paris, Cerf, 1983, 86 p.

dans une optique qualitative, et les tenants d'une ligne dure vouée à la disparition de cette spiritualité. En conséquence, le nombre d'ermites et d'ermitages s'amoindrit car les disparitions ne sont pas compensées par les créations de solitudes qui, le temps passant, se raréfient ; surtout dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Ainsi, dans les dernières années de l'Ancien Régime, le déclin de la spiritualité érémitique ne peut être nié. Les bouleversements révolutionnaires vont amplifier ce phénomène.

6. Vers la disparition

6.1. La Révolution

L'anachorétisme, déjà déclinant au siècle des Lumières, disparaît quasiment dans les actions entreprises par les révolutionnaires envers le catholicisme. Les autorités religieuses d'Ancien Régime ayant voulu faire des anachorètes des réguliers, elles y parvinrent à travers les congrégations d'ermites. Au XVIIIe siècle, ces institutions ne peuvent guère être critiquées mais les mentalités ne sont plus favorables aux cénobites auxquels les ermites se voient assimilés. Lorsqu'à compter de 1792 les mesures révolutionnaires sont décidées envers les religieux, elles touchent logiquement les ermites. Composante du catholicisme, les solitaires et leurs retraites connaissent les sort des hommes et biens d'Eglise.

6.1.1. Le devenir des ermites

La Révolution pose une nouvelle fois la question du statut des ermites. Certes, les solitaires relevant de congrégations sont considérés *de facto* comme des réguliers, mais les archives montrent que selon les lieux, les ermites hors congrégation sont assimilés ou non à des religieux avec, en conséquence, un sort variable. En 1792, le district de Blâmont intègre les anachorètes du lieu dans la liste des réguliers résidant sur le territoire de la communauté[1876]. *A contrario*, frère Isaac, le dernier ermite de Tonnerre, a grand peine à démontrer que simple ermite, il ne doit pas le serment imposé au clergé[1877]. La question est d'importance car en fonction de cette assimilation ou non à l'état de régulier, le devenir des anachorètes évoluera différemment.

[1876] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : L 746.
[1877] Diocèse de Langres, actuel département de l'Yonne. LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèse de Langres et Dijon* in *Abbayes et prieurés de l'anciennes France, recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, T. XII, province ecclésiastique de Lyon, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 1941, p. 257.

Les mesures touchant les réguliers vont s'appliquer aux membres de congrégations érémitiques. Les vœux perpétuels sont interdits dès la fin 1789. L'Assemblée Nationale interdit qu'il y ait admission et tenue d'assemblée. La congrégation des ermites du diocèse de Toul, ayant tenu sa dernière assemblée générale le 5 mai 1789, obtempère[1878]. Frère Romain, « cy devant visiteur général des ermites » note à la fin du registre de la congrégation que « depuis ce chapitre [de mai 1789] il n'y a plus eut d'assemblés, de réception ou de vœux, suite à l'interdiction de l'assemblé nationale, ce que je certifie véritable »[1879]. Devant les événements, les solitaires de la congrégation demandent à l'Assemblée Nationale qu'on les laisse vivre en paix.[1880] A ce moment, la congrégation compte encore quarante-six ermites optant pour la vie commune et la fidélité à leurs vœux[1881]. En avril 1792, un décret supprime les congrégations religieuses ainsi que le port du costume ecclésiastique. La congrégation des ermites de Saint-Jean-Baptiste du diocèse de Langres est supprimée par la loi du 18 mai 1792[1882]. Leurs confrères toulois sont expulsés le 13 octobre 1792. Ces mesures interrogent sur le devenir des anachorètes et notamment leurs conditions de vie matérielles. Lorsque, le 2 novembre 1789, les biens du clergé sont mis à disposition de la nation, l'Etat s'engage à donner un traitement aux ecclésiastiques et pourvoir à l'entretien des églises. Toutefois, les solitaires n'étant pas considérés comme des religieux du droit canonique, ils ne sont pas destinataires de la pension que la Constituante attribue aux anciens religieux, laquelle se montait à six cents livres par an, voire huit cents livres par an pour les moines. Plus tard, la loi du 12 avril 1792 attribue à chaque ancien ermite une pension de soixante livres par an[1883]. Ainsi pensionnés, les ermites se voient assimilés aux réguliers mais en quelque sorte des réguliers de « classe inférieure » puisque leur pension est dix fois moindre que celle des cénobites. D'autre part, les sources laissent apparaître une dichotomie entre le texte normatif et son application sur le terrain. Dans les faits, le montant des pensions varie selon le temps de solitude, tempéré par l'âge de l'ermite. Trois solitaires occupent l'ermitage Saint-Jean de Blâmont en 1792. Nicolas Jacquemin, Claude François Mariot et Claude Paillot sont alors des hommes pour le moins d'âge mur pour le temps, respectivement âgés de 65, 48 et 53 ans, retirés du monde depuis 40 ans, 22 ans et 15 ans. Soit des ermites d'expériences. Nicolas Jacquemin, le plus âgé des trois et celui ayant passé le plus de temps sous la robe, reçoit un

[1878] A.D. 54 : H 2352.
[1879] A.D. 54 : H 2352.
[1880] A.D. 54 : Q 385.
[1881] MARTIN (Eugène), *Les ermites du diocèse de Toul*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928, p. 47.
[1882] « Le dernier ermite de Sainte-Barbe de Montbard », *Bulletin de la Société Archéologique et Biographique de Montbard*, juillet 1983, N° 14, p. 28.
[1883] SAINSAULIEU (abbé Jean), *Etude sur la vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration*, université de Lille III, 1974, p. 264.

traitement de 450 livres. Claude Paillot a cinq ans de plus que Claude François Mariot mais ce dernier est ermite depuis 1770 contre 1777 à Claude Paillot. Aussi le traitement de Claude François Mariot est-il de 75 livres contre 60 livres à Claude Paillot[1884]. L'état physique de certains solitaires justifie également l'octroi de pensions. Un des trois derniers ermites de Dommartemont, frère Benjamin - dans le monde Charles Thiery -, reçoit à compter de 1790 une pension de 60 livres et « un secours viager de même somme en raison de son âge et de ses infirmités »[1885]. Dernier exemple, le canton de Toul abrite en 1797-1798 un anachorète nommé Mathias Heidger, annuellement pensionné à hauteur de 100 livres[1886]. Ce sont là de faibles sommes. A titre de comparaison, un ancien curé recevait 800 livres par an. Enfin, les ermites pensionnés semblent avoir été peu nombreux. Seul un ermite figure parmi le corpus des quatre-vingt-seize pensionnaires ecclésiastiques domiciliés dans le canton de Toul pour la période 1797-1798[1887].

La loi du 18 avril 1792 oblige les districts à lister les réguliers présents dans leur ressort, ne serait-ce que pour faciliter l'attribution de ces pensions. Mais, conjointement, l'établissement de ces listes de religieux où figurent parfois des ermites est l'occasion de donner un avis sur le comportement et la vie des pensionnés, voire de les surveiller. C'est ainsi que les ermites de Blâmont sont dits, en 1792, vivre « en commun du travail de leur bras et du produit d'un petit terrain qui est joint à l'hermitage Saint-Jean ». Des « pièces justificatives du présent état », malheureusement ici manquantes, sont jointes au dossier[1888]. L'état nominatif des pensionnaires ecclésiastiques domiciliés dans le canton de Toul pour la période 1797-1798 précise que Mathias Heidger a prêté « le serment et les déclarations voulues » et produit « un certificat de résidence »[1889].

[1884] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : L 746.
[1885] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle LEPAGE (Henri), « Quelques environs de Nancy - La Trinité - La Gueule le Loup - Sainte-Geneviève », *Journal de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1885, p. 220.
[1886] A.D. 54 : 1 J 59(3). Son lieu de résidence n'est pas précisé.
[1887] *Ibid.*
[1888] A.D. 54 : L 746
[1889] A.D. 54 : 1 J 59(3)

La mise à disposition des biens du clergé à l'égard de la nation, à compter du 2 novembre 1789, mesure prolongée par la vente des biens nationaux, la dissolution des ordres religieux et l'interdiction de toute cérémonie religieuse en dehors des églises paroissiales en août 1792, la loi du 1er novembre 1792 obligeant les solitaires à évacuer les ermitages, la Terreur à compter de mars et septembre 1793 puis l'interdiction publique du culte catholique dès novembre 1793 à Paris et au printemps 1794 en province, enfin la Grande Terreur de juin-juillet 1794 ; tous ces événements contribuent à la disparition des solitaires. Pratiquement, trois situations se font jour. Le plus fréquemment, les solitaires effectuent un retour au monde qui s'accompagne souvent d'une plongée involontaire dans la marginalité et l'indigence. *A contrario*, un statu quo s'opère, à savoir que leur situation reste inchangée : l'ermite demeure dans son ermitage avec l'accord et le soutien des autorités locales. Cette situation est assez peu fréquente. Quelques-uns enfin, effrayés par les mesures antireligieuses et le climat général anticlérical choisissent l'émigration. Continuent-ils alors de demeurer dans la solitude ou reviennent-ils au monde ? Nous l'ignorons.

Majoritairement, le temps voit les anachorètes retourner au monde mais contraints et forcés. Ainsi les ermites de Bourmont sont expulsés préalablement à la vente de l'ermitage[1890]. Les plus souvent, ils disparaissent alors des archives. Ces mesures les obligent à un changement d'état. Jean-Henri Laroux est ermite à Enchenberg. De septembre 1792 à avril 1793, l'homme signe en tant que témoin dans douze actes d'états civil sur vingt-cinq, ce qui témoigne de la considération dont il jouit. Toutefois, à compter du mois d'octobre, il y est qualifié de maître d'école. Soit il a réellement changé d'état, soit son état d'ermite est tu par craintes de représailles[1891]. Plus sûrement, un des trois derniers ermites de Langley, Etienne Joseph Roussel, acquiert l'ermitage le 22 avril 1793. L'acte est approuvé par le directoire du département des Vosges le 26 août. Dans les années qui suivent, l'ancien solitaire jette son froc aux orties et se marie, l'ermitage étant transformé en ferme. En 1802, il formule auprès du préfet une demande de droit d'usage et de pâture pour ses bestiaux au titre que ce droit avait été autrefois accordé aux ermites dont il avait été, avant de transformer la solitude en ferme. Bien qu'appuyée par le maire du lieu, la demande est rejetée par la préfecture en

[1890] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. BOSSU (Louis), *L'ermitage de Notre-Dame de Bellefontaine à Bourmont*, [S.L.S.N.], 1927, p. 6.
[1891] WEILAND (Denise et Roger), *Sainte Vérène et sa chapelle. Enchenberg*, [S.L.S.N.], 1992, pp. 149-150.

1811[1892]. Au contraire de ces « reconversions » réussies, des anciens solitaires sombrent alors dans la marginalité. Le 30 décembre 1792, François Laurent, ci-devant frère Jérôme, se présente à la municipalité de Montbard. Il explique avoir été solitaire dans la congrégation érémitique diocésaine où, occupant l'ermitage du lieu, il bénéficiait de quatre journaux de terre liés à celui-ci. Mais la congrégation ayant été supprimée par la loi du 18 mai 1792, il a perdu tout ce qui lui permettait de vivre depuis trente-huit ans. Très probablement désormais sans ressource, il demande qu'on lui fournisse le traitement qui lui est dû, s'engageant naïvement en contrepartie « d'être fidèle à la nation, de maintenir la liberté et l'égalité et de mourir en les défendant »[1893]. Nous ignorons s'il fut écouté. Frère Pacôme, ermite à Montenach essaie en vain d'obtenir une pension en 1791[1894]. Ces réclamations disent l'indigence des solitaires qui, ayant perdu leurs logements et les quelques terres y étant affectées, se voient désormais sans ressource aucune.

Les sources révèlent que certains anachorètes ne sont pas atteints par les événements du temps. En 1791, la municipalité de Crevéchamps et l'ermite, frère Hilarion, demandent conjointement au directoire de district que tout continue comme avant. La communauté va jusqu'à envoyer des remontrances à l'Assemblée Nationale. Finalement, deux ans plus tard, les biens de l'ermitage sont abandonnés au solitaire pour la somme modeste de 100 livres[1895]. La loi du 1er novembre 1792 oblige les solitaires à évacuer les ermitages. Ayant acheté en sous-main l'ermitage, la municipalité de Rozières-sur-Mouzon convoque le 6 octobre 1793 l'ancien ermite nommé Claude Mollard et lui demande de continuer d'entretenir le bâtiment et d'accueillir les fidèles[1896]. A Jainvillotte, les frères Dieudonné et Lupicien doivent quitter l'ermitage le 8 décembre 1791, mais la municipalité autorise le frère Romuald, chassé d'Offrecourt, à y résider. Il entre dans l'ermitage le 5 janvier 1792 et y résida quarante ans[1897]. A Edling, le district attend la mort du dernier ermite, nommé Antoine Gadel, en 1794 pour

[1892] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié-des-Vosges : Ms E 104 : CHAPELIER (Abbé), *Ermites des Vosges*, pp. 17-18.
[1893] Diocèse de Langres, actuel département de la Côte d'Or. « Le dernier ermite de Sainte-Barbe de Montbard », *Bulletin de la Société Archéologique et Biographique de Montbard*, juillet 1983, N° 14, p. 28.
[1894] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. GAMBS (Alphonse), *Le pèlerinage à Saint-Cyriaque. Montenach*, Thionville, Gérard Klopp, 1996, p. 41.
[1895] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : A.C. Crevéchamps : A.C. 143/5.
[1896] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. MARTIN (Philippe), *Pèlerins de Lorraine*, Metz, éditions Serpenoise, 1997, p. 75.
[1897] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. MARTIN (Eugène), *Les ermites du diocèse de Toul*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928, p. 50.

mettre le mobilier de la chapelle sous séquestre[1898]. Le frère Jacob Bartel, ermite de la chapelle Sainte-Catherine de Homboug-Haut depuis au moins 1779 décède tranquillement en 1815[1899]. L'ermitage de Messein, noviciat de la congrégation des ermites du diocèse de Toul, voit ses occupants expulsés le 13 octobre 1792. L'endroit est logiquement vendu mais le nouveau propriétaire y installe le frère Romain[1900]. A Bourmont, si un des ermites est expulsé pour incivisme, l'autre reste dans l'ermitage jusqu'en 1795. Frère Hilarion décède dans l'ermitage d'Haréville-les-Chanteurs en 1796 sans jamais avoir été inquiété.[1901] Ces gestes témoignent d'un certain attachement aux solitaires, notamment parce que des liens personnels et humains ont su probablement se tisser au fil du temps avec la communauté. D'autre part, frère Romain est alors un homme assez âgé pour le temps - ayant prononcé ses vœux le 6 décembre 1755, il est vraisemblablement dans la soixantaine - ce geste de le conserver dans sa solitude témoigne d'une certaine déférence accordée aux anciens, d'autant que dans ce cas l'état religieux du personnage a dû jouer. Il s'agit cependant là de mesures exceptionnelles.

Quelques solitaires font le choix de l'émigration. L'ermite de Halling-les-Boulay quitte sa solitude en 1790, assez précipitamment semble-t-il, puisqu'il laisse sur place son mobilier, sa garde-robe, son argent et le fruit de ses quêtes. Le département donne ordre le 8 juillet 1793 de lui remettre ses effets mais constatant qu'il a choisi l'émigration, ceux-ci sont vendus[1902]. Georges Risse, ermite à Metzeresche, est inscrit par délibération du district de Thionville le 1er juin 1793 sur la liste des émigrés. Il l'est également par le district de Sarrelibre sur intervention de la commune de Boulay dont il était probablement originaire[1903]. Après avoir été maître d'école six mois durant, de septembre 1792 à avril 1793, l'ermite d'Enchenberg, Jean-Henri Laroux, émigre. Il est inscrit sur les listes du district de Bitche le 1er juillet 1793 et sur celles du département le 4 frimaire an II[1904]. Ce choix de quitter le pays s'explique par l'esprit du temps d'autant que des anachorètes se voient inquiétés. Cette

[1898] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle, commune d'Anzeling. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 92.
[1899] *Ibid.*, p. 47.
[1900] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy - les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine-Wiener, 1882, p. 28.
[1901] Diocèse de Toul, actuels départements de la Haute-Marne et des Vosges. SAINSAULIEU (Abbé Jean), *Etude sur la vie érémitique en France de la Contre-Reforme à la Restauration*, université de Lille III, 1974, p. 261 et 259.
[1902] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 62.
[1903] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. *Ibid.*, p. 81.
[1904] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. WEILAND (Denise et Roger), *Op. Cit.*, pp. 149-150.

méfiance envers les solitaires tient à l'évolution des esprits à l'égard du personnel religieux devenu progressivement suspect. C'est probablement parce qu'il ne s'estime plus en sécurité que l'ermite de Halling-lès-Boulay quitte si rapidement et sans aucun effet sa solitude en 1790[1905]. Le 27 juillet 1792 à Buissoncourt, le maire, deux officiers municipaux, le procureur de la commune et quatre fusiliers perquisitionnent l'ermitage, le solitaire étant soupçonné de posséder des armes et de ne pas les avoir déclarées suivant la loi du 8 juillet 1792. La fouille livre deux baïonnettes emmanchées sur des bâtons, « un espèce de vieux sabre » et une petite boîte contenant des balles et des plombs pour la chasse aux lièvres « pour environ six coups de fusil »[1906]. Les armes sont confisquées. Est-ce en lien avec cette affaire que, l'année suivante, l'ermite est détenu « dans les maisons d'arrêt de Nancy »[1907] ? On ignore son sort. L'ermite d'Enchenberg, Jean-Henri Laroux, désormais officiellement maître d'école entre septembre 1792 et avril 1793 est signalé auprès du district de Bitche comme suspect par la municipalité. Se sentant probablement en danger, il émigre[1908]. A une date qui nous est inconnue, une lettre de l'administration du département des Ardennes au district de Rocroi mande des renseignements quant à l'existence de quatorze ermites « contre-révolutionnaires » installés dans un ermitage dans les bois entre Rocroi et Philippeville[1909]. Les magistrats de Bourmont considèrent que l'ermite est concerné par la loi du 29 vendémiaire qui condamne à la déportation les ecclésiastiques qui n'ont pas satisfait aux décrets du 14 août 1792 et du 21 août dernier. Ils donnent acte au procureur de la commune de le faire arrêter et conduire en la maison d'arrêt de Bourmont. La suite de l'acte précise [qu'] « à défaut il sera adressé au directoire de district de Bourmont pour qu'il en soit informé et qu'il ait à prendre les mesures relatives à la circonstance ». Cette dernière précision laisse entendre que le procureur de la commune se fait forcer la main. Quoi qu'il en soit, il est prévu de déporter l'ancien solitaire sur la côte occidentale de l'Afrique. Interrogé par le président du tribunal criminel de la Haute-Marne, l'ermite déclare ignorer absolument les délits qu'on lui impute. Ayant appris en novembre dernier qu'il devait quitter sa retraite sous huit jours, il obtempéra prestement avant d'être arrêté comme suspect par la garde nationale de Bourmont. Il explique avoir toujours obéi aux lois et qu'aucun arrêté ou délibération ne lui a été notifié. L'interrogateur constate que l'incarcération se prolonge depuis cinq mois et qu'aucun acte sérieux ne légitime

[1905] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 62.
[1906] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. HURSTEL (Jean), « L'ermitage de Romémont et le « Bon père » de Buissoncourt. Deux aspects de la vie religieuse rurale en Lorraine aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Le Pays Lorrain*, 1988, N° 4, p. 218.
[1907] A.D. 54 : Q 482.
[1908] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. WEILAND (Denise et Roger), *Sainte Vérène et sa chapelle. Enchenberg*, [S.L.S.N.], 1992, pp. 149-150.
[1909] A.D. 08 : L 72, N° 55.

l'arrestation. Le 19 messidor an II, le tribunal se déclare incompétent pour statuer sur les causes de la détention et ordonne que l'expédition de ce jugement soit adressée aux administrateurs du district de Bourmont « à effet de prendre les mesures de sureté qu'ils jugeront convenables »[1910]. Nous ignorons quel fut ensuite le sort du solitaire. Un nombre non négligeable d'anachorètes fut inquiété durant la Révolution, parfois même emprisonné de manière préventive. Frère Martinien, né Pierre Henrion dans le siècle, est emprisonné deux ans durant avant de se retirer au Luxembourg et de s'agréger finalement aux pères du Sacré Cœur[1911]. Pour le plus grand nombre, ces soucis réels, dont la gravité ne doit pas être niée, s'arrêtèrent là. Toutefois, trois ermites figurent parmi les ecclésiastiques déportés originaires du Toulois : les frères Alexis (Jean Servilien), Bernard (Jean Collin) et Onuphre (Dominique Lallemand)[1912], les deux derniers ayant été membres de la congrégation des ermites du diocèse de Toul. Michel Eblinger, ermite à Saint-Avold, s'étant opposé à la constitution civile du clergé, est enfermé à la prison de Metz puis envoyé sur les sinistres pontons de Rochefort. Il décède le 3 juillet 1794 et est enterré à l'Île-Madame[1913]. Les solitaires le plus souvent dispersés, reste à s'interroger sur le devenir des ermitages.

[1910] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : L 2260.
[1911] Bibliothèque diocésaine de Saint-Dié-des-Vosges : Ms E 104 : CHAPELIER (Abbé), *Ermites des Vosges*, p. 18.
[1912] *La Révolution à Toul 1788-1795*, Toul, Le Pélican, 1989, p. 72.
[1913] FLAUSS (Pascal), « Un bel édifice de la fin du Moyen Age : la chapelle Sainte-Croix de Saint-Avold », *Les Cahiers du pays Naborien*, 2009, N° 23, p. 67.

6.1.2. Saisies et ventes d'ermitages

La loi du 1er novembre 1792 oblige les solitaires à évacuer les ermitages car, considérés comme des biens nationaux par les décrets de mai et juillet 1790, ils sont destinés à être vendus, ainsi Notre-Dame de Montsarat à Tonnerre[1914], Notre-Dame de Chécourt à Dainville-Bertheléville[1915]. Les choses ne sont cependant pas si évidentes. En 1793, le maire et les officiers municipaux de Chaumont protestent de l'inclusion de l'ermitage du lieu dans la liste des biens nationaux, arguant qu'il appartient à la commune. Il est vrai que l'ermite était initialement choisi par le chapitre de la collégiale et les magistrats municipaux, la communauté étant tenue à l'entretien de l'ermitage pour lequel les chaumontais éprouvent un attachement réel[1916]. Une enquête est diligentée avant que le directoire du département ne conclue que, spiritualisée par la présence d'un solitaire puis ayant intégré la congrégation des ermites du diocèse, la solitude de Chaumont peut et doit être vendue comme bien national. La commune ne s'avoue pas vaincue et objecte que le terrain sur lequel est édifié l'ermitage lui appartient. En conséquence, argue-t-elle, le bâtiment et les terres en relèvent également. Une pétition est signée, en vain[1917]. Autre exemple, afin d'éviter qu'il soit aliéné comme bien ecclésiastique, la commune de Rozières-sur-Mouzon déclare en 1793 que l'ermitage lui appartient. Le comité de Lamarche réfute cette déclaration et décide la vente du bien. La municipalité décide alors d'agir en sous-main et charge Bernard Legras, un membre du conseil, d'acheter l'ermitage en lui prêtant de l'argent à cet effet. L'année suivante, les fidèles se mobilisent avec succès devant de nouvelles menaces de destruction[1918]. D'autre part, les ermites ne se plient pas toujours à l'obligation d'abandonner les ermitages dès que la loi le stipule. A Buissoncourt, l'anachorète, Georges Albert, aurait dû vider les lieux au 1er novembre 1792 mais habite encore l'ermitage en janvier 1793, ce qui provoque une réclamation du greffier de justice du canton. Pour ne pas simplifier la situation, la municipalité autorise le 21 avril un autre solitaire nommé Pierre Limbourg à s'installer chez

[1914] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèses de Langres et Dijon* in *Abbayes et prieurés de l'anciennes France, T. XII, province ecclésiastique de Lyon*, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 1941, p. 257.
[1915] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : Q 312.
[1916] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1917] A.D. 52 : E dépôt 121 : A.C. Chaumont : 6 B 5.
[1918] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. MARTIN (Philippe), *Pèlerins de Lorraine*, Metz, éditions Serpenoise, 1997, p. 75.

son confrère[1919]. D'autre part, il s'écoule souvent plusieurs années entre la décision de vente d'un ermitage et la vente réelle. Deux ans est une durée fréquente mais les ermitages de Médonville et Sartes ne sont vendus que le 20 brumaire an V, soit sept ans après la décision de cession[1920]. Le volume des biens nationaux à céder et l'intérêt économique et financier moindre des ermitages doivent être probablement pris en considération. Ces faits peuvent signifier deux choses : soit les autorités locales ne portent pas un grand intérêt à la question des ermitages et des ermites et donc laissent faire, considérant que le sujet n'est pas essentiel, soit au contraire, dans diverses communes, et les exemples de Chaumont et de Rozières-sur-Mouzon nous semblent révélateurs, il existe un réel attachement à l'ermitage, considéré comme partie intégrante de l'espace et du quotidien des populations, et à son habitant. Nous estimons que la deuxième hypothèse a prévalu d'autant qu'il ne semble pas y avoir existé de dégradations dirigées contre les ermitages.

Une attention particulière est apportée à l'orfèvrerie. A Chaumont, le conseil général de la commune nomme Gérard Robert et Louis Châtelain commissaires en charge de l'inventaire de l'ermitage. S'ils se contentent de décrire la distribution de la partie habitation[1921], pour la chapelle, ils dressent la liste des objets du culte[1922] et surtout emportent le « calice avec sa patène d'argent doré […] pour être déposé à qui de droit » tandis que « le reste est laissé à l'ermite »[1923]. En effet, conformément au décret du 3 mars 1791, l'orfèvrerie inutile doit être envoyée aux hôtels de monnaie. C'est ainsi qu'à l'ermitage de Dommartemont, le « calice et sa patène pesant quatorze onces, au titre de Lorraine » sont remis au Directoire du district de Nancy qui les fait déposer dans ses magasins[1924]. Rarement, parce que sacrés ou symboliques, certains objets conservés dans la chapelle d'un ermitage sont soustraits à leur devenir légal. Le 1er octobre 1792, le greffier de justice du canton réalise l'inventaire des meubles et effets mobiliers de la chapelle de l'ermitage de Buissoncourt.

[1919] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. HURSTEL (Jean), « L'ermitage de Romémont et le « Bon père » de Buissoncourt. Deux aspects de la vie religieuse rurale en Lorraine aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Le Pays Lorrain*, 1988, N° 4, p. 218.
[1920] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 88 : 6 Q 4 et 7 Q 1.
[1921] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. Deux pièces au rez-de-chaussée dont la cuisine, deux également au 1er étage dont la chambre, un grenier au-dessus.
[1922] Un autel en bois peint avec sept chandeliers de cuivre, un christ, deux chasses en bois doré, quelques vases et fleurs, plusieurs tableaux et statues en pierre, un lustre en bois peint, deux prie-Dieu, deux bancs à la tribune.
[1923] A.D. 52 : F 130.
[1924] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. LEPAGE (Henri), « Quelques environs de Nancy - La Trinité - La Gueule le Loup - Sainte-Geneviève », *Journal de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1885, p. 222.

