

---

# Faire communauté, bâtir la société idéale. Aspects du silence dans la tradition monastique médiévale

Patrick Henriët

---

**Abstract:** Alongside purely mystical silence, there is another silence in Christian tradition, not unrelated to it. This silence, which can be described as "disciplinary", was particularly important in the monastic communities and was more or less precisely codified in many rules. In contrary to what people generally think, it was for centuries an instrument of communication which aimed at building a collective identity directly prefiguring the heavenly Jerusalem. All the texts used in this article show that silence was not conceived as an absence of sound but as an inversion of the profane speech. To silence did not mean to be silent in solitude but rather to cultivate harmony in a community that allowed the holy *colloquium*. By reversing the values of the world and replacing the word with silence, the monks claimed to build the heavenly City together on earth.

**Keywords:** silence; liturgy; peace; community; monasticism; prayer; penitence.

Dans son traité sur l'abstinence, le philosophe néoplatonicien Porphyre († v. 305) décrit ainsi la prière pure :

Au dieu suprême, comme l'a dit un sage, nous n'offrons rien de ce qui est sensible, ni en holocauste ni en parole. En effet il n'y a rien de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur et de pures pensées le concernant<sup>1</sup>.

Ce silence/prière, pur car dégagé de toute représentation sensible, s'est imposé dans une tradition religieuse dite apophatique (on peut dire ce que Dieu n'est pas et non ce qu'il est) qui mène du néo-platonisme païen au néo-platonisme chrétien (le Pseudo-Denys) puis aux grands mystiques de la tradition chrétienne (Maître Eckart, les mystiques rhénans, Nicolas de Cues, Jean de la Croix etc.)<sup>2</sup>. Le silence de la mystique apophatique est associé aux grandes plongées intérieures, à une relation directe entre l'orant et la divinité, enfin à une certaine solitude spirituelle. Il a cependant existé dans la tradition chrétienne un autre silence que l'on considère généralement inférieur à celui-ci et presque sans rapport avec lui, silence disciplinaire et le plus souvent collectif qui pouvait jusqu'à un certain point au moins s'accommoder de représentations sensibles<sup>3</sup>. Dans une métaphore souvent reprise après lui, Grégoire le Grand le compare à un mur qui permet à l'esprit humain de ne pas se répandre en pure

perte mais de se consacrer à la « réflexion intérieure » : L'âme humaine est comme l'eau ; enclose de tous côtés elle s'accumule et s'élève, remontant au niveau d'où elle est descendue, mais relâchée, se répand en pure perte au ras du sol. Autant de paroles superflues qui la<sup>4</sup> dissipent, enfrenant la consigne du silence, autant de ruisselets qui l'entraînent au dehors d'elle-même. Aussi n'a-t-elle plus la force de revenir au-dedans à la connaissance d'elle-même, car dispersée par son bavardage elle s'est fermée tout accès au lieu secret de la réflexion intérieure<sup>5</sup>.

Ce silence que nous avons qualifié, un peu sommairement peut-être, de « disciplinaire », était tout particulièrement en vigueur dans les communautés monastiques et se trouvait plus ou moins précisément codifié dans de nombreuses règles<sup>6</sup>. Nous voudrions suggérer dans les lignes qui suivent qu'il fut durant des siècles un instrument de communication pour instaurer la paix, permettant ainsi la construction d'une identité collective qui préfigurait directement la Jérusalem céleste.

## 1. Silence, obéissance, humilité : une communauté hiérarchisée

Le monachisme a souvent été présenté, depuis ses origines mêmes, comme une sorte d'inversion de la vie dans le siècle. Alors que les hommes englués dans le monde s'agitent et parlent, le moine a pour devoir de « garder le silence et la résidence », pour reprendre les mots de saint Jérôme<sup>7</sup>. Il est aussi celui qui, par son silence, oppose la vraie à la fausse philosophie, celle du monde. Un apophtegme fameux rapporte qu'Agathon mit tout comme Démosthène des cailloux dans sa bouche pendant trois ans : mais alors qu'il s'agissait pour celui-ci d'apprendre l'éloquence, celui-là ne cherchait qu'à se taire durablement<sup>8</sup>.

Dans la Règle de saint Benoît, le chapitre consacré au silence (V) est intercalé entre celui qui traite de l'obéissance et celui qui traite de l'humilité<sup>9</sup>. La taciturnité n'est guère envisagée dans l'optique de grandes envolées mystiques mais plutôt dans le cadre d'une conception strictement hiérarchique de la communauté. L'humilité est étroitement liée au silence dans la mesure où elle consiste en bonne partie à se taire pour écouter son supérieur. « Écoute, ô mon fils, ces préceptes de ton maître... » : tels sont les premiers mots du prologue<sup>10</sup>. Le moine doit s'abstenir de parler dès lors qu'on ne l'interroge pas, ce qui montre bien que le silence est conçu dans un système d'interaction. L'obéissance et la taciturnité, comme l'a montré Adalbert de Vogüé, sont filles jumelles de l'humilité<sup>11</sup>. La soumission à l'abbé est

quant à elle constitutive de l'harmonie communautaire et le silence du moine en est le signe : « parler et enseigner convient au maître, se taire et écouter sied au disciple », écrit Benoît d'après la *Regula Magistri*<sup>12</sup>. Le silence est donc éminemment relationnel. Cependant, si la Règle de saint Benoît s'est progressivement imposée au monde latin, cette conception ne lui est pas propre et se retrouve dans la plupart des autres règles. La présence de l'abbé ou de tout autre supérieur (*senior*) impose le silence au moine, qui n'ouvrira la bouche que s'il est interrogé ou sommé de s'exprimer, comme nous l'explique l'auteur de la *Regula Ferioli*<sup>13</sup>. « On ne parlera pas avant d'être interrogé » (sous-entendu par un supérieur), dit de son côté la Règle du Maître. C'est le « neuvième degré sur l'échelle du ciel ». Et encore : « Garde le silence jusqu'à ce qu'on t'interroge<sup>14</sup> ». Contrairement aux apparences, Dieu n'est pas absent de ce schéma hiérarchique, mais il est comme médiatisé par une structure verticale à la tête de laquelle se trouve l'abbé. Ainsi que l'explique encore Adalbert de Vogüé, « si Dieu parle d'abord par l'Écriture, il le fait aussi par la Règle et par les 'docteurs'. En définitive, ce sont ces derniers, c'est-à-dire les abbés, qui concrétisent par leur enseignement de vive voix la parole divine inscrite dans les livres saints et répétée par la Règle. *Qui vos audit, me audit*. Aussi est-ce tout naturellement à l'obéissance et à la taciturnité qu'aboutit le thème fondamental de la voix divine qui parle à l'homme<sup>15</sup> ».

