

JACQUES  
**LE GOFF**

La civilisation  
de l'Occident  
médiéval



**Champs** histoire

Jacques LE GOFF

LA CIVILISATION  
DE L'OCCIDENT  
MÉDIÉVAL

**Champs** histoire

*Dans la même collection*

Ken Alder, *Mesurer le monde. L'incroyable histoire de l'invention du mètre.*

Alessandro Barbero, *Waterloo.*

Jérôme Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique.*

Alain Demurger, *Croisades et croisés au Moyen Âge.*

Gilles Havard et Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française.*

Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale.*

John Tolan, *Les Sarrasins.*

Laurent Vidal, *Mazagão, la ville qui traversa l'Atlantique. Du Maroc à l'Amazonie (1769-1783).*

© Éditions Flammarion, 2008, pour cette édition.

© Éditions Flammarion, 1982.

© 1964 B. Arthaud.

ISBN : 978-2-0812-1294-7

## INTRODUCTION

**L**E PLAN de la collection « Les Grandes Civilisations » a imposé le cadre chronologique et le découpage de cet ouvrage et je les ai acceptés volontiers. En plein accord avec Raymond Bloch, Sylvain Contou et Jean Delumeau, j'ai centré le livre sur la période x-xiii<sup>e</sup> siècles — le Moyen Âge central qui est aussi dans une plus large perspective un moment décisif dans l'évolution de l'Occident, le choix d'un monde ouvert contre un monde fermé — malgré les hésitations de la Chrétienté du xiii<sup>e</sup> siècle entre les deux modèles, l'option, encore inconsciente et freinée par la mentalité autarcique, pour la croissance, la mise en place de structures encore fondamentales pour le monde d'aujourd'hui. Ce temps a vu la naissance de la ville (la ville médiévale est autre que la ville antique — et la ville de la révolution industrielle sera aussi différente), et du village<sup>1</sup>, le vrai démarrage d'une économie monétaire, les inventions technologiques propres à assurer la conquête rurale, l'artisanat préindustriel, la construction à large échelle (charrue dissymétrique à roues et à versoir, outillage en fer, moulin à eau avec ses applications et moulin à vent, système de la came, métier à tisser, appareils de levage, système d'attelage « moderne »). Avec l'apparition de la machine à usage utilitaire (et pas seulement ludique ou militaire), s'élaborent aussi de nouveaux modes de domination de l'espace et du

1. Jean CHAPELOT et Robert FOSSIER viennent de le démontrer dans *Le Village et la maison au Moyen Âge*, Paris, 1980.



classique à la Révolution industrielle, non sans crises ni sans innovations.

Ainsi mon Moyen Age est plus que jamais, et ce n'est qu'un apparent paradoxe, ancré dans la longue durée et entraîné par un vif mouvement. Le système que je décris se caractérise en effet par le passage de la subsistance à la croissance. Il produit des surplus mais ne sait pas les réinvestir. Il dépense, il gaspille sous le signe de la largesse les récoltes, les monuments, ce qui est beau, les hommes, ce qui est triste. Il ne sait que faire de son argent, coincé entre le mépris des adeptes de la pauvreté volontaire et les condamnations de l'usure par l'Eglise.

Pourtant l'Occident vit, entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, une conversion essentielle. Il se contentait auparavant de subsister, de survivre, parce qu'il croyait la fin des temps proche. Le monde vieillissait et la peur de l'Antéchrist était balancée par le désir du Millénium, du règne des saints sur la terre, ou, d'une façon plus conforme à l'orthodoxie de l'Eglise, l'attente du Jugement dernier nourrissait également l'espoir du Paradis et la crainte de l'Enfer. Désormais il s'installe sur terre pour un temps toujours limité mais plus long, et, plus qu'au retour aux puretés originelles du Paradis ou de l'Eglise primitive ou au basculement dans la fin des temps, il songe à ce qui le séparera pour longtemps encore de l'éternité. Le provisoire va durer. Il songe de plus en plus à aménager sa demeure terrestre et à se donner, dans l'au-delà, un territoire, un royaume d'attente et d'espérance entre la mort individuelle et la résurrection dernière, le Purgatoire.

Quinze ans après, pendant lesquels se sont affirmées, surtout dans l'école historique française, les orientations qui ont conduit à la notion d'anthropologie historique, d'une histoire qui ne se reconnaît pas de frontières précises avec la sociologie et l'ethnologie, je ne crois pas avoir à modifier substantiellement l'architecture du cœur de cet ouvrage, architecture qui dépend de choix théoriques et méthodologiques.

Je commence par une étude des structures de l'espace et du temps non seulement parce que ce sont les cadres fondamentaux de toute société mais parce que leur étude montre que rien ne s'appréhende et rien ne fonctionne en histoire qui ne soit une structure mixte de réalités matérielles et symboliques. L'espace au Moyen Age est à la fois la

conquête de territoires, d'itinéraires, de lieux et l'élaboration de la représentation de ces espaces. Un espace valorisé qui relègue à une place subalterne l'opposition antique de la droite et de la gauche pour privilégier les couples haut et bas, intérieur et extérieur. Un espace construit comme la réalisation d'une identité collective mais qui secrète en même temps des espaces d'exclusion en son sein même pour l'hérétique, le Juif mais aussi pour ces chrétiens en qui la société dominante ne voit plus que des idéaux dévoyés, l'itinérant devenu vagabond, le pauvre transformé en mendiant valide, le lépreux se révélant empoisonneur, le folklore laissant apparaître derrière ses masques de carnaval son vrai visage, celui de Satan. Un temps qui se dispute entre les cloches des clercs et les beffrois des laïcs, entre le temps plein de ruptures de l'eschatologie scandé par les conversions, les miracles, les épiphanies diaboliques et divines et le temps continu de l'historicité qu'annalistes et chroniqueurs construisent laborieusement, le temps circulaire du calendrier liturgique et le temps linéaire des histoires et des récits, le temps du travail, le temps du loisir, et l'émergence lente d'un temps divisible en parties égales et mécaniquement mesurables, celui des horloges qui est aussi celui du pouvoir unificateur, de l'État. Ainsi dans les structures profondes se révèle cette union du réel et de l'imaginaire dont la compréhension se refuse à l'inacceptable problématique de l'infrastructure et de la superstructure, vieilles lunes qui n'ont jamais rien éclairé.

Il me paraît toujours nécessaire d'insister ensuite, aux deux bouts de la chaîne historique, sur deux domaines dont les recherches récentes ont montré de plus en plus l'importance, la culture matérielle et les mentalités. Non d'ailleurs que la première soit purement matérielle. Les anthropologues nous ont appris à déchiffrer la nourriture et le costume comme des codes alimentaire et vestimentaire. Les hommes du Moyen Âge ont beaucoup investi, symboliquement, dans ces codes. La société de la chasse et du gibier rôti regardait de haut le monde de l'agriculture et des bouillies, mais tous, à divers niveaux, étaient des jardiniers d'une part, des carnivores de l'autre. Du côté du vêtement je ne citerai qu'un phénomène, spectaculaire : le triomphe de la fourrure que vient d'étudier magistralement Robert Delort, et la révolution du poil qui ne hérissé pas, vers l'extérieur, les peaux, mais les *fourre* vers l'intérieur.

Quant aux secondes, les mentalités, elles sont peut-être

une réponse maladroite au vieux projet des historiens d'introduire dans leur science encore dans l'enfance la psychologie collective, sous une forme qui ne soit pas trop impressionniste ou subjective, tout en conservant aux structures mentales leur plasticité et leur flou. Elles sont surtout le moyen d'ouvrir la porte à un ailleurs de l'histoire, à autre chose que les appauvrissements de l'histoire routinière, néo-positiviste ou pseudo-marxiste.

Au carrefour du matériel et du symbolique le corps fournit à l'historien de la culture médiévale un observatoire privilégié : dans ce monde où les gestes liturgiques et l'ascétisme, la force physique et l'aspect corporel, la communication orale et la lente valorisation du travail, comptent tant, il importe de donner toute leur importance, au-delà de l'écrit, à la parole et au geste.

Surtout j'estime que le fonctionnement de la société s'éclaire principalement par les antagonismes sociaux, par la lutte des classes, même si le concept de classe ne s'adapte pas bien aux structures sociales du Moyen Age. Mais ces structures sont, elles aussi, pénétrées de représentations mentales et de symbolisme. D'où la nécessité de compléter l'analyse des « réalités » sociales par celles de l'imaginaire social, dont une des créations les plus originales du Moyen Age est le recours au schéma trifonctionnel indo-européen, dont Georges Dumézil a révélé l'importance, et auquel Georges Duby vient de consacrer un grand livre, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*.

Enfin, je pense qu'en s'efforçant de décrire et d'expliquer la civilisation médiévale, il ne faut pas oublier deux réalités essentielles.

La première tient à la nature même de la période. L'Église y joue un rôle central, fondamental. Mais il faut voir que le christianisme y fonctionne à deux niveaux : comme idéologie dominante appuyée sur une puissance temporelle considérable, comme religion à proprement parler. Négliger l'un ou l'autre de ces rôles conduirait à l'incompréhension et à l'erreur. D'ailleurs, dans la dernière période médiévale, celle qui, selon moi, commence après la peste noire, la conscience plus ou moins claire qu'a l'Église de la contestation de son rôle idéologique la conduit à ce durcissement qui s'exprimera par la chasse aux sorcières et plus généralement par la diffusion du christianisme de la peur. Mais la religion chrétienne ne s'est jamais réduite à ce rôle d'idéologue et de gendarme de la société établie.

Surtout pas au Moyen Age qui lui doit ses élans vers la paix, la lumière, l'élévation héroïque, un humanisme où l'homme pèlerin, fait à l'image de Dieu, s'efforce vers une éternité qui n'est pas derrière mais devant lui.

La seconde réalité est d'ordre scientifique et intellectuel. Il n'y a probablement pas de domaine de l'histoire que l'enseignement universitaire traditionnel n'ait davantage morcelé, en France à coup sûr, ailleurs aussi le plus souvent. L'histoire générale ou proprement dite a été coupée de l'histoire de l'art et de l'archéologie (cette dernière en plein essor), de l'histoire de la littérature (il faudrait dire des littératures en ce monde du bilinguisme où s'épanouissent, à côté du latin des clercs, les langues vernaculaires), de l'histoire du droit (ici encore *des* droits, le canonique se constituant à côté du romain renaissant). Or aucune société, aucune civilisation n'a peut-être eu plus fortement la passion de la globalité, du tout. Le Moyen Age a été, pour le meilleur et pour le pire, totalitaire. Reconnaître son unité, c'est d'abord lui restituer sa globalité.

J. LE GOFF

**DU MONDE ANTIQUE  
A LA  
CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE**

## CHAPITRE I

### L'INSTALLATION DES BARBARES (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> SIÈCLE)

**L'**OCCIDENT médiéval est né sur les ruines du monde romain. Il y a trouvé appui et handicap à la fois. Rome a été sa nourriture et sa paralysie.

Placée par Romulus sous le signe de la fermeture, l'histoire romaine, jusque dans ses réussites, n'est que l'histoire d'une grandiose clôture. La Ville rassemble autour d'elle un espace dilaté par les conquêtes jusqu'à un périmètre optimum de défense qu'elle s'impose au I<sup>er</sup> siècle d'enfermer derrière le *limes*, véritable muraille de Chine du monde occidental. A l'intérieur de ce rempart elle exploite sans créer : aucune innovation technique depuis l'époque hellénistique, une économie alimentée par le pillage où les guerres victorieuses fournissent la main-d'œuvre servile et les métaux précieux puisés dans les trésors thésaurisés de l'Orient. Elle excelle dans les arts conservateurs : la guerre, toujours défensive malgré les apparences de la conquête ; le droit, qui se bâtit sur l'échafaudage des précédents et prémunit contre les innovations ; le sens de l'État qui assure la stabilité des institutions ; l'architecture, art par excellence de la demeure. Ce chef-d'œuvre de permanence, d'intégrations, qu'a été la civilisation romaine est attaqué dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle par l'érosion de forces de destruction et de renouvellement.

La grande crise du III<sup>e</sup> siècle sape l'édifice. L'unité du monde romain se défait : le cœur, Rome et l'Italie, se sclérose, n'irrigue plus les membres qui s'essaient à vivre d'une vie propre : les provinces s'émancipent puis se font conquérantes. Espagnols, Gaulois, Orientaux envahissent le

Sénat. Les empereurs Trajan et Hadrien sont d'origine espagnole, Antonin d'ascendance gauloise ; sous la dynastie des Sévères, les empereurs sont africains, les impératrices syriennes. L'édit de Caracalla accorde en 212 le droit de cité romain à tous les habitants de l'Empire. Autant que la réussite de la romanisation, cette ascension provinciale manifeste la montée des forces centrifuges. L'Occident médiéval héritera de cette lutte : unité ou diversité, chrétienté ou nations ?

La fondation de Constantinople, la Nouvelle Rome, par Constantin (324-330) matérialise la pente du monde romain vers l'Orient. Ce clivage marquera aussi le monde médiéval : les efforts d'union entre Occident et Orient ne résisteront pas à une évolution désormais divergente. Le schisme est inscrit dans les réalités du *iv<sup>e</sup>* siècle. Byzance continuera Rome et, sous les apparences de la prospérité et du prestige, poursuivra derrière ses murailles l'agonie romaine jusqu'en 1453. L'Occident, appauvri, barbarisé, devra refaire les étapes d'un essor qui lui ouvrira, à la fin du Moyen Age, les routes du monde entier.

La forteresse romaine d'où partaient les légions à la capture des prisonniers et du butin est elle-même assiégée et bientôt forcée. La dernière grande guerre victorieuse date de Trajan, et l'or des Daces après 107 est le dernier grand aliment de la prospérité romaine. Au tarissement extérieur s'ajoute la stagnation intérieure et d'abord la crise démographique qui rend aiguë la pénurie de la main-d'œuvre servile. Au *ii<sup>e</sup>* siècle Marc-Aurèle contient l'assaut barbare sur le Danube où il meurt en 180, le *iii<sup>e</sup>* siècle voit un assaut général aux frontières du *limes* qui s'apaise moins par les succès militaires des empereurs illyriens à la fin du siècle et de leurs successeurs que par l'accalmie qu'apporte l'accueil comme fédérés, alliés, des Barbares admis dans l'armée ou sur les marges intérieures de l'Empire : premières ébauches d'une fusion qui caractérisera le Moyen Age.

Les empereurs croient conjurer le destin en abandonnant les dieux tutélaires, qui ont fait faillite, pour le Dieu nouveau des chrétiens. Le renouveau constantinien semble justifier tous les espoirs : sous l'égide du Christ la prospérité et la paix semblent revenir. Il ne s'agit que d'un court répit. Et le christianisme est un faux allié de Rome. Les structures romaines ne sont pour l'Église qu'un cadre où se mouler, un fondement sur quoi s'appuyer, un instrument pour s'affirmer. Religion à vocation universelle, le christianisme hésite

à s'enfermer dans les limites d'une civilisation donnée. Sans doute il sera le principal agent de transmission de la culture romaine à l'Occident médiéval. Mais face à cette religion fermée le Moyen Age occidental connaîtra aussi une religion ouverte et le dialogue de ces deux visages du christianisme dominera cet âge intermédiaire.

Économie fermée ou économie ouverte, monde rural ou monde urbain, forteresse unique ou maisons diverses, l'Occident médiéval mettra dix siècles à résoudre ces alternatives.



Si l'on peut déceler dans la crise du monde romain au III<sup>e</sup> siècle le début du bouleversement d'où naîtra l'Occident médiéval, il est légitime de considérer les invasions barbares du V<sup>e</sup> siècle comme l'événement qui précipite les transformations, leur donne une allure catastrophique et en modifie profondément l'aspect.

Les invasions germaniques ne sont pas au V<sup>e</sup> siècle une nouveauté pour le monde romain. Sans remonter aux Cimbres et aux Teutons vaincus par Marius au début du second siècle avant Jésus-Christ, il faut se rappeler que depuis le règne de Marc-Aurèle (161-180) la menace germanique pèse en permanence sur l'Empire. Les invasions barbares sont un des éléments essentiels de la crise du III<sup>e</sup> siècle. Les empereurs gaulois et illyriens de la fin du III<sup>e</sup> siècle écartèrent un temps le danger. Mais — pour nous en tenir à la partie occidentale de l'Empire — le grand raid des Alamans, des Francs et d'autres peuples germaniques qui, en 276, ravagent la Gaule, l'Espagne, l'Italie du Nord, préfigure la grande ruée du V<sup>e</sup> siècle. Elle laisse des plaies mal cicatrisées — campagnes dévastées, villes ruinées —, précipite l'évolution économique — déclin de l'agriculture, repli urbain —, la récession démographique et les transformations sociales : les paysans doivent se placer sous le patronage de plus en plus lourd des grands propriétaires qui deviennent aussi des chefs de bandes militaires, la situation du colon se rapproche de celle de l'esclave. Et parfois la misère paysanne se transforme en jacquerie : Circoncillions africains, Bagaudes gaulois et espagnols dont la révolte est endémique aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

De même en Orient apparaissent des Barbares qui feront leur chemin et joueront en Occident un rôle capital : les



Goths. En 269 ils sont stoppés par l'empereur Claude II à Nisch, mais ils occupent la Dacie et leur éclatante victoire d'Andrinople sur l'empereur Gratien le 9 août 378, si elle n'a pas été l'événement décisif dépeint avec terreur par tant d'historiens « romanophiles » — « Nous pourrions nous arrêter ici, écrit Victor Duruy, car de Rome, il ne reste rien : croyances, institutions, curies, organisation militaire, arts, littérature, tout a disparu » —, n'en est pas moins le coup de tonnerre annonçant l'orage qui va submerger l'Occident romain.

Les causes des invasions nous importent peu. Essor démographique, attrait de territoires plus riches invoqués par Jordanès n'ont probablement joué qu'à la suite d'une impulsion initiale qui pourrait bien avoir été un changement de climat, un refroidissement qui, de la Sibérie à la Scandinavie, aurait réduit les terrains de culture et d'élevage des peuples barbares et, l'un poussant l'autre, les aurait mis en branle vers le sud et l'ouest jusqu'aux Finistères occidentaux : la Bretagne qui allait devenir l'Angleterre, la Gaule qui serait la France, l'Espagne dont seul le sud prendrait le nom des Vandales (Andalousie) et l'Italie qui ne retiendrait qu'au nord le nom de ses envahisseurs tardifs, en Lombardie.

Certains aspects de ces invasions importent davantage.

D'abord elles sont presque toujours une fuite en avant. Les envahisseurs sont des fuyards pressés par plus fort ou plus cruel qu'eux. Leur cruauté est souvent celle du désespoir, surtout quand les Romains leur refusent l'asile qu'ils demandent souvent pacifiquement.

Certes les auteurs de ces textes sont surtout des païens qui, en héritiers de la culture gréco-romaine, ont la haine du Barbare qui anéantit du dehors et du dedans cette civilisation, la détruisant ou l'avilissant. Mais beaucoup de chrétiens pour qui l'Empire romain est le berceau providentiel du christianisme éprouvent la même répulsion pour les envahisseurs.

Saint Ambroise voit dans les Barbares des ennemis dépourvus d'humanité et exhorte les chrétiens à défendre par les armes « la patrie contre l'invasion barbare ». L'évêque Synésius de Cyrène appelle tous les envahisseurs des Scythes — symbole de barbarie — et leur applique le vers de *Illiade* où Homère conseille de « chasser ces chiens maudits qu'amena le Destin ».

Pourtant d'autres textes rendent un son différent.

Saint Augustin, tout en déplorant les malheurs des Romains, se refuse à voir dans la prise de Rome par Alaric en 410 autre chose qu'un fait divers douloureux comme l'histoire romaine en a tant connus, et souligne que, contrairement à la plupart des généraux romains vainqueurs qui se sont illustrés par le sac des villes conquises et l'extermination de leurs habitants, Alaric a accepté de considérer les églises chrétiennes comme des asiles et les a respectées. « Tout ce qui a été commis de dévastations, de massacres, de pillages, d'incendies, de mauvais traitements dans ce désastre tout récent de Rome est le fait des coutumes de la guerre. Mais ce qui s'est accompli d'une manière nouvelle, cette sauvagerie barbare qui, par un prodigieux changement de la face des choses, est apparue si douce au point de choisir et de désigner, pour les remplir de peuple, les plus vastes basiliques, où nul ne serait frappé, d'où nul ne serait arraché, où beaucoup étaient conduits en vue de leur libération par des ennemis compatissants, d'où personne ne serait emmené en captivité, pas même par de cruels ennemis : cela c'est au nom du Christ, cela c'est aux temps chrétiens qu'il faut l'attribuer... »

Mais le texte le plus extraordinaire émane d'un simple moine qui n'a pas les raisons des évêques aristocrates de ménager l'ordre social romain. Vers 440 Salvien, qui s'intitule « prêtre de Marseille » et qui est moine dans l'île de Lérins, écrit un traité, *Du gouvernement de Dieu*, qui est une apologie de la Providence et un essai d'explication des grandes invasions.

La cause de la catastrophe est intérieure. Ce sont les péchés des Romains — chrétiens compris — qui ont détruit l'Empire que leurs vices ont livré aux Barbares. « Les Romains étaient contre eux-mêmes des ennemis pires encore que leurs ennemis du dehors, car bien que les Barbares les eussent déjà brisés, ils se détruisaient encore plus par eux-mêmes. »

D'ailleurs, que reprocher à ces Barbares ? Ils ignorent la religion, s'ils pèchent c'est inconsciemment. Leur morale, leur culture est autre. Pourquoi condamner ce qui est différent ?

« Le peuple saxon est cruel, les Francs perfides, les Gépides inhumains, les Huns impudiques. Mais leurs vices sont-ils aussi coupables que les nôtres ? L'impudicité des Huns est-elle aussi criminelle que la nôtre ? La perfidie des Francs, aussi blâmable que la nôtre ? Un Alaman ivre est-il

aussi répréhensible qu'un chrétien ivre ? Un Alain rapace est-il aussi condamnable qu'un chrétien rapace ? La fourberie chez le Hun ou le Gépide est-elle surprenante, puisqu'il ignore que la fourberie soit une faute ? Le parjure chez le Franc est-il quelque chose d'inouï, puisqu'il pense que le parjure est un discours ordinaire, et non un crime ? »

Surtout — par-delà ses options personnelles que l'on peut discuter — Salvien nous donne les raisons profondes du succès des Barbares. Sans doute il y a la supériorité militaire. La supériorité de la cavalerie barbare donne toute sa valeur à la supériorité de l'armement. L'arme des invasions c'est l'épée longue, tranchante et pointue, arme de taille dont la terrible efficacité est la source réelle des exagérations littéraires du Moyen Age : casques tranchés, têtes et corps fendus en deux jusqu'au cheval compris parfois. Ammien Marcellin note avec horreur un fait d'armes de ce genre inconnu aux Romains. Mais il y avait des Barbares dans les armées romaines et, passé la surprise des premiers chocs, une supériorité militaire est vite partagée par l'adversaire.

La vérité c'est que les Barbares ont bénéficié de la complicité active ou passive de la masse de la population romaine. La structure sociale de l'Empire romain où les couches populaires étaient de plus en plus écrasées par une minorité de riches et de puissants explique le succès des invasions barbares. Écoutons Salvien : « Les pauvres sont dépouillés, les veuves gémissent, les orphelins sont foulés aux pieds, à tel point que beaucoup d'entre eux, y compris des gens de bonne naissance et ayant reçu une éducation supérieure, se réfugient chez les ennemis. Pour ne pas périr sous la persécution publique, ils vont chercher parmi les Barbares l'humanité des Romains, parce qu'ils ne peuvent plus supporter, parmi les Romains, l'inhumanité des Barbares. Ils diffèrent des peuples chez lesquels ils se retirent ; ils n'ont rien de leurs manières, rien de leur langage et, si j'ose dire, rien non plus de l'odeur fétide des corps et des vêtements barbares ; ils préfèrent pourtant se plier à cette dissemblance de mœurs, plutôt que de souffrir parmi les Romains l'injustice et la cruauté. Ils émigrent donc chez les Goths ou chez les Bagaudes, ou chez les autres Barbares qui dominent partout, et ils n'ont point à se repentir de cet exil. Car ils aiment mieux vivre libres sous une apparence d'esclavage, qu'être esclaves sous une apparence de liberté. Le nom de citoyen romain, naguère non seulement fort

estimé, mais acheté au prix fort, est aujourd'hui répudié et fui, n'est pas seulement considéré comme de peu de prix, mais abominable... De là vient que même ceux qui ne s'enfuient pas chez les Barbares sont quand même forcés de devenir des Barbares, comme il arrive à la majorité des Espagnols et à une notable portion des Gaulois, et à tous ceux que, sur toute l'étendue du monde romain, l'iniquité romaine contraint à ne plus être romains. Parlons maintenant des Bagaudes qui, dépouillés par des juges mauvais et sanglants, frappés, tués, après avoir perdu le droit de la liberté romaine, ont aussi perdu l'honneur du nom romain. Et nous les appelons des rebelles, des hommes perdus, alors que c'est nous qui les avons forcés à devenir criminels. »

Au milieu des épreuves, des esprits clairvoyants aperçoivent la solution de l'avenir : la fusion entre Barbares et Romains. Le rhéteur Thémistius, à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, prédit : « Pour l'instant, les blessures que les Goths nous ont faites sont encore fraîches, mais bientôt nous aurons en eux des compagnons de table et de combat, participant aux fonctions publiques. »

Propos trop optimistes, car si, à la longue, la réalité ressembla au tableau quelque peu idyllique de Thémistius, c'est avec la différence notable que les Barbares vainqueurs admirèrent à leurs côtés les Romains vaincus.

Pourtant l'acculturation entre les deux groupes fut dès l'abord favorisée par certaines circonstances.

Les Barbares qui s'installèrent au v<sup>e</sup> siècle dans l'Empire romain n'étaient pas ces peuples jeunes mais sauvages, à peine sortis de leurs forêts ou de leurs steppes qu'ont dépeints leurs détracteurs de l'époque ou leurs admirateurs modernes. Ils avaient beaucoup évolué lors des déplacements souvent séculaires qui les avaient finalement jetés sur le monde romain. Ils avaient beaucoup vu, beaucoup appris et pas mal retenu. Leurs chemins les avaient menés au contact de cultures et de civilisations auxquelles ils avaient emprunté mœurs, arts et techniques. Directement ou indirectement, la plupart d'entre eux avaient subi l'influence des cultures asiatiques, du monde iranien et du monde gréco-romain lui-même, notamment dans sa partie orientale qui, en train de devenir byzantine, demeurait la plus riche et la plus brillante.

Ils apportaient avec eux des techniques métallurgiques raffinées : damasquinage, techniques d'orfèvrerie, l'art du cuir, et l'art admirable des steppes et ses motifs animaux

stylisés. Ils avaient été souvent séduits par la culture des empires voisins et en avaient conçu pour le savoir et le luxe une admiration sans doute maladroite et superficielle mais non exempte de respect.

Un autre fait capital avait transformé le visage des envahisseurs barbares. Si une partie d'entre eux était restée païenne, une autre et non des moindres était devenue chrétienne. Mais, par un curieux hasard, qui allait être lourd de conséquences, ces Barbares convertis — Ostrogoths, Wisigoths, Burgondes, Vandales, et plus tard Lombards — l'avaient été à l'arianisme qui, après le concile de Nicée, était devenu une hérésie. Ils avaient été en effet christianisés par « l'apôtre des Goths », Ulfila, petit-fils de Cappadociens chrétiens faits prisonniers par les Goths en 264. L'enfant, « gothisé », avait été envoyé dans sa jeunesse à Constantinople où il fut gagné à l'arianisme. Retourné comme évêque missionnaire auprès des Goths, il traduisit pour leur édification la Bible en gothique et en fit des hérétiques. Ainsi, ce qui aurait dû être un lien religieux fut au contraire un sujet de discorde et engendra d'âpres luttes entre Barbares ariens et Romains catholiques.

Restait l'attrait exercé par la civilisation romaine sur les Barbares. Non seulement les chefs barbares firent appel à des Romains comme conseillers, mais ils cherchèrent souvent à singer les mœurs romaines, à se parer de titres romains : consuls, patrices, etc. Ils ne se présentaient pas en ennemis mais en admirateurs des institutions romaines. On pouvait tout au plus les prendre pour des usurpateurs. Ils n'étaient que la dernière génération de ces étrangers, Espagnols, Gaulois, Africains, Illyriens, Orientaux, qui étaient peu à peu parvenus aux plus hautes magistratures et à l'Empire. Mieux même : aucun souverain barbare n'osa se faire lui-même empereur. Quand Odoacre dépose en 476 l'empereur d'Occident Romulus Augustule, il renvoie à l'empereur Zénon à Constantinople les insignes impériaux et lui signifie qu'un seul empereur suffit. « Nous admirons les titres conférés par les empereurs plus que les nôtres », écrit un roi barbare à un empereur. Le plus puissant d'entre eux, Théodoric, prend le nom romain de Flavius, écrit à l'empereur : *ego qui sum servus vester et filius*, « moi qui suis votre esclave et votre fils », et lui déclare que sa seule ambition est de faire de son royaume « une imitation du vôtre, une copie de votre empire sans rival ». Il faut attendre 800 et Charlemagne pour qu'un chef barbare ose se

faire empereur. Il reste que voir dans les invasions barbares un épisode d'installation pacifique et, comme on l'a plaisamment évoqué, un phénomène de « déplacements touristiques » est loin de la réalité.