L'ermite déclare alors que l'abbé de Gellenoncourt, « ci-devant chanoine » de la cathédrale de Nancy, a fait enlever « depuis environ un an » la cloche, le calice et la patène. Il semble que ces objets furent achetés par l'ermite grâce à de l'argent provenant du chanoine, ce qui expliquerait que l'ecclésiastique ait voulu les soustraire à la confiscation[1925].

Comme tous les biens nationaux, les ermitages, destinés à la vente - le plus souvent sous forme d'enchères - sont d'abord inventoriés afin d'être estimés. Afin de préciser les choses, des plans sont parfois dressés en compléments des inventaires, ainsi à Buissoncourt ou Magnières[1926]. A Beaulieu-en-Argonne, la visite d'estimation du 23 novembre 1790 mentionne simplement « une chapelle de trente pieds de longueur sur quinze de largeur y compris les murs de deux pieds d'épaisseur, bâtie en pierre du pays et voûtée avec la même pierre sur toute sa longueur ». L'oratoire ne révèle aucun signe distinctif apparent, du moins les experts n'ont-ils rien remarqué, et s'avère semblable aux autres chapelles champêtres de la province. La description de la partie habitation se résume à une cuisine et à une chambre au rez-de-chaussée, pièces surmontées d'une autre chambre et d'un grenier. Un four « en mauvais état » est installé dans la cour. Les communs se composent de cinq loges à porc, d'une écurie surmontée d'un grenier à foin et d'un petit cellier en ruine. L'inventaire précise le mauvais état des murs est et sud et livre un sentiment d'indigence. L'ensemble des bâtiments est estimé à 600 livres et les terres - 40 arpents de près et 40 verges de terre et jardin - 1452 livres[1927]. La valeur totale de la propriété se chiffre à la somme 2 052 livres, ce qui est peu et semble s'expliquer par l'état médiocre des bâtiments, la mauvaise qualité et la faible superficie des terres. C'est une tendance générale révélée par ces sources révolutionnaires. Elles donnent à voir des états de conservation médiocres confirmant la décadence du mouvement au siècle des Lumières, ainsi que décrit dans le chapitre précédent. L'ermitage d'Ervy-le-Châtel, composé de pièces et d'une chambre à four est dit « en très mauvais état » le 29 ventôse an 5[1928]. Les bâtiments composant la solitude de Dommartemont sont « dans le plus grand délabrement possible ; il n'y a ni volets ni vitrage ; ce qui reste des planches est en partie pourri et vermoulu. La citerne est presque comblée d'immondices et de pierres. Les bâtiments sont placés dans un terrain sec et aride, qui jadis formait les jardins

[1925] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. HURSTEL (Jean), « L'ermitage de Romémont et le « Bon père » de Buissoncourt. Deux aspects de la vie religieuse rurale en Lorraine aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Le Pays Lorrain*, 1988, N° 4, p. 218.
[1926] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.A.D.54 : Q 482.
[1927] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : Q 150.
[1928] Diocèse de Troyes, actuel département de l'aube. A.D. 10 : ED 140/19.

potager et verger de cet hermitage ; il n'y reste que quelques arbres ; le tout est inculte ». Les pierres sèches du mur fermant ce terrain sont « ébréchées de toute part »[1929]. Il fait cependant émettre l'hypothèse de descriptions volontairement peu engageantes afin de brader ces ensembles fonciers intéressants. Toutefois, les faible prix de vente constatés confirment la réalité d'ensembles immobiliers et fonciers médiocres. La solitude de Dommartemont est adjugée pour 684 francs[1930]. Un nommé Jean-François Goujon acquiert l'ermitage de Vaux-lès-Palameix le 28 brumaire an IV (19 novembre 1795) pour 556 francs 56 centimes.[1931]

Parfois les prix de vente illustrent *a contrario* des biens fonciers d'un certain intérêt. En 1791, un marchand de Pont-à-Mousson acquiert la solitude de Loisy pour 5 200 livres[1932]. La même année, l'ermitage Saint-Brice de Ménil-aux-Bois est vendu pour la somme de 5 650 livres[1933]. Malheureusement nous ne disposons pas de sources décrivant ces deux biens et qui expliqueraient le montant des acquisitions. Mis à prix 4 530 livres, l'ermitage de Buissoncourt est adjugé 6 900 livres le 8 septembre 1793 en raison de son bon état de conservation et de sa potentialité économique. Ses terres représentent une superficie de trois jours, deux hommées et douze toises au sol « d'une très bonne nature »[1934]. Etienne Jardel, un vitrier de Rambervillers, et Catherine Thiery son épouse enlèvent l'ermitage de Montfort à Magnières contre 7 275 livres, l'estimation initiale étant de 1920 livres. L'importance de la somme explique un versement initial de 8734 livres complété de 12 versements complémentaires annuels de 533 livres et 10 sols. Elle se justifie par le descriptif de l'acquisition. L'ermitage comporte un réfectoire et une cuisine, sept chambres, une chambre à four surmontée d'un faux grenier et une cave. Le tout est en bon état. La cour contient des « latrines couvertes d'une espèce de faux grenier » et un « hallier » comportant « une grange, un pressoir, une pierre à piler les poires, une écurie jointive » également en bon état. Les bâtiments l'ermitage et les jardins s'étendent sur cinq homées cinq toises. S'y ajoutent un jour trois homées de terre, deux fauchées trois homées de prés et de vergers, un jour sept homées dix toises de vigne ou se trouve placé un rucher, un arpent de bois en taillis « le tout d'un seul contenant

[1929] LEPAGE (Henri), « Quelques environs de Nancy - La Trinité - La Gueule le Loup - Sainte-Geneviève », *Journal de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1885, pp. 223-224.
[1930] *Ibid.*, p. 224.
[1931] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé J.-B.), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, L. Laurent, 1904, p. 443.
[1932] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : Q 495.
[1933] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. ROBINET (Abbé Nicolas), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Charles Laurent, T. I, 1888, p. 597.
[1934] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : Q 482.

enfermé de hayes ». Relèvent également de l'ermitage 6 homées 3 toises de terre[1935]. La facilité à reconvertir la propriété en exploitation agricole, la superficie des terres et la diversité des cultures expliquent aisément l'intérêt porté à l'endroit par le couple acquéreur. Précisons que ces ermitages en bon état et vendus chers, ne relevaient pas forcément de congrégations érémitiques avant leur changement de propriété. La conscience de l'intérêt économique de certains ermitages conduit parfois à des mesures préalables de sauvegarde. A Magnières, dans l'attente de l'adjudication, l'ermitage et ses dépendances foncières et bâties sont temporairement confiés par le maire à un habitant de l'endroit. Dans l'acte passé le 15 décembre 1792, le citoyen Thierry s'engage « de veiller très exactement tant au logis qu'aux héritages » contre une modeste rémunération journalière de 30 sols[1936]. A Chaumont, l'ermitage est affermé le 1er avril 1794 à deux chaumontais avant d'être rapidement adjugé le 29 août « aux sieurs Giraut et Jacquin » pour la somme honorable de 3 950 livres. Il est vrai que les nouveaux propriétaires viennent d'acquérir une petite maison, une grange et deux journaux trois quarts de jardin et vigne clos[1937]. L'origine sociale des acquéreurs semble variée au regard des rares indications livrées par les archives : commerçant, artisan. Le nouveau propriétaire de la solitude de Loisy est un marchand de Pont-à-Mousson[1938]. C'est un vitrier de Rambervillers qui achète l'ermitage de Magnières[1939]. A Beaulieu-en-Argonne, le garde-chapelle - conjointement exploitant agricole - se porte acquéreur de l'ermitage et de ses composantes foncières par une soumission d'achat[1940].

Toutes les solitudes ne se voient pas ainsi vendues. L'ermitage d'Ervy-le-Châtel est baillé pour 3, 6 ou 9 ans, il s'agit de la durée commune des baux sous l'Ancien Régime. La raison de cette mesure exceptionnelle est que ses « revenus ont été de tout temps attachés à l'entretien du collège d'Ervy ». Il semble que l'on ne voie pas pourquoi les changements du temps modifieraient cette pratique. Il est ainsi stipulé précédemment à l'adjudication du bail que « l'adjudicateur devra prendre et réparer les bâtiments et les terres, fumer et cultiver les terres, faucher les prés et façonner les pièces de vigne ». L'adjudication est remportée le 29 ventôse an V par Edme Nicolas Maillot, un propriétaire d'Ervy, pour la somme raisonnable de 160 livres par an puisqu'il reçoit en échange « cinq quartiers de terres, de vignes et de prés,

[1935] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : 1 Q 463.
[1936] *Ibid.*
[1937] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. A.D. 52 : F 130.
[1938] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : Q 495.
[1939] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : 1 Q 463.
[1940] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. A.D. 55 : Q 201.

une pièce de cinq quartiers fermée de hayes vives, une pièce de deux arpents et demi de terre, une pièce d'un arpent de terre et une pièce de vignes de deux quartiers et demi ». Le bail est payable au 1er nivôse de chaque année auprès du receveur des domaines[1941].

Dans cette société rurale, la potentialité agricole des solitudes explique le sort qui leur est réservé. Ce sont des cultivateurs qui rachètent les ermitages de Sartes et Rigny-Saint-Martin[1942]. A Buissoncourt, les bâtiments de l'ermitage deviennent des dépendances agricoles[1943]. Ce changement d'affectation est un pis-aller car c'est surtout le foncier non bâti lié à un ermitage qui intéresse les adjudicataires. En conséquence, les bâtiments sont négligés et se dégradent rapidement. A Ervy-le-Châtel, l'adjudicataire de l'ermitage et de ses terres s'engage le 29 ventôse an V (19 mars 1797) à entretenir le bâtiment. En 1819, l'ermitage n'existe plus[1944]. A Loisy, l'acquéreur de l'ermitage, un marchand de Pont-à-Mousson, déclare ensuite n'avoir agi que pour le compte de Jean Hussenet, cultivateur à Ville-au-Val. A partir du moment où le lieu passe entre les mains de l'exploitant agricole, la chapelle est désaffectée. Clairement, seuls les quelques « neufs jours de terres » liés à l'endroit intéressent le nouveau propriétaire[1945]. Le caractère sacré des ermitages et surtout de leur chapelle n'est plus reconnu. Le temps est l'occasion de destructions. Tout comme les cénobites, les ermites une fois chassés, les bâtiments apparaissent vides de leur sens et de leur fonctionnalité. C'est ainsi que la chapelle de l'ermitage Saint-Pérégrin de Poinson-lès-Fayl, élevée en 1687 est détruite à la Révolution[1946]. Ces temps troublés voient également disparaître la solitude de Marimont-lès-Bénestroff[1947].

[1941] Diocèse de Troyes, actuel département de l'Aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1942] Diocèse de Toul, actuels départements des Vosges et de la Meuse. A.D. 88 : 7 Q 1 et VUILLEMIN (André), « La chapelle de Saint-Fiacre à Rigny-Saint-Martin », *Le Pays Lorrain*, numéro 2, 1962, p. 43.
[1943] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. HURSTEL (Jean), « L'ermitage de Romémont et le « Bon père » de Buissoncourt. Deux aspects de la vie religieuse rurale en Lorraine aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Le Pays Lorrain*, 1988, N° 4, p. 218.
[1944] Diocèse de Troyes, actuel département de l'aube. A.D. 10 : ED 140/19.
[1945] Diocèse de Metz, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : Q 495.
[1946] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne LAURENT (Jacques), CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèse de Langres et Dijon in Abbayes et prieurés de l'ancienne France, recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, T. XII, province ecclésiastique de Lyon, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 1941, p. 255.
[1947] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 76.

Tous les ermitages ne subissent pas ce sort, d'autant que la quasi-disparition des curés et l'indisponibilité des églises paroissiales redonnent une importance momentanée aux chapelles champêtres[1948]. Divers ermitages bénéficient de cette situation. La solitude de Bertring sert au culte clandestin. Le fait que l'endroit demeure un lieu du sacré et l'attachement des populations locales expliquent qu'en 1799, les habitants du lieu achètent une cloche pour la chapelle[1949]. A Jainvillotte et Saint-Ouen-lès-Parey, l'ermitage sert de refuge aux prêtres insermentés[1950]. A Montenach, la chapelle, l'ermitage et ses dépendances, le jardin et le verger de noyers sont achetés le 11 pluviôse an VI par deux habitants du lieu qui les revendent le 12 messidor à soixante-quatre concitoyens qui s'empressent de rendre la chapelle au culte. La vie érémitique y cesse toutefois définitivement. L'endroit s'avère davantage cher au cœur des habitants du lieu que le solitaire, puisque frère Pacôme, le dernier occupant, échoue à obtenir une pension en 1791[1951]. Ayant recouvert la vue en lavant ses yeux à la fontaine proche de l'ermitage Saint-Livier de Moyenvic, le receveur de Château-Salins acquiert la chapelle et son enclos en l'an IV tandis que les pèlerins continuent à fréquenter l'endroit. Toutefois, le statut de lieu de pèlerinage l'emporte ici sur celui d'ermitage. Le solitaire doit quitter l'endroit sans que rien ne semble être fait pour le maintenir[1952]. Déclarée bien national, la chapelle de l'ermitage de Rabas à Bettelainville demeure un lieu de pèlerinage malgré l'iconoclasme révolutionnaire, responsable de la destruction des têtes d'une Vierge à l'Enfant honorée dans ce lieu. L'édifice est finalement acquis par le fermier du lieu qui en devient le gardien et y perpétue des cérémonies religieuses[1953]. L'ermitage de Gare le Col à Toul est acheté à la Révolution et la chapelle rouverte au culte dès 1794-1795[1954]. La Révolution affaiblit considérablement la vie érémitique, même si quelques ermites conservent leur état et diverses solitudes survivent à ces temps troublés. Qu'en est-il au XIXe siècle, époque de renouveau du catholicisme ?

[1948] LE GOFF (Jacques), REMOND (René) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*. T. III. *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine*, Paris, Seuil, 1991, p. 416.
[1949] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 93.
[1950] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. MARTIN (Eugène), *Les ermites du diocèse de Toul*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928, p.50 et BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de La Mothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-1927, p. 299.
[1951] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. GAMBS (Alphonse), *Pèlerinage à Saint-Cyriaque. Montenach*, Thionville, Gérard Klopp, 1996, pp. 82-83.
[1952] Diocèse de Toul, actuel département de la Moselle. A.D. 57 : 19 J 205 ; *Pèlerinage de saint Livier*, Guénange, imprimerie de l'Asile, 1908, p. 13.
[1953] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LAMBERTRISSEL (Marcel), « La chapelle et le pèlerinage de Notre-Dame de Rabas », *Renaissance du Vieux Metz*, juillet 2006, N° 140, p. 24.
[1954] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : Q 612.

6.2. Le XIXe siècle

Le Consulat puis l'Empire marquent un apaisement certain des tensions religieuses. Après le 18 brumaire, les prêtres emprisonnés sont remis en liberté et la vie religieuse se reconstruit très rapidement. La signature du Concordat en 1801 amorce la reconstruction de l'Eglise de France. Si les biens ecclésiastiques vendus à compter de 1789 demeurent la propriété de leurs acquéreurs, le catholicisme est reconnu comme la « religion de la grande majorité des Français ». Le sentiment religieux brusquement retrouvé s'épanouit largement, facilité en cela par l'autorisation de l'exercice public du culte et la mise à la disposition du clergé des églises et des chapelles. Certes, le Concordat ne contient aucune mention à l'égard du clergé régulier, supprimé depuis 1792, mais par la suite, sous l'Empire, Napoléon autorise la formation de quelques congrégations. La Restauration voit les autorités religieuses mener une active politique de reconquête des fidèles, notamment par les nombreuses missions organisées dans toute la France, et la monarchie de Juillet permet la réapparition des ordres religieux. Le dynamisme du catholicisme sous le Second Empire ne peut être nié. Aussi l'époque crée-t-elle un climat autorisant une timide existence de la vie érémitique, extrêmement affaiblie par les tensions révolutionnaires mais jamais totalement et définitivement disparue.

6.2.1. Les ermites et leurs « successeurs »

Les sources révèlent l'existence d'ermites tout au long du XIXe siècle. Selon Louis Bossu, l'ermitage Sainte-Anne d'Hâcourt est occupé par des ermites jusqu'en 1856[1955]. Il ne s'agit toutefois pas là d'un renouveau de l'érémitisme mais des derniers soubresauts d'une spiritualité tant intimement liée au christianisme qu'elle l'accompagne tout au long de son existence. Le phénomène demeure numériquement très ponctuel et concerne tout au plus quelques dizaines d'individus. Parmi les solitaires signalés tout au long du siècle, il convient cependant de distinguer didactiquement et chronologiquement deux catégories. Tout d'abord

[1955] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. BOSSU (Louis), *L'ermitage de Sainte Anne à Hâcourt*, [S.L.S.N.S.D.], p. 4.

les ermites d'Ancien Régime qui traversent plus ou moins aisément les temps troublés de la Révolution et décèdent dans les premières décennies du XIXe siècle. Ensuite, une « nouvelle génération » d'anachorètes appelés au désert tout au long du siècle et même au-delà. Parmi ces derniers, une place particulière doit être faite aux vétérans des guerres napoléoniennes faisant le choix de la solitude suite au tumulte des combats. Ces solitaires du XIXe siècle sont à distinguer des humbles et marginaux habitant à l'écart de leurs contemporains et que les mentalités du temps qualifient bien rapidement d'ermites. En l'absence de toute démarche spirituelle, l'habitat solitaire seul ne suffit pas à faire l'anachorète.

Les premières décennies du XIXe siècle voient quelques solitaires poursuivre une vie retirée du monde entamée sous l'Ancien Régime. Le dernier ermite de Chaumont trouve refuge dans l'ermitage de Cuves. Il est rejoint par un ancien chartreux qui y décède en 1811[1956]. Jacob Barthel, ermite à Hombourg-Haut depuis 1779, décède en 1815[1957]. Jadis ermite de la congrégation de saint Antoine, frère Lupicien meurt dans l'ermitage de Jainvillotte en 1832[1958]. Ils sont les derniers représentants d'une génération. D'autre part, si l'histoire ne se répète pas, dans une analogie apparente avec le retrait du monde choisi à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle par d'anciens soldats vétérans des guerres de Religion et de la Ligue, des combattants des conflits révolutionnaires et de l'Empire se retirent du monde. Les travaux d'André Corvisier soulignent toutefois la faiblesse numérique du phénomène[1959]. Selon la tradition, un ancien soldat de la Grande Armée termine ses jours à Vignory[1960]. Est-il pour autant un nouveau Pierre Seguin ? Rien ne le prouve. Seguin rompt avec le monde par vocation religieuse et fidélité à une cause qui a échoué à empêcher un ancien huguenot de coiffer la couronne de France. Le nouvel ermite de Vignory n'est-il pas simplement un ancien combattant désabusé abîmé par les horreurs de la guerre mais sans attirance spirituelle ? La question demeure posée. Enfin, les archives révèlent l'existence d'une vie érémitique tout au long du siècle, ponctuelle mais réelle. Un ermite est encore signalé à Breuvannes en 1875[1961].

[1956] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. LAURENT (Jacques), CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèse de Langres et Dijon in Abbayes et prieurés de l'anciennes France, recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, T. XII, province ecclésiastique de Lyon, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 1941, p. 252.
[1957] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, p. 67.
[1958] MARTIN (Eugène), *Les ermites du diocèse de Toul*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928, p. 50
[1959] CORVISIER (André), *Les saints militaires*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 182.
[1960] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.
[1961] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne LAURENT (Jacques), CLAUDON (Ferdinand), *Op. Cit*., p. 249.

Désormais vides à la suite du décès des derniers solitaires, les ermitages sont *de facto* sécularisés. L'enquête menée en 1842 sur les lieux de culte de son diocèse par l'évêque de Nancy et de Toul révèle que l'ermitage de Romémont à Buissoncourt est habité par « des locataires qui font de l'église un grenier et une écurie »[1962] et que les bâtiments de la solitude de Deuxville « sont changés en une maison de laboureur »[1963]. Dès lors, assez souvent, les ermitages servent de refuge aux humbles. Le phénomène n'est pas nouveau. Déjà aux temps modernes, lorsqu'aucun anachorète n'occupait une solitude, elle pouvait servir de logement à des nécessiteux qui trouvaient de plus dans les dépendances foncières de l'endroit un moyen de subvenir à leurs maigres besoins. Il s'agissait alors de faits plutôt temporaires. La nouveauté du XIXe siècle, est que le phénomène se généralise numériquement et dans la durée car, les ermites disparaissant progressivement, les solitudes offrent des potentialités de logement. Le dernier ermite réellement avéré à Enchenberg l'est en 1820. Vers 1848, le logement de la chapelle est occupé par « un pauvre homme père d'une nombreuse famille » selon le témoignage d'un ecclésiastique du temps. Des familles habitent ensuite successivement l'endroit jusqu'en 1954, assurant la garde et l'entretien de la chapelle[1964]. A Montenach, l'ermitage Saint-Cyriaque loge de pauvres gens qui, pour loyer, sonnent l'angélus de Toussaint à Pâques[1965]. Refuges des modestes, les solitudes accueillent également des personnages atypiques. En 1877, une femme justement appelée « klausnerin » dans le dialecte germanophone de Hombourg-Haut, loge dans l'ermitage du lieu. Elle narre aux visiteurs les légendes liées à l'endroit[1966]. Ces occupants sans vocation spirituelle assurent l'entretien des lieux et expliquent notamment la survivance de certaines solitudes.

[1962] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D 54 : 50 J 1.
[1963] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle, commune de Vitrimont. A.D 54 : 50 J 1.
[1964] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. WEILAND (Denise et Roger), *Sainte Vérène et sa chapelle. Enchenberg*, [S.L.S.N.], 1992, pp. 152-154.
[1965] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. GAMBS (Alphonse), *Op. Cit.*, p. 90.
[1966] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 67.

6.2.3. Les ermitages : le renouveau dans un autre cadre

Certaines solitudes subsistent heureusement. Il s'agit là d'un phénomène minoritaire. Signe de l'attachement des populations locales et du sentiment d'appartenance à l'histoire et au « patrimoine » de la commune, d'autant qu'il s'agit d'un lieu du sacré, quelques-unes d'entre elles sont l'objet de travaux d'entretien ou de restaurations diversement conséquentes. Les solitudes de Bettelainville et de Hombourg-Haut se voient dotées d'une nouvelle cloche, la première vers 1804 et la seconde avant 1850[1967]. Le fait n'est pas anodin lorsque l'on connaît l'importance des cloches dans le quotidien des populations du temps. A Bourg-Sainte-Marie, l'ermitage Notre-Dame de Corrupt est reconstruit en 1802. La plaque posée sur l'élévation antérieure en témoigne[1968].

Bourg-Sainte-Marie (Haute-Marne), ermitage Notre-Dame de Corrupt, reconstruit en 1802. Etat en 2013.

[1967] LAMBERTRISSEL (Marcel), « La chapelle et le pèlerinage de Notre-Dame de Rabas », *Renaissance du Vieux Metz*, juillet 2006, N° 140, p. 24 ; LECLERC (Dom Jean), *Op. Cit.*, p. 67.
[1968] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne.

L'archiprêtre de Vigy rachète la chapelle de l'ermitage de Rabas à Bettelainville en vue d'une restauration. Il décède avant de mener son œuvre à bien mais son successeur poursuit cette tâche. Les travaux s'achèvent en 1886[1969]. L'ermitage de Dompaire fait l'objet d'importants travaux par ses divers propriétaires durant le XIXe siècle et sa chapelle est entièrement restaurée à la fin du siècle[1970]. Il en est de même à l'ermitage de Breuvannes en 1895. Les travaux concernent notamment les murs, la toiture, le clocher, l'autel, les bancs et une mosaïque. Un chemin de croix est installé. La chapelle est ensuite à nouveau bénie le jour de la Saint-Hilaire 1886[1971]. Mais ces travaux touchent ce qui est désormais considéré plutôt comme une chapelle champêtre et non plus le lieu d'une retraite spirituelle. L'aura de frère Joseph explique très vraisemblablement que sa solitude de Ventron reçoive en 1803 un gardien nommé Jean-Joseph Carette, originaire de Giromagny. Toutefois, cette présence suscite la curiosité du préfet et le maire ainsi que la gendarmerie sont chargés de fournir les éléments d'un rapport sur ce personnage. Le premier magistrat le déclare digne de confiance, précisant ses connaissances en médecine et en botanique, capacités dont il use pour soulager ses contemporains sans rien demander en échange. Le rapport de gendarmerie va dans le même sens. Le silence du desservant peut sembler nuancer ces bonnes opinions. Le sous-préfet de Remiremont qualifie, lui, le gardien de « charlatan » et dénonce ses tartuferies[1972]. Quoi qu'il en soit, aucun des ermitages mentionnés ici n'accueille de nouveau solitaire et leur survivance constitue plutôt une singularité.

Vendus comme biens nationaux ces ermitages évoluent formellement en fonction de l'intérêt que leur porte leur nouveau propriétaire. Souvent transformés, ils changent au mieux d'affectation. Désacralisé, l'ermitage de Crevéchamps devient « une maison d'exploitation ». L'autel et la statue de la Vierge, patronne de l'endroit, sont déplacés dans l'église, de même que le pèlerinage[1973]. A Dommartemont, l'ermitage Sainte-Geneviève est transformé en ferme mais perpétue la titulature du lieu[1974]. A Chaumont, l'ermitage est restauré au XIXe siècle pour devenir la demeure du garde forestier. Le chevet arrondi, une vieille niche, un fragment

[1969] LAMBERTRISSEL (Marcel), « La chapelle et le pèlerinage de Notre-Dame de Rabas », *Renaissance du Vieux Metz*, juillet 2006, N° 140, p. 24.
[1970] A.D. 88 : 11 T 19.
[1971] Diocèse de Toul, actuel département de la Haute-Marne. *La Voix des Clochers du Bassigny*, 1947, N° 8.
[1972] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 88 : 3 V 5.
[1973] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D 54 : 50 J I.
[1974] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. LEPAGE (Henri), « Quelques environs de Nancy - la Trinité – La Gueule le Loup – Sainte-Geneviève », *Journal de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1885, p. 224.

d'ogive et de moulure témoignent alors modestement du passé religieux de l'endroit[1975]. Laurent et Claudon précisent qu'en 1941 le site boisé de l'ermitage et de sa chapelle, tous deux désaffectés, est devenu le parc de la ville[1976]. De fait, l'ermitage est transformé en fabrique.

Chaumont (Haute-Marne), l'ermitage Saint-Roch devenu but de promenade au XIXe siècle, gravure [S.D.].