Le lien entre obéissance et silence est aussi clairement affirmé par la Règle de Colomban, qui leur consacre respectivement le premier et le deuxième chapitre (cette succession trahit sans doute une dépendance envers la Règle de saint Benoît). Enfin le chapitre final, tout entier consacré à la mortification, met celle-ci en rapport avec « la vraie humilité et l'obéissance, 'sans murmure ni hésitation' (Ph, 2, 14) »<sup>16</sup>. La soumission et l'obéissance apparaissent donc au début de la règle et sont encore centrales au moment de conclure. La mortification se décompose en effet en trois obligations complémentaires et interdépendantes : « exclusion de son esprit la discorde, ne pas laisser sa langue dire ce qui lui plaît, n'aller nulle part sans permission<sup>17</sup> ». Nous avons affaire à un programme en trois volets : Recherche de la paix → contrôle de la langue et silence → obéissance. Le silence est central dans cette construction. Il est le pivot du programme de mortification, lui-même à peu près synonyme de vie monastique. Ici comme dans les autres règles précédemment évoquées, la *taciturnitas* soutient l'ordonnement hiérarchique de la communauté et construit un réseau de relations.

## 2. Silence, *satisfactio* pénitentielle, cohésion du groupe

Le silence dit « ascétique », « disciplinaire » ou encore « culturel » est par ailleurs très souvent lié dans les règles et dans la pratique au concept de *satisfactio*, c'est-à-dire de pénitence compensatoire. À chaque péché correspond une réparation inverse qui, chaque fois que cela est possible, prend la forme de la vertu opposée. Le système pénitentiel peut donc être envisagé comme une sorte de compensation du mal par son inversion raisonnée. Dans le célèbre récit de la vision du moine de Wenlock, Boniface

(† 754) met en scène des vices et des vertus personnifiés qui s'affrontent en s'apostrophant réciproquement : ainsi, au vice qui s'exclame « Je suis la parole frivole, que tu as prononcée sans raison » répond le psaume : « Je suis le psaume, qu'il chanta pour Dieu afin de compenser les paroles futiles »<sup>18</sup>. On voit bien ici comment la psalmodie est une sorte de mauvaise parole inversée. Mais dans une optique strictement pénitentielle, c'est plutôt le silence qui joue ce rôle (la prière liturgique et le silence étant d'ailleurs de même nature dans l'esprit des moines médiévaux, ainsi qu'on le verra plus loin).

Si la règle de saint Benoît connaît ici et là le silence pénitentiel dans son sens répressif et compensatoire, c'est cependant la *Regula coenobialis* de Colomban qui va le plus loin dans cette direction, ici dans sa version longue, quelque peu postérieure à la mort du saint<sup>19</sup> :

Le bavard doit être puni par le silence, le violent par la douceur, le gourmand par le jeûne, l'endormi par la veille, l'orgueilleux par le cachot, l'apostat par le rejet. Que chacun reçoive le châtement qui correspond à ce qu'il mérite afin de vivre en juste selon la justice. Amen<sup>20</sup>.

À la fin de cette même œuvre, le silence est encore mieux mis en valeur :

La règle du silence doit être observée avec le plus grand soin, partout et en toute action, afin que, autant que le permet la fragilité humaine, habituée à se précipiter impétueusement dans le vice, nous soyons purifiés de tout vice de la langue et que nous travaillions à l'édification de nos proches, pour lesquels Jésus notre Sauveur a répandu son sang très saint, plutôt que de préférer des mots, sortis de notre cœur, qui déchirent les absents, ainsi qu'un flot de paroles inutiles dont nous devons rendre compte au juste juge<sup>21</sup>.

Le silence est donc envisagé ici, de façon générale, comme un instrument de purification des vices et tout particulièrement des « vices de langue » ; il sert en même temps à l'édification du prochain. C'est tout le projet de vie monastique, vie pénitentielle par excellence, qui se trouve placé sous le signe du silence purificateur.

Cet idéal nourrit les pratiques pénitentielles de façon parfaitement cohérente : celui qui a été surpris deux fois à tenir de vains propos sera puni de cinquante coups ou d'un jour de privation de parole. Celui qui élèvera la voix « sans retenue » subira le même châtement. De même encore pour celui qui contredira un frère, à l'exception du supérieur reprenant un inférieur<sup>22</sup>. L'expression « jour(s) de privation », fréquente dans la règle de Colomban, a le sens de « jour de silence ». Or cette obsession du péché de langue vise d'abord à éliminer tout risque de dissension au sein de la communauté : les inférieurs doivent accepter les avis des supérieurs (on retrouve ici les principes d'humilité et d'obéissance), les égaux ne doivent pas se contredire ou élever la voix dans leurs conversations, personne enfin ne doit médire ou « corriger celui qui corrige<sup>23</sup> ». Le silence est un bien commun qui permet le vivre ensemble. Il est gage d'harmonie et de paix, suivant une parole d'Isaïe fréquemment citée par les auteurs monastiques : « le fruit de la justice : silence et paix<sup>24</sup> ».

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, un épisode du dossier hagiographique d'Hugues de Semur rapporté par plusieurs hagiographes montre bien comment le silence pouvait réta-

blir dans un cadre communautaire l'harmonie menacée par les vaines paroles. Durand de Bredon, moine de Moissac devenu évêque de Toulouse, était un saint homme qui avait pour coutume de plaisanter sans retenue. Après sa mort, il apparut la bouche pleine d'écume à un moine (peut-être Hugues de Semur, qui préféra peut-être ne pas s'attribuer le mérite ou la notoriété du visionnaire), et il l'informa de son impossibilité à gagner le paradis en raison de ses bavardages inconséquents. Hugues décréta alors sept jours de silence pour sept moines, lesquels durent être renouvelés après que l'un de ceux-ci eût parlé. À l'issue de ce septénaire inédit, Durand fut sauvé<sup>25</sup>. Cet épisode, qui appellerait un plus long commentaire, montre que le silence pouvait être pensé comme une pratique à la fois liturgique et communautaire. De façon évidente, il joue ici le même rôle que la prière pour les défunts. Performatif comme une prière efficace, il affirme l'unité des vivants et des morts. Il est collectif, les sept moines résumant la communauté dans son ensemble, et il restaure la cohésion du groupe.