A coup sûr ces temps ont été avant tout ceux de la confusion. Confusion née d'abord du mélange même des envahisseurs. Au cours de leur route les tribus et les peuples s'étaient combattus, assujettis les uns aux autres, mélangés. Certains forment des confédérations éphémères, tels les Huns qui englobent dans leur armée les restes d'Ostrogoths, d'Alains, de Sarmates vaincus. Rome essaie de jouer des uns contre les autres, tente de romaniser à la hâte les premiers arrivés pour s'en faire un instrument contre les suivants restés plus barbares. Le Vandale Stilicon, tuteur de l'empereur Honorius, utilise contre l'usurpateur Eugène et son allié franc Arbogast une armée de Goths, d'Alains et de Caucasiens.

Confusion accrue par la terreur. Même en tenant compte des exagérations, les récits de massacres, de dévastations qui emplissent la littérature du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle ne laissent pas de doute sur les atrocités et les destructions qui ont accompagné les « promenades » des peuples barbares.

Telle est la macabre ouverture par laquelle commence l'histoire de l'Occident médiéval. Elle continuera tout au long de dix siècles à donner le ton. Le fer, la famine, l'épidémie, les bêtes, tels seront les sinistres protagonistes de cette histoire. Certes, les Barbares ne les ont pas amenés seuls avec eux. Le monde antique les avait connus et ils tendaient à revenir en force au moment où les Barbares les ont déchaînés. Mais à ce déchaînement de la violence, les Barbares ont donné une force inouïe. Le glaive, l'épée longue des grandes invasions, qui sera celle des chevaliers, étend désormais son ombre meurtrière sur l'Occident. Avant que reprenne lentement l'œuvre constructrice, une frénésie de destruction s'empare pour longtemps de l'Occident. Les hommes de l'Occident médiéval sont bien les fils de ces Barbares semblables aux Alains dépeints par Ammien Marcellin : « Cette jouissance que les esprits doux et paisibles trouvent dans un loisir studieux, ils la placent, eux, dans les périls et dans la guerre. A leurs yeux, le suprême bonheur est de perdre la vie sur un champ de bataille ; mourir de vieillesse ou par accident est un opprobre et une lâcheté qu'ils couvrent d'affreux outrages ; tuer un homme

est un héroïsme pour lequel ils n'ont pas assez d'éloges. Le plus glorieux trophée est la chevelure d'un ennemi scalpé ; elle tient lieu de décoration pour le cheval de guerre. On ne voit chez eux ni temple ni sanctuaire, pas même une niche couverte de chaume. Une épée nue, fichée en terre selon le rite barbare, devient l'emblème de Mars ; ils l'honorent dévotement comme la Souveraine des régions qu'ils parcourent. »

Passion de la destruction que le chroniqueur Frédégaire, au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, exprime par la bouche de la mère d'un roi barbare exhortant son fils : « Si tu veux accomplir un exploit et te faire un nom, détruis tout ce que les autres auront édifié et massacre le peuple tout entier que tu auras vaincu ; car tu ne peux élever un édifice supérieur à ceux construits par tes prédécesseurs et il n'y a pas plus bel exploit sur lequel tu puisses élever ton nom. »



Tantôt sur le rythme de lentes infiltrations et de progressions plus ou moins pacifiques, tantôt sur celui de brusques poussées accompagnées de luttes et de massacres, l'invasion des Barbares a profondément modifié entre le début du <sup>v</sup><sup>e</sup> et la fin du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle la carte politique de l'Occident, sous l'autorité nominale de l'empereur byzantin.

De 407 à 429 une série de raids ravagent l'Italie, la Gaule, l'Espagne. L'épisode le plus spectaculaire est le siège, la prise et le pillage de Rome par Alaric et ses Wisigoths en 410. Beaucoup sont frappés de stupeur par la chute de la Ville éternelle. « Ma voix s'étrangle et des sanglots m'interrompent tandis que je dicte ces mots, gémit saint Jérôme en Palestine. Elle est conquise, cette ville qui a conquis l'univers. » Les païens accusent les chrétiens d'être la cause du désastre pour avoir chassé de Rome ses dieux tutélaires. Saint Augustin prend prétexte de l'événement pour définir dans *La Cité de Dieu* les rapports entre la société terrestre et la société divine. Il disculpe les chrétiens et ramène l'événement à ses proportions : un fait divers tragique qui se renouvellera — cette fois sans effusion de sang, *sine ferro et igne* — en 455 avec Genséric et ses Vandales.

Vandales, Alains, Suèves ravagent la péninsule Ibérique. La brève installation des Vandales dans le sud de l'Espagne baptise pourtant l'Andalousie. Dès 429 les Vandales, les seuls Barbares à posséder une flotte, passent en Afrique du

Nord et conquièrent la province romaine de l'Afrique, c'est-à-dire la Tunisie et l'Algérie orientale.

Les Wisigoths, après la mort d'Alaric, refluent d'Italie sur la Gaule en 412, puis en 414 sur l'Espagne, d'où ils se replient en 418 pour s'installer en Aquitaine. A chacun de ces stades, la diplomatie romaine a d'ailleurs agi. C'est l'empereur Honorius qui détourne vers la Gaule le roi wisigoth Ataulf, et celui-ci épouse à Narbonne le 1<sup>er</sup> janvier 414 une sœur de l'empereur : Galla Placidia. C'est lui qui, après l'assassinat d'Ataulf en 415, incite les Wisigoths à aller disputer l'Espagne aux Vandales et aux Suèves, puis les rappelle en Aquitaine.

La seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle voit s'accomplir des changements décisifs.

Au nord, des Barbares scandinaves, Angles, Jutes et Saxons, après une série de raids sur la Bretagne (la Grande-Bretagne) l'occupent entre 441 et 443. Une partie des Bretons vaincus passe la mer et vient s'installer en Armorique : ce sera désormais la Bretagne.

Cependant l'événement majeur c'est bien, quoique éphémère, la formation de l'Empire hun d'Attila. Car il fait tout bouger. D'abord, comme fera Gengis Khan huit siècles plus tard, Attila unifie vers 434 les tribus mongoles passées en Occident, puis il bat et absorbe d'autres Barbares, entretient un temps avec Byzance des relations ambiguës, se frottant à sa civilisation tout en la guettant comme une proie — ainsi que Gengis Khan fera avec la Chine —, se laissant finalement persuader, après une tentative sur les Balkans en 448, de se jeter sur la Gaule où le Romain Aetius, grâce surtout aux contingents wisigothiques, l'arrête en 451 aux champs Catalauniques. L'Empire hun se défait et les hordes rebroussement chemin vers l'est à la mort, dès 453, de celui qui restera dans l'histoire, selon le mot d'un obscur chroniqueur du ix<sup>e</sup> siècle, « le Fléau de Dieu ».

En 468, les Wisigoths d'Euric reprennent la conquête de l'Espagne, qu'ils réalisent en dix ans.

Alors apparaissent Clovis et Théodoric.

Clovis est le chef de la tribu franque des Saliens qui, au cours du v<sup>e</sup> siècle, a glissé en Belgique puis dans le nord de la Gaule. Il rassemble autour de lui la plupart des tribus franques, soumet la Gaule du Nord en triomphant du Romain Syagrius en 486 à Soissons qui devient sa capitale, il repousse une invasion des Alamans à la bataille de Tolbiac, conquiert enfin en 507 l'Aquitaine sur les Wisigoths dont le



roi Alaric II est battu et tué à Vouillé. Quand il meurt en 511, les Francs sont maîtres de la Gaule, à l'exception de la Provence.

Les Ostrogoths en effet avaient finalement déferlé sur l'Empire. Sous la conduite de Théodoric ils attaquent Constantinople en 487, sont détournés sur l'Italie, conquise en 493. Installé à Ravenne, Théodoric y règne pendant trente ans et, si les panégyristes n'ont pas trop exagéré, fait connaître à l'Italie, qu'il gouverne avec des conseillers romains, Libère, Cassiodore, Symmaque, Boèce, un nouvel âge d'or. Il est lui-même, ayant vécu de huit à dix-huit ans à la cour de Constantinople comme otage, le plus réussi, le plus séduisant des Barbares romanisés. Restaurateur de la *pax romana* en Italie, il n'intervient qu'en 507 contre Clovis à qui il interdit d'ajouter la Provence à l'Aquitaine prise aux Wisigoths. Il ne se soucie pas de voir le Franc accéder à la Méditerranée.

Au début du vi<sup>e</sup> siècle, le partage de l'Occident semble assuré entre les Anglo-Saxons dans une Grande-Bretagne coupée de tout lien avec le continent, les Francs qui tiennent la Gaule, les Burgondes confinés en Savoie, les Wisigoths maîtres de l'Espagne, les Vandales installés en Afrique, et les Ostrogoths qui dominent l'Italie.

En 476 un fait divers est passé presque inaperçu. Un Romain de Pannonie, Oreste, qui a été secrétaire d'Attila, rassemble après la mort de son maître quelques débris de son armée : Skyres, Hérules, Turkilinges, Rugues, et les met au service de l'Empire en Italie. Devenu maître de la milice, il en profite pour déposer l'empereur Julius Nepos et faire proclamer à sa place en 475 son jeune fils Romulus. Mais, l'année suivante, le fils d'un autre favori d'Attila, le Skyre Odoacre, à la tête d'un autre groupe de Barbares, se dresse contre Oreste, le tue, dépose le jeune Romulus et renvoie les insignes de l'empereur d'Occident à l'empereur Zénon à Constantinople. L'événement ne semble pas avoir beaucoup ému les contemporains. Cinquante ans plus tard, un Illyrien au service de l'empereur de Byzance, le comte Marcellin, écrira dans sa chronique : « Odoacre, roi des Goths, obtint Rome... L'Empire romain d'Occident, qu'Octave Auguste, le premier des Empereurs, avait commencé à régir en l'an 709 de Rome, s'est terminé avec le petit empereur Romulus. »

Jusque-là, la politique des empereurs d'Orient avait essayé de limiter les dégâts : empêcher les Barbares de

prendre Constantinople en achetant leur retraite à prix d'or, les détourner sur la partie occidentale de l'Empire, se contenter d'une vague sujétion des rois barbares à qui on prodiguait les titres de patrice ou de consul, tenter d'écarter les envahisseurs de la Méditerranée. Le *mare nostrum* n'est pas seulement le centre du monde romain, il demeure l'artère essentielle de son commerce et de son ravitaillement.

La politique byzantine change avec l'avènement de Justinien en 527, un an après la mort de Théodoric à Ravenne. La politique impériale abandonne la passivité pour passer à l'offensive. Justinien veut reconquérir, sinon la partie occidentale de l'Empire romain dans son entier, du moins l'essentiel de son domaine méditerranéen. Il semble y parvenir. Les généraux byzantins liquident le royaume vandale en Afrique (533-534), la domination gothique en Italie, plus difficilement, de 536 à 555, et arrachent en 554 la Bétique aux Wisigoths d'Espagne. Succès éphémères qui affaiblissent un peu plus Byzance face aux périls orientaux, épuisent davantage l'Occident, d'autant plus qu'à partir de 543 la peste noire ajoute ses ravages à ceux de la guerre et de la famine. La plus grande partie de l'Italie, à l'exception de l'exarchat de Ravenne, de Rome et de ses environs, et de l'extrême sud de la péninsule, est perdue entre 568 et 572, face à de nouveaux envahisseurs, les Lombards, poussés vers le sud par une nouvelle invasion asiatique, celle des Avars. Les Wisigoths reconquièrent la Bétique dès la fin du vi<sup>e</sup> siècle. Enfin l'Afrique du Nord sera conquise à partir de 660 par les Arabes.

Le grand événement du vii<sup>e</sup> siècle — même pour l'Occident — c'est l'apparition de l'Islam et la conquête arabe. On verra plus loin la portée pour la Chrétienté de la formation du monde musulman. N'examinons ici que le contrecoup de l'Islam sur la carte politique de l'Occident.

La conquête arabe arrache d'abord le Maghreb à la Chrétienté occidentale, elle submerge ensuite l'Espagne aisément conquise sur les Wisigoths entre 711 et 719, à l'exception du Nord-Ouest où les chrétiens se maintiennent indépendants. Elle domine un moment l'Aquitaine et surtout la Provence jusqu'à ce que Charles Martel la stoppe en 732 à Poitiers et que les Francs la refoulent au sud des Pyrénées, derrière lesquelles elle se replie après la perte de Narbonne en 759.

Le viii<sup>e</sup> siècle est en effet le siècle des Francs. La montée des Francs en Occident, malgré quelques échecs, face à

Théodoric par exemple, est régulière depuis Clovis. Le coup de maître de Clovis a été de se convertir avec son peuple, non à l'arianisme, comme les autres rois barbares, mais au catholicisme. Il peut ainsi jouer la carte religieuse et bénéficier de l'appui, sinon de la papauté encore faible, du moins de la puissante hiérarchie catholique et du non moins puissant monachisme. Dès le <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle les Francs ont conquis le royaume des Burgondes, de 523 à 534, puis la Provence en 536.

Les partages, les rivalités entre les descendants de Clovis retardent l'effort franc, qui semble même compromis au début du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle avec la décadence de la dynastie mérovingienne — passée à la légende avec l'image des rois fainéants — et du clergé franc. Les Francs ne sont plus alors les seuls orthodoxes de la Chrétienté occidentale. Wisigoths et Lombards ont abandonné l'arianisme pour le catholicisme ; le pape Grégoire le Grand (590-604) a entrepris la conversion des Anglo-Saxons confiée au moine Augustin et à ses compagnons ; la première moitié du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle voit, grâce à Willibrord et à Boniface, le catholicisme pénétrer en Frise et en Germanie.

Mais en même temps les Francs ressaisissent toutes leurs chances. Le clergé se réformait sous la direction de Boniface, et la dynastie jeune et entreprenante des Carolingiens remplaçait la dynastie mérovingienne épuisée.

Sans doute les maires du palais carolingiens détenaient depuis des décennies la réalité du pouvoir chez les Francs, mais le fils de Charles Martel, Pépin le Bref, franchit le pas en donnant toute sa portée au « leadership » catholique des Francs. Il conclut avec le pape une alliance favorable aux deux parties. Au pontife romain, il reconnaît le pouvoir temporel sur une partie de l'Italie autour de Rome. Appuyé sur un faux forgé entre 756 et 760 par la chancellerie pontificale, la prétendue Donation de Constantin, l'État pontifical ou Patrimoine de saint Pierre naît et fonde le pouvoir temporel de la papauté qui jouera un si grand rôle dans l'histoire politique et morale de l'Occident médiéval. En revanche, le pape reconnaît à Pépin le titre de roi en 751 et vient le sacrer en 754, l'année même où apparaît l'État pontifical. Les bases étaient posées qui allaient, en un demi-siècle, permettre à la monarchie carolingienne de grouper la plus grande partie de l'Occident chrétien sous sa domination, puis de restaurer à son profit l'empire d'Occident.

Mais, pendant les quatre siècles qui séparent la mort de

Théodose (395) du couronnement de Charlemagne (800), un monde nouveau était né en Occident, issu lentement de la fusion du monde romain et du monde barbare. Le Moyen Âge occidental avait pris figure.

•

Ce monde médiéval résulte de la rencontre et de la fusion de deux mondes en évolution l'un vers l'autre, d'une convergence des structures romaines et des structures barbares en train de se transformer.

Le monde romain depuis le III<sup>e</sup> siècle au moins s'éloignait de lui-même. Construction unitaire, il ne cessait de se fragmenter. A la grande division qui séparait l'Occident de l'Orient s'ajoutait l'isolement croissant entre les parties de l'Occident romain. Le commerce, qui était surtout un commerce intérieur, entre provinces, déclinait. Les productions agricoles ou artisanales destinées à l'exportation dans le reste du monde romain : huile méditerranéenne, verrerie rhénane, poterie gauloise, restreignaient leur aire de diffusion, le numéraire se raréfiait et se détériorait, des surfaces cultivées étaient abandonnées, les *agri deserti*, les champs délaissés, se multipliaient. Ainsi s'ébauchait la physionomie de l'Occident médiéval : l'atomisation en cellules repliées sur elles-mêmes entre des « déserts » : forêts, landes, friches. « Au milieu des décombres des grandes cités, seuls des groupes épars de misérables populations, témoins des calamités passées, attestent encore pour nous les noms d'autrefois », écrit Orose au début du V<sup>e</sup> siècle. Ce témoignage — parmi tant d'autres — confirmé par l'archéologue, souligne un fait capital : le dépérissement urbain accéléré par les destructions des invasions barbares<sup>1</sup>. Sans doute il n'est qu'un aspect d'une conséquence générale de la violence des envahisseurs qui a détruit, ruiné, appauvri, isolé, réduit. Sans doute les villes étaient-elles par l'appât de leurs richesses accumulées et provocantes une proie de choix. Elles ont été les victimes les plus lourdement meurtries. Mais si elles ne se sont pas relevées de leur épreuve, c'est que l'évolution écartait d'elles la population subsistante. Et cette fuite des citoyens n'était qu'une conséquence de la fuite des marchandises qui ne venaient plus alimenter le marché

1. Des fouilles archéologiques récentes en Italie du Nord, en Suisse occidentale, en France rhodano-alpestre amènent à nuancer cette conception.

urbain. La population urbaine est un groupe de consommateurs qui s'alimente d'importations. Quand l'évasion du numéraire laisse les gens des villes sans pouvoir d'achat, quand les routes commerciales cessent d'irriguer les centres urbains, les citadins sont contraints à se réfugier près des lieux de production. C'est la nécessité de se nourrir qui explique avant tout la fuite du riche sur ses terres, l'exode des pauvres sur les domaines des riches. Ici encore les invasions barbares, en désorganisant le réseau économique, en disloquant les routes commerciales, précipitent la ruralisation des populations, mais ne la créent pas.

Fait économique, fait démographique, la ruralisation est en même temps au premier chef un fait social qui modèle le visage de la société médiévale.

La désorganisation des échanges multiplie la faim et la faim pousse les masses à la campagne et les soumet à la servitude des donneurs de pain, les grands propriétaires.

Fait social, la ruralisation n'est que l'aspect le plus spectaculaire d'une évolution qui va imprimer à la société de l'Occident médiéval un caractère essentiel qui demeurera ancré dans les mentalités plus longtemps encore que dans la réalité matérielle : le compartimentage professionnel et social. La fuite devant certains métiers, la mobilité de la main-d'œuvre rurale avaient amené les empereurs du Bas-Empire à rendre obligatoirement héréditaires certaines professions et encouragé les grands propriétaires à attacher à la terre les colons destinés à remplacer les esclaves de moins en moins nombreux. La Chrétienté médiévale fera un péché majeur du désir d'échapper à son état. Tel père, tel fils sera la loi du Moyen Age occidental, héritée du Bas-Empire romain. Demeurer s'opposera à changer et surtout à parvenir. L'idéal sera une société de « manants », de *manere*, demeurer. Société stratifiée, horizontalement cloisonnée.

Dans ces strates les envahisseurs barbares vinrent se glisser ou s'installer de force sans grandes difficultés.

Les groupes barbares, qui s'établirent de gré ou de force sur le territoire romain, n'étaient pas, n'étaient plus, s'ils l'avaient jamais été, des sociétés égalitaires. Le Barbare pourra chercher, face au vaincu, à se prévaloir d'une qualité de libre d'autant plus chère au colon qu'il est un petit colon. La réalité, c'est qu'une différenciation sociale déjà poussée a créé avant l'invasion, chez les envahisseurs, des catégories, sinon des classes. Il y a des puissants et des faibles, des riches et des pauvres qui se transforment aisément en grands

et petits propriétaires ou occupants sur la terre conquise. Les distinctions juridiques des codes du Haut Moyen Age peuvent donner l'illusion d'un fossé entre Barbares tous libres dont les esclaves seraient des étrangers asservis, et descendants des Romains hiérarchisés en libres et non-libres. La réalité sociale est plus forte qui sépare rapidement *potentiores*, puissants, d'origine barbare ou romaine, et *humiliores*, humbles, des deux groupes.

Ainsi, renforcée par la tradition d'une coexistence qui, en certaines régions, remontait au III<sup>e</sup> siècle, l'installation des Barbares put être assez rapidement suivie d'une fusion plus ou moins complète. Il est vain, sauf pour un nombre limité de cas, de chercher la marque ethnique dans ce que nous pouvons savoir des types d'exploitation rurale du Haut Moyen Age. Il faut surtout songer qu'en ce domaine, plus qu'aucun autre celui des permanences, de la longue durée, réduire les causes de diversité à l'affrontement de traditions romaines et de coutumes barbares serait absurde. Les incitations de la géographie et la diversification issue d'une histoire remontant au néolithique ont probablement constitué un héritage plus déterminant. Ce qui importe et que l'on saisit clairement, c'est le même mouvement de ruralisation et de progrès de la grande propriété qui emporte l'ensemble de la population.

Si le besoin de codification et de rédaction des lois était surtout grand pour les Barbares, une nouvelle législation destinée aux Romains parut nécessaire à plusieurs souverains barbares. Ce furent en général des adaptations et des simplifications du code théodosien de 438. Ainsi le *Bréviaire* d'Alaric (506) chez les Wisigoths, et la *Lex romana Burgundiorum* chez les Burgondes.

La diversité juridique ne fut pas aussi grande qu'on peut le croire, d'abord parce que les lois barbares se ressemblaient beaucoup d'un peuple à l'autre, ensuite parce que dans chaque royaume un code eut tendance à prendre le pas sur les autres, enfin parce que l'empreinte romaine, plus ou moins forte dès le début — ainsi chez les Wisigoths — eut tendance, vu sa supériorité, à se préciser. L'influence de l'Église, surtout après la conversion des rois ariens, et les tendances unificatrices des Carolingiens à la fin du VIII<sup>e</sup> et au début du IX<sup>e</sup> siècle contribuèrent à un recul ou à une disparition de la personnalité des lois au profit de leur territorialité. Dès le règne du Wisigoth Receswinthe (649-672) par exemple, le clergé contraignit le souverain à

publier un nouveau code applicable aussi bien aux Wisigoths qu'aux Romains.

Pourtant la législation particulariste du Haut Moyen Age rendit plus forte la tendance, tout au long du Moyen Age, au compartimentage dont on a vu qu'il avait ses racines dans la fragmentation du peuplement, de l'occupation et de l'exploitation du sol, de l'économie. Une mentalité de chapelle, un esprit de clocher propre au Moyen Age en furent renforcés. Parfois même on se réclama ouvertement du particularisme juridique du Haut Moyen Age.

•

Sans doute les Barbares adoptent autant qu'ils le peuvent ce que l'Empire romain a légué de supérieur, surtout dans le domaine de la culture, comme on verra, et dans celui de l'organisation politique.

Mais ici comme là ils ont précipité, aggravé, exagéré la décadence amorcée sous le Bas-Empire. D'un déclin ils ont fait une régression. Ils ont amalgamé une triple barbarie : la leur, celle du monde romain décrépît et celle de vieilles forces primitives antérieures au vernis romain et libérées par la dissolution de ce vernis sous le coup des invasions. Régression quantitative d'abord. Ils ont détruit vies humaines, monuments, équipement économique. Chute démographique, perte de trésors d'art, ruine des routes, des ateliers, des entrepôts, des systèmes d'irrigation, des cultures. Destruction continuée, car les monuments antiques en ruine servent de carrières où l'on prend les pierres, les colonnes, les ornements. Incapable de créer, de produire, le monde barbare « remploie ». Dans ce monde appauvri, sous-alimenté, affaibli, une calamité naturelle vient achever ce que le Barbare a commencé. A partir de 543 la peste noire, venue d'Orient, ravage l'Italie, l'Espagne, une grande partie de la Gaule pendant plus d'un demi-siècle. Après elle, c'est le fond du gouffre, le tragique *vii<sup>e</sup>* siècle, pour qui l'on a presque envie de ressusciter la vieille expression des *dark ages*. Deux siècles plus tard encore, avec quelque emphase littéraire, Paul Diacre évoquera l'horreur du fléau en Italie : « Des domaines ou des villes pleines jusqu'alors de la foule des hommes étaient plongés en un jour dans le plus profond silence par une fuite générale. Les enfants fuyaient en abandonnant le cadavre de leurs parents sans sépulture, les parents abandonnaient fumantes les entrailles de leurs

enfants. Si par hasard quelqu'un restait pour ensevelir son prochain il se condamnait à rester lui-même sans sépulture... Le siècle était ramené au silence antérieur à l'humanité : pas de voix dans les champs, plus de sifflement des bergers... Les moissons attendaient vainement un moissonneur, les raisins pendaient encore aux vignes à l'approche de l'hiver. Les champs étaient transformés en cimetières et les maisons des hommes en tanières pour les bêtes sauvages... »

Régression technique qui va laisser l'Occident médiéval longtemps démun. La pierre qu'on ne sait plus extraire, transporter, travailler, s'efface et laisse la place à un retour du bois comme matériau essentiel. L'art du verre en Rhénanie disparaît avec le natron qu'on n'importe plus de Méditerranée après le <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, ou se réduit à des produits grossiers fabriqués, dans des huttes, près de Cologne.

Régression du goût, on le verra ; des mœurs. Les pénitentiels du Haut Moyen Age — tarifs de châtiments applicables à chaque espèce de péché — pourraient figurer dans les « enfers » des bibliothèques. Non seulement ressort le vieux fonds des superstitions paysannes, mais se débrident toutes les aberrations sexuelles, s'exaspèrent les violences : coups et blessures, gloutonnerie et ivrognerie. Un livre célèbre, qui n'a ajouté à la fidélité aux documents qu'une habile mise en scène littéraire, les *Récits des temps mérovingiens* d'Augustin Thierry, puisés aux meilleures sources et d'abord à Grégoire de Tours, nous a familiarisés depuis plus d'un siècle avec le déchaînement de la violence barbare, d'autant plus sauvage que le rang supérieur de ses protagonistes leur assure une relative impunité. Seuls l'emprisonnement et le meurtre mettent un frein au débordement de ces princes et princesses franques dont le gouvernement a été défini par Fustel de Coulanges en une expression célèbre : « un despotisme tempéré par l'assassinat ».

« Il se commit en ce temps-là beaucoup de crimes... chacun voyait la justice dans sa propre volonté », écrit Grégoire de Tours.

Le raffinement des supplices inspirera longtemps l'iconographie médiévale. Ce que les Romains païens n'avaient pas fait subir aux martyrs chrétiens, les Francs catholiques l'infligèrent aux leurs. « On coupe couramment les mains et les pieds, l'extrémité des narines, on arrache les yeux, on mutile le visage au moyen de fers ardents, on enfonce des bâtons pointus sous les ongles des mains et des pieds... Lorsque les plaies, après l'écoulement du pus, commencent à



se fermer, on les renouvelle. Au besoin on fait appel à un médecin afin que, guéri, le malheureux puisse être torturé par un plus long supplice. » Saint Léger, évêque d'Autun, tombe aux mains de son ennemi, le maire du palais de Neustrie Ebroïn en 677. On lui coupe la langue, on lui taillade les joues et les lèvres, on l'oblige à marcher nu-pieds à travers une piscine semée de pierres aiguës et perçantes comme des clous, on lui crève enfin les yeux. C'est aussi la mort de Brunehaut, torturée pendant trois jours et finalement attachée à la queue d'un cheval vicieux qui fut fouetté jusqu'à ce qu'il s'emballât...

Le langage sans émotion des codes est le plus impressionnant. Extrait de la loi salique : « Avoir arraché à autrui une main, ou un pied, un œil, le nez : 100 sous ; mais seulement 63 si la main reste pendante ; avoir arraché le pouce : 50 sous, mais seulement 30 s'il reste pendant ; avoir arraché l'index (le doigt qui sert à tirer à l'arc) : 35 sous ; un autre doigt 30 sous ; deux doigts ensemble : 35 sous ; trois doigts ensemble : 50 sous. »

Régression de l'administration et de la majesté gouvernementale. Le roi franc, intronisé par son élévation sur le pavois, porte pour tout insigne, à la place du sceptre ou du diadème, la lance, et pour signe distinctif la longue chevelure : *rex crinitus*. Roi-Samson à crinière suivi de villa en villa de quelques scribes, de domestiques esclaves, de sa garde d'*antrustions*. Tout cela paré de titres mirobolants empruntés au vocabulaire du Bas-Empire. Le chef des palefreniers est « comte de l'écurie », connétable, les gardes du corps « comtes du palais », ce ramassis de soldats ivres et de clercs grossiers « hommes magnifiques » ou « illustres ». Les impôts ne rentrant pas, la richesse du roi se réduit à des caisses de pièces d'or, de verroterie, de bijoux que les femmes, les concubines, les enfants, les bâtards se disputent à la mort du roi comme ils se partagent les terres, le royaume lui-même.

Et l'Eglise ?