Au pire, ils disparaissent progressivement au gré des outrages du temps et des hommes. Le cadastre de 1819 signale que l'ermitage de Sartes est déjà en ruine alors qu'il logea un ermite jusqu'en l'an V[1977]. A Grancey-sur-Ource, seule une ferme perpétue par son toponyme la titulature de l'ancien ermitage dédié à Notre-Dame du Val-des-Dames[1978]. L'ermitage de Chassey-Beaupré est détruit en 1824[1979]. La solitude de Médonville, occupée par un menuisier vers 1806, se dégrade ensuite progressivement. Tombant en ruine, l'ensemble des bâtiments est détruit vers 1830 par le propriétaire[1980]. Ruiné en 1831,

[1975] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. GUIOT (Hector), « L'ermitage Saint-Roch », *Annales de la Société d'Archéologie de Chaumont*, 1905, pp. 168-169.
[1976] LAURENT (Jacques), CLAUDON (Ferdinand), *Op. Cit.*, p. 251.
[1977] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. A.D. 88 : 7 Q 1 et BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de La Mothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-1927, p. 312.
[1978] LAURENT (Jacques), CLAUDON (Ferdinand), *Op. Cit.*, p. 253.
[1979] ROBINET (Abbé Nicolas) et GILLANT (Abbé J.-B.), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, Charles Laurent, T. III, 1904, p.197.
[1980] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), *Op. Cit*., pp. 286-292.

l'ermitage de Saint-Ouen-lès-Parey est détruit trois ans plus tard[1981]. L'ermitage dit de Bricepanné à Vandœuvre, logiquement vendu à la Révolution, n'apparaît pas dans l'enquête de 1842[1982]. En ruine vers 1850, l'ermitage de Gendreville est alors démoli[1983]. L'ermitage Saint-Cyriaque de Montenach est détruit en 1855, non en raison d'un état d'abandon mais parce que ses occupants sont jugés indésirables, cette mesure extrême permettant de les chasser. La chapelle ne lui survit que jusqu'en 1884[1984].

D'autres ermitages connaissent une subsistance partielle. Le plus souvent, la partie logement disparaît et seul demeure l'oratoire. A Greux, le logement disparaît complètement au début du XIXe siècle et seule subsiste la chapelle Notre-Dame de Bermont[1985]. La mémoire collective ne retient plus du lieu que les passages de Jeanne d'Arc venant y faire ses dévotions et non l'existence ultérieure de solitaires. Avec la nouvelle mise en lumière de la Pucelle à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, l'endroit, un temps refuge pour ceux souhaitant se retirer du monde, évolue et devient un lieu de la mémoire johannique. A Pagny-sur-Meuse, la chapelle de Notre-Dame de Maxey domine seule la vallée de la Meuse, orpheline de l'ermitage mitoyen disparu dans la seconde moitié du XIXe siècle. Ne subsiste plus au premier regard qu'une charmante et ancienne chapelle champêtre du XVIe siècle. Le passé érémitique de l'endroit n'apparaît plus. L'ermitage de Bertring est restauré dès les premiers temps du Concordat et est occupé au moins jusqu'en 1845, mais la « restauration » de 1933 fait disparaître la partie habitation afin d'agrandir la chapelle[1986]. Un autre cas de mutation touche l'ermitage de Cuves, transformé en couvent vers 1840. Le curé, l'abbé Chantôme, y fonde avec la mère Marie Guyot de Langres un établissement voué à l'éducation des filles géré par des sœurs dites Filles du Calvaire, agrégées en 1843 à l'ordre contemplatif des Servitudes de Marie dont elles forment une branche active. L'établissement brûle en 1849[1987].

[1981] BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de La Mothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-1927, pp. 293-301.
[1982] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : 50 J 1.
[1983] BOSSU (Louis), *Op. Cit.*, pp. 276-285.
[1984] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, pp. 82-83 ; GAMBS (Alphonse), *Le pèlerinage à saint Cyriaque*, p. 90.
[1985] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. TOUSCH (Nicolas), « La chapelle de Jeanne d'Arc. Notre-Dame de Bermont », *Vaucouleurs, pays de frontière*, actes des XXIXe Journées d'Etudes Meusiennes, Bar le Duc, Société des Lettres, Sciences et Arts, 2003, p. 15.
[1986] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, pp. 93-94.
[1987] LAURENT (Jacques), CLAUDON (Ferdinand), *Op. Cit.*, p. 252.

La chapelle, dédiée à Notre-Dame des Ermites, bâtie en 1699, existe toujours en 1941. Ces modifications structurelles historiquement et patrimonialement regrettables effacent dans la conscience collective la spécificité érémitique du lieu. Des gardes chapelles continuent de veiller et d'entretenir les lieux. A Breuvannes en 1841, le gardien se nomme Claude Moussu et est originaire de la localité voisine de Meuvy. Le dernier gardien, Auguste Barbier, décède le 8 mai 1873[1988].

Plusieurs solitudes connaissent une destruction suivie d'une reconstruction. Démoli vers 1850, l'ermitage Saint-Charles de Gendreville est ensuite remplacé par une nouvelle chapelle[1989]. A Montenach, l'ermitage Saint-Cyriaque est détruit en 1855. La chapelle lui survit jusqu'en 1884. Comme elle est le lieu d'un important pèlerinage et en raison de sa petitesse, une nouvelle chapelle plus vaste dédiée aux Saints Auxiliaires est édifiée en 1896[1990]. Sur les rives du lac de la Maix à Vexaincourt, le prolifique architecte nancéien Léon Vautrin (1820-1884) construit une nouvelle chapelle en grès rose à proximité de l'oratoire détruit en 1758 par l'abbé de Senones Dom Fangé. Notre-Dame de la Maix est inaugurée le 9 septembre 1867[1991].

[1988] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. *La voix des clochers du Bassigny*, 1947, N° 8, pp. 4-5.
[1989] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de La Mothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1926-1927, pp. 276-285.
[1990] LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953, pp. 82-83 ; GAMBS (Alphonse), *Le pèlerinage à saint Cyriaque*, p. 90.
[1991] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. ROUSSEL (Abbé Eugène), *Dom Calmet. Abbé de Senones. Son action pastorale, 1728-1757*, [S.L.S.N.S.D.], p. 50.

Vexaincourt (Vosges), Notre-Dame de la Maix. 1867. Léon Vautrin architecte

La nouvelle chapelle domine les ruines de l'ancien ermitage. Etat en 2013

Enfin, l'ermitage Notre-Dame-des-Grâces de Revigny-sur-Ornain tombe progressivement en ruine après avoir été vendu comme bien national. La chapelle est reconstruite en 1898 par madame de la Marche qui appartient à la famille Poincaré. A travers ces exemples, l'endroit où étaient bâties ces solitudes demeure toujours un lieu du sacré par la présence de nouveaux oratoires mais ces derniers « effacent » le souvenir du bâtiment antérieur. Ils se substituent en effet dans les mémoires et dans l'appropriation collective aux bâtiments antérieurs, surtout lorsque la titulature diverge. Aussi, comme pour les ermitages dont ne subsiste plus que la chapelle, la spécificité de lieu ayant accueilli un retrait du monde s'estompe et disparaît. Le cas de l'ermitage de Maizey constitue à cet égard une rare exception. Logiquement vendu à la Révolution, il finit par disparaître. Cependant, le propriétaire de l'endroit reconstruit la chapelle qui conserve sa belle titulature de Notre-Dame

des Neiges. Le nouvel oratoire est béni le 24 septembre 1856 et le curé de Saint-Mihiel y vient chanter la messe le 5 août[1992]. Si la fonction de ce lieu du sacré comme retraite hors du monde s'est achevée, le souvenir qu'il fut un ermitage demeure.

Le sort de l'ermitage de Saint-Rouin à Beaulieu-en-Argonne durant le XIXe siècle constitue à cet égard une exception notable. Grâce aux offrandes, le curé de Futeau rachète en 1865 et 1866 l'ermitage et la chapelle, au nom de l'évêché. Celle-ci est consolidée, rétablie et meublée. La partie habitation demeure mais n'accueille plus de solitaire, les derniers historiquement attestés remontant d'ailleurs au milieu du XVIIe siècle. L'évêque de Verdun restaure le pèlerinage le 17 septembre 1866, jour de la fête de saint Rouin, cet abbé devenu ermite. Depuis, cette date voit un « grand concours de peuple » processionner sur le site. Ce lieu du sacré est complété dans les années suivantes par un ensemble d'édicules dévotionnels signant son dynamisme religieux : un calvaire en 1868, un chemin de croix érigé solennellement par l'évêque de Verdun en 1887. L'actuel abri du pèlerin, dont le nom dit la fonction, est édifié en 1894 immédiatement à l'est de la chapelle[1993].

Beaulieu-en-Argonne (Meuse), l'ermitage la chapelle de Saint-Rouin et l'abri du pèlerin. Carte postale, vers 1900.

[1992] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse, ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé J.-B.), *Op. Cit*., T. III, 1904, p. 419.
[1993] *Ibid*., T. II, 1898, pp. 681-683.

Dans une certaine analogie avec le site de Saint-Rouin, les solitudes autres, malgré leurs transformations voire leurs destructions voient les manifestations religieuses dont elles étaient le siège se poursuivre. A Gerbéviller, l'ermitage Notre-Dame de Grandrupt était édifié près d'une fontaine « miraculeuse ». L'enquête de 1842 évoque une petite chapelle et précise rationnellement que l'eau de la fontaine soigne les fièvres[1994]. L'ermitage n'est donc plus mentionné. Aujourd'hui subsiste un modeste oratoire champêtre dominant le bief de la source. Une quinzaine d'ex-voto à Notre-Dame de Grandrupt sont fixés sur les murs. Parmi ceux qui sont datés, les plus récents remontent à l'après Seconde Guerre mondiale. Le bon état de conservation et la décoration indiquent un attachement à l'endroit mais plus rien ne témoigne de son passé érémitique. A Vexaincourt, l'édification en 1867 d'une nouvelle chapelle toujours dédiée à Notre-Dame de la Maix s'accompagne d'une reprise du pèlerinage officiellement disparu en même temps que l'ancien sanctuaire, détruit en 1758 par l'abbé de Senones Dom Fangé pour cause d'être le lieu de répits[1995]. L'auteur de la monographie non datée consacrée au site, un ecclésiastique, se montre logiquement satisfait de ce renouveau religieux du site mais s'interroge sur la connaissance qu'ont les nouveaux pèlerins de l'histoire de l'endroit[1996]. En posant cette question, il donne implicitement la réponse : nul n'en sait plus la spécificité érémitique et miraculeuse. La solitude de Notre-Dame de Thouan à Ricey-Bas fut redynamisée vers 1632 par un prêtre ermite, le père Champion dont l'influence spirituelle sur les populations locales fut marquante. En conséquence, un monument rappelant son souvenir est érigé en 1875 au lieu de l'ermitage tout comme une procession votive le dimanche après le 16 août dite « des Filles Blanches » qu'il avait réglementé[1997]. La chapelle de Notre-Dame-des-Grâces à Revigny-sur-Ornain[1998], construite en 1898 sur les ruines de l'ermitage du même nom, voit le pèlerinage se perpétuer tous les ans le dimanche le plus proche du 8 septembre. Se souvient-on encore que l'endroit fût un ermitage ? Cet effacement d'une mémoire érémitique est d'autant plus facilité que rien n'est réellement fait pour la maintenir. Même durant la Révolution, Saint-Livier à Moyenvic

---

[1994] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : 50 J 1.

[1995] L'illustrateur Henri Valentin († 1855) dessina une procession autour du lac. Diocèse de Toul, actuel département des Vosges. ROUSSEL (Abbé Eugène), *Dom Calmet. Abbé de Senones. Son action pastorale, 1728-1757*, [S.L.S.N.S.D.], p. 50.

[1996] *Ibid.*, p. 51.

[1997] Diocèse de Langres, actuel département de l'Aube, commune des Riceys. LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèse de Langres et Dijon* in *Abbayes et prieurés de l'anciennes France, recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, T. XII, province ecclésiastique de Lyon, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 1941, p. 257.

[1998] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. *Le patrimoine des communes de la Meuse*, Paris, Flohic éditions, 1999, T. II, p. 788.

demeure visité des pèlerins. Cela est toujours vrai au XIXe siècle et aujourd'hui encore[1999]. Le calme revenu, la chapelle est restaurée, un gardien est installé et, l'évêque de Nancy ayant donné son autorisation, l'office y est de nouveau célébré à compter de 1805 après une bénédiction faite par le curé du lieu le 20 juin de la même année[2000]. Le fait que l'endroit ait été conjointement un ermitage est alors occulté. Seule compte la fonction pèlerine du lieu. Certes, un des premiers sermons prononcés après la restauration de l'endroit reconnaît que son caractère solitaire est idéal pour entendre la parole divine mais immédiatement après, l'auteur anonyme du prône - sans aucun doute un ecclésiastique - met sévèrement en garde contre la « dissipation et débauche » que l'aspect retiré de la chapelle pourrait induire « comme dans les anciens pèlerinages »[2001]. Il s'adresse conjointement au gardien et aux fidèles. Un livret de pèlerinage rédigé en 1908 éclaire sur la perception du lien à l'érémitisme de l'endroit[2002]. L'auteur anonyme - très certainement un ecclésiastique - insiste sur l'histoire du site, renommé pour avoir été le lieu du martyre de saint Livier. Selon la tradition, ce chef de l'armée messine y aurait été décapité par les Huns en 451. Tombant au sol après cette décollation, la tête du saint libère une source. S'en suit un épisode céphalophore. L'auteur décrit les épisodes du martyre tout en dénonçant les pratiques superstitieuses qui y sont liées. Il mentionne l'édification d'un ermitage sur le site vers 1653 et indique qu'à la Révolution l'ermite doit quitter l'endroit[2003]. Voici les seuls renseignements quant à la présence d'une vie anachorétique à Saint-Livier, pourtant longue d'un siècle et demi. Par la brièveté avec laquelle il est relaté, le fait semble anecdotique et passé. Certes, on sait peu de choses sur ces solitaires mais le discours insiste surtout sur l'endroit comme pèlerinage et non retrait du monde.

Dans quelques cas, l'ermitage et sa chapelle demeurent mais se voient officiellement privés de leur statut de lieu de culte. Le curé de Crépey interdit formellement en 1840 à ses paroissiens de se rendre à l'ermitage Saint-Lambert pour y faire leurs dévotions. Deux ans plus tard, un phénomène identique se produit à la chapelle de l'ermitage Sainte-Menne de Blénod-lès-Toul.[2004] Nous sommes ici en présence d'une survivance de la mentalité des

[1999] Diocèse de Toul, actuel département de la Moselle.
[2000] A.D. 57 : 19 J 205 ; *Pèlerinage de saint Livier*, Guénange, imprimerie de l'Asile, 1908, p. 14.
[2001] A.D. 57 : 19 J 205.
[2002] *Pèlerinage de saint Livier*, Guénange, imprimerie de l'asile, 1908, 52 p.
[2003] *Ibid*., p. 13.
[2004] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. MARTIN (Philippe), *les chemins du sacré*, Metz, éditions Serpenoise, 1995, p.224.

Lumières où l'ermitage et les manifestations qui s'y déroulaient apparaissaient comme suspects, d'autant que pour certains d'entre eux, les cérémonies religieuses s'accompagnent de manifestations beaucoup plus légères. Notre-Dame de Gare le Cou au lieu-dit Valcourt à Toul illustre pertinemment la double nature des événements se déroulant à proximité d'un ermitage. En 1842, la chapelle de l'ermitage est « ordinairement ouverte au public et tenue dans un état presque toujours décent. Les fidèles des environs, même ceux qui ont abandonné toute pratique religieuse conservent encore une certaine dévotion pour Notre-Dame de Gare le Cou. Les pèlerinages étoient très bien fréquentes autrefois. Aujourd'hui encore il ne se passe point de jour sans qu'on y voit de pèlerins. Quelques prêtres des environs y vont célébrer la messe de temps à autre par dévotion les jours fériés. Il faut y porter les vases sacrés et les ornements. L'Annonciation est la fête de cette chapelle. Le dimanche qui suit cette fête, les jeunes gens de la contrée s'y portent en foule pour s'y livrer aux divertissements »[2005]. Ce témoignage d'un ecclésiastique nous semble révélateur de la situation de bon nombre des ermitages subsistant en ce quasi milieu du siècle : un respect du lieu, une fréquentation pèlerine encore conséquente mais peut-être moins florissante que par le passé et un endroit en passe de devenir un lieu de rendez-vous plus champêtre et festif que spirituel. Le curé de Futeau, s'il restaure le pèlerinage de Saint Rouin ne parvient à sanctifier le « rapport » du lundi de Pentecôte. Chaque année, fête foraine, bal et commerces ambulants s'installent en forêt d'Argonne[2006]. A Rigny-Saint-Martin, l'ermitage Saint-Fiacre est voisin d'une source censée notamment guérir les maladies oculaires. L'endroit, réputé, est fréquenté principalement lors du pèlerinage du 30 août. A la fin du XIXe siècle, les dévotions s'accompagnent d'une foire attractive et d'un bal[2007]. Le pèlerinage à la chapelle Sainte-Vérène d'Enchenberg se fait toujours au 1er mai. Les fidèles processionnent de l'église à la chapelle. Depuis 1826, une foire commerciale se déroule le même jour. Les marchands de petits pains installent leurs stands à proximité de la chapelle[2008]. Parfois l'aspect religieux disparaît complétement au profit de réjouissances profanes. L'enquête de 1842 révèle que l'ermitage du Val des Nonnes à Pagney-derrière-Barine « est aujourd'hui le rendez-vous de la jeunesse des paroisses environnantes, surtout l'été, et par sa situation au milieu des forêts il favorise on ne peut pas plus le désordre ». L'enquêteur précise pour finir que ne demeure ni

[2005] A.D. 54 : 50 J 1.
[2006] Diocèse de Verdun, actuel département de la Meuse. BONNET (Serge), *Entre Champagne et Lorraine. Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Nîmes, Lacour éditeur, 1996, p. 95 (réédition).
[2007] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse. VUILLEMIN (André), « La chapelle de saint-Fiacre (Rigny-Saint-Martin) », *Le Pays Lorrain*, 1962, N° 2, pp. 42-43.
[2008] Diocèse de Metz, actuel département de la Moselle. WEILAND (Denise et Roger), *Sainte Vérène et sa chapelle. Enchenberg*, [S.L.S.N.], 1992, p. 168.

fontaine, ni vénération ni pèlerinage[2009]. L'ermitage de Chaumont, un lieu de pèlerinage sous l'Ancien Régime, voit cette pratique se poursuivre dans les premières décennies du XIXe siècle mais dans un tout autre esprit. Selon les mots de l'historien du temps Emile Jolibois, « on ne cherchait que les distractions champêtres : on dansait sur la pelouse et on dînait en famille sur le bord de la Suize ». Et de préciser : « Aujourd'hui [en 1858], on n'y va plus guère dîner mais on y danse encore quelques fois et depuis que la pelouse est plantée d'arbres, les chaumontais y font de fréquentes promenades »[2010]. En quelques décennies, l'endroit a perdu toute sa vocation spirituelle et le souvenir de sa fonction première de retraite pour un ermite, et s'est transformé en un endroit bucolique, objet de promenades champêtres.

[2009] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle. A.D. 54 : 50 J 1.
[2010] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne. JOLIBOIS (Emile), *La Haute-Marne ancienne et moderne*, Chaumont, veuve Miot-Dadant, 1858, p. 490.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Le rejet du monde s'avère au XVIIIe siècle profondément sujet à caution. Si ce thème demeure très présent dans la littérature de piété, il est cependant désormais présenté avant tout comme un idéal et non comme un programme de vie, au contraire du discours prôné durant le Grand Siècle. D'autre part, les penseurs mettent en garde contre l'ignorance des ermites. Les solitaires présentent un niveau intellectuel globalement correct, mais cela ne suffit plus à les faire accepter. Dans les milieux éclairés, le temps est au progrès et à la connaissance face à des ermites considérés comme ignorants et grossiers. Qui plus est, un discours novateur à connotation quelque peu médicale dit les dangers que la solitude peut faire courir à l'équilibre et à la santé des individus. Plus classiquement il est rappelé qu'elle peut mener à l'oisiveté, à des déviances et à des mœurs et comportements irréguliers. Ces affirmations ont d'autant plus de poids que le pourcentage des ermites indélicats ou malfaisants ne diminue pas par rapport au siècle précédent. Le désœuvrement est une tare attribuée aux réguliers auxquels les ermites sont assimilés dans les mentalités. Derrière ces défauts supposés se cache une défaveur à l'égard du monachisme quelle que soit sa forme, cénobitisme ou érémitisme. D'autre part, les anachorètes irritent d'autant plus que dans cette société d'Ordres, ils constituent un état particulier, inclassable. Surtout, les critiques s'accordent sur l'indépendance liée à cet état. C'est là le point essentiel de la critique, commun au discours des penseurs, des autorités religieuses et du pouvoir politique. Assez habilement, l'argumentaire des opposants au retrait du monde rappelle les prises de position contre l'érémitisme d'auteurs et de personnages historiques anciens et prestigieux tels Cassien et Charlemagne. Il s'agit de démontrer que si ces illustres hommes ont dit leur défaveur de l'anachorétisme, il y a plusieurs siècles déjà, leur opinion doit prévaloir. Parallèlement, le XVIIIe siècle voit fleurir les études historiques à visée scientifique. La figure de l'ermite y apparaît moins fréquemment que dans les ouvrages panégyriques du siècle précédent et elle y est parfois ouvertement critiquée. Ainsi, l'opinion et la création intellectuelle s'accordent à dénoncer l'érémitisme et ses travers supposés. Or, ce discours a d'autant plus de poids qu'il est corroboré par l'action des autorités religieuses et politiques.

Les années 1670 ont marqué un tournant dans l'histoire de l'érémitisme. A compter de ce moment, divers évêques affirment leur volonté d'éradiquer le mouvement. Le XVIIIe siècle poursuit et amplifie le phénomène. Les évêques sont désormais principalement des administrateurs, soucieux de manifester leur autorité, y compris à l'égard des ermites assimilés *de facto* à des réguliers mais dont l'indépendance liée naturellement à leur mode de vie n'est pas tolérée. En Champagne et en Lorraine, un axe nord-est / sud-ouest partage équitablement les diocèses en fonction des politiques pratiquées envers les ermites. Au septentrion de cette ligne sont les diocèses dont les évêques veulent éradiquer l'érémitisme : Metz et Reims - dont les actions contre les anachorètes remontent aux dernières décennies du Grand Siècle - auxquels s'adjoignent désormais Troyes et Verdun. Les évêques de Langres, Toul, Dijon et Saint-Dié pratiquent une politique tolérant les solitaires mais quasiment au sein des seules congrégations d'ermites. Ce résultat n'est guère étonnant. D'une part, de telles institutions existent préalablement dans les diocèses langrois et toulois et les diocèses de Dijon et Saint-Dié naissent du démembrement de ceux-ci. Ils en conservent un état d'esprit commun sur ce sujet. D'autre part, les congrégations d'ermites sont placées en dernier ressort sous l'autorité de l'évêque qui peut ainsi les contrôler au mieux. Ces évêques y exigent de manière quelque peu illusoire une vie parfaitement réglée et orientent assez logiquement ces institutions vers le cénobitisme toujours dans un souci d'encadrement. La vie érémitique dans les diocèses champenois et lorrains du XVIIIe siècle évolue donc en fonction des politiques épiscopales entre relative tolérance et interdiction. Ces tendances ne sont pas propres à ces diocèses. D'autres évêques, ailleurs en France, agissent ainsi au même moment. En conséquence, les diocèses champenois et lorrains témoignent de l'esprit du temps général et il eût été étonnant de ne pas y voir les évêques prendre des mesures à l'égard des solitaires au regard de l'importance du phénomène dans ces diocèses.

Politiquement originale par ce que indépendante du royaume de France officiellement jusqu'en 1766, la Lorraine voit le pouvoir ducal appuyer les politiques épiscopales dans le sens d'un strict contrôle de la vie érémitique. Les autorités civiles ne se montrent favorables qu'aux seuls ermites membres de congrégations, ce dont témoignent quelques exemptions fiscales, mais sans excès. Les faveurs et aumônes ducales constatées précédemment ne sont

plus de mise. La défaveur du pouvoir souverain se constate également hors du territoire français avec l'exemple emblématique de Joseph II.

Cette hostilité envers les ermites se répercute sur le mouvement. Les comptes rendus de visites pastorales témoignent d'une diminution du nombre de solitaires. Les variations d'effectifs au sein des congrégations abondent dans ce même sens. Les ermitages ne sont plus occupés par des anachorètes mais, parfois, par de simples garde-chapelles. Les autorités religieuses s'avèrent en effet soucieuses de la chapelle, composante spirituelle de l'ermitage, car ce lieu du sacré doit être entretenu au même titre que l'église paroissiale. Aussi des mesures de fermeture, voire de destruction, guettent les ermitages inoccupés ou délabrés. Lorsqu'ils sont inoccupés, les ermitages se dégradent logiquement et finissent parfois par disparaître. Une solution est de les bailler mais pour leurs seules composantes foncières. Cette situation traduit un indéniable essoufflement du mouvement. Certes, à l'exemple de frère Joseph et de son installation en 1757 dans la nouvelle solitude de Ventron, des candidats au retrait du monde continuent à se déclarer et des ermitages à se construire mais cela ne compense pas, loin s'en faut, le déclin du mouvement. D'autant qu'un personnage comme frère Joseph, s'il force l'admiration et la dévotion de ses contemporains immédiats, semble bien singulier, voire inquiétant, aux autorités religieuses. Héritier direct des Pères et de leur spiritualité extrême, il apparaît anachronique.

Très en déclin à la fin du siècle, l'érémitisme disparaît quasiment à la suite des événements révolutionnaires. La plus grande part des ermites doit retourner au monde et souvent faire face à une situation matérielle délicate. Cela est encore plus vrai pour les rares solitaires choisissant l'émigration. Cependant, signe d'une réelle sympathie qui tient probablement à la proximité géographique entre l'ermite et la communauté voisine, quelques-uns demeurent en leur état. Quel que soit leur sort, ils ne sont généralement pas inquiétés. Déclarés biens nationaux, les ermitages sont surtout convoités pour leurs terres. Le renouveau religieux du XIXe siècle ne profite pas aux solitaires. Certes, quelques-uns se rencontrent encore dans les campagnes tant cette spiritualité est liée au christianisme mais le mouvement

se tarit. Progressivement, le mot ermite finit par désigner un humble ou un original. Les ermitages poursuivent également leur disparition soit par transformation en une simple chapelle champêtre, soit par destruction. La réalité du mouvement s'estompe et seul quasiment demeure désormais l'ermite du folklore et de la littérature.