### 3. Des signes pour la vie commune

À partir du X<sup>e</sup> siècle, les milieux monastiques adoptèrent un langage par signes qui permettait de communiquer sans ouvrir la bouche. Cette innovation a souvent été présentée comme un moyen de contourner l'esprit de la règle tout en respectant la lettre : les moines pouvaient aborder des sujets souvent triviaux (ainsi les huîtres, le sel et le poivre dans la liste de Canterbury) sans contrevenir à la règle du silence. Il y aurait donc eu une sorte de décadence de l'idéal primitif de taciturnité. Il est cependant possible que les choses soient un peu plus complexes. Reprenons brièvement le fil de cette histoire<sup>26</sup>.

La *Vita* d'Odon de Cluny († 942), écrite vers 943 par un moine italien proche du deuxième abbé de Cluny, rapporte comment, novice à Baume-les-Moines, il avait découvert que les moines communiquaient par des *notae* (marques, signes) des yeux et des doigts<sup>27</sup>. Deux histoires consignées un peu plus loin dans la *vita* montrent en passant que cette pratique fut ensuite imposée à Cluny par Odon : un enfant fait d'abord signe pendant la nuit qu'il a besoin de sortir pour accomplir ses besoins naturels, puis un moine signifie à un frère, toujours avec ses doigts, de se taire car l'heure est impropre à la parole<sup>28</sup>. Dans ce dernier cas, Jean de Salerne écrit qu'il agit « conformément à notre habitude » (*nostro more signum ei fecit*). Un peu plus tard, d'autres textes hagiographiques montrent que l'on cherchait parfois le moyen de s'exprimer sans parler. Ainsi, dans la *Vita* qu'il consacre au célèbre ermite Romuald († 1027), Pierre Damien montre à plusieurs reprises celui-ci donner ses instructions à ses disciples par écrit alors qu'ils se trouvent à côté de lui<sup>29</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, des listes manuscrites de signes apparaissent à Fleury, à Canterbury ou encore à Hirsau. Celle de Cluny nous est connue par les deux grands coutumiers de la fin du XI<sup>e</sup> siècle mais elle a vraisemblablement existé de façon indépendante<sup>30</sup>. Par la suite, tous les ordres monastiques ont adopté un système de communication par signes, sans excepter des congrégations canoniales telles que celle de Saint-Victor<sup>31</sup>. Ainsi que divers auteurs l'ont

noté, les moines sont aussi à l'origine du langage des sourds-muets, le bénédictin espagnol Pedro Ponce de León († 1584) ayant initié au XVI<sup>e</sup> siècle le passage d'un système à un autre<sup>32</sup>.

Dans l'esprit de Jean de Salerne ou de Pierre Damien, le fait de s'exprimer sans parler ne marquait évidemment pas une régression. Odon admire une pratique qui marque un progrès et Romuald montre sa volonté de ne pas rompre ce qu'il considère comme la colonne vertébrale de sa vie religieuse. Il est vrai cependant que l'usage des signes put donner lieu à des excès que certains, dès le Moyen Âge, ne se sont pas privés de critiquer. Ainsi dans un *exemplum*, Jacques de Vitry compare-t-il les moines qui bavardent avec des signes à cette femme qui contredisait incessamment son mari, alors même que celui-ci lui avait fait couper la langue<sup>33</sup>. À la même époque, Géraud de Galles n'a pas de mots assez durs pour condamner ces moines de Canterbury qui utilisent un répertoire presque infini de signes (celui-ci ne comprend cependant que 127 rubriques, contre 359 à Hirsau)<sup>34</sup>. On sait par ailleurs que les chartreux, désireux de réduire au minimum le nombre de signes, qualifiaient ceux qu'ils utilisaient de *rusticana*, indique clairement ainsi la conscience de possibles abus<sup>35</sup>. Cette évidence ne doit pourtant pas faire perdre de vue l'esprit dans lequel fut créé ce nouveau langage monastique : il s'agissait de ne pas troubler la quiétude des monastères et de préserver la paix entre les moines, qui devaient à cet effet se garder de toute parole mondaine. Scott Bruce a bien montré que les différents lexiques étaient essentiellement composés de trois groupes de signes, relatifs à la nourriture, à l'habillement et à l'office divin<sup>36</sup>. Ce langage était impropre à exprimer les concepts et les abstractions, ce qui le rendait peu adapté aux disputes. Parmi les 118 signes clunisiens, on en relève seulement trois qui peuvent être considérés comme négatifs : ce sont ceux du mensonge (107), de la négation (116) et du mal (113)<sup>37</sup>. Il convient aussi de noter qu'un même geste renvoyait aux mots « ange » (74) et « Alleluia » (61), car on croyait que « c'est ce que chantent les anges au ciel »<sup>38</sup>. Le modèle de la vie monastique était angélique, comme l'ont jadis montré les travaux de dom Kassius Hallinger, et le silence était une anticipation du ciel dans la mesure où il bannissait les paroles futiles au profit d'une louange incessante<sup>39</sup>. La paix en était la condition, or le silence avait précisément pour but de préserver celle-ci. Ainsi que l'expliquait à la fin du XII<sup>e</sup> ou au début du XIII<sup>e</sup> siècle l'auteur du *Liber de modo bene vivendi*, une œuvre cistercienne faussement attribuée à saint Bernard :

Si les disputes et la médisance sont présentes au monastère, où est alors la taciturnité régulière, où est la sainteté de la vie religieuse, où est le silence de la vie régulière, où est la piété monastique, où est le lien de charité, où est la paix de l'unité, où est la concorde fraternelle, où est l'amour des autres<sup>40</sup> ?

### 4. Silence, société idéale et Jérusalem céleste

Qui dit concorde fraternelle dit aussi vie en commun. Le silence, que l'on associe parfois trop vite à la vie érémitique, était le plus souvent pensé collectivement. De nombreux textes non normatifs le marquent bien dans leurs descriptions de la vie monastique idéale. Ainsi dans la *Vi-*

*ta Romualdi*, composée vers 1042, Pierre Damien décrit les ascètes de Sitrie (Ombrie) jouant la partition des Pères égyptiens du désert tout en anticipant la Jérusalem céleste par la création d'une société pénitentielle idéale. Celle-ci ne réunit pas seulement les moines ermites mais aussi leurs familiers, eux-mêmes adeptes du silence et des flagellations mutuelles :

On vivait alors à Sitrie comme s'il s'était agi d'une autre Nitrie<sup>41</sup>, non pas seulement pour la similitude des noms mais aussi pour celle des actions. Tous en effet se déplaçaient pieds nus, tous étaient négligés, pâles et se contentaient de très peu en toute chose. Beaucoup, ayant fermé définitivement les portes, s'étaient reclus et apparaissaient morts au monde, comme s'ils se trouvaient déjà dans le sépulcre. En cet endroit personne ne connaissait le vin, pas même celui qui était atteint d'une grave maladie. Mais pourquoi est-ce que je parle des moines alors que leurs serviteurs eux-mêmes, y compris les gardiens des troupeaux, jeûnaient, gardaient le silence et s'administraient mutuellement la discipline, se punissant de toute parole oiseuse ? Ô, siècle d'or de Romuald qui, bien qu'il n'ait pas connu le tourment des persécutions, n'était cependant pas privé du martyre volontaire ! Siècle d'or, dis-je, qui nourrissait tant de citoyens de la Jérusalem céleste au milieu des bêtes de la montagne et de la forêt<sup>42</sup> !