Dans le désordre des invasions, évêques et moines — tel saint Séverin — étaient devenus les chefs polyvalents d'un monde désorganisé : à leur rôle religieux ils avaient ajouté un rôle politique, négociant avec les Barbares ; économique, distribuant vivres et aumônes ; social, protégeant les pauvres contre les puissants ; militaire même, organisant la résistance ou luttant « avec les armes spirituelles » là où les armes matérielles n'existaient plus. Par la force des

choses ils avaient fait l'apprentissage du cléricalisme, de la confusion des pouvoirs. Ils tentent, par la discipline pénitentielle, par l'application de la législation canonique (le début du vi<sup>e</sup> siècle est l'époque des conciles et des synodes parallèlement à la codification civile), de lutter contre la violence, d'adoucir les mœurs. Les Manuels de saint Martin de Braga, devenu en 579 archevêque de la capitale du royaume suève, fixent l'un — *De correctione rusticorum* — un programme de correction des mœurs paysannes, et l'autre — la *Formula vitae honestae* dédiée au roi Mir — l'idéal moral du prince chrétien. Leur succès se poursuivra au long du Moyen Age. Mais, barbarisés eux-mêmes ou incapables de lutter contre la barbarie des grands et du peuple, les chefs ecclésiastiques entérinent une régression de la spiritualité et de la pratique religieuse : jugements de Dieu, développement inouï du culte des reliques, renforcement des tabous sexuels et alimentaires où la tradition biblique la plus primitive s'allie aux coutumes barbares. « Cuit ou cru, édicte un pénitentiel irlandais, rejette tout ce qu'a contaminé une sangsue. »

L'Église poursuit surtout son intérêt propre, sans plus se soucier de la raison des États barbares qu'elle ne l'avait fait de l'Empire romain. Elle accumule par donations arrachées aux rois et aux grands, voire aux plus humbles, terres, revenus, exemptions et, dans un monde où la thésaurisation stérilise toujours davantage la vie économique, fait subir à la production la ponction la plus grave. Ses évêques, qui appartiennent presque tous à l'aristocratie des grands propriétaires, sont tout-puissants dans leurs villes, leurs circonscriptions épiscopales, cherchent à l'être dans le royaume.

Finalement, en voulant se servir les uns des autres, rois et évêques se sont neutralisés et mutuellement paralysés : l'Église cherche à mener l'État et les rois à diriger l'Église. Les évêques s'érigent en conseillers et en censeurs des souverains dans tous les domaines, s'efforçant de faire transformer en lois civiles les canons des conciles, tandis que les rois, même devenus catholiques, nomment les évêques et président ces mêmes conciles. En Espagne les assemblées conciliaires deviennent au vii<sup>e</sup> siècle de véritables parlements du royaume wisigothique, imposent une législation antisémite qui accroît les difficultés économiques et le mécontentement de populations qui accueilleront les musulmans, sinon avec faveur, du moins sans hostilité. En Gaule, l'interpénétration des deux pouvoirs, malgré les efforts des

rois francs pour confier les charges de leur maison et de leur gouvernement à des laïcs, malgré la brutalité d'un Charles Martel qui confisquera une partie des immenses domaines ecclésiastiques, est telle que la décadence de la monarchie mérovingienne et du clergé franc iront de pair. Avant d'aller évangéliser la Germanie, saint Boniface devra réformer le clergé franc. Ce sera le début de la renaissance carolingienne. Le pontificat de Grégoire le Grand (590-604), le plus glorieux de la période, est aussi le plus significatif. Élu pape pendant une crise de la peste noire à Rome, ancien moine, Grégoire pense que les calamités annoncent la fin du monde, et pour lui le devoir de tous les chrétiens est de faire pénitence, de se détacher de ce monde pour se préparer à celui qui approche. Il ne songe à étendre la Chrétienté, à convertir, qu'il s'agisse des Anglo-Saxons ou des Lombards, que pour mieux remplir son rôle de pasteur à qui le Christ du Jugement dernier va demander incessamment compte de son troupeau. Les modèles qu'il propose dans son œuvre d'édification spirituelle, ce sont saint Benoît, c'est-à-dire le renoncement monastique, et Job, c'est-à-dire le dénuement intégral et la résignation. « Pourquoi continuer à moissonner quand le moissonneur ne peut survivre ? Que chacun considère le cours de sa vie et alors il comprendra que le peu qu'il a lui suffit. » Les paroles du pontife qui aura tant d'influence sont elles aussi une ouverture au Moyen Âge, temps du mépris du monde et du refus de la Terre.

En chaque renaissance médiévale les clercs affirment plus encore que la nostalgie du retour à l'Antiquité le sentiment d'être devenus autres. Revenir à Rome, ils n'y songent d'ailleurs jamais sérieusement. Quand ils rêvent d'un retour, c'est à celui qui les ramènerait au sein d'Abraham, au paradis terrestre, à la maison du Père. Ramener Rome sur terre, c'est simplement pour eux la restaurer, la transférer : *translatio imperii*, *translatio studii*. Le pouvoir, la science qui au début du Moyen Âge étaient à Rome, il importe de les transporter en de nouveaux sièges, comme ils s'étaient jadis transportés de Babylone à Athènes puis à Rome. Renaître c'est repartir et non retourner. Le premier de ces redémarrages, ce fut aux temps carolingiens, à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle.

## CHAPITRE II

### LA TENTATIVE D'ORGANISATION GERMANIQUE (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> SIÈCLE)

**C**E NOUVEAU DÉPART s'inscrit d'abord dans l'espace. La reconstitution de l'unité occidentale par les Carolingiens se développe dans trois directions : au sud-est en Italie, au sud-ouest vers l'Espagne, à l'est en Germanie.

Pépin le Bref, allié du pape, engage la politique carolingienne en Italie. Première expédition contre les Lombards en 754, deuxième en 756. Charlemagne capture enfin le roi Didier dans Pavie en 774, lui prend la couronne d'Italie qu'il ceint, mais doit guerroyer pour s'imposer dans le nord de la péninsule tandis que les duchés lombards de Spolète et de Bénévent lui échappent en fait.

Vers le sud-ouest c'est encore Pépin qui donne le branle en reprenant Narbonne aux musulmans en 759. C'est pourtant Charlemagne qui, dans la légende, attachera son nom à la reconquête de la ville. Plus tard, en 801, profitant des querelles intestines des musulmans, Charlemagne prendra Barcelone. Une marche d'Espagne fut créée de la Catalogne à la Navarre, surtout grâce au comte Guillaume de Toulouse qui allait devenir le héros des chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange. Dans la lutte contre les musulmans et contre les peuples pyrénéens, les Carolingiens n'avaient pas toujours été si heureux. En 778 Charlemagne prit Pampelune, n'osa attaquer Saragosse, prit Huesca, Barcelone et Gérone et, renonçant à Pampelune qu'il rasa, remonta vers le nord. Des montagnards basques tendirent une embuscade à l'arrière-garde pour s'emparer des bagages des Francs. Le 15 août 778 les Basques massacrèrent dans le défilé de Roncevaux les troupes commandées par le

sénéchal Eggihard, le comte palatin Anselme et le préfet de la marche de Bretagne, Roland. Les *Annales royales* carolingiennes ne soufflent mot de la mésaventure ; un annaliste note pour 778 : « Cette année le seigneur roi Charles est allé en Espagne et y a subi un grand désastre. » Les vaincus furent transformés en martyrs et leurs noms se perpétuèrent. Leur revanche, ce fut *La Chanson de Roland*.

A l'est, Charlemagne inaugura une tradition de conquête où se mêlaient massacre et conversion, la christianisation par la force que le Moyen Age allait longtemps pratiquer. Le long de la mer du Nord, ce furent d'abord les Saxons péniblement conquis de 772 à 803, en une série de campagnes où alternaient victoires apparentes et révoltes des prétendus vaincus dont la plus spectaculaire fut, en 778, celle conduite par Widukind. Au désastre subi par les Francs au Süntal répondit une répression féroce : Charlemagne fit décapiter quatre mille cinq cents révoltés à Verden.

Aidé par les missionnaires — toute blessure faite à l'un d'eux et toute offense à la religion chrétienne furent punies de mort en vertu d'un capitulaire édicté pour aider à la conquête —, et conduisant année après année les soldats dans le pays, les uns baptisant, les autres pillant, brûlant et massacrant, et déportant en masse, Charles finit par réduire les Saxons. Des évêchés furent fondés à Brême, Münster, Paderborn, Verden et Minden.

L'horizon germanique et singulièrement saxon avait attiré Charlemagne vers l'est. Il abandonna la vallée de la Seine où s'étaient fixés les Mérovingiens à Paris et aux alentours pour les régions de la Meuse, de la Moselle et du Rhin. Toujours itinérant, il hanta plus volontiers les villas royales d'Héristal, de Thionville, de Worms et surtout de Nimègue, d'Ingelheim et d'Aix-la-Chapelle où il fit construire trois palais. Celui d'Aix prit toutefois une certaine prééminence par le caractère particulier de son architecture, le nombre des séjours qu'y fit Charlemagne et l'importance des événements dont il fut le théâtre.

La conquête de la Bavière fut celle d'un pays déjà chrétien et théoriquement vassal des Francs depuis les Mérovingiens.

La nouvelle province bavaroise demeurait exposée aux incursions des Avars, d'origine turco-tartare, venus des steppes asiatiques comme les Huns qui, englobant un certain nombre de peuples slaves, avaient fondé un empire à cheval sur le Danube moyen, de la Carinthie à la Panonnie. Pillards professionnels, ils avaient tiré de leurs razzias un

énorme butin accumulé dans leur quartier général qui avait conservé la forme ronde des tentes mongoles : le Ring. En 796 Charlemagne s'empara du Ring. Le souverain franc annexa la partie occidentale de l'Empire avare, entre le Danube et la Drave.

L'État carolingien avait à peine mordu sur le monde slave. Des expéditions menées sur le cours inférieur de l'Elbe et au-delà après la conquête de la Saxe avaient repoussé ou englobé certaines tribus slaves. La victoire sur les Avars avait fait entrer dans le monde franc Slovénes et Croates.

Charlemagne s'attaqua enfin aux Grecs. Mais ce conflit était très particulier. Sa signification spéciale venait de ce que, en 800, un événement avait donné une nouvelle dimension aux entreprises de Charlemagne : le roi franc avait été couronné empereur par le pape à Rome.

Le rétablissement de l'Empire en Occident semble bien avoir été une idée pontificale, et non carolingienne. Charlemagne avait surtout le souci de consacrer la division de l'ancien Empire romain en un Occident dont il serait le chef et un Orient qu'il ne songeait pas à disputer au basileus byzantin, mais il se refusait à reconnaître à celui-ci un titre impérial évoquant une unité disparue.

Mais le pape Léon III vit en 799 un triple avantage à donner la couronne impériale à Charlemagne. Emprisonné et persécuté par ses ennemis romains, il avait besoin de voir son autorité restaurée en fait et en droit par quelqu'un dont l'autorité s'imposerait sans conteste à tous : un empereur. Chef d'un État temporel, le Patrimoine de saint Pierre, il voulait que la reconnaissance de cette souveraineté temporelle fût corroborée par un roi supérieur à tous les autres, en titre comme en fait. Enfin il songeait avec une partie du clergé romain à faire de Charlemagne un empereur pour tout le monde chrétien, y compris Byzance, afin de lutter contre l'hérésie iconoclaste et d'établir la suprématie du pontife romain sur toute l'Église. Charlemagne se laissa convaincre et couronner le 25 décembre 800. Mais il ne s'attaqua à Byzance que pour faire reconnaître son titre et son égalité. L'accord se fit en 814, quelques mois avant la mort de Charlemagne. Les Francs rendaient Venise, gardaient les terres au nord de l'Adriatique, et le basileus reconnaissait à Charlemagne son titre impérial.

Ce vaste espace, Charlemagne eut le souci de l'administrer et de le gouverner efficacement. Bien que les actes gouverne-

mentaux restassent surtout oraux, l'usage de l'écrit fut encouragé, et l'un des principaux buts de la renaissance culturelle dont on parlera plus loin fut de perfectionner l'outillage professionnel des officiers royaux. Surtout Charlemagne s'efforça de faire sentir son autorité dans tout le royaume franc en développant les textes administratifs et législatifs et en multipliant les envoyés personnels, c'est-à-dire les représentants du pouvoir central.

L'instrument écrit, ce furent les *capitulaires* ou ordonnances, tantôt particulières à une région, tels les capitulaires des Saxons, tantôt générales, tels le capitulaire d'Herstal (ou Héristal) sur la réorganisation de l'État (779), le capitulaire *De villis* sur l'administration des domaines royaux, le capitulaire *De litteris colendis* sur la réforme de l'instruction. L'instrument humain, ce furent les *missi dominici*, grands personnages laïcs et ecclésiastiques envoyés pour une mission annuelle de surveillance des délégués du souverain — les comtes, et aux frontières les marquis ou les ducs — ou de réorganisation administrative. Au sommet une assemblée générale réunissait chaque année à la fin de l'hiver, autour du souverain, les personnages importants de l'aristocratie ecclésiastique et laïque du royaume. Cette sorte de parlement aristocratique — le mot *populus* qui les désigne ne doit pas faire illusion — qui assurait à Charlemagne l'obéissance de ses sujets, devait au contraire imposer à ses faibles successeurs la volonté des grands.

La grandiose construction carolingienne allait en effet, au cours du ix<sup>e</sup> siècle, se déliter rapidement sous les coups conjugués d'ennemis extérieurs — de nouveaux envahisseurs — et d'agents internes de désagrégation.



Les envahisseurs viennent de tous les horizons. Les plus dangereux arrivent par mer, du nord et du sud.

Du nord arrivent les Scandinaves qu'on appelle tout simplement hommes du Nord ou Normands, ou encore Vikings. Ils viennent d'abord piller. Ils razzient les côtes, remontent les fleuves, se jettent sur les riches abbayes, assiègent parfois les villes. Il ne faut pas oublier que l'expansion scandinave s'exerce à l'est comme à l'ouest. Les Suédois, ou Varègues, colonisent la Russie, économiquement à coup sûr, en dominant le commerce qui la traverse,

politiquement peut-être, en y suscitant les premières formes étatiques. A l'ouest, les Norvégiens attaquent surtout l'Irlande, les Danois les régions bordées par la mer du Nord et la Manche. Dès 809, la traversée de la Manche a cessé d'être sûre. Après 834, les raids normands qui s'acharnent surtout sur les ports de Quentovic et de Duurstede, sur les débouchés commerciaux de l'Escaut, de la Meuse et du Rhin, deviennent annuels et une phase d'établissement s'ébauche. A partir de la fin du ix<sup>e</sup> siècle ils songent à s'installer, à s'assagir, à remplacer la razzia par la culture et le commerce.

En 878, par la paix de Wedmore, ils se font reconnaître une partie de l'Angleterre par Alfred le Grand et s'en rendent maîtres à partir de 980 sous Svend et son fils Cnut le Grand (1019-1035). Mais ce sont les Normands établis dans le nord de la Gaule, dans la région à laquelle ils donneront leur nom après que Charles le Simple l'eut concédée à leur chef Rollon par le traité de Saint-Clair-sur-Epte en 911, qui essaieront en Occident et y laisseront des marques durables. En 1066 ils conquerront définitivement l'Angleterre, à partir de 1029 s'installeront en Italie du Sud et en Sicile où ils fonderont un des États les plus originaux de l'Occident médiéval. On les verra dans l'Empire byzantin, en Terre sainte au temps des croisades.

Au sud, l'attaque vient des musulmans d'Ifriqiya, après qu'une dynastie arabe, celle des Aghlabides, se fut rendue pratiquement indépendante du califat et eut construit une flotte. Les pirates ifriqiyens apparurent en Corse dès 806, puis entreprirent la conquête de la Sicile à partir de 827 et, en moins d'un siècle, s'en emparèrent à l'exception de quelques poches restées aux mains des Byzantins ou des indigènes.

Ainsi, tandis que les Carolingiens établissaient leur domination sur le continent, les mers semblaient leur échapper. Et même sur terre, une nouvelle invasion venue d'Asie parut un moment les menacer : celle des Hongrois.

Mais en 955, le roi de Germanie Otton les taille en pièces à la bataille du Lechfeld, près d'Augsbourg. Leur élan est brisé. Et ils vont achever la courbe de l'histoire des envahisseurs barbares : renoncement aux razzias, sédentarisation, christianisation. La Hongrie naît à la fin du x<sup>e</sup> siècle.

Mais l'invasion hongroise a aidé un nouveau pouvoir à naître en Occident : celui de la dynastie ottonienne qui restaure en 962 le pouvoir impérial abandonné par les



Carolingiens, plus encore minés par une décadence interne que par les assauts externes.



Malgré leurs efforts pour emprunter à Rome son héritage politique et administratif, les Francs n'avaient pas acquis le sens de l'État. Le royaume était considéré par les rois francs comme leur propriété tout comme leurs domaines, leurs trésors. Ce royaume qui leur appartient, les rois francs le partagent entre leurs héritiers. De temps en temps, le hasard, la mortalité infantile, la débilité mentale regroupent les États francs sous deux ou un seul roi. Ainsi Dagobert règne seul de 629 à 639, ainsi la mort prématurée de son frère Carloman, laisse Charlemagne seul maître du royaume franc en 771. La restauration de l'Empire n'empêche pas Charlemagne de partager à son tour son royaume entre ses trois fils lors de l'*Ordinatio* de Thionville de 806. Mais il ne disait rien sur la couronne impériale. Le hasard ici encore laissa en 814, après la disparition de Charlemagne que ses fils Pépin et Charles avaient précédé dans la mort, Louis seul maître du royaume. Bernard, neveu de Charlemagne, qui avait reçu le royaume d'Italie de son oncle, le garda, mais vint prêter un serment de fidélité à Louis, à Aix-la-Chapelle. Dès 817 Louis le Pieux tenta par une *Ordinatio* de régler le problème de sa succession en conciliant la tradition du partage et le souci de l'unité impériale : il partagea le royaume entre ses trois fils, mais assura la prééminence impériale à l'aîné Lothaire. La naissance tardive d'un quatrième fils, Charles, à qui Louis voulut donner une part de son royaume, remit l'*Ordinatio* de 817 en cause. Rébellion des fils contre le père, lutte des fils entre eux, nouveaux partages, ces péripéties emplissent le règne de Louis le Pieux qui y perd toute autorité. Après sa mort, en 840, partages et luttes continuent. 843 : partage de Verdun : Lothaire, l'aîné, reçoit un long couloir de la mer du Nord à la Méditerranée avec Aix-la-Chapelle, symbole de l'Empire franc, et l'Italie, c'est-à-dire la protection de Rome ; Louis reçoit les territoires à l'est, il devient Louis « le Germanique » ; Charles, dit le Chauve, les pays à l'ouest. 870 : à Meerssen, Charles le Chauve et Louis le Germanique se partagent la Lotharingie, à l'exception de l'Italie qui restait en possession de Louis II, fils de Lothaire I<sup>er</sup> et nominale-ment empereur. Après le partage de Ribemont (880) qui fait

basculer la Lotharingie à l'est vers la Francie orientale, l'unité de l'Empire semble un instant rétablie sous Charles le Gros, troisième fils de Louis le Germanique, empereur et roi d'Italie (881), seul roi de Germanie (882), roi de la Francie occidentale enfin (884). Mais après sa mort (888) c'est la faillite rapide de l'unité carolingienne. Le titre impérial n'est plus porté, à l'exception du Carolingien Arnulf (896-899), que par des roitelets italiens et disparaît en 924. En Francie occidentale, la royauté redevenue élective fait alterner des rois carolingiens et des rois de la famille d'Eudes, comte de France, c'est-à-dire d'Ile-de-France, héros de la résistance de Paris en 885-886 contre les Normands. En Germanie, la dynastie carolingienne s'était éteinte avec Louis l'Enfant (911) et la couronne royale, là aussi octroyée par les grands à l'élection, échoit au duc Conrad de Franconie, puis au duc de Saxe Henri I<sup>er</sup> l'Oiseleur. Son fils sera Otton I<sup>er</sup>, fondateur d'une nouvelle lignée impériale.

Tous ces partages, ces luttes, cette confusion, si rapide qu'ait été leur déroulement, ont laissé sur la carte et dans l'histoire des traces durables.

D'abord le partage effectué par cent vingt experts à Verdun en 843, qui semble faire fi de toutes frontières ethniques ou naturelles, correspondait à la prise en considération de réalités économiques comme Roger Dion l'a admirablement montré. Il s'agissait d'assurer à chacun des trois frères un morceau de chacune des bandes végétales et économiques horizontales qui constituent l'Europe « des grands pâturages des Marschen aux salines et aux olivettes de Catalogne, de Provence et d'Istrie ». Problème des relations entre Nord et Midi, entre la Flandre et l'Italie, entre la Hanse et les villes méditerranéennes, voies alpestres, voie rhénane, voie rhodanienne, l'importance des axes nord-sud est posée dans une Europe en formation qui n'est pas centrée sur la Méditerranée et où la circulation s'oriente surtout « perpendiculairement aux zones de végétation » qui s'étagent d'est en ouest.

Puis l'esquisse de futures nations : la Francie occidentale qui sera la France et à qui commence à se souder au sud cette Aquitaine longtemps si différente et individualisée en royaume ; la Francie orientale qui sera la Germanie et qui, n'ayant pas, sauf au nord, de frontière, sera tentée vers l'ouest au-delà même de la Lotharingie, pour des siècles pomme de discorde entre la France et l'Allemagne héritières de la rivalité des petits-fils de Charlemagne, vers le sud où le

mirage italien et impérial conservera longtemps sa séduction, *Sehnsucht nach Süden* alternant ou se combinant avec le *Drang nach Osten* qui s'ébauche aussi, aux marches vers les Slaves; l'Italie qui demeure dans ces vicissitudes un royaume menacé par les prétentions impériales germaniques et les ambitions temporelles des papes.

Mais aussi la fragilité de formations politiques intermédiaires : royaume de Provence, royaume de Bourgogne, Lotharingie voués à être absorbés, malgré quelques résurgences médiévales, jusqu'aux Angevins de Provence et aux grands ducs de Bourgogne.

Surtout, ces crises politiques ont favorisé, comme les invasions, un morcellement de l'autorité et de la puissance impériales plus révélateur et, pour l'immédiat au moins, plus important que le fractionnement politique des royaumes. Les grands accaparent davantage la puissance économique, la terre, et, à partir de cette base, les pouvoirs publics.

Le concile de Tours, à la fin du règne de Charlemagne, constate : « Pour diverses sortes de raisons les biens des pauvres ont été, en maint endroit, fortement réduits, c'est-à-dire les biens de ceux qui sont connus pour être des hommes libres, mais qui vivent sous l'autorité de puissants magnats. » Grands ecclésiastiques et laïcs, voilà, de plus en plus, les nouveaux maîtres.

Mais cette puissance économique a ouvert la voie à l'accaparement des pouvoirs publics par les grands propriétaires grâce à un processus institué, ou, tout au moins, favorisé par Charlemagne et ses successeurs avec l'espoir de parvenir à des résultats tout à fait contraires. En effet, pour asseoir l'État franc, Charlemagne multiplia les dons de terre — ou bénéfices — aux personnages dont il voulait s'assurer la fidélité, et il les obligea à lui prêter serment et à entrer dans sa vassalité. Il croyait, par ces liens personnels, assurer la solidité de l'État. Pour que l'ensemble de la société, des gens qui comptaient en tout cas, fût relié au roi ou à l'empereur par un réseau aussi serré que possible de subordinations personnelles, il encouragea les vassaux royaux à faire entrer leurs sujets dans leur propre vassalité. Les invasions renforcèrent cette évolution parce que le danger poussa les plus faibles à se mettre sous la protection des plus puissants et parce qu'en échange de la collation de bénéfices les rois exigèrent de leurs vassaux une aide militaire. A partir du milieu du ix<sup>e</sup> siècle le terme *miles* — soldat, chevalier — prend souvent la place de *vassus* pour

désigner le vassal. Une évolution capitale conduisit en même temps à l'hérédité des bénéfices. La coutume s'instaurait dans la pratique. Elle fut renforcée en 877 par le capitulaire de Quierzy-sur-Oise où Charles le Chauve, s'appêtant à partir en expédition pour l'Italie, donna des assurances à ses vassaux pour la sauvegarde des droits à l'héritage du bénéfice paternel des fils jeunes ou absents dont le père mourait. Les vassaux, par le jeu de l'hérédité du bénéfice, se constituaient plus solidement en classe sociale.

Dans le même temps, les nécessités économiques et militaires qui permettaient au grand propriétaire, surtout s'il était comte, ou duc, ou marquis, de prendre des initiatives ou même l'y contraignaient, commençaient à faire du seigneur un écran entre ses vassaux et le roi. Dès 811 Charlemagne se plaint de ce que certains refusent le service militaire sous prétexte que leur seigneur n'a pas été appelé et qu'ils doivent rester auprès de lui. Ceux des grands qui, tels les comtes, étaient investis de pouvoirs découlant de leur fonction publique eurent tendance à les confondre avec les droits qu'ils avaient en tant que seigneurs sur leurs vassaux, tandis que les autres, à leur exemple, les usurpaient de plus en plus. Sans doute le calcul carolingien ne fut pas entièrement faux. Si les rois et empereurs entre le  $x^e$  et le  $xiii^e$  siècle parvinrent à conserver quelques prérogatives souveraines, ils le durent surtout à ce que les grands, devenus leurs vassaux, ne purent se soustraire à leurs devoirs jurés par serment de fidélité.

Mais on sent ce qui se passe de décisif à l'époque carolingienne pour le monde médiéval. Chaque homme désormais va dépendre de plus en plus de son seigneur, et cet horizon proche, ce joug d'autant plus lourd qu'il s'exerce dans un cercle plus étroit seront fondés en droit, la base du pouvoir sera de plus en plus la possession de la terre, et le fondement de la moralité sera la fidélité, la foi qui remplacent pour longtemps les vertus civiques gréco-romaines. L'homme antique devait être juste ou droit, l'homme médiéval devra être fidèle.



Le roi de Germanie Otton I<sup>er</sup> est couronné empereur à Saint-Pierre de Rome par le pape Jean XII le 2 février 962.

Otton I<sup>er</sup>, toutefois, à l'image de Charlemagne, ne voit dans son Empire que l'Empire des Francs, limité aux pays

qui l'ont reconnu pour roi. Les campagnes qu'il entreprend contre les Byzantins ne visent qu'à obtenir la reconnaissance de son titre, ce qui est fait en 972 : traité scellé par le mariage de son fils aîné avec la princesse byzantine Théophano. Otton I<sup>er</sup> respecte également l'indépendance du royaume de Francie occidentale.

L'évolution que l'on constate sous ses deux successeurs ne vise qu'à magnifier le titre impérial sans le transformer en domination directe.

Otton II (973-983) remplace le titre d'Imperator Augustus porté habituellement par son père par celui d'« empereur des Romains », *Imperator Romanorum*. Son fils Otton III, marqué par l'éducation de sa mère byzantine, s'installe à Rome en 998 et proclame la restauration de l'Empire romain, *Renovatio Imperii Romanorum*, dans une bulle où figurent d'un côté la tête de Charlemagne et de l'autre une femme portant la lance et le bouclier, *Aurea Roma*. Son rêve se teinte d'universalisme. Une miniature le montre trônant en majesté et recevant les cadeaux de Rome, de la Germanie, de la Gaule, de la Slavie. Pourtant son attitude avec ses voisins de l'est manifeste la souplesse de ses conceptions. En l'an mille il reconnaît l'indépendance de la Pologne où Gniezno devient archevêché et dont le duc Boleslaw le Vaillant reçoit le titre de coopérateur de l'Empire, et celle de la Hongrie dont le prince Étienne, baptisé, reçoit la couronne royale.

Pour un bref instant de concorde, le rêve ottonien semble près de se réaliser grâce à l'unité de vues entre le jeune empereur et le pape Sylvestre II, le savant Gerbert, disposé à cette restauration impériale et romaine. Mais le rêve s'évanouit bientôt. Le peuple de Rome se soulève contre Otton III. Otton III meurt en janvier 1002, Sylvestre II en mai 1003. Henri II se contente de revenir au *Regnum Francorum*, à l'Empire assis sur le royaume franc, qui est devenu l'Allemagne.

Mais les Ottoniens auront légué à leurs successeurs la nostalgie romaine et une tradition de subordination du pape à l'empereur d'où naîtra la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, renouveau de la lutte entre les guerriers et les prêtres.



Quand s'achève le rêve romain de l'an mille, une rénova-

tion est prête à venir au jour : celle de l'Occident tout entier. Sa brusque éclosion fait du  $\text{XI}^{\text{e}}$  siècle le siècle du vrai démarrage de la Chrétienté occidentale.

Cet essor ne pouvait se développer que sur des bases économiques. Elles se sont sans doute mises en place plus tôt qu'on ne le croit souvent. Il est permis de penser que s'il y a eu Renaissance carolingienne, elle a été d'abord une renaissance économique. Renaissance, comme celle de la culture, limitée, superficielle, fragile et, plus encore que l'autre, presque détruite par les invasions et les pillages normands, hongrois et sarrasins du  $\text{IX}^{\text{e}}$  et du début du  $\text{X}^{\text{e}}$  siècle qui ont retardé sans doute d'un ou deux siècles la renaissance de l'Occident tout comme les invasions des  $\text{IV}^{\text{e}}$  et  $\text{V}^{\text{e}}$  siècles avaient précipité la décadence du monde romain.

Il est plus facile de saisir certains signes d'un renouveau du commerce au  $\text{VIII}^{\text{e}}$  et au  $\text{IX}^{\text{e}}$  siècle : apogée du commerce frison et du port de Duurstede, réforme monétaire de Charlemagne, exportation du drap probablement flamand mais qu'on appelle alors frison, ces *pallia fresonica* dont Charlemagne fit cadeau au calife Haroun al-Rachid.