CONCLUSION GENERALE

Composante du christianisme, l'érémitisme l'accompagne tout au long de son histoire mais sans jamais pouvoir véritablement s'affranchir de la curiosité, pour ne pas dire de la méfiance éprouvée envers celui dont le comportement diffère d'une norme établie. Malgré tout, à certains moments de son existence, cette spiritualité connaît une faveur réelle. Plus encore que dans la continuité de la christianisation de la Gaule ou qu'entre la fin du Xe et le XIIe siècle, cela est particulièrement vrai dans le courant de l'époque moderne. Là, le retrait du monde est particulièrement mis en avant, notamment dans la littérature de piété. Les conjonctures locales, principalement les guerres, la situation de l'Eglise et des fidèles et surtout l'appartenance à la frontière de catholicité rendent les diocèses champenois et lorrains particulièrement réceptifs au retrait du monde à compter de la fin du XVIe siècle. La place des ermites dans la vie spirituelle des temps modernes est non négligeable. Toutefois, en conformité à l'esprit de leur spiritualité, ils sont souvent naturellement discrets. Aussi ne se montrent-ils pas apparents dans les sources. Si l'historiographie traditionnelle reconnaît leur existence et souligne parfois leur importance numérique par le nombre d'ermitages parsemant l'espace de telle ou telle province, elle ne s'est jamais réellement questionnée sur la place de cet état. L'ambiguïté du statut d'ermite, « aux confins du laïcat et du clergé » selon les mots de Bernard Hours[2011] ne facilite pas la tâche de l'historien. De plus, souvent considéré comme un état intéressant les gens de peu, à l'exception de quelques figures, tel frère Jean-Baptiste, peut-être l'érémitisme, « handicapé » par la visibilité archivistique de quelques ermites scandaleux laissant l'impression d'un sujet plus pittoresque qu'historiquement intéressant, ne bénéficiait-il pas d'une aura propre à susciter l'intérêt des chercheurs. Les ermites constituent pourtant une composante de la vie religieuse des temps modernes. Sous réserve de la délicate question des quêtes, ils sont globalement bien acceptés par leurs contemporains. A l'exception de Pierre Seguin, vecteur de diffusion de la spiritualité espagnole du Siècle d'or, ils n'influencent pas la foi et la dévotion des hommes de leur temps. Ils sont le reflet d'une piété traditionnelle. L'anachorétisme permet cependant à certains d'accéder à une vie consacrée.

[2011] HOURS (Bernard), *L'Eglise et la vie religieuse dans la France moderne, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 2000, p. 184.

Etudier l'anachorétisme sur le long terme, jusqu'au-delà des temps troublés de la Révolution et dans le cadre d'une large assise territoriale a permis de circonscrire géographiquement le succès du phénomène et de montrer son évolution. Du quart nord-est du territoire national souvent présenté un comme bastion de l'érémitisme, il faut principalement retenir les diocèses de Toul, Langres et Metz, ce avec des nuances. L'importance numérique des ermitages dans les deux diocèses lorrains est une réalité concrète incontestable et une preuve du succès de la spiritualité anachorétique. Si le nombre d'ermitages est moindre dans le diocèse de Langres, la vie solitaire y affiche, au moins jusque dans le courant du XVIIIe siècle, une belle vitalité via principalement la congrégation érémitique diocésaine. *A contrario*, le diocèse de Metz, longtemps parsemé d'ermitages peuplés de solitaires, voit cette spiritualité quasi décimée à compter de 1695 par une brusque décision épiscopale. En fait le succès de l'érémitisme semble se mesurer au regard de celui des spiritualités concurrentes, protestantisme et jansénismes. Les territoires qui les connaissent durablement ne sont pas les endroits les plus riches en d'ermites. Les diocèses champenois constituent une bonne illustration du phénomène même si il faut demeurer prudent sur la certitude de ce lien de cause à effet.

Parallèlement, le choix du temps long permet de montrer l'évolution du phénomène. L'érémitisme dans les diocèses champenois et lorrains prend son essor à la fin du XVIe siècle, dynamisé par des personnages d'exceptions qui marquent durablement leurs contemporains, tel Pierre Seguin, et favorisent par leur aura un phénomène d'imitation. Cette phase d'expansion connaît un tournant décisif durant la décennie 1670. A compter de ce moment, l'archevêque de Reims, puis l'évêque de Metz décident de ne plus tolérer de solitaires dans leurs diocèses respectifs. Novatrice à l'échelle des diocèses objets de cette thèse, cette décision se situe dans la continuité d'actes identiques pris par d'autres évêques français quelques années plus tôt. En conséquence, le XVIIe siècle « âge d'or des ermites français » selon les mots de Jean Sainsaulieu se réduit chronologiquement à quelques décennies, à peine trois-quarts de siècle. Dès lors, le XVIIIe siècle voit le phénomène décliner lentement mais sûrement. Certes, les Lumières raillent l'archaïsme de l'ermite et l'inutilité du moine mais d'autres spiritualités répondent plus favorablement à l'attente du croyant. Il ne s'agit plus de fuir le monde mais renoncer à l'esprit du monde tout en y demeurant. D'autre part, la théorie des devoirs d'état continue efficacement et avec succès à proposer un mode de vie parfaitement chrétien sans recourir à une voie extrême qui ne peut évidemment

s'appliquer à la majorité des croyants. C'est cette évolution des mentalités qui participe au déclin de l'érémitisme. La Révolution de 1789 oblige la plupart des ermites à retourner au monde même si quelques-uns parviennent à demeurer dans leur état avec la complicité des populations locales. Le mouvement érémitique se trouve donc encore un peu plus affaibli par ces événements. Devenu numériquement anecdotique, il n'a plus en lui les ressources humaines pour assurer son renouveau. Certes, des solitaires se rencontrent encore de ci de là, mais leur temps est passé et le retrait du monde ne suscite quasiment plus de vocations. Voilà pourquoi l'érémitisme ne bénéficie pas du renouveau religieux constaté en France au XIXe siècle.

L'objectif initial de cette thèse était de parvenir à mieux connaître les ermites, ces humbles de dieu, composante modeste mais réelle du monachisme des temps modernes. Elle a permis de combattre certaines idées reçues sur les anachorètes. L'ermite des temps modernes n'est pas un solitaire, il n'est jamais très éloigné de ses semblables et s'insère souvent dans la vie de la communauté, ne serait-ce qu'on sonnant les cloches pour rythmer le quotidien. La solitude est un état d'esprit et non uniquement une réalité physique. L'humble origine sociale quasi systématique de l'ermite, selon Dom Pierre Doyère[2012] semble devoir être nuancée. Les classes moyennes rurales et urbaines composent une part non négligeable du corpus des solitaires. La faiblesse numérique de celui-ci oblige à la plus grande prudence. Le choix de cet état s'explique notamment par l'absence de sommes nécessaires à l'entrée en religion chez les réguliers. Il n'est de plus pas soumis à un bagage intellectuel minimum. Cette thèse a également abordé des points négligés de l'histoire du mouvement : la spiritualité des ermites ou les congrégations érémitiques. Celles-ci, bien que connues, n'avaient jamais été étudiées avec précision dans leur organisation et leur fonctionnement. Elles permettent de comprendre comment le mouvement fut orienté vers le cénobitisme. Par ailleurs, la comparaison des règles et *Instituts* des différentes congrégations diocésaines a permis de percevoir ce qui les distinguait les unes des autres. Un autre sujet neuf est celui de la perception des anachorètes à travers les arts, littérature et gravure. L'aspect novateur de ces sources est d'autant plus surprenant que ces œuvres sont connues. Jean-Pierre Camus et son *Hermiante* sont cités par la plupart des historiens du mouvement mais ces derniers ne se consacrent pas à l'ouvrage, pourtant essentiel, afin de comprendre la perception des ermites. D'autre part, l'œuvre gravée

[2012] DOYERE (Dom Pierre), « Erémitisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, T. IV, Paris, Beauchesne, 1960, c. 972.

de Jacques Callot a été l'objet d'un catalogue raisonné en 1969[2013]. Seule sa spectaculaire *Tentation de saint Antoine*, a inspiré les historiens de l'art. Les pourtant nombreuses figures d'ermites peuplant l'œuvre du maître lorrain ne suscitèrent aucunement l'intérêt des historiens dans l'optique de la perception artistique d'un phénomène religieux. Ces œuvres littéraires et artistiques illustrent pourtant parfaitement la dichotomie existante entre la réalité du mouvement et la perception qu'en ont les contemporains. Bien évidemment, des sujets d'études demeurent. Cette thèse ne veut pas présomptueusement clore ce chapitre de l'histoire du monachisme. Le XIXe siècle voit l'érémitisme basculer dans le folklore, la littérature. C'est à cette époque que se construit le discours sur Frère Joseph, déclaré vénérable en 1903 au terme d'un long processus voulu par le clergé vosgien. Comparable dans son absolu aux Pères du désert, il rejoint la foule des saints ermites.

Aujourd'hui, l'état d'ermite demeure officiellement reconnu par l'Eglise. Le *Code de droit canonique* de 1983 en témoigne[2014]. Au début des années 2000, trois solitaires étaient répertoriés par les évêchés de Metz et de Nancy-Toul. Il s'agit là cependant de religieux évidemment placés sous l'autorité épiscopale, comme un retour à ce que devait être l'érémitisme selon Jean Cassien : un état réservé à une élite spirituelle de réguliers, auquel on ne doit accéder qu'après un long temps passé en communauté. Parmi les solitudes heureusement subsistantes en Champagne et en Lorraine, aucune n'a conservé sa vocation. A Dommartemont, l'ermitage Sainte-Geneviève est aujourd'hui par ironie du sort un restaurant, en contradiction totale avec la frugalité initiale des solitaires habitant l'endroit sous l'Ancien Régime ! Seule la titulature du lieu subsiste[2015]. Des anciennes solitudes parvenues jusqu'à nous, la plupart sont désormais de charmantes chapelles champêtres à l'exemple de Notre-Dame de Langor à Pagny-sur-Meuse[2016]. La dénomination d'ermitage demeure parfois, ainsi Notre-Dame de Bermont à Greux[2017], mais ce qualificatif d'un passé singulier s'avère quelque peu obscur aux yeux du profane. L'aspect sacré de ces endroits s'estompe parfois. La solitude de La Maix[2018] est désormais davantage le but de randonnées qu'un lieu de pèlerinage. Parfois, la mémoire se fait plus durable et l'intérêt au lieu touchant. Preuve d'un attachement à un lieu du sacré, le curé de Breuvannes Jean Salmon (1901-1990), également historien et

[2013] LIEURE (Jean), *Jacques Callot. Catalogue de l'œuvre gravée*. New York, Collectors Edition, 1969, 8 vol.
[2014] *Code de droit canonique*, Le Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1983, p. 110.
[2015] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.
[2016] Diocèse de Toul, actuel département de la Meuse.
[2017] Diocèse de Toul, actuel département des Vosges.
[2018] *Ibid.*

folkloriste, se fait inhumer sous le porche de l'ermitage. N'est-ce-pas un bel hommage rendu à cette spiritualité ?

ANNEXES

ANNEXE 1 : La prise d'habit dans la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul. 505

ANNEXE 2 : Les vœux prononcés au sein de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul. 508

ANNEXE 3 : Les ermitages des diocèses champenois et lorrains (fin XVIe- fin XVIIIe siècle) 510

ANNEXE 4 : Les biens de frère Edme, ermite à Blainville-sur-l'Eau, vendus à la mort de celui-ci en 1744 524

ANNEXE 5 : Inventaire des biens de la chapelle de l'ermitage de Puxe en 1750. 526

ANNEXE 6 : Inventaire de la chapelle de l'ermitage de Gare le Col de Toul en 1782. 528

ANNEXE 7 : Transcription de la pierre de fondation de l'ermitage Saint-Hilaire de Breuvannes. 530

ANNEXE 8 : Transcription de la plaque commémorative de la reconstruction de la chapelle de l'ermitage Sainte-Marie-Madeleine de Deneuvre 531

ANNEXE 1

La prise d'habit dans la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul.

Source : *Institut des hermites du diocèse de Toul*, Neufchâteau, Monnoyer imprimeur, 2e édition, 1767, pp.78-107

Le supérieur général : « Que désirez-vous mon frère » ?

Le postulant : « Je désire, Monsieur, me séparer du monde, renoncer à tout et passer le reste de ma vie dans le désert à l'exemple de saint Antoine ».

Le supérieur général : « Pourquoi voulez-vous vous séparer du monde » ?

Le postulant : «Parce que je veux m'éloigner de toutes les tentations qui peuvent venir de la part des hommes ».

Le supérieur général : « Pourquoi voulez-vous renoncer à tout » ?

Le postulant : « Parce que je veux être le disciple de Jésus-Christ et que personne ne peut être le disciple de Jésus-Christ s'il ne renonce pas à tout ce qu'il a, comme il le dit lui-même ».

Le supérieur général : « A quoi vous occuperez vous dans votre solitude » ?

Le postulant : « A ce que saint Antoine s'occupait dans la sienne, savoir prière lecture, travail afin qu'à la fin de ma vie, je puisse dire à mes frères. Ce que saint Paul disait à ses disciples à la fin de la sienne : vous savez vous même que ces mains que vous voyez ont fourni tout ce qui était nécessaire ».

Le supérieur général : « Que désirez-vous encore » ?

Le postulant : « Quitter cet habit et prendre celui que portent les ermites de la congrégation de Saint-Antoine. Je vous la monde donc à vous Monsieur à vous mes frères, par amour de Dieu et je vous supplie d'avoir charité à m'en revêtir ».
Le supérieur général : « La chose mérite bien qu'on en délibère. Retirez-vous pour un peu de temps. Vous reviendrez quand on vous rappellera ».

Le postulant s'en va puis le supérieur général demande son avis à chacun. Le postulant rentre.

Le supérieur général : « Nous voulons bien vous donner l'habit que portent les ermites de la congrégation de Saint-Antoine pourvu que vous en ayez une volonté sincère de renoncer à vous-même, de vous donner à Jésus-Christ, de vous charger de sa croix et de le suivre dans les chemins de la pénitence. L'avez-vous cette volonté » ?

Le postulant : « Oui Monsieur, et j'espère le l'accomplir moyennant la grâce de
Dieu ».

L'habit est béni. Le frère se lève, se met à genoux devant le supérieur général, se déshabille, reçoit l'habit. En même temps des prières sont dites.

Le supérieur général : « Que Dieu vous dépouille du vieil homme, de toutes ses mauvaises habitudes et de toutes ses inclinaisons corrompues, et vous revête de l'homme nouveau qui se renouvelle dans la connaissance de la vérité et se reforme sur Jésus-Christ qui est son modèle ».

Le postulant et les frères : « Amen ».

Le supérieur général en lui donnant la robe : « Que Dieu vous revête de toutes ses armes, pour pouvoir vous défendre des embûches et des artifices du démon que vous allez combattre avec Jésus-Christ ».

Le postulant et les frères : « Amen ».
Le supérieur général en lui donnant la ceinture : « Que le Dieu de vérité soit ceinturée de vos reins et que je sois votre cuirasse ».

Le postulant et les frères : « Amen ».

Le supérieur général en lui mettant la capuce : « Que Dieu vous revête de l'espérance du salut comme d'un casque et de sa parole comme d'une épée spirituelle ».

Le postulant et les frères : « Amen ».

Le supérieur général en lui donnant la chasuble : « Que Dieu donne à vos pieds une chasuble qui vous dispose à aller à lui par les voies les plus dures et qui vous rende prêt à marcher partout où sa sainte volonté vous appellera ».

Le postulant et les frères : « Amen ».

Le supérieur général en lui donnant le manteau : « Que Dieu sur tout vous recouvre de la foi comme d'un bouclier impénétrable pour éteindre tous les traits enflammés que le malin esprit lancera contre vous ».

Le postulant et les frères : « Amen ».

Le postulant est habillé. On le nomme. On l'exhorte à imiter les vertus de son patron et sa sainteté. On l'embrasse.

Le supérieur général : « Que Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ vous donne la paix et la charité avec la foi »

Le postulant et tous les frères : « Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'un amour pur et incorruptible ».

ANNEXE 2

Les vœux prononcés au sein de la congrégation des ermites de Saint-Antoine du diocèse de Toul.

Source : *Institut des hermites du diocèse de Toul*, Neufchâteau, Monnoyer imprimeur, 2e édition, 1767, pp. 108 et suivantes.

Après preuves suffisantes de sa vocation et que l'assemblée ait décidé de le recevoir dans la congrégation, le novice se met à genoux devant le supérieur général qui l'interroge.

Le supérieur général : « Que souhaitez-vous mon frère » ?

Le novice : « Je souhaite d'être mis au nombre des frères ermites de la congrégation de Saint-Antoine et d'y faire profession ».

Le supérieur général prend l'*Institut*, le montre au novice, lit quelque chose et dit : « Voilà la règle que Monseigneur de Camilly notre évêque a donné aux frères ermites de cette congrégation, l'avez-vous lue » ?

Le novice « Oui, Monsieur, je l'ai lue ».

Le supérieur général : « Cette règle, mon frère, est le joug que vous allez prendre sur vous. Voyez si vous pouvez le porter. Si vous le pouvez, entrez, si vous ne le pouvez pas, retirez-vous ».

Le novice : « Le joug de Jésus-Christ est doux. Son fardeau est léger, il l'a dit et je le crois. Si donc il vous plaît que je prenne celui-ci sur moi, je ferai mon possible pour le porter, tandis que je serai dans la congrégation de Saint-Antoine et, j'espère, avec le secours de la grâce que j'y serai le reste de mes jours ».

Le supérieur général : « Est-ce là votre résolution » ?

Le novice : « Oui Monsieur ».

Le supérieur général : « Venez mon frère et éprouvez combien le Seigneur est doux, combien son joug est aimable ».

Le novice se lève et se met à genou devant le supérieur général et prenant l'*Institut* le lira à voix haute : « Je, frère X fais vœu et promet à Dieu en votre présence Monsieur et en présence de tous les frères qui sont ici d'observer exactement cet *Institut* que Monseigneur de Camilly, notre évêque, a donné aux frères ermites de la congrégation de saint Antoine, dans laquelle j'ai le bonheur d'entrer et d'y garder fidèlement la chasteté, la pauvreté et l'obéissance, tout le temps que je serai attaché à ladite congrégation et que je porterai l'habit ».

Le supérieur général : « Soyez fidèle mon frère et jusqu'à la mort et Dieu vous donnera la couronne de vie ».

Le novice : « Recevez-moi Seigneur selon votre promesse. Accordez moi la vie et ne permettez pas que je sois confondu dans mon attente ».

Le supérieur général et les frères répéteront le même verset.

Le novice : « Gloire soit au Père et au Fils et au Saint-Esprit ».

Le supérieur général et les frères : « Et qu'elle soit telle maintenant et toujours dans les siècles des siècles telle qu'elle a été dès le commencement. *Amen* ».

Chacun des frères dit au novice en l'embrassant : « Que Dieu le Père et Jésus-Christ fil du Père vous donne la grâce, la miséricorde et la paix dans la vérité et dans la charité ».

Le novice : « *Amen* ».

Puis le novice rédige son acte de profession. Il signe avec les supérieurs.

ANNEXE 3

Les ermitages des diocèses champenois et lorrains (fin XVIe- fin XVIIIe siècle)

Rappelons que tous n'ont pas existé conjointement.

Les chiffres entre parenthèse renvoient aux départements

Diocèse de Châlons

BRESSONCOURT (actuelle commune de Thonnance-les-Moulins) (52) : Notre-Dame des Ermites

WASSY (52) : ?

Diocèse de Langres

ANDELOT-BLANCHEVILLE (52) : Saint-Claude

ARNANCOURT (52) : Notre-Dame du Praitz

BAR-SUR-AUBE (10) : Saint-Maur

BIESLES (52) : Saint-Roch

BREUVANNES (52) : Saint-Hilaire

CHABLIS (89) : Sainte-Walburge

CHAMPLITTE (70) : Saint-Firmin

CHAOURCE (10) : Notre-Dame du Baillie
Saint-Roch

CHATEAUVILLAIN (52) : Sainte-Croix de Boulomont / Saint-Joseph

CHAUMONT (52) : Saint-Roch

CLEFMONT (52) : Notre-Dame de Lorette

COIFFY-LE-BAS (52) : Saint-Nicolas

CUNFIN (10) : Sainte-Anne

CUVES (52) : Notre-Dame des Ermites

DONNEMARIE (52) : Saint-Laurent

DOLANCOURT (10) : ?

EPINEUIL (89) : Sainte-Anne

ETAIS (21) : ermitage de Vaugimois

FONTETTE (10) : Saint-Gengoulph

FROLE (localité non identifiée) : ?

GRANCEY-SUR-OURCE (21) : Val des Dames

LANGRES (52) **:** Saint-Nicolas

LIGNIERES (10) **:** Sainte-Walburge

LIGNOL-LE-CHÂTEAU (10) : Saint-Maur

MAGNANT (10) **:** Saint-Antoine

MAISEY-LE-DUC(21) : ?

MAROLLES-SOUS-LIGNIERES (10) : Saint-Vorles

MONTBARD (21) : Sainte-Barbe

MUSSY-SUR-SEINE(10) : Saint-Hubert

NOD-SUR-SEINE (21) : Saint-Martin

NOGENT (52) : Saint-Adrien

NOYERS (52) : Saint-Adrien

OBTREE (21) : Notre-Dame de Liouze

ORMOY-LES-SEXFONTAINES (52) : **?**

PARNOT (52) : Notre-Dame des Ruaux

POINSON-LES-FAYL (52) : Saint-Pérégrin

RAVIERES (89) : Saint-Roch

RICEY-BAS (10) (actuelle commune des Ricey) **:** Notre-Dame de Thouan

RIMAUCOURT (52) : Sainte-Colombe

ROCHE-BETTAINCOURT (52) : Saint Thiebault du Val de Rognon

SAINTE-VERTU (89) : Saint-Blaise

TONNERRE (89) **:** Notre-Dame de Montsarat

Saint-Loup

VIGNES (89) : Saint-Ayeul

VIGNORY (52) : chapelle des Ermites / Saint-Joachim

VILLIERS-LE-DUC (21) : Val-Des-Choux

VITRY-en-MONTAGNE (52) : Sainte-Anne

Diocèse de Metz

ALBESTROFF (57) : Sainte-Anne

ARS-SUR-MOSELLE (57) : Sainte-Anne

AVRIL (57) : ermitage de la Madeleine

Assomption-Notre-Dame

BASSE-VINEULLES (57) : Sainte-Croix

BERTRAMBOIS (54) :?

BERTRANGE (57) : Saint-Laurent

BERTRING (57) : Saint-Blaise

BERUS (actuellement en Allemagne) : Jésus-Marie-Joseph

BETTELAINVILLE (57) : ermitage de Raba

BEZAUMONT (54) : Saint-Blaise

BLIESBRUCK (57) : ermitage d'Hermscappel

BISPING-BELLE-FORET (57) : ermitage d'Albeschaux

BONCOURT (actuelle commune de Bezange-la-Grande) (57) : Saint-Jean-Fontaine

BOULAY (57) : Sainte-Croix

BREHAIN (57) : Saint-Vandelin

CHATEL-SAINT-GERMAIN (57) : Saint-Germain

CLEMERY (54) : Notre-Dame de Brionne

DENTING (57) : Saint-Jean

DOLVING (57) : Saint-Ulrich

DONCOUT-LES-CONFLANS (54): Saint-Nicolas

DORVILLER (57): Saint-Léonard

EBANGE (actuelle commune de Florange) (57) : Sainte-Marguerite

EDLING (57) : Saint-Vandelin

ENCHENBERG (57): Sainte-Vérène

ERCHING (57): Saint-Antoine

FAULX (54) : Saint-Evre

FENETRANGE (57) : ermitage de Broudergarden

FONTOY (57) : Sainte-Geneviève

FORBACH (57) : Sainte-Croix

GOGNEY (54) : Saint-Thièbault

GORZE (57) : Saint-Gorgon
Saint-Thièbault

GOSSONCOURT (actuelle commune de Vannecourt) (57) : ?

GRENING (57) : ?

GRUNDVILLER(57) : Saint-Anne

GUEBLING (57) : Sainte-Brigitte ou ermitage de Bride
Saint-Anne

HALLING-LES-BOULAY (57): Saint-Vincent

HAMPONT (57): Saint-Eloy

HELLIMER (57): Sainte-Marguerite

HESTROFF (57) : Saint-Sauveur

HINCKANGE (57) : Sainte-Marguerite

HOLBACH (actuelle commune de Lachambre) : Notre-Dame-de-Consolation

HOLVING (57) : Saint-Sébastien

HOMBOURG-HAUT (57): Sainte-Catherine

JOEUF (54) : ermitage de Franchepré

KOENIGSMAKER (57) : Saint-Roch

LANDROFF (57): Saint-Antoine-de-Padoue

LENTZWILLER (actuelle commune d'Ebersviller) (57) : ?

LHOR 57) : ?

LOISY (54) : Saint-Firmin

LOMMERANGE (57) : ermitage de Landrevange

LONGVILLE-LES-SAINT-AVOLD (57) : Saint-Etienne

LOUTREMANGE (57): Saint-Nicolas

MARANGE-SILVANGE (57) : Assomption

MARIMONT-LES-BENESTROFF (57) : Saint-Antoine

MARSAL (57) : Saint-Jean

MARTHILLE (57) : Saint-Jean-Baptiste

METZ (57) : ermitage de la Belle-Croix
(actuelle commune de Scy-Chazelles) : Saint-Quentin

METZERESCHE (57) : Saint-Sébastien

MILLERY (54) : Saint-Blaise

MOUSSEY (57) : Saint-Blaise

MUSSY-L'EVEQUE (actuelle commune de Charleville-sous-Bois) (57) : Saint-Christophe

NOMENY (54) : Saint-Michel

PARROY (54) : ermitage de Genicourt

PONT-A-MOUSSON (54) : ermitage de la Vitrée ou de Vitrey

PUTTELANG-LES-FARSCHVILLER (57) : Sainte-Croix

PUTTIGNY (57) : Sainte-Ursule

RODEMACK (57) : Notre-Dame

REMERING-LES-HARGARTEN (57) : ermitage d'Eimering

REMONCOURT (54) : ermitage de Frécourt

RESSAINCOURT (actuelle commune de Saint-Jure) (57) : Notre-Dame

SAINT-AVOLD (57) : Sainte-Croix
Saint-Etienne

SAINTE-GENEVIEVE (54) Saint-Rémy

SAINT-JEAN-DE-BASSEL (57) : Saint-Obry

SAINT-QUIRIN (57) : Saite-Claire

SARREBOURG (57) : Saint-Oury

VAHL (actuelle commune de Laning) (57) : Saint-Pierre et Saint-Paul

VANNECOURT (57) : ermitage d'Halibach

VELTRING (57) : Saint-Pierre et Saint-Paul

VIC-SUR-SEILLE (57) : ermitage d'Atrulle

VILLE-AU-VAL (54) : Saint-Blaise

VILLERS-LES-ROMBACH (57) : Saint-Jacques et Saint-Christophe

VIONVILLE (57) : ermitage de Tantelainville

VOLKRANGE (actuelle commune de Thionville) (57) : Saint-Michel

VOLMERANGE-LES-BOULAY (57) : Saint-Jacques

VRY (57) : Saint-Jean-aux-Bois

WALDSCHEID (57) : Saint-Léon

WOIPPY (57) : Sainte-Agathe

ZIMING (57) : Saint-Gengoulph

Diocèse de Reims

LES ALLEUX (08) : ?