Le silence est ici associé aussi bien aux pratiques ascétiques quotidiennes (réclusion, jeûne et dénuement généralisé) qu'aux pénitences corporelles. L'absence de paroles profanes et le silence de tous les hommes, jusqu'aux laïques, fonde une communauté terrestre qui préfigure celle de la Jérusalem céleste. Ce schéma est très comparable à celui que donne Guillaume de Saint-Thierry dans la *Vita prima* de saint Bernard lorsqu'il décrit le monastère de Clairvaux :

Dans cette vallée pleine d'hommes où il n'était permis à personne de rester oisif, tous travaillant et s'occupant aux travaux particuliers qui leur avaient été assignés, le visiteur trouvait un silence nocturne au milieu de la journée, à l'exception du bruit des travaux ou des louanges divines auxquelles s'occupaient éventuellement les frères. La configuration et la réputation de ce silence imposaient un tel respect aux visiteurs venus du siècle, qu'eux-mêmes n'osaient dire en cet endroit, je ne dirais même pas des mots dépravés ou oiseux, mais simplement déplacés. [...] Là tous étaient solitaires alors même qu'ils se trouvaient en multitude. Une charité ordonnée selon les raisons de la vie religieuse faisait que pour chacun, cette vallée pleine d'hommes était un lieu de solitude. En effet, de même qu'un homme sans règle est une foule pour lui-même y compris lorsqu'il est seul, de même en cet endroit, la charité étant imposée à la multitude par l'unité de l'esprit et la loi du silence régulier, la vie réglée conservait pour chacun la solitude de son cœur<sup>43</sup>.

Ce riche texte indique clairement que le silence monastique n'était pas conçu comme une absence totale de sons, puisque l'on entendait à Clairvaux des chants et des « hymnes sacrés ». Le travail manuel, remis à l'honneur et sanctifié par la pratique cistercienne, participait également de ce silence merveilleux qui n'était rien d'autre en réalité que l'abolition de toute parole mondaine et par là de tout germe de désaccord. La société idéale claravaliennne reposait selon Guillaume sur une tension de tout instant entre solitude et communauté : on faisait silence ensemble pour approcher Dieu, de même que l'on priait en commun : un tel rapprochement n'aurait guère eu de sens

pour le biographe de saint Bernard puisque dans la tradition monastique, prier c'était se taire. On vivait donc communautairement seul et solitairement en commun (*in multitudine solitarii erant*). Au XII<sup>e</sup> siècle, les auteurs cisterciens décrivent à plusieurs reprises cette solitude silencieuse qui n'excluait ni l'*amicitia* ni le sens permanent de l'autre<sup>44</sup>. C'est dans la solitude et l'absence de paroles, mais néanmoins « en compagnie des autres », que l'on écoutait la parole de Dieu, comme l'explique Guerric d'Igny († 1157) dans l'un de ses sermons :

Chacun peut ici s'asseoir silencieux et solitaire, sans que personne l'interpelle ; et pourtant il n'a pas à craindre d'être seul, privé de l'amitié qui le réchauffe, ou de la main qui le relève s'il vient à tomber. Nous sommes ici en la compagnie des hommes, et pourtant à l'écart de la foule : nous vivons comme à la ville, sans être fatigués par le tumulte qui nous empêcherait d'entendre la Voix de Celui qui crie dans le désert, à condition de conserver le silence extérieurement comme intérieurement<sup>45</sup>.

Le silence religieux se décline ici en peu de mots mais sur divers modes : silence solitaire non exclusif de l'*amicitia*, opposé à l'« interpellation » (comprendons la parole mondaine), silence de l'harmonie collective retrouvée dans le retrait du monde, silence, enfin, de celui qui se tait pour écouter la parole de Dieu. La présence de ce dernier thème, on ne peut plus classique chez les mystiques, montre bien que la taciturnité « disciplinaire » et « culturelle » des moines ne lui était pas étrangère et ne doit pas lui être opposée.

Si l'on voulait créer un néologisme, du reste assez laid, pour désigner cette discipline monastique du « vivre ensemble », on pourrait sans doute parler de « silence communicationnel ». C'est encore Guillaume de Saint-Thierry qui peut nous éclairer, cette fois-ci dans la lettre aux frères du Mont-Dieu :

De là, entre les cellules bien réglées, ces relations saintes : de vénérables études, des loisirs affairés, un laborieux repos, une charité ordonnée. On se parle dans un mutuel silence et, éloigné l'un de l'autre, on jouit davantage l'un de l'autre, on s'aide à progresser l'un l'autre. Alors, même quand on ne se voit pas l'un l'autre, on voit dans l'autre ce qu'il faut imiter, et en soi cela seul qu'il convient de déplorer<sup>46</sup>.

Toute cette phrase est bâtie sur des couples d'oppositions suggérant que dans l'enceinte du monastère le profane peut être subverti, inversé, sacralisé. Ainsi les *commercium*, mot qui renvoie plutôt au monde, deviennent-ils *sanctum* et le silence est-il associé aux *colloquia*. On ne saurait imaginer dynamique plus relationnelle que celle-ci : l'adverbe *invicem* (mutuellement) est utilisé quatre fois en six lignes, ce à quoi on ajoutera le *mutuum silentium*. Par rapport aux textes précédemment cités, celui-ci introduit une notion importante qui est celle de l'imitation : le silence n'est pas qu'un instrument de communication, il est aussi un langage de perfection qui aide les frères à progresser, la vie monastique apparaissant ici à peu près impossible à mener de façon solitaire, en tout cas pour les moines ordinaires. Le cadre général est celui de cet *amor socialis* dont parlent Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard après saint Augustin, un syntagme que l'on trouve aussi, entre autres, dans le passage consacré à la taciturnité par l'auteur du *Liber de modo bene vivendi*<sup>47</sup>. Le silence est

donc un enseignement de perfection, une sorte d'exhortation sans parole : on retrouve à la même époque cet idéal avec la caractérisation de la copie de livres par les Chartreux comme prédication silencieuse<sup>48</sup>. Ne pas parler sans se taire complètement... Les milieux monastiques étaient d'ailleurs bien conscients qu'il existait aussi un mauvais silence. La *mala taciturnitas* pouvait en effet, dans certains cas, favoriser les injustices et les conflits : Grégoire le Grand traite de cette question dans la *Regula pastoralis* en même temps que du bon silence qui protège l'âme tel une muraille<sup>49</sup>. Cependant, dans la mesure où les dangers d'une excessive discrétion furent souvent rattachés à la nécessité de prêcher, c'est plutôt auprès de clercs séculiers tels Pierre la Chantre ou Robert de Sorbon qu'ils retinrent l'attention à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>.