Mais dans cette économie essentiellement rurale, plusieurs indices permettent de conclure à une amélioration de la production agricole : fractions de manse qui proviennent sans doute de défrichements, apparition d'un nouveau système d'attelage dont la première représentation connue se trouve dans un manuscrit de Trèves de 800 environ, réforme du calendrier par Charlemagne qui donne aux mois des noms évoquant un progrès des techniques de culture. Les miniatures représentant les travaux des mois changent radicalement, abandonnant les symboles de l'Antiquité pour des scènes concrètes où se manifeste la maîtrise technique de l'homme : « L'homme et la nature sont maintenant deux choses, et l'homme est le maître. »

Plus sûrement, que les invasions du  $\text{IX}^{\text{e}}$  siècle aient été ou non responsables d'un nouveau recul ou d'un simple retard économique, le progrès est nettement décelable au  $\text{X}^{\text{e}}$  siècle. Un congrès de médiévistes américains consacré à cette époque a vu dans le  $\text{X}^{\text{e}}$  siècle une période de nouveautés décisives, notamment dans le domaine des cultures et de l'alimentation où, selon Lynn White, l'introduction massive de plantes riches en protéines — les légumes tels que fèves, lentilles, pois — donc douées d'un pouvoir énergétique élevé, aurait donné à l'humanité occidentale la force qui

allait lui faire bâtir des cathédrales et défricher de larges étendues. *The Xth century is full of beans*, concluait humoristiquement le médiéviste américain. Robert Lopez, de son côté, se demande s'il ne faut pas accueillir une nouvelle Renaissance, celle de ce x<sup>e</sup> siècle où le commerce scandinave se développe, où l'économie slave est stimulée par le double aiguillon du commerce normand et du négoce judéo-arabe le long de la route qui unit Cordoue à Kiev par l'Europe centrale, où pays mosan et rhénan inaugurent leur essor, où surtout l'Italie du Nord est déjà prospère, où le marché de Pavie a un caractère international, où Milan, dont Cinzio Violante a magistralement analysé la montée, connaît une hausse des prix, « symptôme de reprise de la vie économique et sociale ».



Cet éveil de l'Occident médiéval, à qui, à quoi l'attribuer ? Avec Maurice Lombard, au contrecoup de la formation du monde musulman, monde de métropoles urbaines consommatrices qui suscitent dans l'Occident barbare une production accrue de matières premières à exporter vers Cordoue, Kairouan, Foustât-Le Caire, Damas, Bagdad : bois, fer (les épées franques), étain, miel, et cette marchandise humaine, les esclaves, dont Verdun est, à l'époque carolingienne, un grand marché ? Hypothèse donc de l'appel extérieur qui renverse au surplus la célèbre théorie d'Henri Pirenne qui attribuait à la conquête arabe la fermeture de la Méditerranée et le tarissement du commerce occidental, conquête qui devient au contraire le moteur du réveil économique de la Chrétienté occidentale. Ou bien, avec Lynn White, à des progrès techniques développés sur le sol même de l'Occident : progrès agricole qui — avec la charrue à roues et à versoir, les progrès de l'assolement triennal qui permet notamment d'inclure les fameux légumes riches en protéines, la diffusion de l'attelage moderne — accroît surfaces cultivées et rendements ; progrès militaire qui, avec l'étrier, permet de maîtriser le cheval et donne naissance à une nouvelle classe de guerriers, les chevaliers, qui s'identifient de surcroît avec les grands propriétaires capables d'introduire sur leurs domaines l'outillage et les techniques nouvelles ? Explication donc par le développement interne qui, de surcroît, éclaire le déplacement du centre de gravité de l'Occident vers le nord, pays des

plaines et des grands espaces où les labours profonds et les chevauchées à perdre haleine peuvent se déployer.

La vérité sans doute est que la montée des grands — propriétaires fonciers et chevaliers ensemble — crée une classe capable de saisir les chances économiques qui lui sont offertes : l'exploitation accrue du sol et des débouchés encore limités dont elle abandonne à quelques spécialistes — les premiers marchands occidentaux — une partie des profits qu'en tire le monde chrétien. Il est tentant de penser que les conquêtes de Charlemagne et ses entreprises militaires, en Saxe, en Bavière et le long du Danube, en Italie du Nord et vers Venise, outre-Pyrénées enfin, allaient au contact des zones d'échange et cherchaient à englober les routes du commerce renaissant. Et le traité de Verdun aurait pu être aussi un partage de tronçons de routes comme de bandes de cultures. Surtout le grand domaine, continuation de la villa antique, cède la place à un nouveau cadre de pouvoir qui renouvelle les formes d'exploitation économique, les rapports entre les hommes, l'idéologie : la seigneurie. Elle s'appuie sur de nouveaux centres de rassemblement des hommes : le village, le château et bientôt, ambiguë, la ville. Après l'an mille la mutation s'accélère. La Chrétienté médiévale entre vraiment en scène.



### CHAPITRE III

## LA FORMATION DE LA CHRÉTIENTÉ (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

**L**E PASSAGE du chroniqueur bourguignon Raoul Glaber est célèbre : « Comme approchait la troisième année qui suivit l'an mille, on vit dans presque toute la terre, mais surtout en Italie et en Gaule, réédifier les bâtiments des églises ; bien que la plupart, fort bien construites, n'en eussent nul besoin, une véritable émulation poussait chaque communauté chrétienne à en avoir une plus somptueuse que celle des voisins. On eût dit que le monde lui-même se secouait pour dépouiller sa vétusté et revêtait de toutes parts un *blanc manteau d'églises*. Alors, presque toutes les églises des sièges épiscopaux, celles des monastères consacrées à toutes sortes de saints, et même les petites chapelles des villages, furent reconstruites plus belles par les fidèles. »

Voici le signe extérieur le plus éclatant de l'essor de la Chrétienté qui s'affirme autour de l'an mille. Ce grand mouvement de construction a certainement joué dans les progrès de l'Occident médiéval entre le x<sup>e</sup> et le xiv<sup>e</sup> siècle un rôle capital. D'abord par sa fonction de stimulant économique. La production en grand de matières premières (pierre, bois, fer), la mise au point de techniques et la fabrication d'un outillage pour l'extraction, le transport, l'érection de matériaux de taille et de poids considérables, le recrutement de la main-d'œuvre, le financement des travaux, tout cela a fait des chantiers de construction (et pas seulement des cathédrales mais aussi des innombrables églises de toutes dimensions, des bâtiments à usage économique : ponts, granges, halles, et des maisons de riches de

plus en plus souvent construites en pierre) le centre de la première, et presque de la seule, industrie médiévale.

Mais cet élan de la construction n'est pas un phénomène premier. Il répond à des besoins dont le principal a été la nécessité de loger une population plus nombreuse. Sans doute il n'y a pas toujours une relation directe entre les proportions des églises et le chiffre des fidèles. Des motifs de prestige et de dévotion ont également joué en faveur d'une recherche du grand.

Il est malaisé de discerner dans ce développement de la Chrétienté ce qui a été cause de ce qui a été conséquence, la plupart des aspects de ce processus ayant été l'un et l'autre à la fois. Il est encore plus difficile de désigner la cause première et décisive de ce progrès. On peut toutefois dénier ce rôle à des facteurs que l'on a souvent invoqués pour expliquer le démarrage de l'Occident. Ainsi l'accroissement démographique, qui n'a été que le premier et le plus spectaculaire résultat de ce progrès. De même la pacification relative qui s'instaure au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle : fin des invasions, progrès des institutions de « paix » qui réglementent la guerre en limitant les périodes d'activité militaire et en plaçant certaines catégories de la population non combattante (clercs, femmes, enfants, paysans, marchands et parfois animaux de travail) sous la protection de garanties jurées par les guerriers (c'est le synode de Charroux en 989 qui instaure la première organisation destinée à faire respecter la paix de Dieu). Cette diminution de l'insécurité n'est elle aussi qu'une conséquence du désir de larges couches de la société chrétienne de protéger le progrès naissant. « Tous étaient sous l'effet de la terreur des calamités de l'époque précédente, et tenaillés par la crainte de se voir arracher dans l'avenir les douceurs de l'abondance », dit bien Raoul Glaber pour expliquer le mouvement de paix auquel il assiste dans la France du début du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle.

Mais l'origine de cet essor doit être cherchée du côté de la terre qui au Moyen Âge est la base de tout. Il ne semble pas que la classe dominante — à l'exception de quelques seigneurs ecclésiastiques et de hauts fonctionnaires carolingiens, se soit intéressée directement à l'exploitation de ses domaines. Mais les redevances et les services qu'elle exigeait de la masse paysanne ont dû inciter celle-ci, pour les satisfaire, à une certaine amélioration de leurs méthodes de culture. J'imagine que les progrès décisifs qui allaient constituer ce que l'on a appelé une « révolution agricole »

entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle ont humblement commencé dès les <sup>vii</sup><sup>e</sup>-<sup>viii</sup><sup>e</sup> siècles et se sont lentement développés jusque vers l'an mille où ils ont connu une considérable accélération.

Il ne faut pas exclure d'ailleurs que la sédentarisation des Barbares ait entraîné de la part des nouveaux maîtres une véritable politique de mise en valeur. L'histoire des premiers ducs de Normandie, du chanoine Dudon de Saint-Quentin, au <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, nous montre comment les Normands, durant le premier siècle de leur installation en Normandie, se transforment en exploitants agricoles sous la conduite de leurs ducs qui mettent l'outillage rural en fer, et notamment les charrues, sous la protection ducale.

La lente diffusion de l'assolement triennal permit d'augmenter la surface cultivée (un tiers au lieu de la moitié du sol se repose), de varier les types de culture, de lutter contre les intempéries par le recours aux céréales de printemps quand celles d'automne ont été déficitaires (ou l'inverse). L'adoption de la charrue dissymétrique à roues et à versoir, l'emploi croissant du fer dans l'outillage agricole permirent des labours plus profonds que l'on répéta plus fréquemment. Les surfaces cultivées, les rendements, la variété de la production et, par suite, de l'alimentation furent améliorés.

Une des premières conséquences en fut une augmentation de la population qui doubla probablement entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle. Selon J. C. Russell, la population de l'Europe occidentale passa de 14,7 millions vers 600 à 22,6 en 950 et 54,4 avant la Grande Peste de 1348. Selon M. K. Bennett, pour l'ensemble de l'Europe l'accroissement irait de 27 millions vers 700 à 42 en l'an mille et 73 en 1300.

Cet essor démographique fut décisif, à son tour, pour l'expansion de la Chrétienté. Les conditions du mode de production féodal, qui pouvaient susciter un certain progrès technique mais l'empêchaient plus sûrement de dépasser un niveau médiocre, ne permettaient pas des progrès qualitatifs de la production agricole suffisants pour répondre aux besoins nés de la croissance démographique. L'augmentation des rendements et du pouvoir nutritif des récoltes restait faible. La culture féodale excluait une culture vraiment intensive. Restait à augmenter l'espace cultivé. Le premier aspect de l'expansion de la Chrétienté entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, ce fut un intense mouvement de défrichement. Sa chronologie est difficile à établir car les textes ne sont pas nombreux avant le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle et l'archéologie rurale est peu avancée, sa pratique malaisée, le paysage

médiéval ayant été souvent modifié ou détruit par les époques postérieures, et l'interprétation de ses résultats délicate. Selon Georges Duby, « l'activité des pionniers, restée pendant deux siècles timide, discontinue et très dispersée ici et là, devint à la fois plus intense et plus coordonnée aux approches de 1150 ». Dans un secteur capital, celui des céréales, la période décisive de la conquête agraire se place entre 1100 et 1150 comme l'a montré la palynologie : la part du pollen des blés dans les résidus floraux s'accroît surtout pendant cette première moitié du XII<sup>e</sup> siècle.

Le plus souvent les champs nouveaux ne furent qu'une extension des terroirs anciens, « un progressif élargissement de la clairière » gagné sur la ceinture des friches et des pâtures. Les essarts conquis par brûlis faisaient reculer les zones de broussailles mais s'attaquaient rarement aux futaies, aussi bien à cause de la faiblesse de l'outillage (c'est l'herminette plus que la hache qui fut le principal instrument des défrichements médiévaux), que du désir des seigneurs de conserver leurs terrains de chasse, et des communautés villageoises de ne pas trop entamer les ressources forestières qui étaient essentielles à l'économie médiévale. La conquête du sol se fit aussi par assèchement des marais et constitution de polders. En Flandre, tôt et fortement touchée par le progrès démographique, on voit ce mouvement commencer vers 1100 par la construction de petites digues en de nombreux endroits.

Parfois pourtant les défrichements entraînèrent la conquête de terroirs nouveaux, qu'accompagnèrent la fondation de villages neufs.



Parallèlement à cette expansion intérieure, la Chrétienté eut recours à une expansion extérieure. Il semble même qu'elle ait d'abord accordé sa préférence à celle-ci, les solutions militaires paraissant plus faciles que les solutions pacifiques de mise en valeur.

Ainsi naquit un double mouvement de conquête qui eut pour résultat le recul des frontières de la Chrétienté en Europe et des expéditions lointaines en pays musulman : les croisades. L'extension de la Chrétienté en Europe, qui avait connu une vive reprise au VIII<sup>e</sup> siècle et s'était continuée aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, était devenue presque entièrement

l'apanage des Allemands qui occupaient les marches chrétiennes au contact des païens au nord et à l'est. Il en résulta un mélange de motifs religieux, démographiques, économiques et nationaux qui conféra à ce mouvement à partir du ix<sup>e</sup> siècle des caractères très particuliers. L'aspect dominant en fut finalement un affrontement entre Germains et Slaves dans lequel les motifs religieux passèrent au second plan puisque les Allemands n'hésitèrent pas à s'attaquer à leurs voisins même quand ceux-ci étaient convertis au christianisme. Déjà au ix<sup>e</sup> siècle le prince morave Rostislav appelle Cyrille et Méthode dans son État pour contrebalancer l'influence des missionnaires allemands.

Christianisation qui s'opère lentement, non sans à-coups. Saint Adalbert, archevêque de Prague à la fin du x<sup>e</sup> siècle, estime les Tchèques redevenus païens et notamment polygames. Et après la mort de Mescio II (1034) une violente insurrection des classes populaires polonaises s'accompagne d'un retour au paganisme. En 1060, le roi de Suède Steinkel, quoique chrétien, refuse de détruire le vieux sanctuaire païen d'Upsal et, à la fin du xi<sup>e</sup> siècle, le roi Sweyn favorise un bref retour aux sacrifices sanglants qui lui vaut le surnom de Blotsweyn. La Lituanie, après la mort de Mindaugas (1263), baptisé en 1251, retourna au culte des idoles.

Mais vers l'an mille une nouvelle série d'États chrétiens élargit la Chrétienté au nord et à l'est : la Pologne de Mescio en 966, en 985 la Hongrie de Vâik qui devient Étienne (saint Étienne) et roi en 1001, le Danemark de Harald à la Dent bleue (950-986), la Norvège d'Olaf Tryggveson (969-1000) et la Suède d'Olaf Skortkonung.

Il est vrai que, dans le même temps, c'est de Byzance que Vladimir, prince de Kiev, reçoit le baptême (988), tout comme l'avaient reçu un siècle auparavant le Bulgare Boris et les Serbes. Le schisme de 1054 allait séparer de la Chrétienté romaine toute l'Europe balkanique et orientale.

Les Prussiens ne seront convertis qu'au xiii<sup>e</sup> siècle et leur conversion sera à la base de la formation de l'État allemand des Chevaliers teutoniques imprudemment appelés en 1226 par le duc polonais Conrad de Mazovie et Cujavie. Les Lituanais ne le seront qu'après l'union de la Pologne avec la Lituanie en 1385 et le mariage de Jagellon, devenu, en épousant la Polonaise Hedwige, le roi chrétien Wladislas de Pologne et Lituanie, baptisé le 15 février 1386 à Cracovie.

A côté de ces annexions à la *Respublica Christiana* dues à l'évangélisation de peuples païens, d'importantes migrations à l'intérieur de la Chrétienté ont profondément modifié la carte de l'Occident. De ces migrations, la plus importante est sans doute la colonisation allemande à l'est. Elle a contribué à mettre en culture de nouvelles régions, elle a étoffé et transformé le réseau urbain. L'expansion germanique est aussi politique. Les réussites les plus spectaculaires en ce domaine sont celles d'Albert l'Ours, qui devient en 1150 margrave de la nouvelle marche de Brandebourg, et des Chevaliers teutoniques qui conquièrent la Prusse entre 1226 et 1283.

L'expansion scandinave n'est pas moins impressionnante. Elle se poursuit au  $x^e$  siècle vers l'Islande, le Groenland, et peut-être l'Amérique où des « Normands » auraient débarqué vers l'an mille au Vinland. Elle connaît de grands succès en Angleterre, une première fois à la fin du  $x^e$  siècle avec le roi Svend. Après sa mort (1014) son fils Cnut le Grand règne sur l'Angleterre, le Danemark, la Norvège et la Suède. Mais, lui disparu (1035), l'Anglo-Saxon Édouard le Confesseur soustrait l'Angleterre aux Danois. Elle est à nouveau conquise à partir d'une autre base scandinave, la Normandie. En 1066, Guillaume le Bâtard, duc de Normandie, conquiert l'Angleterre en une seule bataille, à Hastings.

Mais d'autres Normands sont allés plus loin hors de la zone septentrionale et s'installent en Méditerranée. Dès le début du  $xI^e$  siècle, des principautés normandes naissent en Italie du Sud. Robert Guiscard s'empare de la Campanie, bat les troupes pontificales et se fait reconnaître en 1059 par le pape Nicolas II, prend la Sicile aux musulmans en 1060-1061, chasse les Byzantins d'Italie en leur enlevant leurs dernières places, Reggio, et enfin Bari (1071). Il envoie même en 1081-1083 son fils Bohémond ravager l'Épire et la Thessalie. Le royaume normand des Deux-Siciles est fondé, une des créations politiques les plus originales du Moyen Age. Le voyageur musulman Ibn Jobaïr, dans la seconde moitié du  $xI^e$  siècle, est émerveillé par la cour de Palerme où se côtoient Normands et Siciliens, Byzantins et musulmans. Le latin, le grec et l'arabe sont d'ailleurs les trois langues officielles de la chancellerie royale. Le royaume normand sera pour la Chrétienté un modèle politique — où se définit une monarchie féodale mais moderne — et culturel : centre de traduction du grec et de l'arabe, foyer de fusion artistique dont témoignent encore les magnifiques

églises de Cefalù, de Palerme, de Monreale qui combinent en des synthèses originales les solutions romano-gothiques chrétiennes avec les traditions byzantines et musulmanes. C'est dans ce milieu que se forme la plus curieuse et la plus séduisante personnalité de la Chrétienté médiévale, l'empereur Frédéric II.

L'expansion française n'est pas moins vigoureuse. Son berceau c'est la France du Nord où la poussée démographique est à son comble dans les plaines où la révolution agricole donne ses résultats les plus efficaces. Cette France du Nord colonise la France du Midi à la faveur de la Croisade des Albigeois terminée par le traité de Paris (1229) qui prépare la réunion du Languedoc à la France capétienne réalisée à la mort d'Alphonse de Poitiers, frère de Saint Louis (1271). Les Français se lancent derrière un autre frère de Saint Louis, Charles d'Anjou, à la conquête du royaume des Deux-Siciles arraché aux descendants de Frédéric II, à son bâtard Manfred à Benevent en 1266, à son petit-fils Conradin à Tagliacozzo en 1268. Mais la Sicile échappe à Charles d'Anjou après les Vêpres siciliennes de 1282 et passe à l'Aragon.

Émigration française en Espagne surtout. Une des grandes réussites de l'expansion chrétienne entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle c'est en effet la reconquête de presque toute l'Espagne sur les musulmans réalisée par les rois chrétiens aidés par les mercenaires et les chevaliers, en majorité français, venus d'au-delà des Pyrénées. Parmi ces auxiliaires de la Reconquista, les moines clunisiens français, qui ont aussi soutenu l'essor du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, ont joué un rôle de premier plan.

La Reconquista n'a pas été une suite de succès ininterrompus. Elle a connu des revers — telle la destruction de la basilique de Saint-Jacques-de-Compostelle en 997 par le fameux Al-Mansour, l'Almanzor des chansons de geste —, des succès sans lendemain, comme l'éphémère prise de Valence par Ferdinand I<sup>er</sup> en 1065, renouvelée en 1094 par Rodrigue Diaz de Vivar, le Cid, et de longs temps d'arrêt. Mais les étapes décisives sont franchies en 1085 avec la prise de Tolède par Alphonse VI de Castille et la conquête de tout le pays entre Douro et Tage, en 1093, par la prise de Santarem, Cintra, Lisbonne, perdues puis reconquises en 1147. La grande date, c'est le 16 juillet 1212. Ce jour-là, les rois de Castille, d'Aragon et de Navarre remportent sur le calife de Cordoue une éclatante victoire à Las Navas de

Tolosa. Pourtant les fruits de Las Navas, qui a brisé la résistance musulmane, ne seront cueillis que plus tard. En 1229 Jacques I<sup>er</sup> d'Aragon conquiert Majorque, en 1238 Valence, en 1265 Murcie. Aragonais et Catalans ont désormais devant eux une vocation maritime. La prise de la Sicile en 1282 la confirme. En 1248 les Castellans s'emparent de Séville. A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les musulmans sont confinés en Espagne dans le petit royaume de Grenade qui va d'ailleurs briller d'un éclat singulier au XIV<sup>e</sup> siècle avec les embellissements de l'Alhambra.

La Reconquista espagnole se double d'une entreprise systématique de repeuplement et de mise en valeur d'un pays dévasté. La *población* accompagne chaque étape de la conquête. Aux Espagnols du Nord, aux chrétiens étrangers, et d'abord aux Français, elle offre un terrain spécialement favorable d'installation.

Dès le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la Reconquista espagnole s'était chargée d'une ambiance de guerre religieuse (en fait inconnue jusqu'alors) qui préparait la voie aux réalités militaires et spirituelles de la croisade. Plus tard la colonisation française dans le midi de la France et dans le royaume des Deux-Siciles, la colonisation allemande en Prusse se couvrent officiellement du nom de croisade.

Mais ce phénomène d'élargissement — et de dégénérescence — de la croisade, qui permet de replacer dans le contexte de l'expansion globale de l'Occident du milieu du XI<sup>e</sup> siècle à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle des entreprises en apparence isolées et diverses, ne doit pas masquer que la croisade par excellence ce fut celle de Terre sainte. Si elle aboutit en définitive à des résultats médiocres et, pour l'Occident, plus néfastes qu'heureux, elle n'en fut pas moins par son retentissement psychologique la pointe du mouvement d'expansion de la Chrétienté médiévale.

Il faut donc, sans oublier le rôle essentiel joué dans le déclenchement des croisades par les causes matérielles et d'abord démographiques plus que directement économiques, accorder une attention spéciale au contexte mental et émotionnel de la croisade tel qu'il a été admirablement analysé par Paul Alphandéry et Alphonse Dupront.

Sans doute la croisade a paru — même si cette impulsion n'était clairement ni formulée ni ressentie par les croisés — aux chevaliers et aux paysans du XI<sup>e</sup> siècle un exutoire au trop-plein occidental, et le désir de terres, de richesses, de fiefs outre-mer a été un appât primordial. Mais les croisades,



avant même de se solder par un échec complet, n'ont pas résolu la soif de terre des Occidentaux, et ceux-ci ont dû rapidement chercher en Europe, et d'abord dans l'essor agricole, la solution que le mirage ultramarin ne leur avait pas apportée. Front de combats, la Terre sainte n'a pas été ce foyer d'emprunts — bons ou mauvais — que des historiens abusés et souvent abusifs ont complaisamment décrit. Les croisades n'ont apporté à la Chrétienté ni l'essor commercial né de rapports antérieurs avec le monde musulman et du développement interne de l'économie occidentale, ni les techniques et les produits venus par d'autres voies, ni l'outillage intellectuel fourni par les centres de traduction et les bibliothèques de Grèce, d'Italie (de Sicile avant tout) et d'Espagne où les contacts étaient autrement étroits et féconds qu'en Palestine, ni même ce goût du luxe et ces habitudes molles que des moralistes moroses d'Occident croient être l'apanage de l'Orient et le cadeau empoisonné des infidèles aux croisés naïfs et sans défense devant les charmes et les charmeuses de l'Orient. Sans doute les bénéfices tirés surtout, non du commerce, mais de la location des bateaux et des prêts consentis aux croisés ont-ils permis à certaines villes italiennes — Gênes et Venise surtout — de s'enrichir rapidement ; mais que les croisades aient suscité l'éveil et l'essor du commerce de la Chrétienté médiévale, aucun historien sérieux ne le croit plus. Qu'elles aient au contraire contribué à l'appauvrissement de l'Occident, en particulier de la classe chevaleresque, que loin de créer l'unité morale de la Chrétienté elles aient fortement poussé à envenimer des oppositions nationales naissantes (il suffit, entre maints témoignages, de lire le récit de la II<sup>e</sup> Croisade par Eudes de Deuil, moine de Saint-Denis et chapelain du Capétien Louis VII, où la haine entre Allemands et Français s'exaspère à chaque épisode), qu'elles aient creusé un fossé définitif entre Occidentaux et Byzantins (de croisade en croisade s'accroît l'hostilité entre Latins et Grecs qui aboutira à la IV<sup>e</sup> Croisade et à la prise de Constantinople par les croisés en 1204), que loin d'adoucir les mœurs, la rage de la guerre sainte ait conduit les croisés aux pires excès, depuis les pogroms perpétrés sur leur route jusqu'aux massacres et pillages (de Jérusalem par exemple en 1099, et de Constantinople en 1204 qu'on peut lire dans les récits des chroniqueurs chrétiens aussi bien que musulmans ou byzantins), que le financement de la croisade ait été le motif ou le prétexte à l'alourdissement de la

fiscalité pontificale, à la pratique inconsidérée des indulgences, et que finalement les ordres militaires impuissants à défendre et à conserver la Terre sainte se soient repliés sur l'Occident pour s'y livrer à toutes sortes d'exactions financières ou militaires, voilà en fait le lourd passif de ces expéditions. Je ne vois guère que l'abricot comme fruit possible ramené des croisades par les chrétiens.

Il reste que l'établissement éphémère des croisés en Palestine a été le premier exemple de colonialisme européen, et qu'à titre de précédent il est plein d'enseignement pour l'historien.

Quand Urbain II à Clermont, en 1095, alluma le feu de la croisade, quand saint Bernard le ranima en 1146 à Vézelay, ils pensaient transformer la guerre endémique en Occident en une juste cause, la lutte contre les infidèles. Ils voulaient purger la Chrétienté du scandale des combats entre coreligionnaires, donner à l'ardeur belliqueuse du monde féodal un exutoire louable, indiquer à la Chrétienté le grand but, le grand dessein nécessaire à forger l'unité de cœur et d'action qui lui manquait. Et, bien sûr, l'Église et la papauté estimaient, grâce à la croisade dont elles assumaient la direction spirituelle, se donner le moyen de dominer en Occident même cette *Respublica Christiana* conquérante mais turbulente, divisée contre elle-même et impuissante à absorber chez elle sa vitalité.

Ce grand dessein échoua. Mais l'Église avait su répondre à une attente et elle réussit à faire de l'esprit de croisade le cristallisateur des désirs vagues et des inquiétudes sourdes de l'Occident. Une longue préparation de la sensibilité et des mentalités avait formé les cœurs occidentaux à la quête de la Jérusalem céleste. L'Église montra aux chrétiens que cette image idéale était incarnée et qu'à travers la Jérusalem terrestre on pouvait l'êtreindre. La soif de vagabondage qui tenaillait ces chrétiens que les réalités de la terre étaient impuissantes à attacher au sol était soudain étanchée par un pèlerinage dont on pouvait tout attendre : l'aventure, la richesse, le salut éternel. La Croix était encore en Occident, non un symbole de souffrance, mais de triomphe. En l'épinglant sur la poitrine des croisés, l'Église donnait enfin à cet étendard sa vraie signification et lui restituait la fonction qu'elle avait remplie auprès de Constantin et des premiers chrétiens.

Les clivages sociaux se retrouvaient dans la croisade, mais pour animer des ardeurs parallèles et convergentes. L'armée

des chevaliers était doublée par l'armée des pauvres. Lors de la I<sup>re</sup> Croisade, la croisade des pauvres, la plus inspirée, partit la première, massacra beaucoup de Juifs en chemin, se débanda peu à peu et finit sous les coups de la famine, des maladies et des Turcs avant d'avoir aperçu le but : la Ville sainte. Plus tard encore l'esprit de croisade se maintint longtemps dans les milieux les plus humbles qui éprouvaient le plus fortement sa spiritualité, sa mythologie. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la croisade des enfants — de jeunes paysans — incarna la permanence émouvante de cet attrait.

Les échecs successifs, la dégénérescence rapide de la mystique de la croisade en politique et bientôt en scandale ne parvinrent pas pendant longtemps à étouffer cette grande inquiétude. L'appel de l'outre-mer, du « passage », remua tout au long du XII<sup>e</sup> siècle, et au-delà, les imaginations et les sensibilités d'Occidentaux qui ne parvenaient pas à trouver chez eux le sens de leur destinée collective et individuelle.