AUTRECOURT-ET-POURRON (08) : Saint-Claude

AUTRY (08) : ?

BOULT-AUX-BOIS (08) : ermitage de Chamiot

CHALLERANGE (08) : ?

CHAUMONT-PORCIEN (08) : Saint-Olive

CONDE-LES-HERPY (08) : Saint-Lazare

DUN-SUR-MEUSE (55) : ?

EPERNAY (51) : Saint-Mammert

LINY-DEVANT-DUN (55) : Saint-Lin

LION-DEVANT-DUN (55) : Saint-Germain

MARVAUX-VIEUX (08) : Saint-Denis

MURVAUX (55) : Notre-Dame

NANTEUIL-SUR-AISNE (08) : Saint-Martin

SAINT-JUVIN (08) : ?

SAINTE-MENEHOULD (51) : ?

SAINTE-VAUBOURG (08): ?

SERVON-MELZICOURT (51) : Saint-Pierre

SINGLY (08) : Saint-Pierre

VIENNE-LE-CHATEAU (51) : Saint-Roch

VILLERS-DEVANT-DUN (55) : Saint-Jean

Diocèse de TOUL

AILLIANVILLE (52) : ?

AINGERAY (54) : Saint-Jean

ALLAMPS (54) : Notre-Dame des Gouttes

ARCHETTES (88) : Saint-Antoine

ATTIGNY (88) : Notre-Dame

AUTREY (88) : ermitage de Villone

AUZAINVILLIERS (88) : Saint-Pierre

BADMENIL AUX BOIS (88) : ?

LA BAFFE (88) : Saint-Oger

BAINVILLE-AUX-MIROIRS (54) :Saint-Antoine

BAINVILLE-SUR-MADON (54) : Sainte-Anne

BEAUFREMONT (88) : Saint-Antoine

BEHONNE (55) : ermitage de Monsonges

BELRAIN (55)-Belrain-, SAINTE-GENEVIEVE, -Pouillé, Notice

BETTEGNEY-SAINT-BRICE (88) :Saint-Grégoire

BLAINVILLE-SUR-L'EAU (54) : Saint-Claude
Saint-Jean-Fontaine
Saint-Pancrace

BLAMONT (54) : Saint-Jean

BLENOD-LES-TOUL (54) : Notre-Dame-de-Menne

BLEVAINCOURT (88) : ?

LE BOUCHON-SUR-SAULX (55) : ?

BOURG-SAINTE-MARIE (52) : Notre-Dame-de- Cerus

BOURMONT (52) : ermitage de Belle Fontaine

BOUXIERES-AUX-CHÊNES (54) : ermitage d'Ecuelle

BOVEE-SUR-BARBOURE (55) : Saint-Jean-Baptiste

BRANTIGNY(88) : Saint-Gras

BROUVELIEURES (88) :SAINT-ROCH

BUISSONCOURT (54) : Notre-Dame-de- Romemont

BULLIGNY (54) : Notre-Dame-de-Pitié

BURTHECOURT-AUX-CHÊNES (54) : Saint-Jacques ou Saint-Christophe, ermitage de Sandonviller

CERTILLEUX (88) : Notre-Dame-De-Receu

CERCUEIL (actuelle commune de Cerville) (54) : ?

CHALAINES (55) : Saint-Quentin

CHAMPIGNEULLES (54) : Saint-Barthélemy

CHAMPIGNEULLES-EN-BASSIGNY (52) : Saint-Roch

CHANTEHEUX (54) : Saint-Léopold

CHATEL-SUR-MOSELLE (88) : Saint-Marin ou Saint-Martin

CHATENOIS (88) : ?

CHARMES (88) : Saint-Léger ou Charmottes

CHARMES-LA-COTE (54) : Saint-Florentin

CHASSEY-BEAUPRE (55) : Sainte-Lucie

CHATEL-SUR-MOSELLE (88) : Saint-Marin

CHATENOIS (88) : Saint-Basle

CHAVELOT (88) : Saint-Antoine ou ermitage de Paye

CHOLOY (actuelle commune de Choloy-Menillot) (54): Saint-Pierre

CLEREY-LA-CÔTE (88) : ermitage de Moncourt

CONDE-EN-BARROIS (55) : Saint-Jacques

COURCELLE-SUR-BLAISE (52) : Saint-Didier

COUSSEY (88) : ermitage de Bertelevaux

CREPEY (54) : Saint-Lambert

Sainte-Lucie

CREVECHAMPS (54) : Visitation Notre-Dame ou de la Garenne

DAINVILLE-BERTHELEVILLE (55) : Notre-Dame-De-Chécourt

DENEUVRE (54) : de la Madeleine ou la Rochotte

DEUXVILLE (actuelle commune de Vitrimont) (54) : Sainte-Anne

DEYVILLERS (88) : Notre-Dame-de-Clebay

DOCELLE (88) : ?

DOLCOURT (54) : Saint-Jean

DOMBASLE (54) : Saint-Don

DOMBROT-SUR-VAIR (88) : Saint-Martin ou ermitage de Morelmaison

DOMEVRE-SUR-DURBION (88) : Saint-Georges

DOMGERMAIN (54) : Saint-Maurice

DOMJULIEN (88) : Saint-Michel

DOMMARTEMONT (54) : Sainte-Geneviève

DOMMARTIN-AUX-BOIS (88) : ermitage de Tilouse

DOMMARTIN-LE-SAINT-PERE (52) : Saint-Livier

DOMMARTIN-SUR-VRAINE (88) : Saint-Jean de Rouvey

DOMPAIRE (88) : Notre-Dame-de-Consolation

DOMVALLIER (88) : Sainte-Pétronille

DOULEVANT-LE-CHATEAU (52) : Notre-Dame-des-Près

EPIEZ-SUR-MEUSE (55) : Notre-Dame-de Brois

EPINAL (88) : ermitage de la Madeleine
Saint-Antoine
Saint-Auger
Sainte-Barbe
Saint-Michel

EPIZON (52) : Sainte-Barbe

ESLEY (88) : Saint-Antoine

ESSEY-LES-NANCY (54) : Sainte-Geneviève

FAVIERES (54) : Saint-Amon

FLAINVAL(54) : Sainte-Lucie

FLIN (54) : ermitage de La Madeleine

FRAMBOIS (54) : Saint-Maurice

FROUARD (54) : Saint-Jean-Baptiste

GENDREVILLE (88) : Saint-Charles

GERBEVILLER (54) : Notre-Dame de Grandrupt

GERMINY (54) : Saint-Hubert

GIRMONT (88) : Saint-Adrian

GREUX (88) : Notre-Dame de Bermont

HÂCOURT (52) : Sainte-Anne

HAMMEVILLE (54) : ermitage d'Hardeval

HAREVILLE-LES-CHANTEURS (88) : Saint-Joseph

HOUEVILLE (88) : Saint-Gérard

JAILLON (54) : Saint-Jean-Baptiste

JAINVILLOTTE (88) : Notre-Dame-de-Pitié

JOUY-SOUS-LES-CÔTES (55) : Saint-Hubert

JUBAINVILLE (88) : Saint-Gérard

LANEUVEVILLE-DEVANT-NANCY (54) : Notre-Dame-de-Montaigu
Saint-Wandre

LANGLEY (88) : Saint-Jean-Baptiste ou Cul la Vache

LAVINCOURT (55) : Sainte-Marie-Majeur

LIFOL-LE-GRAND(88) : Sainte-Anne

LIGNEVILLE (88) : Saint-Basle

LIRONVILLE (54) : ermitage d'Haymant

LIVERDUN (54) : Saint-Nicolas

LOISEY (55): Sainte-Geneviève-aux-Bois

LONGEAUX (55) : Saint-Ferju

MAGNIERES (54) : Notre-Dame-de-Montfort

MAISONCELLES (52) : ermitage de Grand Rue

MANDRES-SUR-VAIR (88) : Saint-Maurice

MANONCOURT-EN-WOËVRE (54) : ermitage de Brionne

MAREY (88) : ?

MAUVAGE (55) :Visitation-Notre-Dame

MAXEVILLE (54) : Saint-Sébastien

MAXEY-SUR-MEUSE (88) : ermitage de Beauregard

MEDONVILLE (88) : Notre-Dame-de-Lorette

MELIGNY-LE-GRAND (55) : Saint-Joseph

MESSEIN (54) : Saint-Joseph

MOGNEVILLE (55) : Saint-Antoine

MONTHUREUX-SUR-SAÔNE : Saint-Didier

MORIVILLE (88) : Saint-Marin

MOUTROT (54) : Saint-Elophe

NANCY (54) : ermitage de la Madeleine

Notre-Dame-de-Bonsecours

Notre-Dame-de-Lorette

NEUFCHÂTEAU (88) : ermitage saint-Léger

NIJON (52) : Saint-Jean

OFFROICOURT (88) : ermitage de la Croix des Vignes

OLLAINVILLE (88) : Sainte-Hilaire

PAGNEY-DERRIERE-BARINE (54) : Saint-Antoine ou le Val-des-Nonnes

PAGNY-SUR-MEUSE (55) : Notre-Dame-de-Maxey

PIERRE-LA-TREICHE (54) : Sainte-Anne

PLOMBIERES (88) : ermitage de la Sainte-Famille

POMPEY (54) : Saint-Euchaire

POMPIERRE (88) : Saint-Julien

PONT-A-MOUSSON (54) : ermitage du Haut du Rupt

PONT-SAINT-VINCENT (54) :Sainte-Barbe

PORTIEUX (88) : Notre-Dame-de-Lorette

PULLIGNY-SUR-MADON (54) :, Notre-Dame-de-Pitié

PULNEY (54) : ?,

PUZIEUX (88) : Sainte-Menne

RAMBERVILLERS (88) : les Croix Ferry
Saint-Pantaléon

RAON L'ETAPE (88) : ermitage de Malfosse

REMIREMONT(88) : Saint-Jean-de-Hazard

RESSON (55) : Sainte-Geneviève

REVIGNY-SUR-ORNAIN (55) : Notre-Dame-de-Grâce
Saint-Vivriant

RIGNY-SAINT-MARTIN (55) : Saint-Fiacre

RONCOURT (88) : Saint-André

ROSIERE-AUX-SALINES (54) : ermitage de la Belle Croix
ermitage de Cuitefève
Saint-Sigismont
Saint-Simon

ROSIERES-EN-HAYE (54) : Saint-Nicolas et Sainte-Barbe

ROUCEUX (actuelle commune de Neufchâteau) (88) : Sainte-Anne

ROUVRE-LA-CHETIVE (88) : ?

ROZIERE-SUR-MOUZON (88) : Notre-Dame-de-Valrose

RUPT-AUX-NONAINS (55) : Saint-Antoine

SAINT-DIE (88) : ermitage de la Madeleine
Saint-Roch

SAINT-ETIENNE-LES-REMIREMONT (88) : Saint-Arnauld

SAINT-NABORD (88) : ermitage de La Dar

SAINT-NICOLAS-DE-PORT : Sainte-Marie- Madeleine

SAINT-OUEN-LES-PAREY (88) : ermitage de l'Assomption

SAINT-SAUVEUR (54) : Saint-Jean

SAINT-THIEBAUT (52) : ?

SAFFAIS (54) : ermitage des Aviots

SARTES (88) : Notre-Dame-de-Pitié

SAULXEROTTE (54) : Notre-Dame-de-Pitié

SAUVILLE (88) : Saint-Brice

SELAINCOURT (54) : ermitage de Coutance

SEROCOURT (88) :, Sainte-Pétronille ou ermitage de Domvalier

SOMMERECOURT (52) : Saint-Nicolas

SORCY-SAINT-MARTIN (55) : ermitage de Chana

SOULAINCOURT (52) : Notre-Dame-des-Ermites

SOULOSSE-SOUS-SAINT-ELOPHE (88) : Sainte-Epeotte

STAINVILLE (55) :Sainte-Marie-Majeur.

SURIAUVILLE (88) : Saint-Blaise

THELOD : Saint-Claude

THUILLIERES (88) : Notre-Dame-de-Consolation ou ermitage de Chèvreroche

TOMBLAINE (54) : Sainte-Marguerite

TOUL (54) : Notre-Dame

Notre-Dame de Valcourt ou ermitage de Gare le Col

Saint-Georges

Saint-Jean-Baptiste ou ermitage de Froide Terre

Saint-Michel

TRONVILLE-EN-BARROIS (55) : Sainte Geneviève

UBEXY (88) : Saint-Gras

URVILLE (88) : Saint-Martin

UZEMAIN (88) : ?

VALLOIS (54) : Sainte -Barbe ou ermitage de Bouxières

LE VALTIN (88) :?

VANDOEUVRE (54) : Notre-Dame-des-Anges ou ermitage du Reclus

Notre-Dame-de-Lorette ou ermitage de Bricepané

Notre-Dame-de-Consolation

VA**RANGEVILLE** (54) : Notre-Dame-de-Lorette

VAUCOULEURS (55) : Saint-Gorgon ou ermitage de Gergonne

Saint-Nicolas-de-Septfond

Saint-Pierre

VAVINCOURT (55) : Saint-Christophe-aux-Bois

VENTRON (88) : ermitage de Frère Joseph

VEXAINCOURT (88) : Notre-Dame-de-la-Maix

VILLE-SUR-ILLON (88) : ermitage de Tiachamp

VILLERS-LES-NANCY (54) : Saint-Fiacre

VOID (actuelle commune de Void-Vacon) (55) : Saint-Jean

VOMECOURT-SUR-MADON (88) : ermitage de Maxincourt

VRECOURT (88) : Saint-Michel

XERTIGNY (88) : ermitage de Xertigny

Diocèse de Troyes

CHENEGY (10) : ermitage du Hayer

ERVY-LE-CHATEL (10) :?

Diocèse de Verdun

AMEL-SUR-L'ETANG (55) : Saint-Pierre et Saint-Euchaire

ANCEMONT (55) : Saint-Marcel

BEAULIEU-EN-ARGONNE (55) : Saint-Rouin

BELLEVILLE-SUR-MEUSE (55) : SAINT-MICHEL

BLERCOURT (55) : Saint-Didier

BUZY-DARMONT (55) : ermitage de la Bulle

CLERMONT-EN-ARGONNE (55) : Sainte-Anne

DAMVILLERS (55) : Notre-Dame-de-Consolation

ETAIN (55) : Saint-Fiacre

FROIDOS (55) : Saint-Antoine

GOURAINCOURT (55) : Saint-Pierre-l'Angelé

HAUDAINVILLE (55) : Saint-Privat

HATTONCHATEL (55) : Notre-Dame

HERBEUVILLE (55) : Saint-Vanne

KOEUR-LA-GRANDE (55) : Notre-Dame de Beauval

LAHAYMEIX (55) : Saint-Germain

LAVOYE (55) : Saint-Gorgon

MAIZEY (55) : Notre-Dame-des-Neiges

MARBOTTE (55) : ?

MENIL-AUX-BOIS (55) : Saint-Brice

PUXE (54) : Saint-Maurice et Saint-Roch

RARECOURT (55) : Saint-Christophe

SAINT-MAURICE-SOUS-LES-COTES (55) : Sainte-Geneviève

SAMPIGNY (55) : Sainte-Lucie

SIVRY-SUR-MEUSE (55) : Saint-Pantaléon

VAUX-LES-PALAMEIX (55) : ermitage de palameix

VERDUN (55) : Bienheureuse-Vierge-Marie
Saint-Barthélemy
Saint-Michel
Saint-Urbain

VILLE-SOUS-COUSANCE (55) : Saint-Sulpice

ANNEXE 4

Les biens de frère Edme, ermite à Blainville-sur-l'Eau[2019], vendus à la mort de celui-ci en 1744.

Source : A.D. 54 : H 814.

Une pince de bois avec un petit corbillon d'office : **13 sols.**

Une souricière : **2 sols.**

Un vieux chaudron d'étain : **1 livre 8 sols.**

Une broche a rôtir, un corbillon avec un charpagne : **18 sols.**

Un petit chaudron et un pillon a poivre : **15 sols.**

Trois cuillères de bois : **2 sols 3 deniers.**

Un flean, un porlion, quatre mauvais paniers plus un vieux troué : **13 sols.**

Trois pagniers, un petit corbillon, deux vieux seal et une petit pane d'osier : **1 livre 12 sols.**

Une passoire d'étain : **1 livre.**

Une bouteille d'un pot : **6 sols.**

Une besace et de vieux linges : **2 livres.**

Deux chaudrons d'étain et leurs couvercles : **4 livres.**

Un orosoire et une boite en fer blanc : **19 sols.**

Un vieux petit baril : **2 sols.**

Un merlin, six fourchettes de fer, deux cuillères d'étain avec un vieux chapeau : **18 sols 6 deniers.**

Un pot et un [?] : **10 sols.**

Deux chaises en chêne et un ensemble de poteries : **1 livre 4 sols.**

Deux couteaux, une mouchette et une petite serpette : **9 sols 9 deniers.**

Un matlat , une paillasse avec bois de lit en sapin :**7 livres.**

L'habit d'ermite : **7 livres 17 sols.**

Une grosse bouteille de vin : **6 sols.**

Deux chaises de paille : **10 sols.**

Une vieille lampe de fer blanc : **14 sols.**

Un ensemble de petites bouteilles : **9 sols 3 deniers.**

Une bouteille avec le cou cassé : **1 sol.**

Une scie , deux vieilles cartes et une vieille hache : **15 sols.**

[2019] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

Des habits du mort : **6 sols 6 deniers.**

Une cramaille : **1 livre.**

Une pioche a manche : **1 livre 1 sol.**

Un chandelier de gros étain : **6 sols.**

Une paire de pinces, un chêne fi , une pelle a fer , un tablier de veau : **1 livre 5 sols.**

Un couteau, une écriture : **12 sols.**

Un pot cassé et une vieille serpe : **10 sols.**

Une paire de souliers et un [?] : **14 sols.**

Serrure d'un sceau, un baril et des assiettes en bois : **14 sols.**

Trois tonneaux, un van à vanner, une brouette, une table en sapin, une paillace : **5 livres 6 sols.**

Un froine de fumier, une chaise pailletée, un cordon, un baril avec un sochet : **1 livre 7 sols.**

Des lentilles dans un pot de terre, un vieux baril avec des haricots dedans : **9 sols.**

Cinquante et un fagots : **3 livres 5 sols.**

Une corde et demie de chêne a fendre : **15 livres.**

Trois clochettes de différente grosseur, une restera à l'ermitage car non vendue : **1 livre 10 sols.**

Plusieurs poignées d'osier pour faire des corbeilles : **1 livre.**

Tous les livres, plus plusieurs petits volumes, le tout disparate et plusieurs étant déchirés : **3 livres.**

ANNEXE 5

Inventaire des biens de la chapelle de l'ermitage de Puxe[2020] en 1750.

Source : A.D. 55 : 19 H 6 pièce 215.

Sur l'autel : une Vierge de 2 pieds de haut environ avec la couronne dorée.

A à côté de la Vierge, saint Roch et saint Gibrien. 2 pieds de haut environ.

Saint Fiacre dans le coin droit de l'autel.

Un Christ de bois de Sainte-Lucie[2021].

Un calice d'argent et sa patène, l'un et l'autre doré en dedans.

Quatre chandeliers en bois rouge.

Deux vases d'étain propres à mettre des bouquets.

Quatre autres vases de terre et un de faïence.

Deux coussins d'autel couverts de damas.

Un reliquaire de bois en forme de bras renfermant une relique de saint Roch.

Une nappe d'autel de toile de cloître garnie d'une dentelle de la largeur d'un pouce [?].

Deux petites nappes d'autel de toille de chanvre.

Une petite nappe de toile de cloître toute rapiécée.

Une autre nappe d'autel toute percée et vieille.

Une robe blanche sans manche pour dire la messe.

Trois chasubles avec leurs étolles et manipulles dont l »une est de damas neuf de toute couleur avec un galon de soye comme aussi un voile avec bourse de la même couleur.

Une autre chasuble vieille de noire d'argent avec un galon faux et la troisième chasuble blanche supportée avec un galon de soye rouge, le voile de la même étoffe et une bourse de damas vieille et usée avec un vieux galon de soye jaune.

Un tapis jaune.

Un vieux voile de satin blanc garnie de jaune.

Deux aubes dont l'une est neuve et de toile de [?] avec une dentelle au bas de la largeur d'un pouce et l'autre aussi de toile mais supportée et rapiécée.

Trois cordons.

Trois corporaux avec dentelles et tout neuf.

[2020] Diocèse deVerdun, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

[2021] Esssence de meurisier commune dans le secteur de sampigny (Meuse).

Cinq purificatoires.

Deux palles.

Un missel romain tout neuf avec son tourne feuille.

Un graduel entièrement notté pour la messe du jour de la saint Roch couvert d'un carton.

Un collier pour la Vierge composé de quinze grains blancs.

Une boîte de fer blanc pour mettre les osties.

Un petit plat bassin d'étaing avec les burettes de même métal.

Le canon pour la messe.

Une petite boîte de sapin dans laquelle on renferme les linges.

Un couvre-chef garni de dentelle pour la Vierge.

Un diurnal de bréviaire romain relié de vaux.

Un autre vieux diurnal de bréviaire romain.

Un vieux tapis pour couvrir l'autel.

Un devant d'autel d'un vieux damas blanc.

Une bannière avec son Christ.

Dans la sacristie :

Un christ en bois d'environ 2 pieds de haut.

Deux petits cadres de bois.

Deux grandes chaises.

Trois-pries-dieu.

Une table de chêne.

Un éteignoir pour les cierges.

Une petite clochette pour la messe.

ANNEXE 6

Inventaire de la chapelle de l'ermitage de Gare le Col de Toul en 1782.

Source : A.D. 54 : A.C. Toul : A.C. 527/130.

Un calice (coupe d'argent et pied de cuivre doré), une pataine de vermeil.
Un reliquaire (reliques de saint Bon) pied doré, le reste en cuivre.
Deux burettes et une assiette d'étain.
Un ancien bassin de cuivre étamé.

Ornements :

Un ornement dont le fond est blanc de soie brochée doublée de toile rose avec des galons en faux or consistant en une chasuble, l'étolle, le manipule, le voile et le calice et la bourse, de même étoffe.
Une chasuble, un manipulle, un voile et une bourse de laine rouge.
Une chasuble de vieille étoffe brochée en faux argent avec étolle et manipule.
Une chasuble de satin peint avec ses galons d'or faux, étolle, le manipule et la bourse de même étoffe.
Une chasuble avec étolle et manipule avec galon de soie, une bourse et un voile.
Une chasuble avec étolle et manipule. Une chasuble brodée en laine, une bourse de satin, une patène d'étoffe d'argent.
Une chasuble avec étole et manipulle.
Une chasuble d'étamine noire avec étole et manipulle.
Une chasuble violet d'étoffe gaufré avec étolle et manipulle très vieux.
Un voile et huit vieilles patènes de différentes couleurs.
Deux tapis d'autel d'étamine bleue.

Linge :

Cinq aubes dont deux garnies de filet, deux garnies de mousseline et une unie.
Un grand surplis, deux petits, deux jupes pour les servants.
Trois cordons de fil avec gland. Quatre rubans.

Neuf nappes d'autel (une unie, le reste garnies de vieilles dentelles).

Six corporaux.

Vingt-six purificatoires.

Onze lavabos.

Une bande de gradin.

Une bourse de calice.

Un vieux devant d'autel de damas vert brodé et non monté et cinq de différentes couleurs.

Un tas de serviettes (de différentes couleurs).

Douze linges neufs d'une demie-livre pièce.

Livres :

Cinq vieux antiphonaires.

Deux missels.

Deux canons.

Un vieux rituel de 1652.

ANNEXE 7

Transcription de la pierre de fondation de l'ermitage Saint-Hilaire de Breuvannes[2022]

D.O.M.
PIERRE NICOL
AS VAUTIE AGE
DE 26 ANS DIT F.
FRANCOIS HERMIT^{E}
A S^{T} HILAIRE DE
LA CONGREGATION
DE S^{T} IEAN BAPTISTE
DIOCESE DE LANGRE
ET NATIF DE BREVV
ANNE AIDE DES AVM
ONES DES FIDELS A
FAIT BATIR CES CELL
VLLES L - 1752
S^{T} H PRIEZ POUR NOUS

[2022] Diocèse de Langres, actuel département de la Haute-Marne.

ANNEXE 8

Transcription de la plaque commémorative de la reconstruction de la chapelle de l'ermitage Sainte-Marie-Madeleine de Deneuvre[2023]

DEO. OPT. MAX.
HOC. SACELLUM CUM HERMITICA DOMO
D.M. MAGDALENEA OLIM DICATUM
VRIUSIE SOLIQ VITIO PENE COLAPSUM
VALENTINUS J. DUVAL
BENEFIC EO LOCI ACCEPTI MEMOR
HUC TRANSFERRI INSTAURARIQ CURAVIT
ANNO D MDCCLII

Au Dieu très bon et très grand
Cet hermitage ainsi que la chapelle
Dite depuis longtemps de Marie-Madeleine
Tombant en ruine par suite de vétusté
Valentin Jamerey-Duval
En mémoire des bienfaits qu'il reçut en ce lieu
Eu soin de les faire transporter et rebâtir ici
L'an du Seigneur 1752.

[2023] Diocèse de Toul, actuel département de Meurthe-et-Moselle.

SOURCES et BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Sources manuscrites

Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu) (fonds français)

Les documents touchent le seul diocèse de Reims.

Ms 6025 : Visite du doyenné de Saint-Germainmont. 1676.

Ms 6026 : Visite du doyenné de Rethel. 1676.

Ms 6028 : Visite des doyennés d'Attigny, Dun-sur-Meuse et Cernay-en-Ormoy. 1673-1678.

Ms 13 495 : *Instructions envoyées par monseigneur Charles Maurice Le Tellier archevêque de Reims, premier pair de France, etc…. aux doyens ruraux de son diocèse pour les aider à dresser un procès-verbal bien exact de la visite qu'il leurs ordonne de faire dans toutes les églises de leurs doyennés*, Reims, Nicolas, Pottier, 1672.
Ce petit imprimé est intégré dans un recueil factice constituant le manuscrit qu'il intègre du F° 322 R° au F° 329 V°.

Ms 20 721 : *Mandements et ordonnances de l'archevêque de Reims*, 1671.

Bibliothèque Mazarine

Ms 3259 : BAILLIVET (Dom Jean), *Vie manuscrite du Père Chevreteau, ermite près de Montbard en Bourgogne*.

Bibliothèque Sainte-Geneviève

Ms 1877 *: Vie du père Pierre de Geresme, prieur de l'abbaye de Saint-Vincent*

Cette vie s'insère dans un recueil plus vaste : les *Antiquitez de Saint-Vincent de Senlis*.