\* \*  
\*

Adam Scot († 1213 ou 1214), prémontré de Dryburgh devenu chartreux pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie, écrit à la fin du XII<sup>e</sup> siècle un *Soliloquium de instructione animae* qui se présente sous la forme d'un dialogue entre l'âme et la Raison. À une question sur le silence, la Raison répond :

[...] Le silence est la muraille, la sauvegarde et la clé de toute vie religieuse ; sans lui celle-ci n'a pas de protection, sans lui les religieux ne peuvent ni cultiver la justice, ni conserver la paix, ni vivre en sécurité<sup>51</sup>.

En rappelant la nécessité du silence pour vivre pacifiquement dans la justice et la sécurité, Adam paraphrase ce verset d'Isaïe (Is. 32, 17) que nous avons déjà rencontré et qu'il vient précisément de citer. La première partie de la phrase renvoie quant à elle à l'imagerie déjà développée par Grégoire le Grand du silence comme muraille. La suite de ce développement, s'inspirant de *Nombres*, 19, 15, compare l'âme à un vase qu'il convient de fermer pour l'empêcher d'accueillir les immondices extérieures. Adam forge une expression très dense pour marquer la centralité du silence dans la vie monastique ou canoniale : celui-ci est en effet *clavis religionis*, clé du « mode de vie religieux ». Nous croirions volontiers à une certaine polysémie du mot *clavis*, que l'on trouve en tout cas dans son équivalent français moderne : la clé permet de fermer la muraille mais aussi de l'ouvrir et elle est par ailleurs la clé de voûte qui soutient l'édifice. Ouvrant la porte, elle permet l'entrée dans la vie religieuse. En la refermant, elle protège l'âme du monde extérieur. La clé de voûte, enfin, est à la croisée des pratiques et des idéaux monastiques, elle fonde pour l'âme la justice, la paix et la sécurité. *Clavis religionis*, le silence est la pierre angulaire de l'expérience cénobitique.

Le monachisme est un mode de vie communautaire que l'on a pu à juste titre caractériser comme une utopie. Si le silence est au fondement de cette expérience, c'est donc qu'il est une condition première de la vie en commun. Tous les textes utilisés dans les pages qui précèdent montrent qu'il fonde l'inversion constitutive du retrait du monde et de la vie consacrée : plus qu'absence de sons, il est renversement de la parole profane, qui s'efface devant la *laus Dei*. Faire silence ne signifie donc pas se taire dans

la solitude mais plutôt cultiver l'harmonie dans une communauté qui permet le saint *colloquium*. En inversant les valeurs du monde et en remplaçant la parole par le silence, les moines prétendent bâtir ensemble, sur terre, la Cité céleste.

## Bibliographie

- Banham 1991 = D. Banham, *Monasteriales Indicia: The Anglo-Saxon Monastic Sign Language*, Londres, 1991.
- Barakat 1975 = R. A. Barakat, *Cistercian Sign Language*, Kalamazoo, 1975.
- Boquet 2005 = D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005.
- Boquet 2013 = *L'amitié comme problème au Moyen Âge*, dans D. Boquet, B. Dufal, P. Labey (éd.), *Une histoire au présent. Les histoires et Michel Foucault*, Paris, 2013, p. 59-81.
- Bruce 2001 = S. G. Bruce, *The Origins of Cistercian Sign Language*, dans *Cîteaux: Commentarii Cistercienses*, 52, 2001, p. 193-209.
- Bruce 2007a = S. G. Bruce, *The Tongue is a Fire. The Discipline of Silence on Early Medieval Monasticism (400-1100)*, dans E. D. Craun (éd.), *The Hands of the Tongue. Essays on Deviant Speech*, 2007 (*Studies in medieval Culture*, 47), p. 3-32.
- Bruce 2007b = S. G. Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition, ca. 900-1200*, Cambridge, 2007.
- Casagrande – Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, 1987.
- Cowdrey 1978 = E. H. J. Cowdrey, *Two studies in Cluniac History, 1049-1126*, dans *Studi Gregoriani*, 11, 1978, p. 69-70.
- Daniels 1997 = M. Daniels, *Benedictine Roots in the Development of Deaf Education: Listening With the Heart*, Westport, 1997, p. 7-20.
- Davril 1982 = A. Davril, *Le langage par signes chez les moines : un catalogue de signes de l'abbaye de Fleury*, dans *Sous la règle de saint Benoît : structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève, 1982, p. 51-74.
- Gehl 1987 = P. F. Gehl, *Competens silentium: Varieties of monastic silence in the Medieval West*, dans *Viator*, 18, 1987, p. 125-160.
- Hallinger 1954 = K. Hallinger, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 10, 1954, p. 417-445.
- Hallinger 1956 = K. Hallinger, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, dans *Revue Mabillon*, 46, 1956, p. 117-140.
- Henriet 2019 = P. Henriët, *Murus silentii. La construction de l'intériorité par le silence, de Grégoire le Grand à Pierre Damien*, à paraître dans M. C. Gomez, J. R. Valette (éd.), *Le discours mystique et la question du langage (Moyen Âge et Renaissance)*, Paris, 2019 (*Mystica*, 11), p. 204-229.
- Jarecki 1981 = W. Jarecki, *Signa Loquendi: die cluniacensischen Signa-Listen eingeleitet und herausgegeben*, Baden-Baden, 1981.
- Le Breton 1997 = D. Le Breton, *Du silence*, Paris, 1997.
- Leclercq 1988 = J. Leclercq, *Silenzio*, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Rome, 1988, col. 1491-1501.
- McGuire 1985 = B. McGuire, *Monastic Friendship and Toleration in Twelfth-Century Cistercian Life*, dans *Studies in Church History*, 22, 1985, p. 147-160.
- McGuire, 2002 = B. McGuire, *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and Their Stories, 1100-1250*, Ashgate, 2002 (*Variorum Collected Studies Series*, 742).
- Mielle de Becdelièvre 2004 = D. Mielle de Becdelièvre, *Prêcher en silence. Enquête codicologique sur les manuscrits du XII<sup>e</sup> siècle provenant de la Grande Chartreuse*, Saint-Étienne, 2004.
- Miquel 1989 = P. Miquel, *Silence (I. De l'Antiquité au Moyen Âge)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1989, col. 829-842.
- Plann 1997 = S. Plann, *A Silent Minority: Deaf Education in Spain, 1550-1835*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1997, p. 13-35.
- Ricao – Storch de Gracia y Asensio 2006 = G. Ricao, J. G. Storch de Gracia y Asensio, *Fray Pedro Ponce de León, el mito mediático. Los mitos antiguos sobre la educación de los sordos*, Madrid, 2006.
- Salmon 1947 = P. Salmon, *Le silence religieux. Pratique et théorie*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 11-68.
- Solignac 1991 = A. Solignac, *Théologie négative*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, XV, Paris, 1991, col. 509-515.
- Umiker-Seboek – Seboek 1987 = J. Umiker-Seboek, Th. A. Seboek (dir.), *Monastic Sign Languages*, Berlin-New York-Amsterdam, 1987.