1099 : Jérusalem est prise, un empire latin se forme en Terre sainte, mais il est vite menacé. Louis VII et Conrad III en 1148 sont impuissants à le secourir, et désormais le monde chrétien de Palestine est une peau de chagrin qui se rétrécit sans cesse. Saladin reprend Jérusalem en 1187 ; Richard Cœur de Lion multiplie les prouesses lors de la III<sup>e</sup> Croisade (1189-1192) tandis que Philippe Auguste se hâte de regagner son royaume ; la IV<sup>e</sup> Croisade est détournée par les Vénitiens sur Constantinople, crée un autre empire latin éphémère (1204-1261) à Constantinople et en Grèce ; Frédéric II, excommunié par le pape, obtient par la négociation la restitution en 1229 de Jérusalem reprise par les musulmans en 1244. Seuls quelques idéalistes ont alors conservé l'esprit de croisade. Saint Louis est de ceux-là. Au milieu de la consternation de la plupart des membres de sa famille — à commencer par sa mère Blanche de Castille — et de ses conseillers, il réussit à entraîner une armée de croisés dont la plupart le suivent plus par amour de lui que du Christ, une première fois en 1248 (jusqu'en 1254), mais c'est pour tomber prisonnier des infidèles en Égypte, une seconde fois en 1270, mais c'est pour mourir devant Tunis.

Jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, et par-delà, on reparlera souvent encore de partir pour la croisade. On ne partira plus.



Dans le même temps où Jérusalem accaparait les imagina-

tions occidentales, d'autres villes, plus réelles et de plus d'avenir terrestre, se développaient en Occident même.

La plupart de ces villes existaient avant l'an mille, remontaient à l'Antiquité ou plus loin. Même en pays barbare, tardivement christianisé, chez les Scandinaves, les Germains ou les Slaves, les villes médiévales prolongent des villes primitives : *grods* slaves, *wiks* nordiques. Rares sont les fondations urbaines *ex nihilo* au Moyen Age. Et pourtant, même dans ces cas, les plus fréquents, de continuité, peut-on dire que les villes médiévales sont les mêmes que leurs ancêtres ?

Dans le monde romain les villes étaient un centre politique et administratif, militaire, et secondairement économique. Pendant le Haut Moyen Age, recroquevillées dans un coin de leurs anciennes enceintes devenues trop larges, elles avaient été réduites à peu près exclusivement à la fonction politique et administrative, elle-même atrophiée. Les moins modestes d'entre elles devaient leur importance relative, moins en général à la présence d'un souverain (volontiers itinérant et « villageois ») ou d'un haut fonctionnaire (il y en avait peu et ils étaient dépourvus d'entourage nombreux en dehors des « palais » royaux) qu'à celle de l'évêque. Religion d'abord urbaine, le christianisme a entre-tenu, en Occident, la continuité urbaine. Et si la ville épiscopale conserve une certaine fonction économique, c'est celle, bien simplifiée, que jouent les greniers de l'évêque ou des monastères (établis dans la ville) qui emmagasinent les vivres venus de la campagne environnante et qui, contre services plus que contre argent, et en temps de disette gratuitement, sont distribués à la plus grande partie du petit groupe d'habitants. Ce qui, bien souvent, fait faussement croire à la continuité du fait urbain du premier millénaire au Moyen Age, c'est que la ville médiévale s'installe à côté du noyau ancien. Elle est une ville de faubourg, *podgrozie* slave, *portus* occidental. D'ailleurs, là même où il y eut continuité, les grandes villes médiévales ont été en général les successeurs de petites villes de l'Antiquité ou du Haut Moyen Age. Venise, Florence, Gênes, Pise, même Milan (médiocre jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle, éclipsée par Pavie entre le vii<sup>e</sup> et le xi<sup>e</sup> siècle), Paris, Bruges, Gand, Londres, pour ne pas parler de Hambourg ou de Lübeck, sont bien des créations médiévales. A l'exception des villes rhénanes (Cologne, Mayence) et surtout de Rome (mais qui au Moyen Age n'est guère qu'un gros centre religieux, un Saint-Jacques-de-

Compostelle dont la population permanente est plus nombreuse), les cités romaines les plus importantes ont disparu ou sont passées au second plan au Moyen Age.

Henri Pirenne a magnifiquement montré que la ville médiévale naît et se développe à partir de sa fonction économique. Il a sans doute exagéré le rôle des marchands, minimisé celui des artisans, trop privilégié le réveil commercial par rapport à l'essor agricole qui le nourrit, alimentant en vivres et en hommes les centres urbains.

Il faut se résigner à attribuer la naissance et l'essor des villes médiévales à un ensemble complexe de stimulants et surtout à des groupes sociaux divers. « Nouveaux riches ou fils de riches ? » Telle fut la question posée, après Pirenne, dans un débat célèbre orchestré par Lucien Febvre. Certes, les villes ont attiré des *homines novi*, des parvenus échappés à la terre, aux *familiae* monastiques, dépourvus de préjugés, prompts à entreprendre et à gagner, mais avec eux, mêlés à eux ou les épaulant — en leur prêtant notamment l'argent qu'ils possédaient seuls au départ — des membres des classes dominantes : aristocratie foncière, clergé ont joué un rôle déterminant. Une catégorie comme celle des *ministeriums*, agents seigneuriaux issus le plus souvent de l'esclavage et du servage, mais s'élevant plus ou moins rapidement vers les couches supérieures de la hiérarchie féodale, a certainement pris une part importante à l'essor urbain. Les régions fortement urbanisées de l'Occident médiéval — si on laisse de côté celles où la tradition gréco-romaine, byzantine, musulmane avait laissé des bases plus solides (Italie, Provence, Languedoc, Espagne) — sont des régions où aboutissent sans doute de grandes routes commerciales (Italie du Nord au terminus des voies alpestres et des routes maritimes méditerranéennes, Allemagne du Nord et Flandre où arrive le commerce de l'Est, France du Nord-Est où se rencontrent, aux foires de Champagne, surtout aux <sup>xii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècles, marchands et produits du Nord et du Midi). Mais ces régions sont aussi celles des plaines les plus riches, des progrès les plus sûrs de l'assolement triennal, de l'emploi le plus répandu de la charrue et du cheval de labour. Il est certes difficile ici encore de déterminer ce qui, dans l'étroit rapport ville-campagne au Moyen Age, est cause de ce qui est conséquence. Les villes, pour naître, ont eu besoin d'un milieu rural favorable mais, au fur et à mesure qu'elles se développaient, elles exerçaient sur un environnement terrien dilaté à la mesure de leurs exigences

une attraction toujours plus grande. Groupe de consommateurs, qui ne participe que marginalement à la production agricole (il n'y a pas vraiment de champs à l'intérieur de la ville médiévale, mais il y a des jardins, des clos de vigne qui ont joué un rôle non négligeable dans l'alimentation des citadins), la population urbaine a besoin d'être nourrie. Autour des villes, les défrichements s'étendent, les rendements s'élèvent, d'autant plus que, de sa banlieue rurale, la ville ne retire pas seulement des vivres, elle lui enlève aussi des hommes. L'émigration de la campagne à la ville entre le <sup>x<sup>e</sup></sup> et le <sup>xiv<sup>e</sup></sup> siècle est un des phénomènes majeurs de la Chrétienté. Des divers éléments humains qu'elle reçoit, la ville fait une société nouvelle. Sans doute cette société appartient aussi à la société « féodale » que l'on s'imagine trop exclusivement rurale. La banlieue rurale qu'elle se donne en lui imposant son pouvoir — *ban* — de type féodal va de pair avec l'évolution de la seigneurie vers ce qu'on a appelé la *seigneurie banale*, elle aussi fondée sur l'exercice poussé du *ban*. Elle est pénétrée par l'influence des « féodaux » qui parfois y ont — comme en Italie — une résidence. Ses notables imitent le genre de vie noble, se font construire des maisons en pierre, élèvent ces tours qui, si elles servent à la défense et au stockage des vivres, sont aussi et avant tout signe de prestige. Sans doute la société urbaine est minoritaire dans un monde qui reste d'abord rural. Mais peu à peu cette société urbaine réussit à substituer ses propres impulsions aux mots d'ordre venus des campagnes. L'Église ne s'y trompe pas. Au <sup>xii<sup>e</sup></sup> siècle encore c'est la voix des moines, d'un Pierre le Vénérable, de Cluny, d'un saint Bernard surtout, de Cîteaux, qui montre la voie à la Chrétienté. Encore saint Bernard doit-il venir prêcher la croisade à Vézelay, ville hybride et ville nouvelle autour de son monastère, et tenter en vain d'arracher à Paris, aux séductions urbaines, le peuple des écoliers qu'il veut ramener au désert, à l'école du cloître. Au <sup>xiii<sup>e</sup></sup> siècle les leaders spirituels — les dominicains et les franciscains — s'installent dans les villes et, des chaires de leurs églises ou de celles des universités, gouvernent les âmes.

Ce rôle de guide, de ferment, de moteur désormais assumé par la ville, s'affirme d'abord dans l'ordre économique. Mais, même si, au début, la ville a été surtout un lieu d'échanges, un nœud commercial, un marché, sa fonction essentielle en ce domaine c'est son activité de production. Elle est un chantier. Et le plus important c'est que sur ce

chantier s'instaure la division du travail. A la campagne, dans le Haut Moyen Age, le domaine, même s'il abritait une certaine spécialisation technique artisanale, avait concentré toutes les fonctions de production. Une étape intermédiaire se rencontre peut-être dans les pays slaves — en Pologne et en Bohême notamment — où l'on voit, entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, les grands propriétaires répartir dans des villages particuliers [dont la toponymie conserve encore aujourd'hui le souvenir : par exemple en Pologne *Szewce* (*sutores*)] des spécialistes : palefreniers, forgerons, potiers, charrons. Comme les a définis Aleksander Gieysztor, « il s'agit de villages soumis à l'autorité du châtelain ducal, et habités par des artisans qui, tout en devant à la pratique de l'agriculture l'essentiel de leur subsistance, étaient astreints à des prestations artisanales spécialisées ». Mais avec les villes cette spécialisation est poussée jusqu'au bout. L'artisan a cessé d'être aussi et d'abord un paysan, le « bourgeois » d'être aussi et d'abord un propriétaire foncier.

Il ne faut cependant pas exagérer le dynamisme ni l'autonomie des métiers nouveaux. Par maintes entraves économiques (les matières premières viennent en grande partie des domaines) et institutionnelles (les seigneurs par les droits féodaux, les taxes, notamment, limitent, ponctionnent productions et échanges, malgré les franchises obtenues par les villes), les « féodaux » contrôlent l'activité économique. Les corporations qui encadrent les nouveaux métiers sont avant tout, comme les a bien définies Gunnar Mickwitz, des « cartels » qui éliminent la concurrence et freinent la production. La spécialisation outrancière (il n'y a qu'à ouvrir le *Livre des Métiers* d'Étienne Boileau réglementant, à la fin du règne de Saint Louis, entre 1260 et 1270, les corporations parisiennes, pour s'étonner par exemple du nombre de métiers qui travaillent le fer : vingt-deux sur un ensemble de cent trente) est sinon cause, du moins signe de la faiblesse de l'économie nouvelle. Cette économie se limite surtout à la satisfaction des besoins locaux. Rares sont les villes qui œuvrent pour l'exportation : seul le textile, dans l'Europe du Nord-Ouest, en Flandre surtout, et dans l'Italie du Nord, atteint, par la production d'étoffes de luxe et de demi-luxe : draps fins, soieries, des dimensions qui sont presque celles d'une industrie et stimulent des productions annexes, celle en particulier des plantes tinctoriales parmi lesquelles la guède ou pastel, à partir du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, prend une place de choix. Reste le bâtiment, dont le cas est spécial.

Mais les villes jouent aussi le rôle de nœuds d'échanges commerciaux. Seuls les produits de luxe (étoffes, pastel, épices) ou de première nécessité (sel) alimentent pendant longtemps le commerce. Les marchandises pondéreuses (grains, bois) n'y entrent que lentement. Quelques places suffisent à assurer la vente de ces produits et les pratiques rudimentaires — en particulier échange des monnaies — qui les accompagnent. Les foires de Champagne au <sup>xii</sup><sup>e</sup> et au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle en sont le foyer principal. Ports et villes d'Italie et d'Allemagne du Nord émergent. Les Italiens : Vénitiens, Génois, Pisans, Amalfitains, Astesans, Milanais, Siennois et bientôt Florentins agissent plus ou moins isolément, dans le cadre de leurs villes, tout comme Amiénois ou Arrageois, mais au nord une vaste confédération commerciale, qui acquiert rapidement une puissance politique aussi, domine les échanges à long rayon d'action : la Hanse. A la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle elle étend son emprise de la Flandre et de l'Angleterre à la Russie du Nord.

A la même époque, les relations entre les deux groupes qui dominaient le grand commerce, les Hanséates au nord, les Italiens au sud, connaissent un tournant. Au lieu de se rencontrer le long des voies terrestres, longues, coûteuses, sans cesse menacées, qui aboutissaient notamment aux foires de Champagne, ils établirent une liaison directe et régulière par mer. Des flottes marchandes relièrent Gênes et Venise à Londres et à Bruges et, par-delà, à l'espace baltique et à son arrière-pays. Le modeste commerce médiéval limité dans le Haut Moyen Age aux voies fluviales, se développant lentement le long des routes terrestres entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, en s'aventurant sur les mers, d'Alexandrie à Riga par les routes de la Méditerranée, de l'Atlantique, de la Manche, de la mer du Nord et de la Baltique, préparait l'expansion commerciale de l'Europe moderne.

Appuyé sur les villes, ce grand commerce naissant favorisait deux autres phénomènes de première importance.

Il complétait par l'établissement de comptoirs lointains l'expansion de la Chrétienté médiévale. Dans la Méditerranée, l'expansion génoise et vénitienne dépassait même le cadre d'une colonisation commerciale. Les Vénitiens, qui avaient obtenu une série de privilèges de plus en plus



exorbitants des empereurs de Constantinople (en 992, en 1082), fondent un véritable empire colonial sur les rives de l'Adriatique, en Crète, dans les îles ioniennes et égéennes (notamment à Négrepont, c'est-à-dire l'Eubée) après la IV<sup>e</sup> Croisade (1204). Il engloba encore aux xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles Corfou et Chypre. Les Génois font de leurs établissements sur la côte de l'Asie Mineure (Phocée, grande productrice d'alun, essentiel comme mordant pour l'industrie textile) et du nord de la mer Noire (Caffa) des points solides pour le drainage des denrées et des hommes (esclaves domestiques des deux sexes).

Au nord, la Hanse établit ses marchands en territoire chrétien, à Bruges, à Londres, à Bergen, à Stockholm (fondée en 1251) mais aussi plus à l'est en territoire païen (Riga, 1201) ou orthodoxe (Novgorod). La colonisation marchande double la colonisation urbaine et rurale allemande et, tantôt pacifique, tantôt belliqueuse, s'assure des privilèges qui, par-delà le profit économique, établissent une véritable supériorité ethnique. La forme commerciale de la colonisation a, elle aussi, habitué les Occidentaux à un colonialisme qui leur vaudra les succès puis les déboires que l'on connaît.

Le grand commerce a également joué un rôle capital dans l'expansion de l'économie monétaire. Centres de consommation et d'échanges, les villes ont dû avoir de plus en plus recours à la monnaie pour régler leurs transactions. Le xiii<sup>e</sup> siècle est celui du stade décisif. Florence, Gênes, Venise, les souverains espagnols, français, allemands, anglais doivent frapper, pour répondre à ces besoins, d'abord des pièces d'argent de valeur élevée : les *gros*, puis des pièces d'or (le florin florentin est de 1252, l'écu de Saint Louis de 1263-1265, le ducat vénitien de 1284).

En s'introduisant dans les campagnes, en modifiant la rente féodale, le progrès de l'économie monétaire sera un élément décisif de la transformation de l'Occident médiéval.



La marque urbaine n'est pas moins grande dans le domaine intellectuel et artistique. Sans doute le cadre monastique demeure au xi<sup>e</sup> siècle et, dans une moindre mesure, au xii<sup>e</sup>, le plus favorable au développement de la culture et de l'art. La spiritualité mystique, l'art roman s'épanouissent dans les couvents. Cluny et la grande église

de l'abbé Hugues (1049-1109) symbolisent cette prééminence monastique à l'aube des temps nouveaux. Cîteaux, ses filles et ses petites-filles, par d'autres moyens, la continuent.

Mais la *translatio* culturelle qui fait passer la primauté des monastères aux villes se saisit bien dans deux domaines : l'enseignement et l'architecture.

Au cours du <sup>xiii</sup>e siècle les écoles urbaines prennent de façon décisive le pas sur les écoles monastiques. Issus des écoles épiscopales, les nouveaux centres scolaires s'en affranchissent par le recrutement de leurs maîtres et de leurs élèves, par leurs programmes et leurs méthodes. La scolastique est fille des villes. Elle règne dans des institutions nouvelles : les universités, *corporations* intellectuelles. L'étude et l'enseignement deviennent un métier, l'une des nombreuses activités qui se spécialisent sur le chantier urbain. Le nom d'ailleurs est significatif : *universitas*, c'est corporation. Les universités ne sont que les corporations des maîtres et des étudiants : *universitates magistrorum et scholarium*, avec leurs diversités et leurs nuances, de Bologne où règnent les étudiants, à Paris où dominent les maîtres. Le livre devient instrument et non plus idole. Comme tout outillage, il tend à être fabriqué en série, il fait l'objet d'une production, d'un commerce.

L'art roman, produit et expression de l'essor de la Chrétienté après l'an mille, se transforme au cours du <sup>xiii</sup>e siècle. Son nouveau visage, le gothique, est un art urbain. Art de cathédrales jaillies du corps urbain, elles le subliment et le dominent. L'iconographie des cathédrales est l'expression de la culture urbaine : la vie active et la vie contemplative y cherchent un équilibre instable, les corporations ornent l'église de vitraux, le savoir scolastique s'y déploie. Autour de la ville, les églises des campagnes reproduisent avec moins de bonheur artistique et des ressources matérielles beaucoup plus limitées le plan de la cathédrale de la ville modèle, ou l'un de ses éléments les plus significatifs : clocher, tour, tympan. Faite pour abriter un peuple nouveau, plus nombreux, plus humain et plus réaliste, la cathédrale n'oublie pas de lui rappeler la vie rurale proche et bienfaisante. Le thème des mois, cadre des travaux rustiques, demeure un des ornements traditionnels de l'église urbaine.

•

A cet essor de la Chrétienté, l'Église participe au premier plan. Non qu'elle ait directement joué dans le développement économique le rôle essentiel qu'on lui a souvent prêté avec beaucoup d'exagération, à la suite notamment de Montalembert.

Georges Duby a souligné que les moines ont joué un rôle très effacé dans les défrichements parce que « les clunisiens, les bénédictins d'ancienne observance menaient une vie de type seigneurial, donc oisive » et que les ordres nouveaux, au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, « s'établirent dans des clairières déjà, partiellement au moins, aménagées », s'intéressèrent surtout à l'élevage « et donc se préoccupèrent relativement peu d'étendre les champs », et enfin, « par le soin qu'elles mirent à protéger leur « désert », à tenir à distance les paysans, les abbayes de style nouveau contribuèrent plutôt à protéger certains îlots forestiers contre les entreprises de défrichement qui, sans elles, les auraient réduits ».

Pourtant, au niveau même de l'économie, l'Église a été efficace. Dans la phase de démarrage elle engage les ressources qu'elle est seule à posséder. Plus que quiconque, pendant la phase de thésaurisation de l'économie, elle avait amassé. A partir de l'an mille, alors que l'essor économique, en particulier le développement de la construction, exige un financement que le jeu normal de la production ne peut fournir, elle « déthésaurise », met en circulation les trésors accumulés. Bien sûr, cela se fait dans une atmosphère de miracles dont l'habillage thaumaturgique ne doit pas nous cacher les réalités économiques. Qu'un évêque, un abbé veuille agrandir, reconstruire sa cathédrale, son monastère, un miracle lui fait aussitôt découvrir le trésor enfoui qui lui permet, sinon de mener à bien, du moins d'engager son entreprise.

Pendant la période — <sup>xi</sup><sup>e</sup>-<sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles — où les Juifs ne suffisent plus à jouer le rôle de créanciers qu'ils ont jusqu'alors assumé et où les marchands chrétiens n'ont pas encore pris leur relève, les monastères jouent le rôle « d'établissements de crédit ».

L'Église, tout au long de la période, protège le marchand et l'aide à vaincre le préjugé qui le fait mépriser de la classe seigneuriale oisive. L'Église entreprend de réhabiliter l'activité qui accomplit l'essor économique, et, du travail-châtiment défini par la Genèse — l'homme déchu doit, par pénitence, gagner son pain à la sueur de son front — fait une valeur de salut.

Surtout elle s'adapte à l'évolution de la société et lui fournit les mots d'ordre spirituels dont elle a besoin. On l'a vu avec la croisade. Elle offre les rêves qui sont le contrepoids nécessaire aux réalités difficiles. Tout au long de cette période où la prospérité se bâtit lentement, où l'argent se répand, où la richesse devient un appât de plus en plus séduisant, elle assure à ceux qui réussissent et s'inquiètent de leur réussite — l'Évangile exprime un doute sérieux sur la possibilité pour le riche d'entrer dans le royaume des cieux — comme à ceux qui demeurent écrasés, une soupape idéologique : l'apologie de la pauvreté.

Le mouvement s'esquisse au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, ébauche des réformes, de multiples approches d'un retour à la simplicité évangélique (*vita vere apostolica*), inspire une réforme du clergé dans le sens communautaire — le mouvement canonial qui rénove l'institution des chanoines en leur imposant la règle dite de saint Augustin —, s'épanouit à la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> et au début du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle. Il donna naissance à des ordres nouveaux qui affirment la nécessité d'aller au « désert » retrouver dans la solitude les vraies valeurs dont le monde occidental semble sans cesse s'éloigner, mais qui, prônant le travail manuel, organisant de nouvelles formes d'activité économique où se combinent les nouvelles méthodes de culture (assolement triennal), le recours plus intense à l'élevage producteur de laine et pourvoyeur de l'industrie textile, et l'adoption des innovations techniques (moulins, forges), perpétuent en la transformant la tradition bénédictine et son exemple économique.

Le modèle vient d'Italie, et probablement, à travers les moines grecs basilien du Latium, de Calabre et de Sicile, s'abreuve à la grande source du monachisme byzantin et oriental. Saint Nil de Grottaferrata dès le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, puis saint Romuald, fondateur des Camaldules près de Ravenne (1012), saint Jean Gualbert, enfin, fondateur vers 1020 de Vallombreuse en Toscane, sont les inspirateurs des grands fondateurs d'ordres nouveaux autour de 1100, les créateurs des « moines blancs » qui se dressent en face des « moines noirs » traditionnels, les bénédictins. Étienne de Muret fonde l'ordre de Grandmont en 1074, saint Bruno la Grande-Chartreuse en 1084, Robert de Molesmes Cîteaux en 1098, Robert d'Arbrissel Fontevault en 1101, saint Norbert Prémontré en 1120. L'opposition entre l'ancien et le nouveau monachisme est symbolisée par la polémique entre le clunisien Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (1122-1156), et

le cistercien saint Bernard, abbé de Clairvaux (1115-1154). Aux adeptes d'une spiritualité où l'essentiel est le service divin, l'*opus Dei*, auquel le troupeau des serfs permet aux moines de vaquer, s'opposent les fervents d'une mystique qui unit la prière et le travail manuel pratiqué par les moines aux côtés des convers ou frères laïcs ; aux religieux animés d'une sensibilité nourrie de la splendeur des églises, de l'éclat de la liturgie, de la pompe des offices, s'opposent des moines passionnés de simplicité, de lignes pures sans ornement. Face au baroque roman qui se complaît dans les revêtements somptueux et les bizarreries d'une ornementation torturée — la simplicité romane est création ravissante mais anachronique du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle —, Cîteaux accueille le gothique naissant plus rigoureux, plus ordonné, négligeant le détail pour l'essentiel.

Surtout, des personnages en marge, anarchistes de la vie religieuse, nourrissent pendant toute la période les aspirations des masses vers la pureté. Ce sont les ermites, mal connus encore, foisonnant par toute la Chrétienté, défricheurs, tapis dans les forêts où ils sont assaillis de visiteurs, placés aux bons endroits pour aider les voyageurs à trouver leur chemin, à franchir un gué ou un pont, modèles non corrompus par la politique du clergé organisé, directeurs de conscience des riches et des pauvres, des âmes en peine et des amants. Avec leur bâton, symbole de force magique et d'errance, avec leurs pieds nus et leurs vêtements de peaux de bêtes, ils envahissent l'art et la littérature. Ils incarnent les inquiétudes d'une société qui, dans la croissance économique et ses contradictions, cherche le refuge d'une solitude pourtant présente au monde et à ses problèmes.

Mais le développement et la réussite des villes repoussent au second plan ancien et nouvel anachronisme, communautés monastiques et solitaires liés à une société rurale et féodale. S'adaptant encore, l'Église secrète des ordres nouveaux : les Mendiants. Non sans difficulté, non sans crise. Vers 1170, Pierre Valdès, marchand de Lyon, et ses disciples, les Pauvres de Lyon, qu'on appellera Vaudois, poussent si loin leur critique de l'Église qu'ils finissent par en être expulsés. En 1206 le fils d'un riche marchand d'Assise, François, semble s'engager dans la même voie. Un groupe autour de lui, au début douze « petits frères », « frères mineurs », a pour seul souci, par la pratique de l'humilité et de la pauvreté absolue à laquelle pourvoit la mendicité, d'être un ferment de pureté dans un monde

corrompu. De tant d'intransigeance l'Église s'inquiète. Les papes et la curie romaine, les évêques, veulent imposer à François et ses compagnons une règle, en faire un ordre inséré dans le grand ordre de l'Église. Le déchirement de François d'Assise, pris entre son idéal dénaturé et son attachement passionné à l'Église et à l'orthodoxie, est dramatique. Il accepte, mais se retire. Dans la solitude de La Verna, les stigmates, peu avant sa mort (1226), sont l'aboutissement, la rançon et la récompense de son angoisse. Après lui, son ordre est longtemps tiraillé par la lutte entre les adeptes de la pauvreté absolue et les partisans d'un accommodement avec le monde. Dans le même temps où l'initiative de saint François donnait malgré lui naissance à l'ordre des Frères mineurs qu'on appellera franciscains, un chanoine noble espagnol, Dominique de Guzman, acceptait plus volontiers la règle de saint Augustin pour le petit groupe de prédicateurs qu'il avait réuni pour ramener dans les voies de l'orthodoxie, par la parole et la pratique aussi de la pauvreté, les hérétiques. Contemporains, Mineurs et Prêcheurs — qu'on nommera dominicains — sont la substance des ordres mendiants qui forment, au XIII<sup>e</sup> siècle, la nouvelle milice de l'Église. Leur originalité, leur vertu, c'est de s'adresser délibérément au milieu urbain. A cette société nouvelle, par la prédication, par la confession, par l'exemple, ils cherchent à apporter les réponses à ses problèmes neufs. Ils ramènent les couvents des déserts dans la foule. La carte des maisons franciscaines et dominicaines à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est la carte urbaine de la Chrétienté. Et, non sans mal, ils ont doublé leurs chaires conventuelles de chaires universitaires dans lesquelles ils s'installent et brillent d'un incomparable éclat. Thomas d'Aquin et Bonaventure, maîtres de l'université de Paris, sont le premier dominicain et le second franciscain.

Pourtant, malgré ces adaptations et ces succès, l'Église suit davantage l'évolution de la Chrétienté qu'elle ne la guide comme elle avait fait dans le Haut Moyen Âge. Dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle les ordres « nouveaux » — Cîteaux et Prémontré — se sont reniés et sont dépassés. Les Mendiants même ne rallient pas un assentiment unanime : en un temps où le travail est devenu la valeur de base de la nouvelle société, faire admettre que l'on vive de mendicité n'est pas facile. Dominicains et franciscains, aux yeux d'une partie du peuple, deviennent le symbole de l'hypocrisie, et les premiers excitent des haines supplémentaires par la façon dont

ils ont pris la tête de la répression de l'hérésie, par le rôle qu'ils jouent dans l'Inquisition. Une émeute populaire assassine à Vérone le premier « martyr » dominicain, saint Pierre Martyr, dont la propagande de l'ordre multiplie l'image surmontée du couteau planté dans son crâne (1252).

Les synodes du Haut Moyen Age donnaient le ton à la société chrétienne. Les conciles des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles suivent son évolution. Le plus célèbre et le plus important d'entre eux, le IV<sup>e</sup> Concile du Latran (1215), qui organise l'enseignement et institue la communion pascalle obligatoire, est déjà un *aggiornamento*, le rattrapage d'un retard. Le XIII<sup>e</sup> siècle est le siècle de la « laïcisation » plus encore que des cathédrales et des sombres scolastiques. En 1277 l'évêque de Paris, Étienne Tempier, dans un syllabus où il condamne deux cent dix-sept propositions, l'archevêque de Cantorbéry, le dominicain Robert Kilwardby, dans un document similaire, essaient de mettre un frein à l'évolution intellectuelle. Pêle-mêle, ils condamnent l'amour courtois et le relâchement des mœurs, l'usage immodéré de la raison dans la théologie, l'amorce d'une science expérimentale et rationnelle. Ce coup d'arrêt sera efficace dans la mesure où il visait des tendances d'avant-garde qui ne s'appuyaient pas sur des infrastructures intellectuelles suffisamment assurées. Mais à coup sûr il manifeste que l'Église, même si tous les clercs n'approuvent pas ces condamnations, est devenue plus même qu'attardée, « réactionnaire ».