Archives Départementales

Archives Départementales des Ardennes (A.D. 08)

E 66 B$^{1-6}$: BAUNY (Abbé), *Pouillé du diocèse de Reims*, 1780.
Duplicata d'un manuscrit original conservé à la Bibliothèque diocésaine de Reims et à la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris

L 72 : Département des Ardennes. Enquête sur les ermites installés entre Rocroi et Philippeville [S.D.].

Archives communales déposées aux Archives Départementales :
Ballay
B.M.S 1748.

Archives Départementales de l'Aube (A.D. 10)

ED 140/19 : Ermitage d'Ervy-leChâtel. Inventaire des biens. 1656-1819.

1 B 1074 : Suppression du couvent des frères ermites du Hayer de Chennegy (1763-1764).

6 J 45 : Pouillé général au catalogue de tous les bénéfices du diocèse de Troyes. 1761.
Copie réalisée au XXe siècle d'un original conservé à la Bibliothèque Médiathèque à Vocation Régionale de Troyes

6 H 28 : Pouillé manuscrit du diocèse de Langres. XVIIe siècle.

Archives Départementales de la Marne (A.D. 51)

Annexe de Reims :

2 G 258 : Doyenné de Lavannes. Etat des paroisses. 124-1786.
2 G 266 : Doyenné de Mézières. Etat des paroisses. 1774.
2 G 267 : Doyenné de Rethel. Etat des paroisses. 1774.
2 G 272 : Doyenné de Dun. Etat des paroisses. 1772-1774.
2 G 274 : Doyenné de Varennes. Etat des paroisses. 1774.
2 G 277 : Doyenné de Cernay-en-Dormois. Etat des paroisses. 1774.
2 G 281 : Doyenné d'Attigny. Etat des paroisses. 1678.
2 G 282 : Doyenné du Chesne. Etat des paroisses. 1774.

Archives Départementales de la Haute-Marne (A.D. 52)

E dépôt 121 : 6 B 5 (archives communales de Chaumont) : Ermitage de Chaumont

F 130 : Ermitage de Chaumont. 1599-1808.
F 614 : Procès-verbal de visite des ermitages du diocèse de Langres. 1761.
F 624 : Pouillé détaillé du diocèse de Langres. 1780.
F 629 : Congrégation des ermites du diocèse de Langres. 1699-1744.
G 18 : Ms T. 3 : *Statuts et ordonnances faites en l'assemblée synodale tenue le trentième aoust mil six cens soixante et dix-neuf par Monseigneur Louis Marie Armand de Simiane de Gordes*, Langres, N. Sécard, [S.D.].
G 790: Commune de Guillon. Ermitage Saint-Ayeul. 1741-1749.
G 854 : Correspondance de l'administrateur du temporel de l'évêché de Langres. 1687-1688.
G 971 : Plainte contre l'ermite de Grancey-sur-Ource.
G 972 : Décisions épiscopales. 1741.
G 973 : Décisions épiscopales. 1744.
G 974 : Décisions épiscopales. 1747-1754.
G 975 : Bureau pour le gouvernement spirituel du diocèse. 1754-1770.
2 G 474: Ermitages. Procès-verbaux de visites et inventaires. 1740-1780.

19 H 11: Collection Jolibois sur la Haute-Marne. 859-XIXe siècle.

3 J 13: Abornement des terrains dépendants de l'ermitage d'Arnancourt. 1664.

L 2260 : Emprisonnement de l'ermite de Bourmont. An II.

Archives Départementales de Meurthe-et-Moselle (A.D. 54)

B 290 : Etat du temporel des paroisses. 1702-1713.
B 298 : Etat du temporel des paroisses. 1708.
B 1265 : Comptes des receveurs et trésoriers généraux de Lorraine. 1601.
B 1290 : Comptes du trésorier du duc de Bar. 1605.
B 2224 : Mandement de M. le Jay, intendant, enjoignant au receveur d'Amance de payer la rente au chapelain de l'ermitage de Buissoncourt. 1650.
B 7339 : Comptes du Domaine de Nancy. 1604.
B 7498 : Comptes de Nicolas Henry, domaine et cellerie de Nancy. 1657.
B 8013: Comptes du receveur au marquisat de Nomeny. 1619
B 9764 : Compte du receveur du comté de Vaudémont. 1506.
B 11 296: Chambre des comptes de Lorraine. Justificatif des acensements 1741-1751.
B 11 367: Amortissement des biens des communautés ecclésiastiques de Lorraine. 1712.
B 11 372 : Ermitage de Langley. Donnation. 1714.
B 11 470: Chambre des comptes de Lorraine. Arrêts. 1744.
B 11 759: Pied terrier du domaine de Nomeny
B 11 840 : Terrier de la seigneurie de Fénétrange. 1718.
Bj 3254 : Bibliothèque de Michel Marchal de Saint-Mihiel. 1635.
11 B 1 996 : Baillage de Nancy. Procédure criminelle. 1783.

C 438 : Reconstruction de la chapelle de l'ermitage de Deuxville. 1755.

11 E 15, minute Lanthieu.

1 F 243 : Commanderie Saint-Jean-de-Bassel. 1467-1789.

G 83 : Expulsion de l'ermite de Bovée-sur-Barboure. 1667.
G 136: Collégiale de Liverdun. Permission à un individu de se retirer dans l'ermitage de Choloy. 1666
G 137 : Etablissement d'un garde chapelle à l'ermitage de Frouard. 1687.
G 187 : Pièces relatives à l'ermitage de Choloy. 1687-1708.
G 189 : Séminaire de Toul. 1372-1753.
G 212 : Lettre de l'official de Toul aux chanoinesses de Bouxière et aux chanoines de Liverdun. 1594.
G 219 : Traités du chapitre de Liverdun puis du séminaire de Toul avec plusieurs individus pour s'établir ermites en l'ermitage de Pompey. 1649-1710.
G 224 : Baux de l'ermitage de Rosière-en-Haye. 1624-1710.
G 389 : Don de l'ermitage de Tomblaine aux cordeliers de Nancy. 1694.
G 456 : Nomination d'ermites à l'ermitage de Saint-Nicolas-de-Port. 1699.
G 499: Vannecourt. Déclaration des droits seigneuriaux. 1567-1732.
G 606 : Journal des délibérations capitulaires du chapitre de la primatiale de Nancy. 1769.
G 699 : Primatiale de Nancy. Compte des recettes et dépenses. 1658.
G 850 : Primatiale de Nancy. Compte des recettes et dépenses. 1780.
G 992: Procès-verbal de visite. Archiprêtré de Marsal. 1716.
G 1026 : Visite de la paroisse de Burthécourt. 1633 et 1727.
G 1035 : Arrêt de la Cour. 1710.
G 1269 : Accusations contre l'ermite de Deuxville. 1686.

H 174 : Biens à la collation du prieuré de Froville. 1708.
H 203: Biens du prieuré de Lay-Saint-Christophe. 1741.
H 204 : Pièces concernant l'ermitage de Champigneulles (1741).
H 375 : Biens des carmes déchaussés de Gerbéviller. 1631.
H 533 : Inspection de l'ermitage de Laneuveville-devant-Nancy avant rétrocession à l'abbaye de Clairlieu. 1786.
H 641 : Somme payée à l'ermite de la Neuve Grange. 1749.
H 814 : Ordonnance épiscopale concernant l'ermitage Saint-Claude de Blainville-sur-L'eau. 1665.
H 930 : Pièces concernant l'ermitage construit par les carmes de Gerbéviller dans leur jardin. 1632-1781.

H 953 : Donation de l'ermitage Saint-François de Pont-à-Mousson au couvent du Haut-du-Rupt. 1623.
H 1010 : Marché entre les minimes de Dieuze et frère Pierre Poirot, maître architecte. 1679.
H 1060: Registre des biens des minimes de Nomeny. 1647-1779.
H 1420 : Baux de location de l'ermitage de Saint-Sauveur. 1737.
H 1474 : Droits, titres, rentes et revenus de la mense abbatiale de Saint-Sauveur. 1731.
H 1980 : Permission à un habitant de Bulligny de rétablir la chapelle de Notre- Dame de pitié et s'y établir comme ermite. 1672.
H 2144 Baux de l'ermitage de Loisey (1646).
H 2145 : Pièces sur les ermitages de Saint-Firmin, ban de Loisey et de Saint-Ferju, ban de Longeau. 1678-1695.
H 2151 : Procès entre les jésuites du collège de Pont-à-Mousson et les officiers de Longeau.

1629.
H 2271 : Achat de l'ermitage de Loisy par les prémontrés de Verdun. 1771.
H 2306 : Greux. Procès-verbal de visite de la chapelle notre-Dame de Bermont. 1702.
H 2352. : Registre pour la congrégation des hermites de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Antoine, diocèse de Toul.
H 2383 : Les litanies qui se chantent en l'ermitage du Reclus-lès-Nancy. 1617-1623.
H 2680 : Biens des dominicaines du Tiers Ordre de Nancy. 1630.
H 3160 : Terrier de la commanderie de Libdeau. 1656.
H 3203 : Registre de déclaration des biens de la commanderie de Saint-Jean-de-Bassel. 1729.
H 3221 : Commanderie de Saint-Jean-de-Bassel. Chapelle de Dolving. 1433-1717.

1 J 59(3) : Etats nominatifs des pensionnaires ecclésiastiques domiciliés dans le canton de Toul. An VI (1797-1798).

L 746 : District de Blâmont. Table des religieuses et religieux du district. 1790-1793.

Q 385 : Supplique des ermites de la congrégation de Toul à l'Assemblée Nationale. Début XIXe siècle.
Q 482 : Ermitage de Buissoncourt. 1793.
Q 495 : Vente de l'ermitage de Loisy. 1791.
Q 612 : Ermitage de Gare le Col. Toul. 1794-1795.
1 1 Q 463 : Vente de l'ermitage de Magnières. 1792

Archives de l'Evêché de Nancy :

50 J 1 : Enquête sur les lieux de culte. 1842

Archives communales déposées aux Archives Départementales :

Crevéchamps :
A.C. 143/5 : Cession de l'ermitage. 1793.

Rosières-aux-Salines :
A.C. 461/11, BB 2
A.C. 461/11, BB 41: Délibérations municipales. 1750-1754.
CC 8 : Compte des recettes et dépenses communales. 1557
CC 92 : Compte des recettes et dépenses communales. 1570.
AC 461/38, CC 171 : Compte des recettes et dépenses communales. 1716.

Toul :

AC 527/130 : Registre de baptême, mariage, sépultures, paroisse Saint-Agnan de Toul. 1676-1686.

Manuscrits de la Société d'Archéologie Lorraine déposés aux Archives Départementales :

Ms S.A.L. 138. : Sainte-Croix (Arsène de), *Mémoires et annales de l'ermitage de la Conception Immaculée de Notre-Dame, de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Antoine, situé dans la paroisse d'Archettes, du doyenné de Remiremont, diocèse de Toul*.
Ms S.A.L. 452 : Chapelle Sainte-Vérène à Enchenberg. XIXe siècle.

Archives Départementales de la Meuse (A.D 55)

B 281 : Lettre patente du duc Léopold. 1723.
B 895 : Comptes du prévôt de Sampigny. 1538.

5 F 6 : Collection de morale et d'histoire tirée des auteurs anciens et modernes. 1698.
11 F 1 : *Pouillé du diocèse de Verdun* (XVIIe siècle)
11 F 2: Collection Clouët-Buvignier. Pouillé de Verdun. 1726.
11 F 8 : Suppression des ermitages du diocèse de Verdun. 1779.
11 F 58: Collection Clouët-Buvignier. Pièces touchant les maisons canoniales. XIIIe-XVIIIe siècle.
11 F 95 : Collection Clouët-Buvignier. *Varia*. XIIIe-XVIIIe siècle.

7 H 21 : Jésuites du collège de Pont-à-Mousson. Baux de l'ermitage de Longeau. 1616-1752.
7 H 22 : Procédure par le lieutenant de la prévôté d'Etain contre l'ermite de Longeau (1629).
19 H 6: Abbaye de Saint-Benoît-en-Woëvre. 1143-1789.
19 H 11: Abbaye de Saint-Benoît-en-Woëvre.XIIe siècle-1753.
25 H 10: Couvent des minimes de Sampigny. 1625.

10 J 20 : Acte dressé par le gruyer de Stainville en faveur de l'ermite. 1683.

Q 150 : Ermitage de Beaulieu-en- Argonne. Estimation et vente. 1790.
Q 312 : Vente de l'ermitage de Dainville-Bertheléville
Q 201 : Ermitage de Beaulieu-en- Argonne. Estimation et vente. 1790.
Q 1553 : Ermitage de Beaulieu-en- Argonne. Vente. An III.

Archives communales déposées aux Archives Départementales :

Verdun :
BB 17 : Suppression des ermitages du diocèse de Verdun. 1754.

Archives Départementales de la Moselle (A.D. 57)

B 1814 : Ermites jugés pour délit forestier. 1763.

G 430: Paroisse de Vionville. 1713-714.
G 499: Vannecourt. Déclaration des droits seigneuriaux. 1567-1732.
G 760 : Metz, ermitage Saint-Quentin. Plan. XVIIIe siècle [?].
G 1962: Paroisse de Boulay 1732-1777.

G 2511 : Conflit entre le curé et l'ermite de Vionville. 1714.

H 880 : Morlange. Contrat entre la communauté et un ermite pour servir de maître d'école. XVIIIe siècle.
H 940 : Domaine de l'abbaye de Gorze. 1634-1762.
H 1053 : Compte de l'état des revenus de l'abbaye de Longeville-lès-Saint-Avold. 1730.
H 1076 : Domaines de l'abbaye de Longeville-lès-Saint-Avold. XVIIe siècle.
H 1258 : Domaines de l'abbaye de Saint-Pierremont (1578-1673).
H 2705 : Rentes et dettes foncières des augustins de Metz. 1660.
H 2756 : registre des immeubles appartenant au couvent des carmes de Metz. 1667.
J 6845 : Nomination d'ermites à Villers-les-Rombas. 1661.
18 J 101 : Ermite parrain du, fils du seigneur de Châtel-Saint-Germain. 1655.
19 J 205: Documents divers sur l'ermitage Saint-Livier à Moyenvic. XIXe siècle.
19 J 505 : Nomination de gardiens à l'ermitage d'Albestroff. 1723-1729.
29 J 2: Pouillé du diocèse de Metz. 1711.
29 J 20: Ordonnances épiscopales. 1758-1775.
29 J 21 : Ordonnances épiscopales. 1769-1775.
29 J 23: Ordonnances épiscopales. 1785-1791.
29 J 41:Etat des chapelles du diocèse approuvées par l'évêque. 1766-1782
29 J 58 : Procès-verbal de visite. Archiprêtré du Val de Metz. 1698.
29 J 59 : Procès-verbal de visite. Archiprêtré du Val de Metz. 1696-1759.
29 J 67 : Procès-verbal de visite. Archiprêtré d'Haboudange. 1707.
29 J 76 : Interdiction de l'installation d'un ermite dans l'ermitage d'Holbach. V. 1750.
29 J 84 : Procès-verbal de visite. Archiprêtré de Rombas. 1699.

Archives Départementales de l'Oise (A.D. 60)

J 1844 : documents sur la famille Seguin de Senlis. XVIe-XVIIe siècle.

Archives communales déposées aux Archives Départementales :
Senlis :
BB 5 : Délibérations de la commune. 1492-1544.
CC 86 : Comptes de la commune. V. 1568-1571.

Archives Départementales des Vosges (A.D. 88)

E dpt 510/1 GGI : B.M.S. Ventron. XVIIIe siècle.
5 E pro 1 477 B : Acte de fondation de messe passé devant Nicolas-François Remond, notaire à Remiremont. 1702.

G 197 : Terriers des droits seigneuriaux de l'abbesse d'Epinal dans sa seigneurie de Vincey. 1537-1615.

6 Q 4 : Vente de l'ermitage de Médonville. An V.
7 Q 1 : Vente de l'ermitage de Sartes. An V.

11 T 19 : Ermitage de Dompaire. Travaux. XIXe siècle.

3 V 5 : Enquête de la Préfecture des Vosges sur l'ermitage de Ventron. Début XIXe siècle.

Archives communales déposées aux Archives Départementales :

A.C. Epinal :
BB 5 : Registre des résolutions et enregistrements de l'Hôtel de Ville. 1672-1691.
BB 28 : Registre des résolutions et enregistrement de l'Hôtel de ville d'Epinal. Adjudications. 1760-1762.

Archives communales

Nancy (Meurthe-et-Moselle) :
CC 97-101 : Ville de Nancy. Somme payée à l'ermite de Dommartemont pour un voyage par lui fait à Notre-Dame de Lorette, de l'ordonnance de MM. Les conseillers de la ville. 1633.

Bibliothèques municipales

Médiathèque de Bar-le-Duc (Meuse) :
fond Maxe-Werly : Ms 736 : Lavincourt.

Bibliothèque municipale de Besançon (Doubs) :
Ms 608 et Ms 609 : Correspondance de Valentin Jamerey-Duval. XVIIIe siècle.

Collection Dunand : Ms 31. Enquête sur les ermitages de Franche-Comté. V. 1780.

Médiathèque de Chaumont (Haute-Marne) :
Ms 168 : *Statuts synodaux manuscrits du diocèse de Langres* [S.D.] [XVIIIe siècle].

Bibliothèque municipale de Nancy (Meurthe-Moselle) :
50. 820$^{1-2}$: POIROT : *Recueils des mandements, ordonnances et lettres pastorales des évêques de Toul*, T. I et II.

Ms 1026, F°94 V°. : Procès-verbal de visite du doyenné du Xaintois. 1687

Ms 1658 : Papiers d'Henri Regnard de Gironcourt. XVIIIe siècle.
Témoignage de première main sur frère Joseph et lettre manuscrite de l'ermite à l'auteur.

Bibliothèque municipale Carnegie de Reims (Marne) :
RBMM 238 : POULIN (Chanoine Auguste), *Les ermites au diocèse de Reims*, [V. 1950].

Bibliothèque municipale de Senlis (Oise) :

Collection Afforty, T. VIII et T. XXV : Collection de documents sur l'histoire de Senlis. XVIe-XVIIe siècle.

Bibliothèques diocésaines

Reims :
Fond Sainsaulieu. Enquête sur l'érémitisme latin (fond non classé).

Saint-Dié (Vosges) :
Ms Ch. E 104 : CHAPELIER, *Les ermites des Vosges.*

Villers-lès-Nancy (Meurthe-et-Moselle) :
Ms 200 du catalogue vacant : CHATRIAN (Abbé), *La Lorraine monastique*.

Sources imprimées

Dictionnaires anciens

« Hermite », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* Neufchâtel, Samuel Faulche, 1765, T. VIII, p. 173.

FURETIERE (Antoine), « Hermite », *Dictionnaire Universel*, La Haye, Arnoult et Reinier Leers, 1690, T. II [sans pagination].

« Hermite », *Le grand vocabulaire françois*, Paris, Panckoucke, 1769, T. IX, p. 478.

RICHELET (Pierre), « Anachorète », *Dictionnaire de la langue françoise ancienne et moderne*, Paris, Jacques Estienne, 1728, T. II, p. 365.

Histoire de la Champagne

ANQUETIL (Chanoine), *Histoire civile et politique de la ville de Reims*, Reims, Delaistre Godet, 1756, 3 vol.

BAUGIER (Edme*), Mémoires historiques de la province de Champagne*, Châlons, Brouchard, 1721, 2 vol.

COURTALON-DELAISTRE (Jean-Charles), *Topographie historique de la ville et du diocèse de Troyes*, Troyes, 1783, 3 vol.

FLODOARD, *Histoire de l'Eglise de Reims*, Reims, Jean de Foigny, 1580.

MANGIN (Abbé), *Histoire ecclésiastique, civile, politique et littéraire du diocèse de Langres et de celui de Dijon*, Paris, Bauche, 1765, 3 vol.
MARLOT (Dom Guillaume), *Metropolis remensis Historiae*, Insulis, Nicolaï de Râche, 1666, 2 vol.

MARLOT (Dom Guillaume), *Histoire de la ville, cité et université de Reims, métropolitaine de la Gaule Belgique*, Reims L. Jacquot, 1843, 4 vol.

RAPINE (Père), *Annales ecclésiastiques du diocèse de Chaalons-en-Champagne*, Paris Claude Sonnius, 1636.

Histoire de la Lorraine

BENOÎT (Père), *Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul*, Toul, Alexis Laurent, 1707, p. 952.

BENOIT-PICARD (Père), *Pouillé ecclésiastique et civile du diocèse de Toul*, Toul, Louis et Etienne Rolin, 1711, 2 Vol.

CALMET (Dom Augustin), *Bibliothèque lorraine ou histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine, dans les Trois-Evêchés, dans l'archevêché de Trêves, dans le duché de Luxembourg…*, Nancy, A. Leseure, 1751.

CALMET (Dom Augustin), *Histoire ecclésiastique et civile de la Lorraine*, Nancy, Cusson, 1728, 4 vol.

CALMET (Dom Augustin), *Notice sur la Lorraine*, Nancy, Beaurain, 1756, 2 vol.

DORVAUX (Nicolas), *Les anciens pouillés du diocèse de Metz*, Nancy, Crépin-Leblond, 1902.

FRANCOIS (Dom Jean) et TABOUILLOT (Dom Nicolas), *Histoire de Metz*, Metz, Pierre Marchal, 1769-1790, 6 vol.

MEURICE (Martin), *Histoire des evesques de l'Eglise de Metz*, Metz, Jean Antoine, 1634.

ROBINET (Abbé Nicolas), GILLANT (Abbé J.-B. A.), *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, L. Laurent fils, 1898-1910, 4 Vol.

ROUSSEL (Nicolas), *Histoire ecclésiastique et civiles de Verdun*, Paris, Pierre et Guillaume Simon, 1745, p. 140.

SOMMIER (Jean-Claude), *Histoire de l'Eglise de Saint-Diez*, Saint-Dié, Dominique Joseph Bouchard, 1726

WASSEBOURG (Richard de), *Premier Volume des Antiquitez de la Gaule Belgique, royaulme de France, Austrasie et Lorraine*, Paris, François Girault, 1549.

Hagiographies

Athanase, *Vie de saint Antoine*, Douai, Jean Bogard, 1595.

AUBERTIN (Antonin), *La Vie de sainct Astier, religieux anachorète confesseur*, Nancy, Anthoine Charlot, 1656.

BRETAGNE (Antoine de), *Panégyrique de saint Amé prononcé le jour de sa feste le 13 septembre 1673 devant le célèbre et illustre chapitre des dames chanoinesses et comtesses de Remiremont*, Espinal, Claude Cardinet, 1673.

CAMUZAT (Nicolas), *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae dioecesis. In quo praeter seriem historicam Tricassinorum praesulum, origines prraecipuarum ecclesiarum vitae etiam Sanctorum qui in eadem dioecesi floruerunt, promiscue continentur*, Augustae Trecarum, Apud Natalem Moreau, 1610.

CHAPPOT (Jean), *Vie et miracles du bienheureux saint François de Paul*, fondateur de l'ordre des Minimes, Nancy, Sébastien Philippe, 1621.

DESGUERROIS (Nicolas), *Ephimeris Sanctorum insignis Ecclesiae Trecensis, iussu et authoritate illustrissimi… D.D. Renati de Breslay, episcopi Trecensis*, Augustae Trecarum, Edmundum Nicot, 1648.

DESGUERROIS (Nicolas), *La saincteté chrestienne*, Troyes, Jean et François Jacquard, 1637.

DENIS (R.P.), *Panégyrique de Saint Jean-Baptiste*, Troyes, Jean Oudot, 1680

Divi Brunonis Carthusianorum Patris vita et elogia, Trecis, Dionysium Febvre, [1688], 55 p

FARON (Claude), *Mémoire pour servir à l'histoire de saint Alpin, évêque de Châlons-en-Champagne*, Paris, Mesnier, 1725.

GILBERT (Père, jacobin), *Deux vies de saint Flavit*, Troyes, Nicolas de Ruau, 1584.

GIRARD (Estienne), *Introduction à la vie solitaire par les exemples de quelques saints et saintes qui ont fleury en cet état depuis le 1er siècle jusqu'à présent*, Langres, 2e édition, C. Personne, 1697.

GODEAU (Guillaume), *La Vie très admirable de sainct Hilarion, premier hermite de la Palestine*, Troyes, Nicolas Oudat, 1623, 16 F°

GRANDET (Joseph), *La vie d'un solitaire inconnu mort en Anjou, en odeur de sainteté le 24 décembre 1691*, Paris, Urbain Coustelier, 1699.

MARTIN (Simon), *Les fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies des saints qui ont habités les déserts et qui ont chéri plus expressément la vie solitaire*, Paris, Gervais Alliot, 1651.

MENARD (Hugues), *Martyrologium sanctorum ordinis divi Benedicti*, Paris, 1629.

PERAGIA (Lorenzo de), *Preconio gloriosissimo della vita solitaria del Vescovo san Basilio*, Espinal, appresso de Pietro Houjon, 1616, *La Vie de Saint Fiacre tirée d'un ancien auteur*, Toul, A. Laurent, 1699.

RAMBERVILLER (Alphonse de) *Les actes admirables en prospérité, en adversité et en gloire du bienheureux martyr saint Livier, gentilhomme d'Austrasie*, Vic-sur-Seille, Claude Félix, 1624.

RIBADENEYRA (Pedro de), *Les fleurs des vies des saincts*, Saint-Mihiel, François Du Bois, 1613, 3 vol.

RIBADENEYRA (Pierre de), *La Vie du Bienheureux Père Ignace de Loyola ; fondateur de la religion de la Compagnie de Jésus*, Pont-à-Mousson, Melchior Bernard, 1608.

RIGUET (François de), *Mémoires historiques et chronologiques pour la vie de saint Dié, évesque de Nevers et fondateur de l'insigne église collégiale de Saint-Dié en Lorraine*, Nancy, Charles et Nicolas Charlot, 1680.

ROSWEYDE (Héribert), *La forest des Hermites et hermitesses d'Egypte et de la Palestine*, Anvers, Hierosme Verdussen, 1619.

ROSWEYDE (Héribert), *Divi hieronymi historia Eremitica, Sen Vitae Patrum Seniorumque Verba, cum commentariis et notes*, Antverpiae, 1628.

RUYR (Jean), *Première partie de la recherche des sainctes antiquitez de la Vosges*, Espinal, Ambroise Ambroise, 1633.

RUYR (Jean), *Vie de saint Dié traduite du latin*, Troyes, Jean Oudot, [S.D.].

SORET (J.), *Histoire de la Vie et des miracles du glorieux saint Basle confesseur*, Reims, François Bernard, 1632.