Van Rijnberk 1953 = G. van Rijnberk, *Le langage par signes chez les moines*, Amsterdam, 1953.  
 Vogüé (de) 1971-1972 = A. de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, 6 vol., Paris, 1971-1972 (SC 181-186).  
 Vogüé (de) 1989 = A. de Vogüé, *Saint Colmban. Règles et pénitentiels monastiques*, Abbaye de Bellefontaine, 1989.  
 Vogüé (de) 2006 = A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, 10, Paris, 2006.

## Notes

- <sup>1</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, II, 34, éd. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, 1979, p. 101.
- <sup>2</sup> Sur la théologie dite négative, au sein d'une bibliographie immense, on pourra recourir d'abord à Solignac 1991, qui rappelle col. 509 les différents autres articles du même dictionnaire ayant abordé, parfois longuement, cette question.
- <sup>3</sup> Pour une histoire du silence monastique, on pourra partir de Leclercq 1988. Sur les différents types de silence, Gehl 1987. Voir aussi Bruce 2007a (avec une bibliographie conséquente), et surtout Bruce 2007b, sur lequel on reviendra *infra*. On ne négligera pas, par ailleurs, le riche et stimulant livre d'un sociologue, Le Breton 1997.
- <sup>4</sup> On lit « le » dans la traduction de Morel. Il doit s'agir d'une faute de frappe et j'ai rectifié.
- <sup>5</sup> *Humana etenim mens aquae more et circumclusa ad superiora colligitur, quia illud repetit unde descendit; et relaxata deperit, quia se per infima inutiliter spargit. Quot enim superuacuis uerbis a silentii sui censura dissipatur, quasi tot riuus extra se ducitur. Vnde et redire interius ad sui cognitionem non sufficit, quia per multiloquium sparsa, a secreto se intimae considerationis excludit*, Grégoire le Grand, Règle pastorale, éd. F. Rommel, Ch. Morel et B. Judic, II, Paris, 1992 (SC 382), p. 344-346 (= *Moralia* in Job, II, VII, 17, éd. Adriaen, Turnhout, 1979 (CC SL 143), p. 379). Je me permets de renvoyer à Henriot 2019.
- <sup>6</sup> Voir en particulier Salmon 1947.
- <sup>7</sup> [...] *monachum se esse non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo noverit*, Ep. 50, 4 (*Ad Dommonem*), éd. J. Labourt, Paris, 2002 (Saint Jérôme. *Correspondance II*), p. 153.
- <sup>8</sup> Regnault, *Apophtegmes, collection alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 27, cit. Miquel 1989, col. 837.
- <sup>9</sup> J'utilise l'édition de Jean Neufville, accompagnée d'une introduction, de notes et d'un commentaire critique de 1 500 pages par Adalbert de Vogüé : Vogüé (de) 1971-1972. Les chapitres V-VII se trouvent t. I (SC 181), p. 464-490. Je m'inspire du riche commentaire d'A. de Vogüé, ici t. IV (SC 184), p. 227-370.
- <sup>10</sup> Cette phrase, déjà présente dans le pseudo-Basile et dans la Règle du Maître, est un composé de Prov. I, 8, 22, 17, etc.
- <sup>11</sup> Vogüé (de) 1971-1972, IV, p. 260-261.
- <sup>12</sup> *Regula Magistri*, 8, 37 : *Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum conuenit, Regula Magistri*, 8, 37, éd. Vogüé (de), I, Paris, 1964 (SC 105), p. 406 = Règle de saint Benoît, 6, 6, éd. Neufville et Vogüé (de), I (SC 181), p. 470.
- <sup>13</sup> *Taciturnitatem tibi praesentia abbatibus uel etiam alterius senioris imponat, ita ut nisi interrogatus ab eo uel iussus silentium irrumpere non praesumas, Regula Ferioli*, cap. 29 (PL 66, col. 970 A).
- <sup>14</sup> *Deinde nonum umilitatis gradum in scala caeli ascendit discipulus, si linguam ad loquendum prohibeat et taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur, Regula Magistri*, 10, 75, éd. cit., I, p. 434; *Habeto taciturnitatem usque ad interrogationem, ibid.*, 11, 43, t. II, p. 16.
- <sup>15</sup> Vogüé (de) 1971-1972, IV, p. 269-270.
- <sup>16</sup> *Libertas ac vera humilitas discenda sine murmuratione et haesitatione*, dans *Colomban Regula monachorum*, IX, éd. G.S.M. Walker, *Sancti Columbani Opera*, Dublin, 1957 (*Scriptores latini Hiberniae*, II), p. 138. *Sine murmuratione et haesitatione* : Ph 2, 14 (*sine murmurationibus et haesitationibus*).
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 140. Les manuscrits de Bobbio comportent un dixième chapitre sur « La perfection du moine », tiré de saint Jérôme, qui ne paraît pas authentique mais provient sans doute de la *Concordia regularum* de Benoît d'Aniane (Vogüé (de) 1989, p. 37-38).
- <sup>18</sup> Boniface, Ep. 10, éd. M. Tangl, MGH, *Ep. Sel.* I, Berlin, 1916, p. 8-15, ici p. 9-10.
- <sup>19</sup> La version longue est datée par Adalbert de Vogüé 1989, p. 113, de la décennie 620-630. Voir aussi Vogüé (de) 2006, p. 217-252.
- <sup>20</sup> *Verbosus taciturnitate damnandus est, inquietus mansuetudine, gulosus ieunio, nonnolentus vigilia, superbus carcere, distitutor repulsione. Unisquisque iuxta quod meretur quoaequalia sentiat, ut iustus iuste vi-*

*vat. Amen*, Colomban, *Regula coenobialis*, éd. Walker, XV, p. 166-168 (trad. Vogüé (de) 1989, p. 138-139).