Il est vrai que son monopole idéologique avait été gravement menacé. Dès les premières manifestations, autour de l'an mille, de l'essor de l'Occident, des contestations du « leadership » ecclésiastique se font jour. Hérésies limitées. Le paysan champenois Leutard qui prêche un Évangile peu orthodoxe aux habitants de Vertus et des environs, les hérétiques italiens de Monforte, ceux même de Milan, étroitement liés au mouvement urbain, groupés dans la Pataria, beaucoup d'autres n'agitent que pour un temps une ville ou une région. De même les hérésies savantes d'un Roscelin, d'un Abélard (s'il fut hérétique), de son disciple Arnaud de Brescia qui fait sortir l'hérésie des écoles pour la jeter dans les rues de Rome où il amène le peuple contre le pape, ne troublent que des cercles restreints. L'Église — souvent appuyée par les princes qui lui apportent volontiers le secours de leur « bras séculier » — avait d'ailleurs réagi vite et fort. En 1022 les premiers bûchers pour hérétiques s'allument à Orléans.

Mais bientôt un plus vaste et plus dangereux mouvement se forme et se répand. Inspiré par les hérésies orientales, en liaison avec les Bogomiles des Balkans, le long des routes il chemine d'Italie en France, en Europe centrale. Il groupe des coalitions hétérogènes de groupes sociaux où une partie de la noblesse, de nouveaux bourgeois, des artisans — surtout des classes urbaines — forment des mouvements plus ou moins liés les uns aux autres sous des noms divers. Celui qui a connu la plus grande fortune, c'est celui des Cathares. Les Cathares sont des manichéens. Pour eux, il y a deux principes également puissants : le Bien et le Mal. Et le Dieu bon est impuissant face au prince du mal, que celui-ci soit pour les uns un Dieu égal à lui, ou un Diable inférieur, mais révolté avec succès. Le monde terrestre et la matière qui le compose sont les créations du Dieu mauvais. L'Église catholique est une Église du mal. Face au monde, face à son organisation, la société féodale, face à son guide, l'Église de Rome, il ne peut y avoir qu'une attitude de refus total. Le catharisme se forme bientôt en Église, avec ses évêques, avec son clergé, les *parfaits*, et impose à ses adeptes des rites spéciaux. Il est une anti-Église, un anti catholicisme. Il n'est pas sans ressemblance, voire sans liens, avec les autres mouvements hérétiques du XIII<sup>e</sup> siècle — Vaudois, Spirituels — et surtout avec le mouvement plus diffus aux confins de l'orthodoxie et de l'hérésie qui, du nom de son inspirateur, le moine calabrais Joachim de Flore, a été nommé joachimisme. Les joachimites croient en trois époques : celle de la Loi ou de l'Ancien Testament, qui a été remplacée par celle de la Justice et du Nouveau Testament, encore corrompue et dirigée par l'Église actuelle, qui doit disparaître pour céder la place au règne de l'Amour et à l'Évangile éternel. Ce millénarisme s'exprime même en l'attente d'une date qui doit marquer la fin de la société et de l'Église corrompue et l'avènement de l'ordre nouveau : 1260. La date passée, beaucoup croiront l'ère joachimite arrivée avec l'élévation au pontificat d'un pape qui partage leurs idées : Pierre de Morone, Célestin V (1294). Pontificat éphémère. Célestin V doit abdiquer au bout de quelques mois, est enfermé dans un couvent où il meurt bientôt non sans que son successeur Boniface VIII ne soit soupçonné d'avoir trempé dans sa disparition. La fin de celui qui, selon le mot de Dante, fit « le grand refus », c'est, après 1277, le symbole d'un tournant dans l'histoire de la Chrétienté.



L'Église, à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, l'avait emporté. Les moyens traditionnels et pacifiques ayant échoué contre le catharisme et les hérésies voisines, elle avait eu recours à la force. D'abord à la guerre. Ce fut la croisade des Albigeois, terminée par la victoire de l'Église aidée par la noblesse de la France du Nord et, finalement, après bien des réticences, par le roi de France au traité de Paris (1229). Puis la répression organisée par une nouvelle institution : l'Inquisition. Sur le plan institutionnel, à travers de grosses difficultés, l'Église avait pratiquement gagné la partie au début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle. Sur le plan moral, elle l'avait perdue devant le jugement de l'histoire.



Les grandes hérésies des <sup>xii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècles ont été parfois définies comme des hérésies « antiféodales ». Si, à l'analyse du détail historique, le terme est contestable, il est valable dans le cadre d'une explication globale.

En contestant la structure même de la société, ces hérésies s'attaquaient à ce qui la constituait au fond : la féodalité.

Féodalisation et mouvement urbain sont deux aspects d'une même évolution qui organise en même temps l'espace et la société. Pour reprendre la terminologie de Daniel Thorner, la société de l'Occident médiéval est une société paysanne qui, comme toute société paysanne, comporte un certain pourcentage — minoritaire — de villes et qui, dans le cas particulier de la Chrétienté occidentale, a été dominée par un système défini par le terme de féodalité.

Dans cette esquisse qui ne veut que replacer la féodalité dans l'évolution de l'Occident entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, contentons-nous de résumer sa mise en place selon François Ganshof, son évolution dans une région : le Mâconnais, d'après Georges Duby, sa périodisation telle que l'a vue Marc Bloch.

La féodalité c'est d'abord l'ensemble des liens personnels qui unissent entre eux dans une hiérarchie les membres des couches dominantes de la société. Ces liens s'appuient sur une base « réelle » : le bénéfice que le seigneur octroie à son vassal en échange d'un certain nombre de services et d'un serment de fidélité. La féodalité, au sens strict, c'est l'hommage et le fief.

Le seigneur et son vassal s'unissent par le contrat vassalique. Le vassal prête l'hommage à son seigneur. Les

plus anciens textes où le mot apparaît concernent le comté de Barcelone (1020), le comté de Cerdagne (1035), le Languedoc oriental (1033), l'Anjou (1037). Il se répand en France dans la seconde moitié du <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> siècle, il apparaît pour la première fois en Allemagne en 1077. Le vassal place ses mains jointes dans celles du seigneur qui referme celles-ci sur elles et exprime sa volonté de se donner au seigneur suivant une formule du genre : « Sire, je deviens votre homme » (France, <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle). Il prononce ensuite un serment de fidélité, il lui donne sa foi, et il peut y ajouter, comme en France, le baiser qui fait de lui un « homme de bouche et de mains ». En suite du contrat vassalique, le vassal doit à son seigneur le *consilium*, le conseil, qui consiste en général en l'obligation de participer aux assemblées réunies par le seigneur, en particulier de rendre la justice en son nom — et l'*auxilium*, l'aide, essentiellement militaire et éventuellement financière. Le vassal doit donc contribuer à l'administration, à la justice et à l'armée seigneuriales. En contrepartie le seigneur doit à son vassal protection. Contre le vassal infidèle, « félon », le seigneur, en général avec l'avis de son conseil, peut prononcer des sanctions, dont la principale est la confiscation du fief. Inversement, le vassal peut « défier », c'est-à-dire retirer sa foi au seigneur qui manque à ses engagements. Théoriquement le « défi », qui s'instaure d'abord en Lotharingie à la fin du <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> siècle, doit s'accompagner d'une proclamation solennelle et du renoncement au fief.

On voit que l'essentiel tourne autour du « fief ». Le mot apparaît dans l'ouest de l'Allemagne au début du <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> siècle et se répand sous son acception technique à la fin du <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> siècle sans être employé partout ni toujours dans ce sens précis. Il est plus un terme des juristes et historiens modernes qu'un vocable de l'époque. Le plus important c'est que le fief est le plus souvent une terre. Ce fait assoit la féodalité sur sa base rurale et manifeste qu'elle est d'abord un système de possession et d'exploitation de la terre.

La concession du fief par le seigneur au vassal se fait au cours d'une cérémonie, l'investiture, qui consistait en un acte symbolique, en la remise d'un objet (étendard, sceptre, verge, anneau, couteau, gant, morceau de paille, etc.). Elle suivait en général la foi et l'hommage. Elle ne fut consignée en un acte écrit qu'exceptionnellement avant le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle. Féodalité, monde du geste, non de l'écrit.

Ce qui assure l'emprise croissante du vassal sur son fief

c'est évidemment l'hérédité du fief, pièce essentielle du système féodal. Cette évolution se produit tôt en France, au  $x^e$  et au début du  $xi^e$  siècle. Plus tardive en Allemagne et en Italie du Nord, elle y est précipitée par Conrad II en 1037. Elle ne se généralise en Angleterre qu'au  $xii^e$  siècle.

En dehors des cas de rupture du contrat vassalique, ce qui permet le jeu politique dans le système féodal, c'est la pluralité des engagements d'un même vassal. Presque chaque vassal étant l'homme de plusieurs seigneurs, cette situation qui le met parfois dans l'embarras lui permet aussi souvent d'accorder au plus offrant de ses seigneurs une fidélité préférentielle. Pour se prémunir contre l'anarchie qui en pouvait résulter, les seigneurs les plus puissants ont tenté, sans y bien réussir toujours, de se faire prêter par leurs vassaux un hommage prééminent, supérieur à celui prêté aux autres seigneurs, l'hommage « lige ». C'est ce que prétendront notamment obtenir de tous les vassaux de leur royaume les souverains. Mais ici nous rencontrons un autre système que le système féodal : le système monarchique, que nous retrouverons.

L'évolution d'une féodalité régionale, comme celle que Georges Duby a étudiée dans le Mâconnais aux  $xi^e$  et  $xii^e$  siècles, montre comment concrètement le système féodal tel que nous venons de le décrire abstraitement et schématiquement se fonde sur une exploitation de la terre par l'entremise de la domination de la hiérarchie féodale — seigneurs et vassaux — sur les paysans et déborde le cadre du contrat vassalique pour assurer à chaque seigneur, grand ou petit, sur sa seigneurie ou son fief, un ensemble de droits extrêmement larges. L'exploitation rurale, le domaine, est la base d'une organisation sociale et politique : la seigneurie.

Georges Duby insiste sur un fait capital et qui n'est pas particulier au Mâconnais. Le centre de l'organisation féodale, c'est le château. Un des grands phénomènes de l'histoire occidentale du  $x^e$  au  $xiii^e$  siècle c'est le surgissement des châteaux forts dont l'aspect militaire ne doit pas masquer la signification beaucoup plus large.

A la fin du  $x^e$  siècle, la structure sociale du Mâconnais est encore, en surface, celle de l'époque carolingienne. La principale frontière est celle qui sépare les libres des serfs, et beaucoup de paysans sont encore libres. Le pouvoir comtal, expression de la puissance publique, semble encore respecté. Mais rapidement les choses changent et la féodalité s'installe. Non que le fief se répande beaucoup dans la

région. Mais le château devient le centre d'une seigneurie qui absorbe peu à peu tous les pouvoirs : économique, judiciaire, politique. En 971 apparaît le titre chevaleresque et en 986 le premier tribunal privé, celui de l'abbaye de Cluny ; en 988 pour la première fois un seigneur, le comte de Chalon, lève des exactions sur des paysans aussi bien libres que serfs. De 1004 date la dernière mention d'une cour vicariale indépendante d'un seigneur, et de 1019 la dernière sentence rendue par une cour comtale contre un châtelain. A partir de 1030 le contrat vassalique s'instaure et en 1032 *nobilis* disparaît pour céder la place à *miles*. Tandis que l'ensemble des paysans voit à quelques exceptions près — alleutiers, ministériels — ses conditions s'uniformiser au sein d'une vaste classe de « manants », une hiérarchie s'instaure dans le groupe seigneurial. Vers 1075 la chevalerie, « d'abord classe de fortune et de genre de vie », est devenue « une caste héréditaire, une vraie noblesse ». Elle comporte cependant deux échelons selon « la répartition des pouvoirs sur les humbles » : le plus élevé est celui des sires du château (*domini, castellani*) qui exercent sur un territoire d'une certaine importance l'ensemble des pouvoirs publics (l'ancien ban royal), le plus bas celui des simples chevaliers « qui n'ont derrière eux qu'un petit nombre de dépendants personnels ». De son château le seigneur est le maître d'un territoire où il exerce son ban, ensemble de pouvoirs, privés et publics mêlés : c'est la seigneurie dite « banale » (bien que le terme *bannus* soit à l'époque assez rare).

Vers 1160 de nouveaux changements se dessinent et, entre 1230 et 1250, une autre société féodale s'est constituée. « La châtelainie cesse d'être la pièce maîtresse dans l'organisation des pouvoirs banaux. » Elle se dissout d'abord plus ou moins dans un nivellement de la noblesse qui permet aux « maisons fortes » des petits chevaliers de village de se dresser sur des mottes et, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, de doubler la série des châteaux forts des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Elle est attaquée par le bas et par le haut. Par le bas à cause d'un desserrement progressif de l'emprise des seigneurs sur les manants, par le haut à cause du dessaisissement d'une partie des pouvoirs des châtelains au profit d'une petite minorité de nouveaux puissants : les grands seigneurs, les princes, et surtout le roi. En 1239 le Mâconnais est annexé au domaine royal. La féodalité classique se termine.

Marc Bloch a distingué deux « âges féodaux ». Le

premier jusque vers le milieu du  $x^e$  siècle correspond à l'organisation d'un espace rural à peu près stable où les échanges sont faibles et irréguliers, la monnaie rare, le salariat presque inexistant. Le second est le produit des grands défrichements, du renouveau du commerce, de la diffusion de l'économie monétaire, de la supériorité croissante du commerçant sur le producteur.

Georges Duby a retrouvé dans le Mâconnais cette périodisation, mais il situe un siècle plus tard, vers 1160, la charnière entre les deux périodes, « le moment où le temps des fiefs, des censives et des principautés féodales succède à celui des châtelainies indépendantes ».

C'est par référence à l'évolution économique que les historiens ont décrit l'évolution et les phases de la féodalité médiévale. Georges Duby, pour qui « à partir du milieu du  $x^e$  siècle, le mouvement social et le mouvement économique sont de direction opposée : l'un, qui se ralentit, va vers le resserrement dans des classes, des groupes fermés ; l'autre, qui s'accélère, prépare une libération, un assouplissement de tous les cadres », est au fond de l'avis de Marc Bloch. Je ne suis pas sûr que les deux mouvements n'aillent pas plus longtemps dans le même sens. La seigneurie féodale organise la production et, bon gré, mal gré, la transmet à ce groupe de citadins, de marchands, de bourgeois qui en dépend pendant longtemps. Certes, à la longue, l'essor de la bourgeoisie urbaine mine la féodalité, mais elle est loin, à la fin du  $xiii^e$  siècle, de la dominer, pas même sur le plan économique. Il faudra attendre des siècles pour que la distance croissante entre la puissance économique et la faiblesse sociale et politique des couches supérieures urbaines produise les révolutions bourgeoises des  $xvii^e$  et  $xviii^e$  siècles.

L'évolution économique aide une large partie de la classe paysanne à améliorer son sort : sur les terres nouvellement défrichées, les « hôtes » paysans obtiennent des franchises, des libertés surtout sensibles sous l'aspect urbain ou semi-urbain des « villeneuves », « villefranches », « bastides », pour ne parler que de la terminologie française. Sur l'ensemble des terres occidentales se généralise au  $xiii^e$  siècle un mouvement d'affranchissement qui améliore la condition juridique des paysans, sinon leur situation matérielle. La limitation des exactions seigneuriales avec le remplacement des corvées ou des services en travail par une redevance le plus souvent fixe, le « cens », la détermination

par les chartes — l'écrit qui fait reculer le geste aide, au moins au début, la libération sociale — d'un montant fixe des principales redevances — « taille abonnée » — sont le signe et l'instrument d'une certaine promotion des couches paysannes, surtout de la plus fortunée, celle des « laboureurs » propriétaires de leur attelage et de leur outillage face à la masse des « manouvriers » ou « brassiers ».

Mais cette évolution, surtout à partir du <sup>xiii</sup>e siècle, ne favorise pas la petite et moyenne chevalerie qui s'endette plus vite qu'elle ne s'enrichit et doit vendre une partie de ses terres. En Mâconnais, le dernier prêt consenti par des chevaliers date de 1206 et, à partir de 1230, les petits chevaliers alleutiers se font payer leur hommage et transforment leurs alleux en fiefs et, à l'exception en général de la réserve, vendent parcelle après parcelle leur héritage. Les bénéficiaires ce sont les seigneurs les plus puissants qui, s'ils ne sont pas riches en numéraire, peuvent facilement emprunter ; les églises, surtout les églises urbaines qui, par les aumônes, drainent les premières une partie de la monnaie ; et finalement des non-nobles enrichis, quelques paysans et surtout des bourgeois. La crise qui commence à affecter les revenus des seigneurs, la « rente féodale », débouchera au <sup>xiv</sup>e siècle sur une crise générale qui sera bien, dans son essence, une crise de la féodalité.

•

A ce niveau de l'évolution historique, qu'on appelle politique, les phénomènes apparaissent souvent complexes, perdus dans le détail des hommes, des événements, et des textes des historiens volontiers séduits par ces apparences et ces apparitions superficielles. L'histoire politique de l'Occident médiéval est spécialement compliquée parce qu'elle reflète l'extrême morcellement dû à la fragmentation de l'économie et de la société, et à l'accaparement des pouvoirs publics par les chefs de ces groupes plus ou moins isolés, une des caractéristiques, comme on a vu, de la féodalité. Mais la réalité médiévale de l'Occident n'est pas seulement cette atomisation de la société et de son gouvernement, elle est enchevêtrement horizontal et vertical des pouvoirs. Entre les multiples seigneurs, l'Église et les églises, les villes, les princes et les rois, les hommes du Moyen Âge ne savent pas toujours de qui, politiquement, ils dépendent. Au niveau même de l'administration et de la justice, les

conflits de juridiction qui emplissent l'histoire médiévale expriment cette complexité.

Puisque nous savons la fin de l'histoire, nous pouvons prendre pour fil conducteur en ce domaine l'évolution des États.

Au lendemain de l'an mille, deux personnages semblent guider la Chrétienté : le pape et l'empereur. Leur conflit va, tout au long de la période, occuper le devant de la scène. Théâtre d'illusions, derrière lequel se passeront les choses sérieuses.

Après la mort de Sylvestre II (1003), la papauté pourtant ne fait pas brillante figure. Elle tombe sous la coupe des seigneurs du Latium, puis après 1046 sous celle des empereurs allemands. Mais elle se dégage bientôt. Mieux même, elle dégage avec elle de l'emprise des seigneurs laïcs toute l'Église. C'est, du nom de Grégoire VII (1073-1085), la réforme grégorienne, qui n'est que l'aspect le plus extérieur du grand mouvement qui entraîne alors l'Église vers un retour aux sources. Il s'agit de restaurer, face à la classe des guerriers, l'autonomie et la puissance de la classe des prêtres. Celle-ci doit se rénover et se délimiter elle-même : d'où la lutte contre la simonie et la lente instauration du célibat du clergé. D'où la tentative pour fonder l'indépendance de la papauté en réservant l'élection du pontife aux cardinaux (décret de Nicolas II de 1059). D'où surtout les efforts pour soustraire le clergé à la discrétion de l'aristocratie laïque, pour ôter à l'empereur et, par-delà, aux seigneurs, la nomination et l'investiture des évêques, et pour soumettre du même coup le pouvoir temporel au pouvoir spirituel en abaissant le glaive temporel devant le glaive spirituel ou même en remettant les deux glaives au pape.

Grégoire VII semble avoir réussi lors de l'humiliation de l'empereur Henri IV à Canossa (1077). Mais le pénitent impérial prend bientôt sa revanche. Urbain II, plus prudent, poursuit l'œuvre en profondeur et recourt au détour de la croisade pour grouper la Chrétienté sous son autorité. Un compromis intervient à Worms en 1122 : l'empereur abandonne au pape l'investiture « par la crosse et l'anneau », promet de respecter la liberté des élections et des consécérations, mais conserve l'investiture « par le sceptre » du temporel des évêchés.

La lutte, sous une forme ou sous une autre, se ranime avec Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse (1152-1190), atteint son paroxysme avec Frédéric II dans la première moitié du

xiii<sup>e</sup> siècle. Finalement la papauté semble définitivement victorieuse. Frédéric II meurt en 1250, laissant l'Empire en proie à l'anarchie du Grand Interrègne (1250-1273). Mais en s'acharnant contre une idole aux pieds d'argile, une puissance anachronique, l'empereur, le pape a négligé — et parfois même favorisé — la montée d'un pouvoir nouveau, celui des rois.

Le conflit entre le plus puissant d'entre eux, le roi de France Philippe le Bel, et le pape Boniface VIII s'achève par l'humiliation du pontife, giflé à Anagni (1303) et l'exil, la « captivité » de la papauté à Avignon (1305-1376). L'affrontement, dans la première moitié du xiv<sup>e</sup> siècle, entre le pape Jean XXII et l'empereur Louis de Bavière ne sera qu'une survivance qui permettra aux partisans de Louis et surtout à Marsile de Padoue dans son *Defensor pacis* (1324) de définir une nouvelle Chrétienté où pouvoir temporel et pouvoir spirituel sont nettement séparés. La laïcisation atteint avec lui l'idéologie politique. Le dernier grand partisan de la confusion des pouvoirs, le dernier grand homme du Moyen Âge, qu'il a résumé dans son œuvre géniale, Dante, est mort, le regard tourné vers le passé, en 1321.



Parmi les monarchies et les États héritiers du pouvoir politique qui se bâtissent entre le xi<sup>e</sup> et le xiv<sup>e</sup> siècle, même les plus forts ne sont ni assurés dynastiquement, ni définis territorialement. Pour ne prendre qu'un exemple, tout l'ouest de la France actuelle est — et demeurera jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle — en balance entre la France et l'Angleterre. Mais l'avenir se dessine dans la formation d'ensembles territoriaux qui, à travers des avancées et des reculs, des métamorphoses, vont vers un rassemblement des petites cellules médiévales. Les souverains ont été les rhapsodes de la Chrétienté médiévale.

Trois réussites occupent le premier plan.

L'Angleterre, après la conquête normande (1066), offre la première sous Henri I<sup>er</sup> (1110-1135) et surtout sous le Plantagenêt Henri II (1154-1189) l'image d'une monarchie centralisée. Dès 1085, le Livre du Jugement dernier, le *Domesday Book*, recense les possessions et les droits royaux et fournit une base incomparable à l'autorité royale. De solides institutions financières (la Cour de l'Échiquier), des



fonctionnaires étroitement dépendants du trône (les *sheriffs*) complètent cette œuvre. Une grave crise éclate au début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle et se poursuit pendant des décennies. Jean sans Terre doit accepter de voir le pouvoir royal limité par la *Grande Charte* (1215), et après la révolte de la petite noblesse conduite par Simon de Montfort, les *Provisions d'Oxford* surveillent encore davantage la monarchie. Mais Édouard I<sup>er</sup> (1272-1307) et même Édouard II (1307-1327) savent restaurer le pouvoir royal en acceptant un contrôle parlementaire qui fait collaborer nobles, ecclésiastiques, et bourgeois des villes au gouvernement. Des guerres, heureuses contre les Gallois, malheureuses contre les Écossais, ont appris un armement et des tactiques nouvelles aux Anglais et fait participer une partie du peuple à l'action militaire comme au gouvernement local et central. Au début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle l'Angleterre est le plus moderne, le plus stable des États chrétiens. Cela permettra à ce petit État de quatre millions d'habitants environ de remporter au début de la guerre de Cent Ans d'éclatants succès sur le colosse français avec ses quatorze millions d'habitants.

La France du début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle ne manque pourtant pas d'allure. Ses progrès, sous la monarchie capétienne, ont été plus lents, plus sûrs peut-être. Entre l'élection d'Hugues Capet (987) et l'avènement de Louis VII (1137) les faibles monarques capétiens voient leurs forces absorbées par les luttes obscures et toujours renaissantes contre les petits seigneurs pillards retranchés dans leurs donjons de l'Ile-de-France. Ils font piètre figure en face de leurs grands vassaux dont le plus puissant, le duc de Normandie, ajoute à son duché le royaume anglais en 1066, puis les vastes domaines des Plantagenêts au milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle. Pourtant, dès 1124, la France a montré sa cohésion derrière son roi face à la menace de l'empereur allemand qui a dû reculer. C'est sur l'agrandissement du domaine royal purgé de ses trublions féodaux que les Capétiens fondent leur puissance croissante. Les progrès, nets sous Louis VII (1137-1180), sont foudroyants sous Philippe Auguste (1180-1223), s'étendent et se consolident sous Louis VIII (1223-1226), Louis IX (Saint Louis) (1226-1270), Philippe le Hardi (1270-1285), Philippe IV le Bel (1285-1314). La base financière de la puissance royale française demeure faible, le roi continue à tirer l'essentiel de ses ressources de son domaine, à « vivre du sien », mais il a en main l'administration depuis l'institution, sous Philippe Auguste, des « baillis » ou

« sénéchaux » et des « prévôts », depuis l'élargissement et la spécialisation du Conseil en Cour du roi, dans le domaine des finances et surtout de la justice, avec le Parlement organisé par Philippe le Bel en 1303 et qui attire à lui un nombre croissant de causes à la mesure du succès continu de l'« appel » au roi. Comme en Angleterre, les États généraux composés des prélats, des barons et des bourgeois riches des bonnes villes, réunis par Philippe le Bel, représentent plus une aide qu'une limitation de pouvoir pour le roi et ses conseillers, formés dans les universités et imbus de droit romain mis au service du souverain « empereur en son royaume », les « légistes ».

Une réaction féodale a lieu en 1315 après la mort de Philippe le Bel, mais en 1328, le changement de dynastie, le remplacement des Capétiens par les Valois, s'opère sans difficulté. Tout au plus la nouvelle dynastie semble-t-elle plus ouverte aux influences féodales encore très fortes à la cour de Paris.

La troisième réussite de la monarchie centralisatrice, c'est la papauté qui la réalise. Ce succès doit peu au pouvoir temporel du pape, à la base territoriale qui lui offre le pauvre Patrimoine de saint Pierre. C'est en assurant son pouvoir sur les évêques, et surtout en drainant — non sans soulever, en Angleterre et en France par exemple, de vigoureuses protestations — les ressources financières de l'Eglise, en prenant la tête de la codification du droit canon, que la papauté, au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle et surtout au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, se transforme en monarchie supranationale efficace. Non seulement elle résistera à l'exil d'Avignon, mais elle y affirmera son pouvoir sur l'Eglise.

Les succès de l'unification monarchique sont moindres dans la péninsule Ibérique où, malgré des unions passagères, les royaumes restent séparés. Le Portugal (royaume depuis 1140), la Navarre, la Castille qui absorbe le Léon après 1230, l'Aragon — sans compter, sous l'union politique après 1137, la persistance du dualisme Aragon-Catalogne — semblent des formations durables. Mais chaque royaume réalise dans ses frontières, changeantes selon les progrès de la Reconquista et les combinaisons dynastiques, de remarquables progrès dans la centralisation. En Castille le règne d'Alphonse X le Sage (1252-1284) est l'époque de la rédaction du grand code des *Siete Partidas* et, grâce à la faveur royale, de l'essor de l'université de Salamanque. L'Aragon qui, sous l'impulsion des Catalans, se passionne pour son

horizon méditerranéen, est une grande puissance sous Jacques le Conquérant (1213-1276) et, après le partage du royaume (1262), le royaume de Majorque, avec sa capitale Perpignan et ses villes de Majorque et de Montpellier où les rois résident volontiers, est florissant. Surtout les conditions spéciales de la Reconquista et du repeuplement de la péninsule Ibérique ont permis au peuple, dans les assemblées locales très vivaces, dans les *Cortes* qui fonctionnent dès le milieu du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle dans tous les royaumes, de participer largement au gouvernement.

L'échec de la centralisation monarchique est plus manifeste en Italie et en Allemagne. En Italie, le pouvoir temporel des papes dans le centre de la péninsule, l'autorité impériale dans le Nord empêchent la coagulation territoriale de s'opérer. Le jeu des factions, des partis, d'une ville à l'autre, à l'intérieur de chaque ville, s'ordonne plus ou moins autour de la lutte aux mille épisodes entre Guelfes et Gibelins. Au sud, le royaume de Naples ou des Deux-Sicules, malgré les efforts des rois normands, allemands (Frédéric II fonde à Naples la première université d'État en 1224 et tient la féodalité en bride par les constitutions de Melfi en 1231) et angevins, voit trop de dominations étrangères se succéder pour parvenir à une administration solide.

En Allemagne, le mirage italien éloigne les empereurs des réalités germaniques. Frédéric Barberousse semble, surtout quand il vient à bout en 1181 du plus puissant seigneur allemand, Henri le Lion, duc de Saxe et de Bavière, avoir imposé aux féodaux l'autorité royale. Mais les querelles dynastiques, les guerres entre les prétendants à la couronne, l'intérêt croissant pour une Italie pourtant sans cesse plus rebelle, conduisent, avec le Grand Interrègne (1250-1273), à l'échec de la centralisation monarchique. Les forces politiques vives de l'Allemagne à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle ce sont — aux frontières de la colonisation au nord et à l'est — les villes de la Hanse et les maisons princières anciennes ou nouvelles. En 1273, un petit prince alsacien, Rodolphe de Habsbourg, ceint la couronne impériale et profite surtout de son passage sur le trône pour fonder au sud-est, en Autriche, en Styrie, en Carinthie, la fortune future de sa dynastie. A l'est et au nord, les querelles dynastiques, le morcellement féodal, l'imprécision des frontières jouent contre l'autorité du pouvoir central miné au surplus par la colonisation germanique.