SURIUS (Laurent), *Les Vies les plus signalées des saincts pères hermites*, Arras, Gilles Bauduyn, 1594

SURIUS (Laurent), *Vie des Pères*, Arras, Robert Maudhuy, 1594

La Vie et légende de Saint Jean-Baptiste, Troyes, Veuve Jacques Oudot, [1620]

La Vie, les miracles et le martyre des saints Pian, Agent et Colombe, frères et sœurs, Besançon, Louis Antoine, [S.D.].

La Vie de Monseigneur Sainct Anthoine, abbé, avec les choses merveilleuses qui lui advinrent es déserts et comme son glorieux fut trouvé par révélation divine et porté à Constantinople et de là transporté en Viennois, Troyes, Yves Girardon, [v. 1620].

La vie du vénérable frère Sébastien Sicler, Hermite de l'Arbroye diocèse de Noyon, Lyon, François Comba, 1698.

Littérature de colportage

CERIZIERS (Père René de), *L'innocence reconnue ou Vie de Sainte Geneviève de Brabant*, Paris, Jean Havart, 1638

CERIZIERS (Père René de), *Histoire de Geneviève de Brabant ou l'innocence reconnue*, Troyes, Nicolas Houdot, 1655, 164 p.

L'Histoire des nobles et vaillant chevalliers les quatre fils Aymon, Troyes, Nicolas Oudot, 1630.

Histoire des quatre fils Aymon, Paris, A l'Enseigne du Pot-Cassé, 1942.
Cette édition reprend l'édition troyenne de Pierre Garnier datant du XVIIIe siècle

L'histoire des quatre fils Aymon, très nobles, et vaillans chevaliers. Où sont adjoustez les figures sur chacun Chapitre, Troyes, [V. 1650].

L'Histoire des Quatre fils Aymon Très nobles, Et Vaillans Chevaliers. Où sont adjoustez les figures sur chacun Chapitre, Troyes, Jean Oudot, [V. 1690].

Les prouesses et vaillances du redoute Mabrian, lequel fut Roy de Ierusalem et de Inde, la Maiour, après la mort du Roy Yvon son Père, fils de Regnault de Montauban. Semblablement les faicts et gestes des quatre Fils Aymon Regnault, Alard, Guichard et Richard et leur cousin Maugis, Ensemble la mort et martyre d'iceux, Troyes, Nicolas Oudot, 1625.

Règlements des congrégations d'ermites

Institut des frères hermites des six doyenez walons du diocèse de Trêves erigez en congrégation sous l'invocation de saint Jean-Baptiste, précurseur de Nôtre-Seigneur Jésus-Christ. Imprimé par ordre de Monseigneur l'archevêsque prince et électeur de Trêves, Verdun, Didier Fanart, 1717, p. 2.

Institut des Hermites du diocèse de Toul sous l'invocation de S. Antoine premier père des solitaires, 2e édition, Neufchâteau, Monnoyer imprimeur, 1767, 389 p.

Institut des ermites du diocèse de Langres sous l'invocation de S^T.^ Jean-Baptiste, Langres, C. Personne, [S.D.].

SAINTE-SABINE (Michel de), *Institut réformé des Hermites sous l'invocation de saint Jean-Baptiste*, Paris, Denis Langlois, 1655, pp. 32-34.

Rituels et processionaux

CHALONS-EN-CHAMPAGNE

Sacerdotale vulgo, Manuale, seu Agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes praestare oportet in administratione sacramantorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad Paroeciale munus spectant. Ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Remensis, magna cura digestum atque editum, iuxta Decretum Concilii Provincialis anno Domini 1583. Remis celebrati. Pro Ecclesia et Diocesi Cathalaunensi. Remis, excudebat Simon de Foigny, 1606.

Rituale seu manuale ecclesiae cathalaunensis. Editum authoritate… Felicis de Vialard… Parisiis, Antonium Vitré, 1649.

Ordo administrandi sacramenta Baptismi, SS. Eucharistiae, Extremae-Unctionis et Matrinonii. Catalauni, ex typis [Nicolai]Seneuze, 1769.

Rituale catalaunense… Antonii-Eleonorii-Leonis Le Clerc de Juigné, … auctoritate editum… Catalauni, excudebat Nicolaus Seneuze, 1776, 2 vol.

Prières pour les Saluts et Stations qui se font en l'Eglise Catédrale de Chaalons, durant le cours de l'année. Chaalons, [Louis] Seneuze,1740.

Prières qui se chantent aux Processions générales et particulières de la ville de Chaalons. Imprimées par ordre de Monseigneur Claude-Antoine de Choiseul-Beaupré…, Chaalons, [Louis] Seneuze, [S.D.].

Processional à l'usage du diocèse de Chaalons, Imprimées par ordre de Monseigneur… Claude-Antoine de Choiseul-Beaupré…, Chaalons, [Louis] Seneuze, 1745.

LANGRES

Manuale secudum usum insignis ecclesie Lingonensis : noviter emendatum. Trecis impressum in edibus Johannis Lecoq, 1524.

Manuale secudum usum insignis ecclesie Lingonensis : noviter emendatum. Venundatur Parisiis a Joanne Parvo… Et Lingonensis a Claudio Plisson, 1538.

Manuale complectens ea quae in sacramentorum administratione agenda sunt, secundum usum insignis Ecclesiae Lingonensis, longe quam antea correctius. Cui accessit ordo exorcizandi daemoniacos… Et nova formula sermonis illius, qui dominicis diebus ab Ecclesiarum rectoribus inter Missarum solennia solet haberis : Galli vocant le Prone. Ex mandato…Caroli Descars…, [S.L.], C. Guyot, 1612.

Rituale Lingonense authoritate… Ludovici Mariae Armandi, de Simiane de Gordes, … editum, auctum, et recongnitum. Lingonis, apud Nicolaum secard, 1679.

METZ

Agenda Metensis, seu Liber in quo continendatur ea quae Paroecos praestare oportet in sacramentorum administratione, rerum benedictionibus, aliisque ad Paroeciale munus spectantibus, quorum index in fine habetur, peragendis. Jussu et auctoritate… Caroli Cardinalis à Lotharingia… Argentinensium, et Metensium Episcopi. Metis, apud Abd. Fabert, 1605.

Rituale metense seu Liber in quo continentur ea quae Paroecos prestare oportet in sacramentorum administratione, rerum benedictionibus, aliisque ad Paroeciale munus spectantibus, quorum index in fine habetur, paragendis. Jussu et authoritate Reverendissimi Domini Madaurensis, Episcopi, Episcopatus Metensis suffraganei, et vicarii generalis, Metis, apud Claudium, Felix … typographum, 1631, 262 p.

Rituale metense, seu liber in quo continentur ea quae Parochos praestare oportet in sacramentorum administratione, rerum benedictionibus, aliisque ad Paroeciale munus spectantibus, quorum index in fine habetur, paragendis. Iussu et authoritate… Claudii de Bruillard de Coursan… Episcopatus Metensis vicarii generalis… De consensu… Ioannis Royer… vicarii generalis ; habitoque praefatae Cathedralis Ecclesiae Metensis, venerabilis Capituli consilio, Metis, apud Ioannem Antonium, 1662, 212 p.

Rituale metense denuo editum, et recognitum. Authoritate Archi-Episcopi Ebredunensis, Episcopi Metensis… In quo continentur ea, quae paroechos praestare oportet in Sacramentorum administratione, rerum Benedictionibus, aliisque ad Parochiale munus spectantibus, Metis, apud Joannem et Claudium Antoine typographos, 1686, 223 p.

Rituale Metense, auctoritate... *Henrici-Caroli Du Cambout, episcopi Metensis, Ducis… de Coislin,…* editum, Metis, Brixii Antoine, 1713.

Recueil des prières qui se chantent aux processions, qui se font dans la ville de Metz, pendnat les trois jours des Rogations. Metz, Jean Antoine, [entre 1633 et 1691], 154 p.

Recueil des prières qui se chantent aux processions qui se font dans la ville de Metz, pendant les trois jours des Rogations, Metz, Jean Antoine, [S.D.].

Prières des processions qui se font à Metz, pendant les trois jours des rogations, en Latin et en François. Metz, Veuve et fils de Brice Antoine [S.D.].

Processionale metense… Ludovici-Josephi de Montmorency-Laval,... auctoritate… editum. Metis, Joannes Baptista Collignon, 1781.

REIMS
Manuale seu Agenda ad usum Remensem, [S.L.N.D.] [vers 1500].

Manuale seu (ut vocant) Agenda, ad usum insignis Ecclesiae Rhemensis : in quo omnia, quae ad sacramentorum administrationem necessaria sunt, suo ordine continentur : ut te sequens index docebit. Rhemis, excudit N. Bacquenois, 1554.

Sacerdotale vulgo, Manuale seu Agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes prestare oportet in administratione sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, magna cura digestum atque editum, iuxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1583. Rhemis celebrati, sub… Cardinallle Ludovico à Guysia, Archiepiscopo Duce Rhemensi… Rhemis, excudebat Ionnes de Foigny, 1583.

Sacerdotale vulgo, Manuale seu Agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes prestare oportet in administratione sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, magna cura digestum atque editum, iuxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1585 (sic). *Remis celebrati, magna cura digestum atque editum…* Remis, excudebat Ioannes de Foigny, 1621.

Rituel de la province de Reims, renouvelé et augmenté par monseigneur l'illustrissime et révérendissime messire Charles Maurice Le Tellier, archevêque duc de Reims, Premier Pair de France, et publié dans son diocèse par son autorité, Paris, Frédéric Léonard, 1672.
Cet ouvrage non répertorié dans le répertoire des rituels et statuts synodaux dressé par le C.N.R.S. en 1983 est conservé à la Bibliothèque Nationale de France.

Rituel de la province de Reims, renouvellé et augmenté par monseigneur… messire Charles Maurice Le Tellier… Et publié dans son diocèze par son autorité, Paris, Frédéric Léonard, 1677.

Office des morts complet, latin et françois. Imprimé par ordre de Alexandre-Angélique de Teyllerand-Perigord,… pour l'usage de son diocèse. Reims Jeunehomme, 1783.

Manuel pour l'administration des sacremens. imprimé par ordre de… Alexandre-Angélique de Teyllerand-Perigord,… A l'usage de son diocèse. Reims Jeunehomme, 1779.

Processionnale secundum usum insignis et metropolitanae Ecclesiae Remensis. Auctoritate… Gabrielis [Gifford] Archiepiscopi Ducis Remensis… Remis, apud Nicolaum Constant, 1624.

Processionnale, in Litania Maiori… Remis, Simonis de Foigny, 1624.

La Procession de la Pompelle…, Reims, Jean de Foigny, 1647.

Processionnel du Diocèse de Reims, reveu, corrigé, mis en meilleur ordre, et accomodé à l'usage de l'Eglise Métropolitaine. Imprimé de l'authorité de Monseigneur Charles Maurice le Tellier… Et de l'âvis et consentement du Chapitre de la même Eglise, Reims, Nicolas Pottier, 1678.

La procession de la Pompelle…, Reims, Rémy Jeunehomme, [1698-1730].

Prières de la Procession de la Pompelle…, Reims, Barthelemy Multeau, 1713.

Prières de la Procession de la Pompelle…, Reims, Barthelemy Multeau, 1720.

Processionel du diocèse de Reims, reveu, corrigé, augmenté, mis en meilleur ordre, et accomodé à l'usage de l'Eglise Métropolitaine publié de l'autorité de… Armand-Jules de Rohan, Reims, Gabriel Desain, 1731.

Prières de la procession de la Pompelle. Reims, Barthelemi Multeau, 1762.

Processionel de Reims, imprimé par ordre de… Charles-Antoine de La Roche-Aymon, Paris, [S.N.], 1774.

Processionale Sanctae Ecclesiae Metropolitanae Remensis…, Remis, apud Joannem-Baptistam Jeunehomme, 1780.

Processions des dimanches et fêtes du diocèse de Reims. Reims, Jeunehomme, 1780.

TOUL

Manuale seu offciarium sacerdotum ad usum insignis ecclesie at diocesis Tullensis, continens ecclesie sacramenta, et modum administratendi ea… multisque additionibus scitu dignissimis locupletatum… Parisiis. Apud Guillelmum Merlin, 1559.

Rituale tullense, seu officialis liber continens ea quae à parochis in officiis pastoralibus obeundis praestanda sunt ad Romanum recentem, quantum fieri potuit, accomodatus. Jussu… Joannis Porcelleti Maillanay… editus. Tulli Leucorum apud Simonem San-Martellum, 1616.

Rituale tullense, seu officialis liber continens ea quae à parochis in officiis pastoralibus obeundis praestanda sunt ad Romanum recentem, quantum fieri potuit, accomodatus. Nunc vero auctus et recognitus. Tulli Leucorum, ex officina Simonis Belgrand, et Ioannis Laurentii, 1652.

Rituel de Toul…, Toul, Alexis Laurent, 1700.

[Processionnale Tullense], [S.L.S.N.] [après 1610].

Processionnale ad usum cathedralis Ecclesiae, et Diocesis Tullensis. In quo continentur hymmni, responsoriae… Tulli Leucorum, apud Alexium Laurent, 1722.

Processionnale Tullense… Claudii Drouas… auctoritate… editum. Nanceii, apud A. Leseure, 1756.

TROYES

Le formulaire du Prosne dressé à l'usage du Diocèse de Troyes…Troyes Iean-Iacquard, 1639.

Rituale seu Manuale ecclesiae Trecensis…, Parisiis, apud Antonium Vitré, 1660.

Manuale Trecense continens quidquid pertinet ad curam infirmorum…, Trecis, apud J.B.F. Bouillerot, 1754.

Processionnale ad usum insignis ecclesiae Trecensis…, Trecis, apud Ioannem Oudot, 1623.

Processionnale ad usum insignis ecclesiae Trecensis…, Trecis, apud Ioannem et Iacobum Oudot, 1686.

Processionnale Sancta Ecclesiae Trecensis…, Trecis, apud Viduam Petri Michelin, 1740.

Processionnale Sancta Ecclesiae Trecensis…, Trecis, apud Michaelem Gobelet, 1769.

VERDUN

Institucio Catholica, quam vulgus Manuale vocat, secundum usum diocesis Virdunensis continens rationem administrandi sacramenta ecclesiastica, cum aliis quamplurimis salutaribus documentis…, Parisiis, Excudebat Joannes Amazeur, 1554.

Preces aliquot et orationes quas R.P.D. Nicolaus Psalmeus Episcopus et Comes Virdunensis fundator cum deum habere propitium tum in vita, tum etiam post mortem niteretur, pro vivis et mortuis instituit, et hae ut perpeto statis anni temporibus persolvantur in Cathedrali et Collegiata beatae Mariae Magdalenes Ecclesiis civitadis Virdunensis, cum… Virduni, apud Martinum Mercatorem, 1573.

Rituel du diocèse de Verdun, … Verdun, François-Louis Christophe, 1787.

Statuts synodaux

CHALONS-EN-CHAMPAGNE

Statuta synodalia a R… Hieronymo Burgensi.. pari edita et promulgata anno Domini 1557…, Rheims, N. Bacnetius, 1557.

Statuts, ordonnances, mandemens, règlements, … imprimés par ordre de Mgr… L. A. de Noailles…, Châlons, J. Seneuze, 1693.

DIJON

Ordonnances synodales du diocèse de Dijon, Dijon, Pierre Desaint, 1744.

Ordonnances synodales du diocèse de Dijon données par Claude Bouhier, évêque de Dijon, Dijon, Pierre De Saint, 1764.

LANGRES

Statutz et ordonnances faittes en diverses assemblées synodales tenues par Messire Sébastien [Zamet], Langres, [S.D.] [1629].

METZ

Constitutiones editae et promulgatae in synodo Metensi celebrata…, Pont-à-Mousson, Melchior Bernard, 1604.

Statuta synodi diocesanae Metensis primae ab…, Metz, A. Fabert, 1610.

Statuta synodi diocesanae Metensis, anno domini 1616, die 16 Junii, perRR. DD. Ejusdem episcopatus administratores celebratae. Pont-à-Mousson, Melchior Bernard, 1616.

Statuta synodi diocesanae Metensis a… D. Martino Meurisse… , Metz, Claude Félix, [S.D.].

Statuta synodi diocesanae Metensis secundae a R. P. Martino Meurisse […] Suffraganeo et administratore […] episcopaltus Metensis, habitae Metis […] die 11 maii, anno Domini 1633, Metz, [S.N.], 1633.

Statuts synodaux du diocèse de Metz publiés dans le synode général tenu par M. l'abbé de Coursan, vicaire général […] le 8 juin 1666, Metz, Antoine, 1666.

Statuta synodi diocesanae Metensis habitae a Gorgio d'Aubusson de la Feuillade, anno 1671, Metz, Antoine, 1671.

Acta secundae synodi Metensis habitae ab…, Metz, Jean Antoine, 1679.

Codex selectorum canonum ecclesiae Metensis quos observari mandavit… D.D. Henricus Carolus de Cambout de Coislin… in synodo Metis congregata die Mercurii 1. Julii anni 1699, Metz, Brice Antoine, 1699.

SAINT-DIE

Statuts synodaux du diocèse de Saint-Diez…, 1783.

TOUL

Statua synodalia diocesisTullensis ab… Andrea du Saussay…, Toul, Jean et J.-Fr. Laurent, 1671.

Statuts publiés au synode général de Toul par… Monseigneur Jacques de Fieux, évêque et comte de Toul, 1678.

Statuts synodaux de feu illustrissime et révérendissime seigneur, messire Jacques de Fieux, avec les ordonnances synodales faites par Messire Henri de Thiard de Bissy et François Blouet de Camilly, Toul, Alexis Laurent, 1712.

Ordonnance […] publiée dans le Synode général tenu à Toul au palais épiscopal le 23 avril 1727.

TROYES

Statuts synodaux de 1680 cités dans LALORE (Abbé Ch.), *Ancienne discipline du diocèse de Troyes jusqu'en 1788*, Troyes, secrétariat de l'évêché, 1882, T. III, p. 255.

Textes juridiques

BRILLON (Pierre-Jacques), *Dictionnaire des arrêts ou jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux*, 1727, Paris, Guillaume Cavelier, T. III pp. 604-605.

RISTON, *Table des matières contenues dans les ordonnances des ducs de Lorraine depuis le commencement du règne du duc Léopold jusqu'à la fin de celui du roi Stanislas*, Nancy, Babin, 1769.

ROGEVILLE (Guillaume de), *Jurisprudence des tribunaux de Lorraine*, Nancy, Lamort, 1785.

Varia

CAMUS (Jean-Pierre), *L'Hermiante ou les deux hermites contraires*, Rouen, Jean de la Mare, 1639.

DONCOURT (Simon de), *Opuscules sacrés et liriques ou cantiques sur différents sujets de piété avec les airs notés à l'usage de la jeunesse*, Paris, 1772.

GUILLORE (François), *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, Estienne Michallet, 1673, pp. 109-117.

JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Correspondance*, édition critique établie par André COURBET, Paris, Honoré Champion, 2011, T. I.

JAMEREY-DUVAL (Valentin), *Mémoires*, présentées par Jean-Marie GOULMOT, Paris, Le sycomore, 1981 (réédition).

MIGNE (Abbé Jacques-Paul), *Collection intégrale et universelle des orateurs chrétiens*, Paris, Atelier catholique, 100 Vol, 1844-1866.

RAMBERVILLER (Alphonse de), *Vérification des miracles fais en la fontaine de Virival, voisine de l'abbaye de Salival, près la ville de Vic, en l'année 1623*, Vic, Claude Félix, 1623.

Le saint concile de Trente, traduction nouvelle par M. l'Abbé Dassange, Paris, Mequignon Junior, 1842, 2 vol.

THOMASSIN (L.), *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers*, Paris, François Montalant, 1725, 4 vol.

Cartes anciennes :

Carte de Cassini ou de l'Académie. Seconde moitié du XVIIIe siècle.

Carte des Naudin. 1704-1746.

BIBLIOGRAPHIE

Outils.

AMAT (Roman d'), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey et Ané, T. XIII, 1971.

ANDRIES (Lise), BOLLEINE (Geneviève), *La bibliothèque bleue. Littérature de colportage*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 2003, 1012 p.

ARTONNE (André), GUIZARD (Louis), PONTAL (Odette), *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France, XIIIe-XVIIIe*, Paris, C.N.R.S., 1963.

Code de droit canonique, Le Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1983.

HOEFE (Dr) (sous la direction de), *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, T. XXXVI, Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie Éditeurs, 1861.

MARROU (André-Irénée), *De la connaissance historique*, quatrième édition, Paris, Seuil, 1962.

MINVIELLE-AUSSEDAT (Annick), *Histoire et contenu des rituels diocésains et romains imprimés en France de 1476 à 1800. Inventaire descriptif des rituels de Paris, Reims et Rouen*, thèse de doctorat soutenue sous la direction de Jean DELUMEAU, Paris Panthéon-Sorbonne, 1988.

MOLIN (Jean-Baptiste), AUSSEDAT-MINVIELLE (Annick), *Répertoire des rituels et processionnaux imprimés conservés en France*, Paris, C.N.R.S., 1983.

MORIN (Alfred), *Catalogue descriptif de la bibliothèque bleue de Troyes*, Genève, Droz, 1974.

Les Naudin entre Meuse et Vosges. Topographie militaire en Lorraine à l'usage des armées du roi (1728-1739), Metz, médiathèque du Pontiffroy, 2003.

NORDMAN (Daniel), *Frontières de France, de l'espace au territoire*, Paris, Gallimard, 1998.

LES PETITS BOLLANDISTES, *Vies des saints*, septième édition, Bar-le-Duc, Louis Guérin imprimeur éditeur, 1872-1874, 17 vol.

PELLETIER (Monique), *Les cartes de Cassini. La source au service de l'Etat et des régions*, Paris, éditions du C.T.H.S., 2002.

Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIe siècle, Baden-Baden, librairie Heitz GMBH, trente fascicules parus entre 1968 et 1980.

Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVIIe siècle, Baden-Baden, éditions Valentin Koerner, 28 fascicules parus depuis 1978.

Répertoire des visites pastorales en France, première série : anciens diocèses, T.IV, Paris, C.N.R.S., 1985.

SIMIZ (Stefano), « Jean Sainsaulieu, historien français de l'érémitisme », *Ermites et ermitages, Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 219-236.

VENARD (Marc), JULIA (Dominique), « Le répertoire des visites pastorales. Premiers enseignements d'un enquête », *R.H.E.F.*, N° 170, janvier-juin 1977, p. 214-233.

VIARD (Georges), « Les visites pastorales dans l'ancien diocèse de Langres », *R.H.E.F.*, N° 170, janvier-juin 1977, pp. 236-272.

Histoire culturelle et histoire de l'art

AQUILON (Pierre) et MARTIN (Henri-Jean) (sous la direction de*), Le livre dans l'Europe de la Renaissance*, [S.L.], Promodis, édition du cercle de la librairie, 1988.

CAMPORESI (Piero), *The anatomy of the Senses*, Cambridge, Polity Press, 1994.

CHONE (Paulette), « La nuit illuminée de Madeleine », *Le Pays Lorrain*, 2002, N°1, pp. 45-50.

CORBIN (Alain), *Les cloches de la terre*, Paris, Flammarion, 2000.

CORBIN (Alain), COURTINE (Jean-Jacques), VIGARELLO (Georges), *Histoire du corps*. T. I : *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005.

COURBET (André), « Les illustrations des *Mémoires* de Valentin Jamerey-Duval, bibliothécaire des ducs de Lorraine et son *ex-libris* » in GAFFIOT (Jacques-Charles), *La cour de Lorraine en ses meubles 1698-1766 : découvertes inédites*, Paris, 2008, Jacques-Charles Gaffiot, pp. 191-208.

JACQUOT (Albert), *Essai de répertoire des artistes lorrains*, Paris, J. Rouam, 1900-1913, 12 fasc.

LIEURE (Jules), *Jacques Callot, Catalogue raisonné de l'œuvre gravée,* San Francisco, Alan Wofsy Fine Arts, 1989, 8 vol.

MALAMOUD (Charles), VERNANT (Jean-Pierre), *Corps des Dieux*, Le temps de la Réflexion, VII, Paris Gallimard, 1986.

MÂLE (Emile), *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe et du XVIIIe siècle. Etude sur l'iconographie après le concile de Trente*, Paris, 1951.

MAROT (Pierre), *Jacques Callot… Guide et catalogue de l'exposition du IIIe centenaire de la mort de Callot*, Nancy, 1935.

Pour une histoire du corps. Péchés, maladie et mort, Aix-en-Provence, U.M.R. Telem, 2005.
PREAUX (Maxime), « Jacques Callot multiplié. *La Tentation de saint Antoine*. Originaux, copies et variations », *Le Pays Lorrain*, 2002, N°1, pp. 7-20.

QUENIART (Jean), *Culture et société urbaine dans la France de l'Ouest au XVIIIe siècle*, Lille, 1977.

RIOUX (Jean-Pierre), SIRINELLI (Jean-François), *Histoire culturelle de la France*, T. III, Paris, Seuil, 1998.

Histoire religieuse

AMALOU (Thierry*), Le Lys et la Mitre. Loyalisme monarchique et pouvoir épiscopal pendant les guerres de Religion (1580-1610)*, Paris, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2007.

ARMOGATHE (Jean-Robert), *Le quiétisme*, Paris, P.U.F., 1973.

BAUMGARTNER (Frédéric J.*), Change and continuity in the French episcopate. The bishops and the War of Religion, 1547-1610*, Durham, Duke University Press, 1986.

BERTHELOT DU CHESNAY (Charles), « La spiritualité des laïcs », *XVIIe siècle*, 1964, N° 62-63, pp. 30-46.

BEUGNOT (Bernard), *Le discours de la retraite au XVIIe siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

BOUTRY (Philippe), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome, Ecole française de Rome, 2000.

BOUTRY (Philippe), FABRE (Pierre-Antoine), JULIA (Dominique) (sous la direction de), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, 2000.

BREMOND (Henri), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, T. III : *La conquête mystique. L'école française*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923.

BREMOND (Henri), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, T. VI : *La conquête mystique. Marie de l'Incarnation - Turba Magna*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1926.

BRIAN (Isabelle), *Messieurs de Sainte-Geneviève. Religieux et curés, de la Contre-Réforme à la Révolution*, Paris, Cerf, 2001.

CHÂTELLIER (Louis), *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

CHÂTELLIER (Louis), *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le diocèse de Strasbourg*, Paris, Editions Ophrys, 1981.

CORVISIER (André), *Les saints militaires*, Paris, Honoré Champion, 2006.

CROUZET (Denis), *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, v. 1525-v. 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

CULLIERE (Alain), « Ecrire la conversion au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme » in BRUCKER (Nicolas) (édité par), *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, actes du colloque de Metz, 5-7 juin 2003, Berne, Peter Lang, 2005, pp. 43-53.

DESPRETZ (Vincent), *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, *Spiritualité orientale*, N° 72, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1998.

DINET (Dominique), *Religion et société : les Réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVIe-fin XVIIIe siècles)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1999, 2 vol.

DINET (Dominique), *Vocation et fidélité. Le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVIIe-XVIIIe)*, Paris, Economica, 1988.