<sup>21</sup> *In omni loco et opere silentii regula magnopere custodiri censetur, ut omne quantum ualuerit humana fragilitas, quae prono ad vitia praecipitari solet cursu oris, mundemur vitio, adificationemque potius proximorum, pro quibus saluator noster Iesus sanctum effudit sanguinem, quam delacerationem absentium in pectore conceptam et otiosa passim uerba, de quibus iusto sumus retributori rationem reddituri, ore promamus, ibid.*, p. 168 (trad. Vogüé (de) 1989, p. 139).

<sup>22</sup> IV, l. 24-27, éd. Walker, p. 148 ; V, l. 3-4, p. 150 ; *ibid.*, l. 5-6.

<sup>23</sup> [...] *proferens correptionem contra correptionem, ibid.*, VI, l. 25-27, p. 150.

<sup>24</sup> *Et erit opus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium*, Is. 32, 17, cité en particulier par Grégoire (*Moralia*, 7, 58 = *Regula pastoralis*, III, 14 ; *Moralia*, 10, 2). À signaler, parmi bien d'autres auteurs faisant usage de ce verset, quatre passages de Smarage de Saint-Mihiel : *De Diadema monachorum*, cap. XXIX (*De multiloquio*), PL 102, col. 635 B, d'après Grégoire ; *Id.*, *Expositio in regulam sancti Benedicti*, PL 102, IV, 53, col. 782 B ; VI (*De taciturnitate*), col. 802 B ; XLII (*Ut post completorium nemo loquatur*), col. 878 B.

<sup>25</sup> Gilon, *Vita Hugonis (BHL 4007)*, I, 21, dans Cowdrey 1978, p. 69-70. Cet épisode, repris dans plusieurs autres sources (Vitaie d'Hugues par Raynaud de Vézelay, Hugues de Lavardin, Hugues de Gournay, *Liber ex dictis beati Anselmi* d'Alexandre de Canterbury, etc.), a connu une notable diffusion.

<sup>26</sup> Sur le langage monastique par signes, Van Rijnberk 1953 ; Barakat 1975 ; Jarecki 1981 ; Davril 1982 ; Umiker-Sebeok et Sebeok 1987 ; Banham 1991 ; Bruce 2001. Voir enfin le livre de Bruce 2007b.

<sup>27</sup> *Vita Odonis*, PL 133, col. 57 A-B : *Nam, quoties necessarias ad exposcendum res instabant, toties diversa in inuicem fiebant ad perficiendum signa, quas puto grammatici digitorum et oculorum notas uocare uoluerunt. Adeo nempe inter eos excreverat ordo iste, ut puto si sine officio linguae essent, ad omnia necessari significanda sufficere possent signa ipsa.*

<sup>28</sup> *Vita Odonis*, col. 57 C et 73 C. Jean de Salerne précise par ailleurs que les coutumes suivies à Cluny du temps d'Odon avaient été « importées » de Baume (*Ipse enim pater Euticus institutor fuit harum consuetudinum, quae hactenus in nostris monasteriis habentur, ibid.*, col. 54 A).

<sup>29</sup> Pierre Damien, *Vita Romualdi*, éd. G. Tabacco, Rome, 1957 (*Fonti per la Storia d'Italia*, 94), cap. 56, p. 98 (*scripsit astanti cuidam fratri*) et 65, p. 107.

<sup>30</sup> Fleury : la première liste de signes connue (154 signes) date de 1087 et se trouve dans le manuscrit Orléans, Bibliothèque municipale, 2293. Édition par Davril 1982, et par Jarecki 1981, p. 250-275. Canterbury : catalogue de 127 signes en anglo-saxon contenu dans le manuscrit British Library, Cotton Tiberius A.iii. Édition et traduction par Banham 1991. Hirsau : édition Jarecki 1981, p. 163-230 (359 signes). Voir Bruce 2007b, p. 101-124. Tableaux des différents signes p. 74-76 (Cluny), 125-128 (Fleury), 129-131 (Canterbury) et 132-142 (Hirsau).

<sup>31</sup> Voir le coutumier de Saint-Victor, *Liber ordinis sancti Victoris Parisiensis*, éd. L. Jocqué et L. Milis, Turnhout, 1984 (CCCM 61), 31, p. 116-134 et 147, ainsi que Jarecki 1981, p. 231-249. Bruce 2007b, p. 165-166.

<sup>32</sup> Plann 1997 ; Daniels 1997 ; Ricao et Storch de Gracia y Asensio 2006. Bruce 2007b, p. 173-176.

<sup>33</sup> Jacques de Vitry, *Exempla ex sermonibus vulgaribus*, éd. Th. F. Crane, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, New York, 1890, p. 92. Voir Bruce 2007b, p. 168.

<sup>34</sup> Gerald of Wales, *De rebus a se gestis*, 1.5, éd. J. S. Brewer, *Giraldi Cambrensis Opera*, Londres, 1861 (Rolls Series XXI, 2 vols), I, p. 51. Bruce 2007b, p. 167.

<sup>35</sup> *Habent enim signa pleraque rusticana, et ab omni facetia vel lascivia aliena...*, Guigues I<sup>er</sup>, *Coutumes de Chartreuse*, 45, 1, éd. par un Chartreux, Paris, 1984 (SC 313), p. 254.

<sup>36</sup> Bruce 2007b, p. 78 sq.

<sup>37</sup> Je reprends la numérotation donnée par Bruce 2007b, dans le tableau synthétique des p. 74-76.

<sup>38</sup> [...] *quia, ut creditur, ab angelis cantatur in celo*, Jarecki 1981, p. 132. Voir Bruce 2007b, p. 65.

<sup>39</sup> Voir l'article classique de Hallinger 1954 (traduction française : Hallinger 1956).