Au Danemark, après des hauts et des bas, la royauté semble l'emporter sur les féodaux au début du xiv<sup>e</sup> siècle, mais le roi est si pauvre qu'en 1319 il doit mettre son pays en gage auprès de son créancier, le comte de Holstein. En Suède, la royauté est devenue élective au xiii<sup>e</sup> siècle, mais la famille des Folkungar réussit un temps à s'imposer sous Magnus Laduslas (1274-1290) puis surtout sous Magnus Eriksen (1319-1332). La Norvège semble la plus favorisée. Haakon V le Vieux (1217-1263) brise l'aristocratie laïque et ecclésiastique et rend la monarchie héréditaire.

En Pologne, il n'y a plus de roi après Boleslas le Hardi, couronné à Gniezno le jour de Noël 1076. La dynastie des Piasts continue pourtant, avec des ducs dont plusieurs n'ont pas oublié le souci unificateur, tels Boleslaw Bouche-Torse (1102-1138) et Mescio le Vieux après 1173. Mais les révoltes des féodaux laïcs et ecclésiastiques, ici aussi, directement ou indirectement aidés non seulement par les Allemands mais également par les Tchèques et les Hongrois, transforment la Pologne en un groupe de duchés indépendants dont le nombre augmente au cours du xiii<sup>e</sup> siècle. En 1295, Przemysl de Grande Pologne restaure à son profit la royauté polonaise, mais deux rois de Bohême prennent après lui le titre de roi de Pologne et il faut attendre le sacre, à Cracovie cette fois, d'un petit seigneur de Cujavie, Vladislav le Bref, en 1320, pour que s'affirme la *Corona regni Poloniae*. Son fils sera Casimir le Grand (1333-1370). Mais entre-temps Conrad de Mazovie a appelé les Chevaliers teutoniques contre les Prussiens, et les Teutoniques, appuyés sur les nouveaux évêchés de Thorn (Torun), Kulm (Chelmno) et Marienwerder, fondent un État allemand et, après la conquête de la Prusse, envahissent en 1309 la Poméranie de Gdansk et font de leur château de Marienburg (Malbork) une véritable capitale.

Le cas de la Bohême est plus complexe. A la fin du xii<sup>e</sup> siècle, Otakar I<sup>er</sup> (1192-1230) se fait couronner roi en 1198 et fonde l'hérédité dans la dynastie des Przemyslides. Mais les rois de Bohême agissent aussi en princes d'Empire et jouent en Allemagne un jeu dangereux. Otakar II (1253-1278) que l'on surnomme, pour le faste de sa cour, le « roi d'or », ne se contente pas d'être électeur à l'Empire, il brigue pour lui-même la couronne impériale. A la Bohême et à la Moravie il ajoute par la conquête l'Autriche, la Styrie, la Carinthie, la Carniole. Mais il se heurte à Rodolphe de Habsbourg qui, élu à sa place, l'écrase à la bataille de

Dürnkrut en 1278. Le rêve de la Grande Bohême est terminé, mais non le rêve allemand que réalise au xiv<sup>e</sup> siècle un roi d'une nouvelle dynastie étrangère, Charles de Luxembourg, l'empereur Charles IV. Cependant, la réalité c'est la colonisation croissante de la Bohême par les immigrants germaniques.

En Hongrie, de nombreuses querelles de succession avaient affaibli aux xi<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècles les Arpads, descendants de saint Étienne, qui avaient pourtant su, entre les Allemands et surtout les Byzantins un moment tentés par l'annexion de la Hongrie, agrandir leur royaume en Transylvanie, en Slovénie et en Croatie. Béla III (1173-1196), marié à une sœur de Philippe Auguste, semble asseoir solidement la monarchie, mais la classe montante des féodaux impose à son fils André II, en 1222, une Bulle d'Or que l'on a improprement appelée la Grande Charte de la Hongrie. Car plutôt que d'asseoir les libertés nationales elle assura la suprématie des nobles qui conduisit rapidement le pays à l'anarchie. La mort du dernier des Arpads en 1301 ouvrit au surplus une crise qui devait amener en Hongrie des souverains étrangers.

Le 1<sup>er</sup> août 1291, les hommes de la vallée d'Uri, la libre communauté de la vallée de Schwyz et l'association des hommes de la basse vallée de Nidwalden juraient, contre la menace habsbourgeoise, une ligue perpétuelle comme il en existait de nombreuses entre communautés urbaines ou montagnardes. Il était difficile de prévoir que celle-ci était le noyau d'une organisation politique originale : la Confédération helvétique. Le 15 novembre 1315 la ligue remportait sur Léopold de Habsbourg une éclatante victoire à Morgarten. La fortune militaire des Suisses s'annonçait en même temps que leur avenir politique.

•

Au moment où la Chrétienté occidentale atteint son apogée, mais s'appête à affronter une crise et à se transformer profondément, on peut se demander à quelles formes et à quelles forces il appartiendra de prendre la relève de la féodalité qui, forte encore économiquement et socialement, décline politiquement. On pourrait songer aux villes dont la prospérité ne cesse de croître, dont le rayonnement culturel est incomparable, et qui, à côté des succès économiques,

artistiques, intellectuels, politiques, connaissent même des triomphes militaires. Dès 1176, les plus précoces d'entre elles, les cités d'Italie du Nord, avaient infligé à Frédéric Barberousse à Legnano un désastre qui stupéfia le monde féodal. Et en 1302 à Courtrai, la piétaille des villes flamandes taille en pièces la fleur de la chevalerie française qui lui abandonne les cinq cents éperons d'or qui baptiseront la bataille. C'est à Gênes, à Florence, à Milan, à Sienne, à Venise, à Barcelone, à Bruges, à Gand, à Ypres, à Brême, à Hambourg, à Lübeck que semble appartenir l'avenir. Et pourtant l'Europe moderne ne se fera pas autour des villes mais des États. La base économique des villes ne sera suffisante ni pour asseoir une puissance politique de premier ordre, ni même pour fonder une force économique d'envergure. A mesure que le grand commerce cesse de porter surtout sur des marchandises de luxe mais aussi sur des matières pondéreuses (céréales au premier chef), le centre urbain n'a plus les dimensions requises. Déjà, à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, les villes ne s'imposent que dans le cadre de confédérations urbaines : c'est la solution hanséatique, ou en rassemblant autour d'elles une banlieue rurale, un territoire toujours plus étendu : c'est la solution flamande (Bruges et Gand tirent autant de force de leur « franc » que du commerce lointain), et surtout italienne : les villes de Ligurie, de Lombardie, de Toscane, de Vénétie, d'Ombrie s'étoffent d'un *contado* essentiel. La plus urbanisée peut-être de toutes, Sienne où la banque a déjà ses plus glorieux moments derrière elle — au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle — exprime bien dans l'art ce besoin qu'a la ville de la campagne. Les fresques du Palais municipal où Ambrogio Lorenzetti, entre 1337 et 1339, représente à la gloire des citadins *le Bon et le Mauvais Gouvernement*, ne séparent pas la ville, pourtant close de murs, hérissée de tours et de monuments, de sa campagne, de son indispensable *contado*. Venise ne continuera que par sa *Terra ferma*. Il est peut-être malaisé de le déceler vers 1300. Mais le temps des îlots, des points, des petites cellules est en train de passer en même temps que la féodalité classique. Un autre type d'organisation de l'espace commence à s'imposer : celui des États territoriaux. Les gens perspicaces de l'époque perçoivent cette réalité sous sa forme démographique. Pierre Dubois estime que le roi de France est le plus puissant souverain de la Chrétienté parce qu'il a le plus grand nombre de sujets, et Marsile de Padoue fait de la population une des forces principales des États

modernes. Mais ce nombre ne peut exister que sur une grande surface, et le progrès commence à réclamer l'unification d'étendues non médiocres.

## LA CRISE DE LA CHRÉTIENTÉ (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> SIÈCLES)

**S**i la plupart des États chrétiens, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, flottent encore dans des frontières mouvantes, la Chrétienté dans son ensemble est stabilisée. C'est, comme l'a dit A. Lewis, la « fin de la frontière ». L'expansion médiévale est terminée. Quand elle reprendra à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, ce sera un autre phénomène. Inversement, le temps des grandes invasions semble fini. Les incursions mongoles de 1241-1243 ont laissé en Pologne et en Hongrie des traces terribles, surtout dans ce dernier pays où l'invasion des Cumans poussés par les Mongols a accru l'anarchie, donné aux Hongrois un roi, Ladislaus IV (1272-1290), à demi cuman et à demi païen, contre qui le pape Nicolas IV prêcha une croisade. Mais elles ne sont que des raids après lesquels les plaies se cicatrisent vite. La Petite-Pologne, la Silésie, après le passage des Tartares, connaissent une nouvelle vague de défrichements et d'essor agricole et urbain. Mais la Chrétienté, au tournant du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, non seulement s'arrête, mais se rétrécit. Il n'y a plus de défrichements, de conquête du sol, et même les terres marginales, mises en culture sous la pression de la démographie et dans l'engouement de l'expansion, sont abandonnées parce que leurs rendements sont vraiment trop faibles. Le déboisement s'annonce en maint endroit. Les désertions de champs et même de villages — les *Wüstungen* étudiées par Wilhelm Abel et ses disciples — commencent. La construction des grandes cathédrales inachevées est interrompue. La courbe démographique fléchit et commence à baisser. La hausse des prix s'arrête et amorce une dépression.





A côté de ces grands phénomènes d'ensemble, des événements, dont certains ont frappé les contemporains et dont d'autres n'ont revêtu leur signification qu'aux yeux des historiens modernes, annoncent que la Chrétienté entre en crise.

Une série de grèves, d'émeutes urbaines, de révoltes, surtout en Flandre, éclatent dans le dernier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle (à Bruges, Douai, Tournai, Provins, Rouen, Caen, Orléans, Béziers en 1280, à Toulouse en 1288, à Reims en 1292, à Paris en 1306) et aboutissent, en 1302, dans les régions de l'actuelle Belgique, à un soulèvement presque général selon le chroniqueur liégeois Hocsem : « En cette année, le parti populaire se souleva presque partout contre les grands. En Brabant, ce soulèvement fut étouffé, mais en Flandre et à Liège, le populaire l'emporta durant longtemps. »

En 1284, les voûtes de la cathédrale de Beauvais, dressées jusqu'à quarante-huit mètres, s'écroulent. Le rêve gothique ne s'élèvera pas plus haut. Les chantiers de cathédrales s'arrêtent : Narbonne en 1286, Cologne en 1322, Sienne atteindra la limite de ses possibilités en 1366.

La dévaluation de la monnaie — les mutations monétaires — commence. La France de Philippe le Bel (1285-1314) en connaît plusieurs, les premières du Moyen Age. Les banques italiennes, spécialement les florentines, subissent en 1343 des faillites catastrophiques.

Sans doute ces symptômes de crise se manifestent dans les secteurs les plus fragiles de l'économie : dans les villes où l'économie textile avait pris un essor qui la mettait à la merci d'un fléchissement de la clientèle riche pour qui elle produisait et exportait ; dans le bâtiment où les énormes moyens à mettre en œuvre coûtaient de plus en plus cher à mesure que la main-d'œuvre, les matières premières, les capitaux trouvaient à s'employer dans d'autres secteurs plus lucratifs ; dans le domaine de l'économie monétaire où les maladresses dans le maniement du bimétallisme consécutif à la reprise de la frappe de l'or, les imprudences des banquiers sollicités par les princes de plus en plus avides de subsides, de plus en plus endettés, accroissaient les difficultés inhérentes à une forme d'économie avec laquelle même les spécialistes étaient peu familiarisés.

La crise se dévoile dans son ampleur quand elle atteint le niveau essentiel de l'économie rurale. En 1315-1317 une série d'intempéries amène de mauvaises récoltes, la hausse des prix, le retour de la famine générale à peu près disparue d'Occident, d'Extrême-Occident tout au moins, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle. A Bruges, deux mille personnes sur trente-cinq mille meurent de faim.

A partir de 1348, la Grande Peste fait brutalement tomber la courbe démographique fléchissante et transforme la crise en catastrophe.

Mais la crise est antérieure au fléau qui n'a fait que l'exagérer et ses causes sont à chercher dans le fonds même des structures économiques et sociales de la Chrétienté.

La diminution de la rente féodale, les bouleversements dus à la part grandissante de la monnaie dans les redevances paysannes mettent en cause les fondements de la puissance des féodaux.



Pour fondamentale qu'elle soit, la crise n'entraîne pas une dépression de toute l'économie occidentale et ne touche pas également ni toutes les catégories ni tous les individus.

Tel secteur géographique ou économique est touché tandis qu'à côté un nouvel essor se dessine, remplace et compense les pertes voisines. La draperie de luxe traditionnelle, la « vieille draperie », est durement affectée par la crise et les centres où elle dominait déclinent, mais, à côté, de nouveaux centres montent qui se consacrent à la fabrication d'étoffes moins précieuses destinées à une clientèle moins riche et moins exigeante : c'est le triomphe de la « nouvelle draperie », de la sayetterie, des futaines à base de coton. Une famille fait faillite mais une autre, à côté, prend la relève.

Après un moment de désarroi, la classe féodale s'adapte, remplace largement la culture par l'élevage plus rémunérateur et, à partir de là, transforme le paysage rural en multipliant les enclosures. Elle modifie les contrats d'exploitation paysanne, la nature des redevances et de leur paiement, s'initie au maniement des monnaies réelles et des monnaies de compte dont l'usage habile lui permet de faire face aux mutations monétaires. Mais, bien sûr, seuls les plus puissants, les plus habiles ou les plus heureux profitent là où les autres sont frappés.

Sans doute aussi la chute démographique aggravée par la peste raréfie la main-d'œuvre et la clientèle, mais les salaires montent et les survivants sont en général plus riches.

Sans doute enfin la féodalité attaquée par la crise recourt à la solution de facilité des classes dominantes menacées : la guerre. L'exemple le plus remarquable en est la guerre de Cent Ans, confusément recherchée par les noblesses anglaise et française comme une solution à leurs difficultés. Mais, comme toujours, la guerre accélère le processus et accouche l'économie et la société nouvelles par-delà les morts et les ruines — qu'il ne faut d'ailleurs en l'occurrence pas exagérer.

La crise du *xiv<sup>e</sup>* siècle se solde donc rapidement par un remaniement de la carte économique et sociale de la Chrétienté.

Elle favorise et accentue l'évolution antérieure vers la centralisation étatique. Elle prépare la monarchie française de Charles VII et Louis XI, la royauté anglaise des Tudor, l'unité espagnole sous les Rois Catholiques, l'avènement un peu partout, et notamment en Italie, du « prince ». Elle suscite de nouvelles clientèles, bourgeoises principalement, pour des produits et un art qui tendent peut-être vers la fabrication en série — ce que l'imprimerie permettra dans le domaine intellectuel —, mais qui correspondent, à un niveau de qualité encore très honorable en moyenne, à une hausse du niveau de vie de couches nouvelles, à un élargissement du bien-être et du goût, au progrès des préoccupations scientifiques, à la découverte et à l'effort de domination de la terre entière.

Pourtant ce second volet de la féodalité occidentale qui va de la Renaissance à la révolution industrielle et qui, à partir de la fin du *xv<sup>e</sup>* siècle, méprisera l'époque qu'il baptise Moyen Age, continuera souvent, dans ses lumières et ses ombres, le Moyen Age proprement dit et ne connaîtra pas toujours ses réussites.

**LA CIVILISATION  
MÉDIÉVALE**



## GENÈSE

DANS l'histoire des civilisations comme dans celle des individus, l'enfance est décisive. Et beaucoup, sinon tout, se joue alors. Entre le v<sup>e</sup> et le x<sup>e</sup> siècle des habitudes de penser et de sentir, des thèmes, des œuvres naissent qui forment et informent les futures structures des mentalités et des sensibilités médiévales.

Et d'abord l'agencement même de ces structures nouvelles. Qu'il y ait dans chaque civilisation des couches différentes de culture selon les catégories sociales d'une part, les apports historiques de l'autre, cela est bien connu. En même temps que cette stratification des combinaisons, des assemblages, des mélanges constituent aussi des synthèses nouvelles.

Cela est particulièrement sensible dans le Haut Moyen Age occidental. Et la plus évidente nouveauté de la culture, ce sont les relations qui s'établissent entre l'héritage païen et l'apport chrétien, en supposant, ce qui est loin d'être la vérité, comme on sait, que l'un et l'autre aient alors formé un tout cohérent. Mais ils étaient l'un et l'autre, au niveau tout au moins des couches instruites, parvenus à un degré suffisant d'homogénéité pour que nous puissions les considérer comme deux partenaires.

Devons-nous dire deux adversaires ?

Le débat, le conflit entre culture païenne et esprit chrétien a empli la littérature paléo-chrétienne, puis celle du Moyen Age, et, depuis, nombre de travaux modernes consacrés à l'histoire de la civilisation médiévale. Et il est vrai que les deux pensées et les deux sensibilités s'oppo-

saient comme naguère idéologie marxiste et idéologie bourgeoise. La littérature païenne en bloc fait problème au Moyen Age chrétien, mais au v<sup>e</sup> siècle la question est déjà tranchée en fait. Jusqu'au xiv<sup>e</sup> siècle il y aura des extrémistes des deux tendances opposées : ceux qui proscrivent l'usage et jusqu'à la lecture des auteurs anciens, ceux qui en usent largement de façon plus ou moins innocente. Et la conjoncture favorisera alternativement les uns ou les autres. Mais l'attitude fondamentale a été arrêtée par les Pères de l'Église et parfaitement définie par saint Augustin déclarant que les chrétiens devaient utiliser la culture antique tout comme les Juifs avaient usé des dépouilles des Égyptiens. « Si les philosophes (païens) ont émis par hasard des vérités utiles à notre foi, surtout les platoniciens, non seulement il ne faut pas craindre ces vérités mais il faut les arracher pour notre usage à ces illégitimes détenteurs. » Ainsi les Israélites ont emporté d'Égypte des vases d'or et d'argent et des objets précieux avec lesquels ils devaient plus tard construire le Tabernacle. Ce programme du *De Doctrina christiana*, qui sera au Moyen Age un lieu commun, ouvre en fait la porte à toute une gamme d'utilisations de la culture gréco-romaine. Souvent les hommes du Moyen Age s'en tiendront à la lettre du texte d'Augustin, c'est-à-dire qu'ils n'utiliseront que des matériaux isolés, telles les pierres de temples détruits, mais parfois ces matériaux seront des morceaux entiers, colonnes de temples devenues piliers de cathédrales, parfois même le temple, comme le Panthéon de Rome transformé en église au début du vii<sup>e</sup> siècle, deviendra un édifice chrétien au prix de faibles transformations et d'un léger camouflage. Il est très difficile d'apprécier dans quelle mesure l'outillage mental — vocabulaire, notions, méthodes — de l'Antiquité est passé au Moyen Age. Le degré d'assimilation, de métamorphose, de dénaturation varie d'un auteur à l'autre et souvent un même auteur oscille entre ces deux pôles qui marquent les limites de la culture médiévale : la fuite horrifiée devant la littérature païenne et l'admiration passionnée conduisant à de larges emprunts. Saint Jérôme définit le même compromis que saint Augustin : que l'auteur chrétien en use avec ses modèles païens comme les Juifs du Deutéronome avec les prisonnières de guerre à qui ils rasant la tête, coupent les ongles et donnent de nouveaux vêtements avant de les épouser.

Dans la pratique, les clercs médiévaux trouveront bien des moyens d'utiliser les livres « païens » en satisfaisant

leur conscience à peu de frais. Ainsi à Cluny, le moine qui consultait à la bibliothèque un manuscrit d'auteur antique devait se gratter l'oreille avec un doigt, à la manière d'un chien se grattant avec sa patte, « car c'est à bon droit que l'infidèle est comparé à cet animal ».

Il reste que si ce compromis a sauvegardé une certaine continuité de la tradition antique, il a suffisamment trahi cette tradition pour que l'élite intellectuelle, à diverses reprises, ait éprouvé le besoin d'un vrai retour aux sources anciennes. Ce sont les renaissances qui scandent le Moyen Age : à l'époque carolingienne, au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, à l'aube de la grande Renaissance enfin.

Il reste surtout que la double nécessité pour les auteurs du Haut Moyen Age occidental d'utiliser l'irremplaçable outillage intellectuel du monde gréco-romain et de le couler dans des moules chrétiens a favorisé sinon créé des habitudes intellectuelles très fâcheuses : la déformation systématique de la pensée des auteurs, l'anachronisme perpétuel, la pensée par citations détachées de leur contexte. La pensée antique n'a survécu au Moyen Age qu'atomisée, déformée, humiliée par la pensée chrétienne. Obligé d'avoir recours aux services de son ennemi vaincu, le christianisme se vit contraint d'ôter la mémoire à son esclave prisonnier et de le faire travailler pour lui en oubliant ses traditions. Mais il fut du même coup entraîné dans cette a-temporalité de la pensée. Toutes les vérités ne purent être qu'éternelles. Saint Thomas d'Aquin encore au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle dira que ce qu'ont voulu dire les auteurs importe peu, l'essentiel étant ce qu'ils ont dit qu'on peut utiliser à sa guise. Rome n'était plus dans Rome. La *translatio*, le transfert, inaugurerait la grande confusion médiévale. Mais cette confusion était la condition d'un ordre nouveau.

•

Ici encore l'Antiquité déclinante avait facilité le travail des clercs chrétiens des premiers siècles médiévaux. Ce que le Moyen Age a connu de la culture antique lui a été légué par le Bas-Empire qui avait remâché, appauvri, disséqué la littérature, la pensée et l'art gréco-romains de telle sorte que le Haut Moyen Age barbarisé put l'assimiler plus aisément.

Ce n'est pas à Cicéron ou à Quintilien que les clercs du Haut Moyen Age empruntent leur programme scientifique et éducatif, mais à un rhéteur de Carthage, Martianus



Capella, qui, au début du v<sup>e</sup> siècle, définit les sept arts libéraux dans son poème : *Les Noces de Mercure et de la Philologie*. C'est moins à Pline et à Strabon, inférieurs pourtant déjà à Ptolémée, qu'ils demanderont leur savoir géographique qu'à un médiocre compilateur du iii<sup>e</sup> siècle — début de la décadence — Julianus Solinus, qui léguera au Moyen Age un monde de prodiges et de monstres : *Les Merveilles de l'Orient*. L'imagination et l'art, il est vrai, y gagneront ce que la science y perdra. La zoologie du Moyen Age, ce sera celle du *Physiologus*, ouvrage alexandrin du ii<sup>e</sup> siècle traduit en latin précisément au v<sup>e</sup> siècle et qui dissout la science dans la poésie fabuleuse et la leçon moralisatrice. Les animaux sont changés en symboles. Mais le Moyen Age en tirera ses Bestiaires, et ici encore la sensibilité zoologique médiévale se nourrira de l'ignorance scientifique. Surtout ces rhéteurs et ces compilateurs fourniront aux hommes du Moyen Age un savoir en miettes. Vocabulaires, vers mnémotechniques, étymologies (fausses), florilèges, le Bas-Empire transmet au Moyen Age un outillage mental et intellectuel élémentaire. C'est la culture des citations, des morceaux choisis, des « digests ».

N'en est-il pas de même pour la part chrétienne de la culture ? La *doctrina christiana* c'est d'abord et essentiellement l'Écriture sainte. Et la *sacra pagina* sera la base de toute la culture médiévale. Mais entre le texte et le lecteur un double écran va s'interposer.

Le texte est réputé difficile, et surtout il est si riche et si mystérieux qu'il faut l'expliquer à divers niveaux selon les sens qu'il renferme. D'où toute une série de clefs, de commentaires, de gloses derrière lesquels l'original commence à disparaître. Le Livre succombe sous l'exégèse. La Réforme au xvi<sup>e</sup> siècle aura le juste sentiment de le redécouvrir.

Puis, il est bien long, et il doit être mis à la portée de tous en extraits, soit par citations, soit par paraphases. La Bible se transforme en une collection de maximes et d'anecdotes.

Les Pères eux-mêmes deviennent une matière première dont on extrait tant bien que mal la substance. Les vraies sources de la pensée chrétienne médiévale sont des traités et des poèmes de troisième ou de quatrième ordre, telles les *Histoires contre les païens* d'Orose, disciple et ami de saint Augustin, qui transforme l'histoire en apologétique vulgaire, la *Psychomachie* de Prudence qui réduit la vie morale à un combat entre vices et vertus, le *Traité de la vie*

contemplative de Julianus Pomerius, qui enseigne le mépris du monde et des activités séculières.

•

Constater cette régression intellectuelle ne suffit pas. Le plus important est de bien voir qu'elle était une nécessaire adaptation aux conditions de l'époque. Libre à quelques aristocrates païens ou chrétiens — tel Sidoine Apollinaire — de se complaire aux jeux d'une culture raffinée peut-être, mais confinée à une classe sociale mourante. Les écrivains barbarisés écrivent pour un public nouveau. Comme le dit justement R.R. Bolgar à propos des systèmes d'enseignement de saint Augustin, Martianus Capella et Cassiodore, « la plus grande vertu des nouvelles théories était peut-être de fournir une alternative raisonnée au système de Quintilien. Car le monde dans lequel l'art oratoire avait fleuri était en train de mourir ; et la nouvelle civilisation destinée à le remplacer devait ignorer les assemblées populaires et les triomphes du forum. Ces hommes des siècles à venir, dont les vies devaient avoir pour centres le manoir et le monastère, auraient été très désavantagés si l'éducation traditionnelle dont ils dépendaient leur avait proposé un idéal qu'ils n'auraient pu saisir, si Capella et Augustin n'avaient pas remplacé Quintilien ».

Il est saisissant de voir les plus cultivés et les plus éminents représentants de la nouvelle élite chrétienne, conscients de leur indignité culturelle face aux derniers puristes, renoncer à ce qu'ils possèdent encore ou pourraient acquérir de raffinement intellectuel pour se mettre à la portée de leurs ouailles. S'abêtir pour conquérir, tel fut leur choix. Cet adieu aux lettres antiques, prononcé souvent en toute connaissance de cause, n'est pas l'aspect le moins émouvant de l'abnégation des grands chefs chrétiens du Haut Moyen Âge. Ainsi Césaire d'Arles : « Je demande humblement que les oreilles des lettrés se contentent de supporter sans se plaindre des expressions rustiques, afin que tout le troupeau du Seigneur puisse recevoir la nourriture céleste dans un langage simple et terre à terre. Puisque les ignorants et les simples ne peuvent s'élever à la hauteur des lettrés, que les lettrés daignent s'abaisser à leur ignorance. Les hommes instruits peuvent comprendre ce qui a été dit aux simples, tandis que les simples ne sont pas capables de profiter de ce qui aurait été dit aux savants. »

Mutation intellectuelle qui, par-delà la barbarisation, atteint ou cherche à atteindre des valeurs non moins importantes que celles du monde gréco-romain. Quand saint Augustin déclare qu'il vaut mieux « se voir reprendre par les grammairiens plutôt que d'être incompris du peuple » et qu'il faut préférer les choses, les réalités aux mots, les *res* aux *verba*, il définit un utilitarisme, voire un matérialisme médiéval, qui éloignait non sans bonheur les hommes d'une certaine logomachie antique. Les hommes du Moyen Age s'annonçaient peu difficiles sur l'état des routes, pourvu qu'elles parvinssent au but. Ainsi le chemin médiéval, à travers ses errances, dans la poussière et la boue, conduisait au port.

Le travail à accomplir était immense. Quand on lit les textes juridiques, les canons des synodes et des conciles, les articles des pénitentiels du Haut Moyen Age, on est saisi par l'ampleur de la tâche qui s'offrait aux leaders de la société chrétienne. Précarité de la vie matérielle, barbarie des mœurs, pénurie de tous biens, économiques et spirituels, ce grand dénuement exigeait des âmes fortes, dédaigneuses des subtilités et des raffinements, désireuses de réussir.

Ce temps fut aussi, on a souvent trop tendance à l'oublier, celui des grandes hérésies, ou plutôt des grandes hésitations doctrinales, car l'orthodoxie, qui ne nous apparaît fixée que par illusion rétrospective, était loin d'être définie. Il ne peut être question ici de deviner quelles conséquences aurait eues le triomphe des grands courants de l'arianisme, du manichéisme, du pélagianisme, du priscillianisme, pour ne citer que les plus connus des mouvements religieux qui animèrent l'Occident des *v<sup>e</sup>* et *vi<sup>e</sup>* siècles. On peut dire grossièrement que la réussite de l'orthodoxie, ce fut le succès d'une *via media* entre le simplisme arianiste ou manichéiste et la subtilité pélagienne ou priscillienne. Tout semble se résumer dans l'attitude vis-à-vis du libre arbitre et de la grâce. Que le christianisme eût penché vers la stricte doctrine de la prédestination comme le voulaient les manichéens, et le poids du déterminisme divin eût pesé lourdement sur un Occident qui eût été livré sans contrepoids aux classes dominantes qui n'auraient pas manqué de se proclamer les interprètes de cette toute-puissance divine. Que le pélagianisme triomphant eût instauré la suprématie du choix humain et individuel, et l'anarchie aurait sans doute submergé un monde si menacé. Mais on sent bien que l'Occident n'avait pas le choix. L'esclavage s'épuisait, mais

il fallait mettre la masse au travail, l'outillage technique était faible mais perfectible, l'homme devait sentir que, si modeste qu'elle fût, il pouvait avoir une certaine prise sur la nature. L'institution monastique, qui exprime si bien cette époque, allie la fuite devant le monde à l'organisation de la vie économique et spirituelle. L'équilibre de la nature et de la grâce qui s'instaure traduit les limites du pouvoir et de l'impuissance des hommes du Haut Moyen Age. Surtout, il laisse la porte ouverte à de futurs développements.