DUNGLAS, *Notice sur les Béates de la Haute-Loire, diocèse du Puy*, Paris, Dupont, 1854.

DUPRONT (Alphonse), *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

DUVIGNACQ-GLESSGEN (Marie-Ange), *L'ordre de la Visitation à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Cerf, 1983.

FEBVRE (Lucien), « Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France entre 1590 et 1620 », *Annales ESC*, 1958, pp. 639-650.

FOUQUET (R.P. Jean) O.M.I. et PHILIPPE-ETIENNE (Frère) ermite, *Histoire de l'ordre de Grandmont, 1074-1772*, Chambray-les-Tours, C.L.D., 1985.

FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), *Les dévotions populaires au début du XVIIIe siècle dans les anciens diocèses de Vence et de Grasse d'après les visites pastorales*, thèse de 3e cycle d'Histoire, université Paris IV, E.H.E.S.S, 1976, 2 Vol.

FROESCHLE-CHOPARD (Marie-Hélène), « L'espace et le sacré du XVIIIe siècle : géographie des cultes d'après la carte de Cassini », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, T. 90, 1983, N° 2, pp. 203-221.

GELIS (JACQUES), *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert, 2006.

GILMONT (Jean-François), *la Réforme et le livre*, Paris, Cerf, 1990.

GIRARD (Alain), LE BLEVEC (Daniel) et NABERT (Nathalie), *Saint Bruno et sa postérité spirituelle*, *Analecta Cartusiana*, N° 189, Salzburg, Universität Salzburg, Institut für anglistik und amerikanistik, 2003.

GUERZONI (Guido), « Notae divinae ex arte compunctae. Prime impressioni sul tatuaggio devozionale in Italia (secoli XV-XIX) », *Micrologus*, XIII, 2005, pp. 409-437.

GUTTON (Jean-Pierre), *Dévots et société au XVIIe siècle. Construire le ciel sur la Terre*, Paris, Belin, 2004.

HASQUENOPH (Sophie), *Histoire des ordres et congrégations religieuses*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

HEFELE (Charles Joseph), *Histoire des conciles*, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1908, T. II, 2e partie, p. 905 ; T. IX^2^, 1931, p 705.

HOURS (Bernard), *L'Eglise et la vie religieuse dans la France moderne XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, P.U.F., 2000.

IBANEZ (José Javier Ruiz), DESCIMON (Robert), *Les ligueurs de l'exil : le refuge catholique français après 1594*, Paris, Champ Vallon, 2005.

JULIA (Dominique), « Le prêtre » in VOVELLE (Michel) (sous la direction de), *L'Homme des Lumières*, Paris, Seuil, 1996, pp. 411-424.

KRUMENACKER (Yves), *L'école française de spiritualité*, Paris, Cerf, 1998.

LE BOURGEOIS (Marie-Amélie), *Les Ursulines d'Anne de Xainctonge 1606. Contribution à l'histoire des communautés religieuses féminines sans clôture*, Saint-Etienne, Presses Universitaires, 2003.

LEBRUN (François) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, T. II, *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, 1988.

LE GOFF (Jacques), REMOND (René) (sous la direction de), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988-1991, 3 vol.

MARTIN (Philippe), « Réforme catholique et modèles de piété laïque : les devoirs d'état dans la seconde moitié du XVIIe siècle » *in* ARNOLD (Mathieu), DECOT (R.) (sous la dir. de), *Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. Und 17. Jahrhundert*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2002, pp. 129-146.

MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003.

MARTIN (Philippe), « Le travailleur chrétien dans la seconde moitié du XVIIe siècle », *in Le travail comme catégorie culturelle*. Actes du 127e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Nancy 2002, C.T.H.S, publication électronique, 2008, pp. 9-18.

MAUZAIZE (Jean), *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 1978, 3 vol.

MAYEUR (Jean-Marie), PIETRI (Christian), VAUCHEZ (André), VENARD (Marc), *Histoire du christianisme*. T. VIII : *Le temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1991.

MAYNARD (Abbé), S*aint Vincent de Paul, sa vie, son temps, son œuvre*, Paris, Bray et Retaux, 1873-1874, 4 vol.

PETTEGREE (Andrew), NELLES (Paul), CONNER (Philip*), The Sixteenth-Century French Religious Boook*, Aldershot, Ashgate, 2001.

PLONGERON (Bernard), *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974.

SANSTERRE (J.-M.), « Les moines d'occident et le monachisme d'Orient du VIe au XIe siècle : entre textes anciens et réalités contemporaines », *Cristinita d'Occidente e cristinita d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto, 2003, Settimane 51.

SEROUA (Henri), *Les Esséniens*, Paris, Calmann-Lévy Editeurs, 1959.

SINICROPI (Gilles), *D'oraison et d'action. Les carmes déchaux en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, thèse de doctorat d'Histoire, université de Clermont-Ferrand, 2009.

VERNUS (Michel), « La culture du clergé comtois au XVIIIe siècle », *Annales de l'Est*, 1998, N° 1, pp. 129-150.

VOGÜE (Adalbert de), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin (de la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome 356-385)*, Paris Cerf, 1991, T. I.

Histoire de la Champagne

CRUBELIER (Maurice) (sous la direction de), *Histoire de la Champagne*, Toulouse, Privat, 1975.

DESPORTES (Pierre) (sous la direction de), *Histoire de Reims*, Toulouse, Privat, 1983.

JOLIBOIS (Emile), *La Haute-Marne ancienne et moderne*, Chaumont, veuve Miot-Dadant, 1858.

POINSIGNON (Maurice), *Histoire de la Champagne et de la Brie*, Châlons-Sur-Marne, Martin frères, 1898, 3 vol.

SIMIZ (Stefano), BURIDAN (Jérôme) (présentation, édition et notes), *Journalier de Jean Pussot maître-charpentier à Reims (1568-1626)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

Histoire de la Lorraine

CABOURDIN (Guy) (sous la direction de), *Encyclopédie Illustrée de la Lorraine. Les temps modernes*, Metz-Nancy, Editions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1991, 2 vol.

GIRARDOT (Alain) (sous la direction de), *Histoire de Verdun*, Metz, éditions Serpenoise, 1997.

Histoire de Lorraine, Nancy, Éditions Berger-Levrault, 1939.

LABOURASSE (Henri-Adolphe), *Anciens us coutumes et légendes du département de la Meuse*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1903.

LEON (J.), *Les seigneurs de Château Voué*, Nancy, 1897.

LIONNOIS (J.-J.), *Histoire des villes vieilles et neuves de Nancy depuis leur fondation jusqu'en 1788*, Nancy, Hoener fils et Delaye, 1805-1855, 3 vol.

MAUJEAN (Léon), *Histoire de Rombas*, Metz, Le Messin, [S.D.].

PARISSE (Michel), *Histoire de la Lorraine*, Toulouse, Privat, 1977.

Le patrimoine des communes de la Meuse, Paris, Flohic éditions, 1999, 2 vol.

PFISTER (Christian), *Histoire de Nancy*, Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1902-1909, 3 vol.

Histoire religieuse de la Champagne

BARTHELEMY (E. de), *Diocèse ancien de Châlons-sur-Marne. Histoire et monuments*, Paris, A. Aubry, 1861.

CLAUSE (Georges) (sous la direction de), *Histoire du diocèse de Châlons*, Paris, Beauchesne, 1989.

HENRY (E.), *La Réforme et la Ligue en Champagne et à Reims*, Saint-Nicolas de Port, imp. de Prosper Trenel, 1867.

LAURENT (Jacques) et CLAUDON (Ferdinand), *Les diocèse de Langres et Dijon in Abbayes et prieurés de l'anciennes France, recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, T. XII, province ecclésiastique de Lyon, Ligugé-Paris, abbaye Saint-Martin, librairie A. Picard, 1941.

LEROY (Pierre-E.), *La vie à Troyes sous Louis XIII*, Troyes, Centre troyen de recherche et d'études Pierre et Nicolas Pithou, 1984, p. 67.

PARENT (Abbé Marcel), CARRET (Marie-Odile), « Le renouveau catholique », *La première moitié du XVIIe siècle dans le territoire actuel du département des Ardennes*, Charleville-Mézières, Conseil général des Ardennes, 1992, pp. 204-209.

PERRIN (Nicole), *Recherches sur les formes de la dévotion populaire dans la région ardennaise à la fin du XVIIIe siècle*, Thèse de doctorat de 3e cycle, université de Nancy II, [S.D.].

PRUNEL (Louis), *Sébastien Zamet. Evêque-duc de Langres, Pair de France (1528-1655). Sa vie et ses œuvres. Les origines du jansénisme*, Paris, librairie Alphonse Picard et fils, 1912.

ROSEROT DE MELIN (Monseigneur Joseph), *Antonio Caracciolo évêque de Troyes (1515 ?-1570)*, Paris, librairie Letouzey et Ané, 1923.

ROSEROT DE MELUN (Monseigneur Joseph*), Le diocèse de Troyes des origines à nos jours (IIIe siècle-1955)*, Troyes, Imprimerie de la Renaissance, 1957.

ROUSSEL (Abbé), *Le diocèse de Langres. Histoire et statistique*, Langres, librairie de Jules Dallet, 1873-1879, 4 vol.

SIMIZ (Stefano), *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

Histoire religieuse de la Lorraine

ARDURA (Bernard), *Nicolas Psaume 1518-1575. Evêque et Comte de Verdun. L'idéal pastoral du concile de Trente incarné par un prémontré*, Paris, Cerf, 1990.

CHÂTELLIER (Louis) (sous la direction de), *Les Réformes en Lorraine (1520-1620)*, Nancy, Presses Universitaires, 1986,

CHOUX (Abbé Jacques), « Décadence et réforme monastique dans la province de Trêves 855-959 », *Revue bénédictine*, 1960, pp. 204-223.

CLOUET (Abbé Louis), *Histoire ecclésiastique de la province de Trèves et des pays limitrophes comprenant les évêchés de Trèves, Metz, Toul, Verdun, Reims et Chalons*, Verdun, Villet-Colignon, 1844-1851, 2 vol.

COLIN (Marie-Hélène), « Sainte Oranne, patronne de la Lorraine germanophone », *Les Cahiers Lorrains*, septembre 2004, N° 3, pp. 222-233.

COLIN (Marie-Hélène), *Les saints lorrains : entre religion et identité régionale (fin XVIe-XIXe siècle)*, Nancy, éditions Place Stanislas, 2010.

FLEUR (Elie*), Essai sur la vie et les œuvres de Henry-Charles du Cambout Duc de Coislin. Evêque de Metz 1697-1732*, Nancy, Société d'Impression Typographique, 1935.

FRIRY (Edouard), *La condition juridique des clercs en Lorraine*, Paris, Giard et Brière, 1904.

GUILLAUME (Abbé), *Histoire du diocèse de Toul et de celui de Nancy*, 1867, 5 vol.

HENRYOT (Fabienne), JALABERT (Laurent), MARTIN (Philippe), *Atlas de la vie religieuse en Lorraine à l'époque moderne*, Metz, éditions Serpenoise, 2011.

KURZAWA (Frédéric) (sous la direction de), *Les moines Irlandais dans la Lorraine médiévale*, Metz, éditions Serpenoise, 1999.

LEMAIRE (Pierre Augustin), *Recherches historiques sur l'abbaye et le comté de Beaulieu-en-Argonne*, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1873.

MARTIN (Philippe), *Les chemins du sacré*, Metz, éditions Serpenoise, 1995.

MARTIN (Philippe), « Les deux chemins de Montaigu en Lorraine » in BRUNEEL (C.), DUVOSQUEL (J.-M.), GUIGNET (P.), VERMEIR (R.) (sous la dir. de), *Les « Trente Glorieuses ». Pays-Bas méridionaux et France septentrionale*, actes du colloque de Lille, 5 octobre 2007, Bruxelles, Archives et bibliothèques de Belgique, 2010, pp. 337-348.

MARTIN (Philippe), *Figures de la mort en Lorraine XVIe-XIXe siècle*, Metz, éditions Serpenoise, 2007.

MARTIN (Philippe), *Une guerre de Trente Ans en Lorraine*, Metz, Editions Serpenoise, 2002.

MARTIN (Philippe), « Informatique et étude de la vie religieuse : l'exemple des chapelles de l'ancien diocèse de Toul », *Annales de l'Est*, 1988, N° 4, pp. 303-320.

MARTIN (Philippe), *Pèlerins de Lorraine*, Metz, éditions Serpenoise, 1997.

ROUSSEL (Abbé Eugène), *Dom Calmet. Abbé de Senones. Son action pastorale, 1728-1757*, [S.L.S.N.], 1927.

SESMAT (Pierre) (sous la direction de), « Hugues des Hazards et Blénod-les-Toul. Un évêque de la pré-renaissance et son cadre de vie », actes du colloque de Toul et Blénod-les-Toul, 21-22 septembre 2001, *Annales de l'Est*, 2005, N° 2, 367 p.

TAVENEAUX (René) (sous la direction de), *Encyclopédie Illustrée de la Lorraine. La vie religieuse*, Metz-Nancy, Editions Serpenoise, Presses Universitaires de Nancy, 1988.

TAVENEAUX (René), *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1960.

TAVENEAUX (René), « Réforme catholique et Contre-Réforme en Lorraine », *L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps*, Annales de l'Est Mémoires, n°47, 1974, pp.389-400.

TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri) (sous la direction de), *Le diocèse de Metz*, Paris, Letouzey et Ané, 1970.

TRIBOUT DE MOREMBERT (Henri), *La Réforme à Metz I Le Luthéranisme 1519-1552, II Le Calvinisme, 1553-1685*, Nancy, *Annales de l'Est*, Mémoires n° 36 et n° 41, 1969 et 1971.

Généralités sur l'érémitisme et mouvement hors zone d'étude.

CABY (Cécile), *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Age*, Rome, École Française de Rome, 1999.

CLAY (R.M.), *The Hermits and Anachorites of England*, London, 1914.

DOYERE (Dom Pierre), *Benoît Labre, ermite pèlerin*, 3e édition, Paris, Cerf, 1983.

DOYERE (Pierre), « Erémitisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, T. IV, 1ère partie, 1960, c. 971.

DOYERE (Dom Pierre), « Ermites », *Catholicisme*, T. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1956, c. 393.

DOYERE (Pierre), « Ermites », *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1953, T. V, c. 425-427.

FERTE (Jeanne), *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, Vrin, 1962.

GUILLOT (Michel), « Ermites et ermitages des forêts d'Île-de-France à l'âge classique », *Mémoires de la Fédération des Sociétés Historiques et Archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, 1977, T. 28, pp. 273-297.

HEINZ (Andreas), « Eremitgen im trierisch-luxemburischen Grenzraum als Ziel von Pflichtprozessionen im 18. Jahrhundert », *Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 85-108.

HEMMER (H.), « Anachorètes », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903, T. I, col. 1134.

HILAIRE (Yves-Marie) (sous la direction de*), Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte 1783-1983*, Paris, Cerf, 1984.

HOSSEY (Guido), « L'ermitage Saint-Bernard à Bertrix (Belgique) - entre archéologie et histoire », actes du colloque de Schengen sur les ermites et les ermitages en Europe et au Luxembourg, *Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 63-84.

LECLERCQ (Dom Henri), « Erémitisme », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1922, T. V. 1, C. 384-385.

L'HERMITE-LECLERCQ (Paulette), « Le reclus dans la ville au bas Moyen Age », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1988, pp. 219-262.

LIALINE (Clément), « Érémitisme », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, T. IV, 1ère partie, Paris, Beauchesne, 1958, col. 938.

MULLER (Jean-Claude), « De saint Walfroy à Saint-Pirmin-lez-Kaundorf - Ermites et ermitages de l'ancien duché de Luxembourg », *Annales de l'Est*, 2003, N° 1, pp. 185-198.
NAUDIN (Pierre*), L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, 1995.

PELLEGRINI (L.), « L'esperianza eremitica di Francesco e dei primi francescani », *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assise, 1976, pp. 281-313 et MERLO (Grado Giovanni), *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assise, Porziuncola, 1991, 236 p.

REBENICH (Stefan), « Inventing an ascetic hero : Jerome's Life of Paul the First Hermit » in CAIN (Andrew), Lössl (Josef) (édité par), *Jerome of Stridon. His Life, Writing and Legacy*, University of Colorado, Cardiff University, 2009.

SAINSAULIEU (Abbé Jean), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, T. XV, Paris, Letouzey et Ané, 1963, pp. 774-775.

SAINSAULIEU (Jean), *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-réforme à la Restauration*, Thèse de doctorat présentée devant l'université de Paris IV le 28 juin 1973, Lille, Service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1974.

Saint ATHANASE, « Vie et conduite de notre père Saint Antoine », *Spiritualités orientales*, n° 28, 1979.

Saint JEROME, *Vie de saint Paul in Œuvres complètes de saint Jérôme traduites en français et annotées par l'abbé BAREUILLE*, Paris, Louis Vivès Libraire éditeur, 1878, T. II.

SAINT-SAËNS (Alain), *La nostalgie du désert, l'idéal érémitique en Castille au siècle d'Or*, San-Francisco, Mellen, Research University Press, 1993.

SAINT-SAËNS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et Réforme catholique dans l'Espagne des Habsbourg*, La Nouvelle-Orléans, Presses Universitaires du Nouveau monde, 1999.

SAINT-SAENS (Alain), *Valets de Dieu, suppôts du diable, l'idéal érémitique en Castille au siècle d'or*, San-Francisco, Mullen Rechearch University press, 1989.

SANTCHI (Catherine), *Les ermites du milieu du monde. Le désert en Suisse romande, en Savoie, en Bresse et en Bugey*. Genève, Slatkine, 2012.

SANTCHI (Catherine), *Des ermites et des ours*, Genève, Slatkine, 2004.

SANTCHI (Catherine), *Ermites provençaux*, Genève, Slatkine, 2004.

SANTCHI (Catherine), *Les ermites suisses sous l'Ancien Régime*, Genève, Slatkine, 2005.

SANTCHI (Catherine), « Essai de géographie érémitique dans les Alpes » *in* BRUNNET (Serge), JULIA (Dominique) et LEMAÎTRE (Nicole) (textes réunis et publiés par), *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 235-252.

SANTCHI (Catherine), « La solitude des ermites », *Médiévales*, 1995, N° 28, pp. 25-40.

SANTCHI (Catherine), *Les ermites du Tyrol*, Genève [S.N.], 2001.

SAXER (Victor), *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Age*, Auxerre, Société des Fouilles archéologiques et des Monuments Historiques de l'Yonne, 1959, 2 vol.

SCHAER (Abbé André), *Le clergé paroissial catholique en Haute Alsace sous l'Ancien Régime*, 1648-1789, Paris, Sirey, 1988.

SCHNEIDER (Albert), *Geneviève de Brabant dans la littérature allemande*, Paris, Les Belles Lettres, [S.D.].

SPIDLIK (Thomas), « Ermites », *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, 1963, T. 15, col. 766.

THIEBAUD (Jean), « Les ermites de Franche-Comté », *Mémoires de la Société d'Émulation du Doubs*, nouvelle série, 1996, N° 36, pp. 95-118.

TREVILLERS (Jules de), *Sequania monastica. Dictionnaire des abbayes, prieurés, couvents, collèges et hôpitaux conventuels, ermitages de Franche-comté et du diocèse de Besançon antérieurs à 1790*, Vesoul, Chez l'auteur, [S.D.].

VAUCHEZ (André) (sous la direction de*), Ermites de France et d'Italie, XIe-XVe siècle*, Paris,-Rome, Ecole française de Rome, de Boccard, 2003.

WARREN (A.K.), *Anachorites and their Patrons in Medieval England*, University of California Press, 1985.

L'érémitisme en Champagne

CRETE-PROTIN (Isabelle), *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IVe au IXe siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

« Le dernier ermite de Sainte-Barbe de Montbard », *Bulletin de la Société Archéologique et Biographique de Montbard*, juillet 1983, N° 14, p. 28.

GREGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, VIII, 15, Paris, Didier et Ce, 1861, T. I.

MARCHAL (Jean), *Dictionnaire d'histoire monastique Ardennaise*, Charleville-Mézières, Editions de la Société d'Études Ardennaises, 1978.

MASSON (Abbé), *L'ermitage du Hayer de Chennegy*, Troyes, Paul Nouel, 1894.

MORLOT (François), *La vie des saints et saintes de l'Aube. Dix-huit siècles d'histoire*, Troyes, Editions Fates, 1998.

POULIN (Abbé A.), *Les pèlerinages du diocèse de Reims*, Charleville, imp. P. Angiaux, 1927.

La voix des clochers du Bassigny, août 1947, N° 8, p. 4.

L'érémitisme en Lorraine

BAUMONT (G.), « La chapelle Saint-Roch à Saint-Dié », *Le Pays Lorrain*, 02/1933, N°2, pp. 49-66.

BONNET (Père Serge), *Entre Champagne et lorraine : histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Nîmes, Lacour, 1996, p. 16 (réimpression de l'édition de 1956).

BOSSU (Louis), « Ermitages de la région de Lamothe », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 4e série, V 17, 1928, pp. 277-323.

BOSSU (Louis), *L'ermitage de Notre Dame de Bellefontaine à Bourmont*, [S.L.S.N.], 1927.

BOSSU (Louis), *l'ermitage Sainte Anne à Hâcourt*, [S.L.S.N.S.D.].

BOUVET (Mireille-Bénédicte), « La spiritualité d'un ermite des Hautes-Vosges : frère Joseph (1724-1784) », *Annales de l'Est*, 2000, N° 1, pp. 147-160.

DEMANGE (Abbé M.), « La grotte de Saint-Amon », *Bulletin mensuel de la Société d'Archéologie Lorraine*, 7e année, 06/1907, N°6, pp. 133-143.

DIDIER-LAURENT (Abbé A.), *Frère Joseph et la préfecture des Vosges*, Saint-Dié, Humbert, 1897.

FLAUSS (Pascal), « Un bel édifice de la fin du Moyen Age : la chapelle Sainte-Croix de Saint-Avold », *Les Cahiers du pays Naborien*, 2009, N° 23, pp. 64-75.

GAMBS (Alphonse), *Le pèlerinage à Saint-Cyriaque. Montenach*, Thionville, Gérard Klopp, 1996.

GAUTHIER (Nancy), *L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1980.

GUIOT (A.), *La chapelle de Notre Dame de Massey et l'ancien village de Longor*, Bar-le-Duc, Jolibois, [S.D.].

HEUCLIN (Jean), *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord : ermites et reclus du Ve au XIe siècle*, Lille Presses Universitaires de Lille, 1988.

HURSTEL (Jean), « L'ermitage de Romémont et le « Bon père » de Buissoncourt. Deux aspects de la vie religieuse rurale en Lorraine aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Le Pays Lorrain*, 1988, N° 4, p. 212-218.

IDOUX (Abbé M.-C.), « Le prieuré de Bonneval et les ermitages de Chèvreroche », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1910, T. 60, pp. 107-218.

LAMBERTRISSEL (Marcel), « La chapelle et le pèlerinage de Notre-Dame de Rabas », *Renaissance du Vieux Metz*, juillet 2006, N° 140, pp. 22-24.

LECLERC (Dom Jean), *Ermites et ermitages mosellans*, [S.L.S.N.], 1953.

LEPAGE (Henri), « Quelques environs de Nancy - La Trinité - La Gueule le Loup - Sainte-Geneviève », *Journal de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1885, pp. 215-230.

MARGRY (Amédée) et MULLER (Eugène), *Pierre Seguin. Ligueur, reclus et écrivain. 1558-1636*, Senlis, imprimerie Eugène Dufresne, 1896.

MARTIN (Chanoine Eugène), *Les ermites au diocèse de Toul. Essai historique*, Nancy, ancienne imprimerie Vagner, 1928.

MASSON (Philippe), « L'ermitage de Saint-Rouin au regard de l'érémitisme champenois et lorrain », *Beaulieu-en-Argonne. Abbaye en pays frontière*. Actes des XXXIe Journées d'études meusiennes, Bar-le-Duc, Société des Lettres, Sciences et Arts, 2004, pp. 163-172.

MASSON (Philippe), « l'ermite des montagnes ? L'érémitisme dans la France du nord-Est » *in* BRUNNET (Serge), JULIA (Dominique) et LEMAÎTRE (Nicole) (textes réunis et publiés par), *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 227-234.

MASSON (Philippe), « Les ermites et le travail à l'époque moderne » dans Jean-René TROCHET (sous la direction de), *Le travail comme catégorie culturelle*, Paris, éditions du C.T.H.S., 2008, pp. 19-31.

MAURICE (J., O.P.), *Le vénérable frère Joseph, ermite à Ventron*, Cornimont, F. Girompaire, 1959.

MICHEL (Jean-François), *Ermitages et monastères des Vosges*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1979.

MIRGUET (Abbé L.), *Saint Euchaire. Sa vie et son culte*, Nancy, imprimerie de René Vagner, 1897.

[MOUGEOLLE], curé de Ventron, *Vie du vénérable frère Joseph Formet, mort en 1784, en odeur de sainteté, dans la paroisse de Ventron (Vosges)*, Raon-l'Etape, imprimerie de J.-C. Docteur, 1842.

RENAULD (Jules), *Promenades historiques aux environs de Nancy, les ermitages de Messein et de Laneuveville*, Nancy, Husson-Lemoine/Wiener, 1882.

SAINT-ARNOULD (Jean de), *La Vie de Jean, Abbé de Gorze*, présentée et traduit par Michel Parisse, Paris, Picard, 1999.

Le serviteur de Dieu : frère Joseph ou l'ermite de Ventron, Montauban, imprimerie catholique Prunet frères, 1896.

SIMON (Charles), « Chapelles et lieux de dévotion des alentours de Verdun », *Mémoires de la Société Philomathique de Verdun*, 1934, T. 18, pp. 45-47.

TINSEAU (Abbé de), *Vie de saint Livier*, [S.L.], Béha éditeur, 1886.

TOUSCH (Nicolas), « La chapelle de Jeanne d'Arc. Notre-Dame de Bermont », *Vaucouleurs, pays de frontière*, actes des XXIXe Journées d'Etudes Meusiennes, Bar le Duc, Société des Lettres, Sciences et Arts, 2003, pp. 15-25.

VUILLEMIN (A.), « La chapelle de saint-Fiacre (Rigny-Saint-Martin) », *Le Pays Lorrain*, 1962, N° 2, pp. 33-44.

WAGNER (Anne), « La vie de saint Rouin », *Beaulieu-en- Argonne. Abbaye en pays frontière*. Actes des XXXIe Journées d'études meusiennes, Bar-le-Duc, Société des Lettres, Sciences et Arts, 2004, pp. 23-38.

WEILAND (Denise et Roger), *Sainte Vérène et sa chapelle. Enchenberg*, [S.L.S.N.], 1992.

WEYLAND (François-Anatole), *Nos saints, vie des saints du diocèse de Metz*, Metz, imprimerie des orphelins apprentis, 1906-1912, 6 vol.