<sup>40</sup> *Sed si detractio et jurgia sunt in claustris, ubi est taciturnitas regularis, ubi sanctitas religionis, ubi silentium ordinis, ubi religiositas monasterii, ubi vinculum charitatis, ubi pax unitatis, ubi concordia fraternitatis, ubi amor socialis ?*, PL 184, col. 1229 A (cap. 17, *De contentione*).

<sup>41</sup> « Nitrie » est le nom de l'un des principaux déserts où s'installèrent les moines égyptiens à partir du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>42</sup> *Taliter autem tunc in Sytria vivebatur ac si ex similitudine non solum nominis, sed etiam operis, altera denuo Nitria videretur : omnes siquidem nudis pedibus incedentes, omnes inculti, pallidi et nimia omnium rerum extremitate contenti. Nonnulli vero dampnatis ianuis clausi, ita mortui videbantur mundo velut in sepulchro iam positi. Vinum ibi nemo noverat, ne si etiam gravissimam quis egritudinem pateretur. Sed cur ego de monachis loquor, cum et ipsi monachorum famuli, ipsi quoque custodes pecorum ieiunarent, silentium tenerent, disciplinas inter se invicem facerent et de quibuslibet otiosis verbis penitentiam flagitarent? O aureum Romualdi seculum, quod etsi tormenta persecutorum non noverat, spontaneo tamen martyrio non carebat! Aureum, inquam, seculum, quod inter montium et silvarum feras tot celestis Hierusalem cives alebat, Pierre Damien, *Vita Romualdi*, 44, éd. Tabacco, p. 104-106.*

<sup>43</sup> *Denique in valle illa plena hominum, in qua nemini otiosum esse licebat, omnibus laborantibus, et singulis circa injuncta occupatis, media die mediae noctis silentium a supervenientibus inveniebatur, praeter laborum sonitus, vel si fratres in laudibus Dei occuparentur. Porro silentii ipsius ordo et fama tantam etiam apud saeculares homines supervenientes sui faciebat reverentiam, ut et ipsi, non dicam prava vel otiosa, sed aliquid etiam quod ad rem non attineret, ibi loqui vererentur. Loci vero ipsius solitudo inter opaca silvarum, et vicinorum hinc inde montium angustias, in quo servi Dei latebant, speluncam illam sancti Benedicti patris nostri quodammodo repraesentabat, in qua aliquando a pastoribus inventus est: ut cujus imitabantur vitam, habitationem ejus ac solitudinis formam aliquam habere viderentur. Omnes quippe etiam in multitudine solitarii ibi erant. Vallem namque illam plenam hominibus, ordinis ratione charitas ordinata singulis solitariam faciebat; quia sicut unus homo inordinatus, etiam cum solus est, ipse sibi turba est; sic ibi unitate spiritus, et regularis lege silentii, in multitudine hominum ordinata, solitudinem cordis sui singulis ordo ipse defendebat, Guillaume de Saint-Thierry, *Vita prima sancti Bernardi*, I, VII, 35, col. 248 A-B.*

<sup>44</sup> Sur le thème de l'*amicitia* chez les cisterciens, voir d'une part les travaux de B. McGuire (dont McGuire 1985 et McGuire 2002), et d'autre part ceux de D. Boquet (Boquet 2005 et Boquet 2013).

<sup>45</sup> *Licet cuique sedere solitarium et tacere eo quod neminem patiatur interpellantem nec tamen uae soli eo quod non habeat confouentem aut si ceciderit subleuantem. In frequentia hominum sumus et sine turba sumus. Velut in urbe uersamur nullum tamen tumultum patimur quominus uox clamantis in deserto a nobis audiatur si modo interius sicut exterius silentium habeamus, Guerric d'Igny, Sermons 1, éd. J. Morson et J. Costello, *In aduentu*, 4, Paris, 1976 (SC 166), p. 136.*

<sup>46</sup> *Et haec sunt cellarum bene ordinarum sancta commercia, studia veneranda, otia negotiosa, quies operosa, caritas ordinata, mutuo in silentio sibi colloqui, et in absentia ab invicem se ad invicem magis frui, proficere de invicem, et cum se non vident ad invicem, in alio videre quod imitandum est, in seipso nonnisi quod flendum est, Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, éd. J. Déchanet, Paris, 1985 (SC 223), II, 1, § 193, p. 300 (traduction Déchanet légèrement retouchée).*

<sup>47</sup> Voir *supra*, note 40 (*Sed si detractio et jurgia sunt in claustro, ubi est taciturnitas regularis [...] ubi amor socialis?*). Guillaume de Saint-Thierry dénombre cinq « sens spirituels » par lesquels l'âme « vivifie la charité ». Ce sont l'*amor carnalis parentum*, l'*amor socialis*, l'*amor naturalis*, l'*amor spiritualis* et l'*amor Dei* : Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 15, éd. P. Verdeyen, Turnhout, 2003, CC CM 88), p. 190. Saint Bernard donne ce passage dans ses *Sentences* et dépend sans doute ici de Guillaume (texte dans J. Leclercq et H. M. Rochais éd., *Sancti Bernardi Opera*, 6.2, *Series*, 3 : *Sententia*, 73, Rome, 1972, p. 108). On retrouve l'*amor socialis* deux autres fois dans les *Sentences* et aussi chez Guillaume de Saint-Thierry ou encore Jean de Forde. Même si cette expression apparaît déjà chez Ovide (*Métamorphoses*, VII, 795) et chez Augustin (*Comm. sur la Genèse*, XI, 15, 20), elle a clairement une saveur cistercienne dans le *Liber de modo bene vivendi*.

<sup>48</sup> Mielle de Becdelièvre 2004.

<sup>49</sup> Grégoire le Grand, *Regula pastoralis*, III, 14, éd. cit., p. 340-348. Le passage sur le bon silence se retrouve dans les *Moralia*.

<sup>50</sup> Robert de Sorbon : *De conscientia et de tribus dietis*, dans *Bibliotheca Maxima Patrum*, Lyon, 1677, XXV, p. 348-349 (les pécheurs silencieux sont des *monachi diaboli*). Pierre le Chantre : *Verbum abbreviatum*, 52, PL 205, col. 189-192 (condamne la *pessima taciturnitas* des prélats, qui ne réprimandent pas alors qu'ils devraient le faire). Voir Casagrande et Vecchio 1987, p. 24-26 et 446-447.

<sup>51</sup> *Totius namque religionis clavis et murus quodammodo et custodia est silentium, sine quo religio non potest esse munita, sine quo viri religiosi nec justitiam colere, nec pacem tenere, nec securitatem possunt habere, Adam Scot, *Soliloquium de instructione animae*, I, 11, PL 198, col. 858 B.*