Construite pour attendre la fin du monde, la société du Haut Moyen Age s'est donné, sans s'en apercevoir, les structures propres à accueillir, le moment venu, l'essor de l'humanité occidentale.



Le décor de la civilisation ne change pas brutalement avec les Grandes Invasions. Les foyers traditionnels de culture, malgré les pillages et les destructions, cessent rarement d'exister et de rayonner du jour au lendemain. Même la grande victime des temps nouveaux, la ville, survit plus ou moins longtemps, avec plus ou moins de succès.

Ainsi Rome, Marseille, Arles, Narbonne, Orléans demeurent des portes de l'Orient. Mais les foyers urbains les plus importants sont ceux qui servent de résidence aux nouveaux rois barbares, ou surtout qui sont le siège d'évêchés et de pèlerinages en renom.

Les cours barbares attirent les ateliers de luxe : constructions en pierre, étoffes, orfèvrerie surtout, bien que la plupart des trésors royaux et épiscopaux s'enrichissent principalement d'objets importés, byzantins au premier chef. Mais la régression des techniques, des moyens économiques, du goût, est partout sensible. Tout se rapetisse. Les édifices sont le plus souvent construits en bois ; ceux qui le sont en pierre, souvent empruntée à des monuments antiques en ruine, sont de faibles dimensions. L'essentiel de l'effort esthétique se porte sur la décoration qui masque l'indigence des techniques de construction. L'art de tailler les pierres, la sculpture en ronde-bosse, la représentation de la figure humaine disparaissent presque entièrement. Mais les mosaïques, les ivoires, les étoffes, les pièces d'orfèvrerie surtout brillent et satisfont le goût barbare pour le clinquant. Art souvent thésaurisé dans le trésor des palais, des églises, enfoui même dans les sépultures. Triomphe des arts

mineurs qui produit d'ailleurs des chefs-d'œuvre où se manifeste l'habileté métallurgique des artisans et artistes barbares, la séduction de l'art stylisé des steppes. Chefs-d'œuvre fragiles dont la plus grande partie n'a pas survécu jusqu'à nous, mais dont nous possédons des témoins précieux et merveilleux : fibules, boucles de ceinturon, pommeaux d'épée. Les couronnes des rois wisigothiques, le frontal en cuivre d'Agilulfe, les sarcophages mérovingiens de Jouarre, tels sont quelques-uns des rares bijoux encore conservés de ces siècles.

Mais les souverains, les Mérovingiens notamment, se plaisent de plus en plus dans leurs villas de campagne d'où sont datés la plupart de leurs actes ; bien des villes, s'il faut en croire les listes épiscopales, demeurent, comme on l'a vu, veuves d'évêque pendant un temps plus ou moins long. La Gaule du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle nous paraît, à la lecture de Grégoire de Tours, encore fortement urbanisée, dominée par les riches cités épiscopales : Soissons, Paris, Sens, Tours, Orléans, Clermont, Poitiers, Bordeaux, Toulouse, Lyon, Vienne, Arles. Dans l'Espagne wisigothique, Séville sous les évêques des frères Léandre (579-600) et Isidore (600-636) est un foyer brillant. Mais le grand centre de civilisation du Haut Moyen Âge, c'est le monastère, et de plus en plus le monastère isolé, le monastère rural. Il est, avec ses ateliers, un conservatoire des techniques artisanales et artistiques, avec son scriptorium-bibliothèque un mainteneur de culture intellectuelle, grâce à ses domaines, son outillage, sa main-d'œuvre de moines et de dépendants de toute sorte un centre de production et un modèle économique, et bien sûr un foyer de vie spirituelle, souvent assise sur les reliques d'un saint.

Pendant que s'organise la nouvelle société chrétienne urbaine autour de l'évêque et plus encore des paroisses qui se forment lentement à l'intérieur des diocèses (les deux mots ont été probablement pendant un temps synonymes), pendant que la vie religieuse s'installe aussi dans les villas de l'aristocratie foncière et militaire qui fonde ses chapelles privées d'où naîtra l'*Eigenkirche* féodale, les monastères font pénétrer lentement le christianisme et les valeurs qu'il véhicule dans le monde des campagnes jusqu'alors peu touché par la religion nouvelle, monde des longues traditions et des permanences, mais qui devient le monde essentiel de la société médiévale. La prééminence du monastère manifeste la précarité de la civilisation de l'Occi-

dent médiéval : civilisation de points isolés, d'oasis de culture au milieu des « déserts », des forêts et des champs retournés aux friches, ou des campagnes à peine effleurées par la culture monastique. La désorganisation des réseaux de communications et de relations du monde antique a rendu la plus grande partie de l'Occident au monde primitif des civilisations rurales traditionnelles, ancrées dans la préhistoire, à peine touchées par le vernis chrétien. Les vieilles coutumes, les vieilles techniques des Ibères, des Celtes, des Ligures resurgissent. Là où les moines croient avoir vaincu le paganisme gréco-romain, ils ont favorisé la réapparition d'un tréfonds bien plus ancien, de démons plus sournois, soumis en apparence seulement à la loi chrétienne. L'Occident a été rendu à la sauvagerie, et cette sauvagerie affleurera, fera irruption parfois tout au long du Moyen Age. Il était nécessaire de marquer les limites de l'action monastique. Il est essentiel d'en évoquer la force et l'efficacité.

De tant de noms que l'hagiographie et l'histoire ont rendus illustres, retenons quelques témoins. Au temps de la christianisation urbaine, Lérins. Quand démarre l'action en profondeur dans les campagnes, le Mont-Cassin et la grande aventure bénédictine. Pour illustrer les routes de la Chrétienté du Haut Moyen Age, l'épopée monastique irlandaise. Au temps enfin de la reprise du mouvement de christianisation aux frontières, le rôle des monastères dans l'évangélisation aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, en continuation d'ailleurs du courant irlandais.

Lérins est intimement lié au développement de ce grand foyer de christianisation qu'a été la Provence des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Lérins a été avant tout une école d'ascèse et non de formation intellectuelle. Les clercs éminents qui venaient y accomplir des séjours plus ou moins longs lui demandaient peut-être une culture biblique, mais avant tout une « méditation spirituelle de la Bible plus qu'une exégèse savante ». Le premier abbé, Honorat, venu à Lérins par un détour oriental, forme le milieu lérinien en liaison étroite avec Cassien, lui aussi venu d'Orient, fondateur de Saint-Victor de Marseille. Entre 430 et 500, Lérins verra passer presque tous les grands noms de l'Église provençale, Salvien, Eucher de Lyon, Césaire d'Arles, Fauste de Riez, les inspirateurs des grands synodes provençaux dont les canons ont profondément marqué le christianisme occidental.

L'action de saint Benoît de Nursie qui, du Mont-Cassin,

rayonne à partir de 529 environ, est plus profonde encore. C'est d'abord que la personne même de Benoît, grâce surtout à Grégoire le Grand qui consacre un livre entier de ses *Dialogues* aux miracles du saint qui connaîtront pendant tout le Moyen Age une faveur extraordinaire, sera familière aux gens du Moyen Age. Les miracles humbles de la vie active, de la vie quotidienne, de la vie spirituelle qui forment la Légende dorée bénédictine mettront le surnaturel presque à la portée de tous. C'est aussi et surtout parce que saint Benoît, grâce à la règle qu'il a probablement écrite, qu'il a presque sûrement inspirée et qui, dès le VII<sup>e</sup> siècle, est mise sous son nom, a été le véritable fondateur du monachisme occidental. Sans ignorer et encore moins mépriser la tradition monastique orientale, il n'en retient pas les outrances ascétiques. Sa règle, les comportements, la spiritualité, la sensibilité qu'elle a contribué à former sont des miracles de modération et d'équilibre. Saint Benoît répartit harmonieusement le travail manuel, le travail intellectuel, l'activité plus proprement spirituelle dans l'emploi du temps monastique. Il montrera ainsi au monachisme bénédictin qui connaît un immense succès en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle et, plus tard, coexiste avec d'autres familles monastiques, la triple voie de l'exploitation économique, de l'activité intellectuelle et artistique, de l'ascèse spirituelle. Après lui les monastères seront des centres de production, des lieux de rédaction et d'enluminure des manuscrits, des foyers de rayonnement religieux. Il concilie l'autorité nécessaire de l'abbé avec la douceur et la fraternité qui facilitent l'obéissance. Il ordonne la simplicité, mais sans exagération ni dans l'ascétisme ni dans le dépouillement. « S'il arrive, dit la règle, qu'on enjoigne à un frère des choses difficiles ou impossibles, il recevra en toute mansuétude et obéissance le commandement qui lui est fait. Cependant, s'il estime que le poids du fardeau dépasse entièrement la mesure de ses forces, il représentera au supérieur les raisons de son impuissance, mais il le fera avec patience et à propos, et sans témoigner ni orgueil, ni résistance, ni contradiction. » La modération, la *temperantia* antique, prenait avec saint Benoît un visage chrétien. Quand on songe à toute la violence qui se déchaînera encore pendant ce Moyen Age sauvage, on est porté à penser que la leçon de saint Benoît n'a guère été entendue, mais il faut se demander à quelles extrémités les gens du Moyen Age se seraient laissé porter si cette grande voix douce n'avait pas retenti au seuil de ces siècles.

Tout autre est l'esprit du monachisme irlandais. Depuis que saint Patrick, dans les premières années du v<sup>e</sup> siècle, emmené tout jeune de Grande-Bretagne en Irlande par des pirates et vendu comme esclave, se convertit au christianisme en gardant les moutons et évangélise le pays, l'Irlande est devenue l'île des saints. Les monastères s'y multiplient qui sont, à l'imitation du cénobitisme oriental, des cités monastiques groupant les huttes des solitaires autour de celle de l'abbé. Ces monastères sont des pépinières de missionnaires. Entre le v<sup>e</sup> et le ix<sup>e</sup> siècle ils se répandent dans l'Angleterre et l'Écosse voisines, puis sur le continent, apportant leurs usages, leurs rites personnels, une tonsure spéciale, un calendrier pascal original que la papauté aura beaucoup de mal à remplacer par le comput romain, leur passion inlassable pour les fondations monastiques d'où ils se lancent à l'assaut des idoles, des coutumes païennes et évangélisent les campagnes. Certains, comme saint Brendan, vont chercher un désert sur l'océan, et les ermites irlandais peuplent les îlots déserts, les récifs, essaient des saints « au péril de la mer ». L'odyssée légendaire de Brendan hantera les imaginations de tout l'Occident médiéval.

Aux vi<sup>e</sup> et vii<sup>e</sup> siècles, l'Irlande aurait exporté cent quinze « saints » en Allemagne, quarante-cinq en France, quarante-quatre en Angleterre, trente-six en Belgique, vingt-cinq en Écosse, treize en Italie. Que la plupart soient légendaires et que leur souvenir soit étroitement mêlé au folklore n'en montre que mieux la trace laissée au plus profond des mentalités et des sensibilités par ce monachisme proche du fonds primitif.

De ces saints, le plus célèbre est Columban qui, entre 590 et 615, fonde Luxeuil et Bobbio tandis que son disciple Gall donne son nom à un autre monastère promis à un grand rayonnement. A ces fondations et à d'autres, Columban donne une règle originale qui, un temps, semble balancer la règle de saint Benoît.

L'esprit irlandais n'a rien de la modération bénédictine. Favorisé en ses outrances par les rigueurs nordiques, il rivalise sans peine avec les extravagances de l'ascétisme oriental. Sans doute la règle de Columban demeure à base de prière, de travail manuel et d'étude. Mais le jeûne et les pratiques ascétiques s'y ajoutent sans concession. Celles qui ont le plus frappé les gens de l'époque étaient : le *crossfigill*, la prière prolongée les bras en croix (saint Kévin de



Glendalough serait resté sept ans appuyé contre une planche en posture de *croisfigill*, ne fermant l'œil ni le jour ni la nuit, et tellement immobile que les oiseaux firent leurs nids dans ses mains); le bain accompagné de la récitation des psaumes dans une rivière ou un étang presque glacé; la privation de nourriture (un seul repas ne comportant jamais de viande figurait dans les monastères columbaniens).

La même bizarrerie, la même rigueur torturée se retrouve dans les pénitentiels qui, selon Gabriel Le Bras, « attestent l'état social et moral d'un peuple encore semi-païen et pour lequel des moines apôtres rêvaient un idéal ascétique ». Ils font revivre dans toute leur rigueur des tabous bibliques proches des vieux interdits celtiques. De même, avant de s'adultérer, l'art irlandais — croix de pierre et miniatures — manifeste, selon la définition de Françoise Henry, « un goût préhistorique de couvrir la surface, un refus de tout réalisme, un rigoureux traitement abstrait de la forme humaine ou animale ». Il sera une des sources de l'art roman — et de ses bizarreries. Ses entrelacs inspireront une des tendances les plus persistantes de l'esthétique et du goût médiévaux.

Des moines irlandais participeront enfin au grand mouvement de christianisation de la Germanie et de ses confins aux <sup>vii</sup><sup>e</sup> et <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècles qui s'appuiera souvent sur des fondations monastiques. Ainsi Saint-Gall (fondation de Gall vers 610) ouvre la voie à Saint-Bavon de Gand (fondation de saint Amand vers 630), à Saint-Emmeran de Ratisbonne (fondation d'Emmeran vers 650), à Echternach (fondation de Willibrord vers 700), à Reichenau (fondation de Pirmin en 724), à Fulda (fondée par Sturm à l'instigation de saint Boniface en 744), à Corvey — la nouvelle Corbie — fondée en 822. Sur tous les fronts d'évangélisation, du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, dans les villes, dans les campagnes, hors des frontières de la Chrétienté, les monastères ont joué un rôle capital.



Des hommes, par leur savoir, ont été aussi du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle des phares qui éclaireront longtemps la nuit médiévale. K. Rand les a appelés les « fondateurs du Moyen Age ». Leur rôle à tous, ou presque, a été de sauver l'essentiel de la culture antique, de la ramasser sous une forme assimilable par les esprits médiévaux et de lui donner

l'habillage chrétien nécessaire. Il en est quatre qui dominent les autres : Boèce (v. 480-524), Cassiodore (v. 480-573), Isidore de Séville (v. 560-636), Bède (v. 673-735).

A Boèce le Moyen Age doit tout ce qu'il saura d'Aristote avant le milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, la *Logica vetus*, la vieille logique, et, « en doses assimilables, les catégories conceptuelles et verbales qui seront le premier fonds de la scolastique ». Ainsi la définition de la nature : *natura est unam quamque rem informans specifica differentia*, « la nature est ce qui informe chaque chose par une différence spécifique », et celle de la personne : *reperta personae est definitio : naturae rationabilis individua substantia*, « la substance individualisée de la nature raisonnable ». Abélard dira de lui : « Il a bâti de façon inexpugnable notre foi et la sienne. » Le Moyen Age lui doit aussi la place exceptionnelle qu'il fait dans sa culture à la musique, par quoi il se rattache à l'idéal grec du μουσικός ἄνθρωπος (« l'homme-musicien »).

A Cassiodore les hommes du Moyen Age doivent, avec les *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, les schémas des rhéteurs latins introduits dans la littérature et la pédagogie chrétiennes. Et aux moines du couvent de Vivarium il fixe une tâche que le Moyen Age n'oubliera plus : copier les manuscrits anciens. Œuvre essentielle de conservation et de tradition dont s'inspireront les *scriptoria* monastiques.

Le legs d'Isidore de Séville, « le plus illustre pédagogue du Moyen Age », c'est, surtout par ses *Etymologies*, le programme des sept arts libéraux, le vocabulaire de la science, la croyance que les noms sont la clef de la nature des choses, l'affirmation répétée que la culture profane est nécessaire à la bonne compréhension des Écritures. C'est la passion encyclopédique qui hantera les clercs médiévaux.

Bède, enfin, c'est l'expression la plus achevée de la multiplicité des sens de l'Écriture, la théorie des quatre sens qui fonde toute l'exégèse biblique médiévale, ainsi que l'a magnifiquement expliqué Henri de Lubac, et l'orientation, à travers les besoins de l'exégèse biblique et du comput ecclésiastique, vers l'astronomie et la cosmographie. Mais Bède, comme la plupart des lettrés anglo-saxons du Haut Moyen Age, tourne plus résolument le dos à la culture classique. Il engage le Moyen Age dans une voie indépendante.

La Renaissance carolingienne est l'aboutissement d'une série de petites renaissances qui, après 680, s'étaient manifestées à Corbie, à Saint-Martin de Tours, à Saint-Gall, à Fulda, à Bobbio, à York, à Pavie, à Rome.

C'est un phénomène brillant et superficiel destiné à satisfaire les besoins d'un petit groupe aristocratique selon la volonté de Charlemagne et de ses successeurs et de la hiérarchie ecclésiastique : améliorer la formation des cadres laïques et ecclésiastiques du grandiose mais fragile édifice carolingien.

La Renaissance carolingienne a pourtant été une étape dans la constitution de l'outillage intellectuel et artistique de l'Occident médiéval.

Les manuscrits corrigés et amendés des auteurs anciens ont pu servir plus tard à une nouvelle diffusion de textes de l'Antiquité. Des œuvres originales sont venues constituer une nouvelle couche de savoir, après celle du Haut Moyen Age, mise à la disposition des clercs des siècles futurs.

Alcuin offre un relais dans la mise au point du programme des arts libéraux. Raban Maur, fils spirituel d'Alcuin, abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence, « précepteur de la Germanie », donne au Moyen Age une encyclopédie, *De universo*, et un traité de pédagogie, *De institutione clericorum* (démarquage du *De doctrina christiana* de saint Augustin qu'il remplacera pour beaucoup de lecteurs médiévaux), qui figureront dans la bibliothèque de base des clercs du Moyen Age, à côté de Cassiodore et d'Isidore. Et puis il y a le génial et obscur Jean Scot Erigène que le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle et, plus encore notre <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle découvriront.

Auréolés du prestige de Charlemagne, le plus populaire, au Moyen Age, des grands hommes, les auteurs carolingiens fourniront une des couches d'« autorités » intellectuelles, tout comme certains monuments de l'époque, dont le plus célèbre est la chapelle du palais d'Aix, seront un modèle souvent imité.

Bien que ses réalisations aient été très éloignées de ses aspirations et de ses prétentions, la Renaissance carolingienne communiquera aux hommes du Moyen Age des passions salutaires : le goût de la qualité, de la correction textuelle, de la culture humaniste même fruste, l'idée que l'instruction est un des devoirs essentiels et l'une des forces principales des États et des princes.

Elle a aussi produit d'authentiques chefs-d'œuvre : ces miniatures où réapparaissent le réalisme, le goût

du concret, la liberté du trait, et l'éclat de la couleur.

En les regardant, on comprend qu'après avoir été trop indulgent, il ne faut pas être trop sévère pour la Renaissance carolingienne. Tout comme l'essor économique des *viii<sup>e</sup>*-*ix<sup>e</sup>* siècles, elle a sans doute été un démarrage avorté ou prématurément brisé. Mais elle est en fait la première manifestation d'une plus longue et plus profonde Renaissance, celle qui s'affirmera du *x<sup>e</sup>* au *xiv<sup>e</sup>* siècle.

## STRUCTURES SPATIALES ET TEMPORELLES (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

**Q**UAND le jeune Tristan, échappé aux marchands pirates norvégiens, aborda aux rivages de Cornouailles, « à grand effort, il monta sur la falaise et vit qu'au-delà d'une lande vallonnée et déserte, une forêt s'étendait sans fin ». Mais de cette forêt débouche une chasse et l'enfant se joint à la troupe. « Alors ils se mirent à la voie en devisant, tant qu'ils découvrirent enfin un riche château. Des prairies l'environnaient, des vergers, des eaux vives, des pêcheries et des terres de labour. »

Le pays du roi Marc n'est pas une terre de légende imaginée par le trouvère. Il est la réalité matérielle et symbolique de l'Occident médiéval. Un grand manteau de forêts et de landes troué par des clairières cultivées, plus ou moins fertiles, tel est le visage de la Chrétienté — semblable à un négatif de l'Orient musulman, monde d'oasis au milieu des déserts. Ici le bois est rare, là il abonde, ici les arbres sont la civilisation, là la barbarie. La religion née en Orient à l'abri des palmes se fait jour en Occident au détriment des arbres, refuge des génies païens, que moines, saints, missionnaires abattent impitoyablement. Tout progrès ici est défrichement, lutte et victoire sur les broussailles, les arbustes ou, s'il le faut et si l'équipement technique et le courage le permettent, sur les futaies, la forêt vierge, la « gaste forêt » de Perceval, la *selva oscura* du Dante. Mais la réalité palpitante, c'est un ensemble de clairières plus ou moins vastes, cellules économiques, sociales, culturelles. Longtemps l'Occident médiéval est resté un agglomérat, une juxtaposition de domaines, de châteaux et

de villes surgis au milieu d'étendues incultes et désertes. Le désert, d'ailleurs, c'est alors la forêt. Là se réfugient les adeptes volontaires ou involontaires de la *fuga mundi* : ermites, amoureux, chevaliers errants, brigands, hors-la-loi. Ainsi saint Bruno et ses compagnons au « désert » de la Grande Chartreuse ou saint Robert de Molesme et ses disciples au « désert » de Cîteaux, ainsi Tristan et Iseut dans la forêt du Morois (« Nous retournons à la forêt, qui nous protège et nous garde. Viens, Iseut, ma mie !... Ils entrèrent dans les hautes herbes et les bruyères, les arbres refermèrent sur eux leurs branchages, ils disparurent derrière les frondaisons. »), ainsi, précurseur et peut-être modèle de Robin Hood, l'aventurier Eustache le Moine, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, se réfugie dans les bois du Boulonnais. Monde du refuge, la forêt a ses attraits. Pour le chevalier elle est le monde de la chasse et de l'aventure. Perceval y découvre « les plus belles choses qui sont » et un seigneur conseille à Aucassin, malade de l'amour de Nicolette : « Montez à cheval et allez tout au long de cette forêt vous distraire, vous verrez des herbes et des fleurs, vous entendrez des oiseaux chanter. Par aventure, vous entendrez belles paroles dont vous vous trouverez mieux. » Pour les paysans et tout un petit peuple laborieux, elle est source de profit. Là vont paître les troupeaux, là surtout s'engraissent à l'automne les porcs, richesse du pauvre paysan qui, après la « glandée », tue son cochon, promesse de subsistance, sinon de ripaille, pour l'hiver. Là s'abat le bois, indispensable à une économie longtemps indigente en pierre, en fer, en charbon de terre. Maisons, outils, âtres, fours, forges n'existent, ne travaillent que par le bois ou le charbon de bois. Là se cueillent les fruits sauvages qui sont pour l'alimentation primitive du rustique une nourriture d'appoint essentielle, et en temps de disette la principale chance de survie. Là se recueillent l'écorce des chênes pour la tannerie, les cendres des buissons pour la blanchisserie ou la teinture, et surtout les produits résineux pour les torches et les cierges, et le miel des essaims sauvages tant recherché par un monde longtemps privé de sucre. Au début du XII<sup>e</sup> siècle le chroniqueur français anonyme — Gallus Anonymus — établi en Pologne, énonçant les avantages de ce pays, cite aussitôt après la salubrité de l'air et la fertilité du sol, *silva melliflua*, l'abondance de forêts riches en miel. Ainsi tout un peuple de bergers, de bûcherons, de charbonniers (Eustache le Moine, le « bandit forestier », accomplit

déguisé en charbonnier un de ses brigandages les plus réussis), de « bigres » chasseurs de miel, vit de la forêt et en fait vivre les autres. Ce menu peuple est aussi volontiers braconnier, mais le gibier est d'abord le produit de la chasse réservée aux seigneurs. Aussi du plus petit au plus grand ceux-ci défendent jalousement leurs droits sur les richesses forestières. Les « sergents forestiers » surveillent partout les vilains chapardeurs. Les souverains sont les plus grands seigneurs forestiers de leur royaume et s'attachent énergiquement à le rester. Aussi les barons anglais révoltés imposent en 1215 à Jean sans Terre, à côté de la Grande Charte politique, une Charte de la Forêt spéciale. Quand en 1332 Philippe VI de France fait dresser un inventaire des droits et ressources dont il veut constituer en Gâtinais un douaire pour la reine Jeanne de Bourgogne, il fait rédiger à part une « prise des forêts » dont les profits constituent le tiers de l'ensemble des revenus de ce domaine.

Mais la forêt est aussi grosse de menaces, de dangers imaginaires ou réels. Elle est l'horizon inquiétant du monde médiéval. Elle le cerne, l'isole, l'étreint. Elle est entre les seigneuries, entre les pays, une frontière, le *no man's land* par excellence. De son « opacité » redoutable surgissent les loups affamés, les brigands, les chevaliers pillards.

En Silésie, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, deux frères tiennent pendant des années la forêt de Sadlno, d'où ils sortent périodiquement pour rançonner les pauvres paysans du voisinage, et empêchent le duc Henri le Barbu d'y établir aucun village. Le synode de Saint-Jacques-de-Compostelle devra, en 1114, édicter un canon pour organiser la chasse aux loups. Tous les samedis, sauf la veille de Pâques et de la Pentecôte, prêtres, chevaliers, paysans qui ne travaillent pas sont requis pour la destruction des loups errants et la pose des pièges. Une amende frappe ceux qui s'y refusent.

De ces loups dévorants, l'imagination médiévale, puisant dans un folklore immémorial, fait aisément des monstres. Dans combien d'hagiographies rencontre-t-on le miracle du loup apprivoisé par le saint, tel François d'Assise subjuguant la cruelle bête de Gubbio ! De tous les bois sortent les hommes-loups, les loups-garous en qui la sauvagerie médiévale confond la bête et l'homme à demi barbare. Parfois la forêt recèle des monstres encore plus sanguinaires, légués au Moyen Âge par le paganisme : telle la tarasque provençale domptée par sainte Marthe. Ainsi les forêts deviennent, par-delà ces terreurs trop réelles, un univers de légendes

merveilleuses et effrayantes. Forêt d'Ardenne au sanglier monstrueux, refuge des Quatre Fils Aymon et où saint Hubert de chasseur devient ermite, saint Thibault de Provins de chevalier ermite et charbonnier, forêt de Brocéliande théâtre des sorcelleries de Merlin et de Viviane, forêt d'Obéron où Huon de Bordeaux succombe aux enchantements du nain, forêt d'Odenwald où Siegfried termine sa chasse tragique sous les coups de Hagen, forêt du Mans où erre pitoyablement Berthe au grand pied et où le malheureux roi de France Charles VI deviendra fou.

•

Pourtant, si la plupart des hommes de l'Occident médiéval ont pour horizon, parfois toute leur vie, la lisière d'une forêt, il ne faudrait pas imaginer la société médiévale comme un monde de sédentaires : la mobilité des hommes du Moyen Age a été extrême, déconcertante.

Elle s'explique. La propriété, comme réalité matérielle ou psychologique, est presque inconnue du Moyen Age. Du paysan au seigneur, chaque individu, chaque famille n'a que des droits plus ou moins étendus de possession provisoire, d'usufruit. Non seulement chacun a au-dessus de lui un maître ou un ayant droit plus puissant qui peut, par violence, le priver de sa terre — tenure paysanne ou fief seigneurial — mais le droit lui-même reconnaît au seigneur la possibilité légitime d'enlever au serf ou au vassal son bien foncier, à condition de lui en concéder un autre équivalent, parfois très éloigné du premier. Seigneurs normands passés en Angleterre, chevaliers allemands s'installant à l'est, féodaux d'Ile-de-France conquérant un fief dans le Midi à la faveur de la croisade contre les Albigeois, ou en Espagne au rythme de la Reconquista, croisés de tout poil qui se taillent un domaine en Morée ou en Terre sainte, tous s'expatrient aisément, car à peine ont-ils une patrie. Le paysan dont les champs ne sont qu'une concession plus ou moins révocable du seigneur et sont souvent redistribués par la communauté villageoise selon la rotation des cultures et des champs, n'est lié à sa terre que par la volonté seigneuriale à laquelle il échappe volontiers par la fuite d'abord, par l'émancipation juridique plus tard. Individuelle ou collective, l'émigration paysanne est un des grands phénomènes de la démographie et de la société médiévales. Sur les routes, chevaliers, paysans rencontrent les clercs en voyage régulier ou en rupture de couvent — tout ce monde des moines gyrovagues



contre qui conciles et synodes légifèrent en vain — les étudiants en marche vers les écoles ou les universités célèbres — un poème du XII<sup>e</sup> siècle ne dit-il pas que l'exil (*terra aliena*) est le partage obligatoire de l'écolier ? —, les pèlerins, les vagabonds de toute sorte.

Pour la plupart, non seulement aucun intérêt matériel ne les retient chez eux, mais l'esprit même de la religion chrétienne les pousse sur les routes. Sur cette terre d'exil, l'homme n'est qu'un pèlerin perpétuel, tel est l'enseignement de l'Église qui a à peine besoin de répéter la parole du Christ : « Laisse tout et suis-moi. » Si nombreux sont ceux qui n'ont rien ou peu qu'ils partent aisément. Leur maigre bagage tient dans la besace du pèlerin, les moins pauvres ont quelques pièces, en ce temps de monnaie longtemps rare, dans la poche ; les plus riches un coffret où ils serrent le plus clair de leur fortune, un petit nombre d'objets précieux. Quand les voyageurs et les pèlerins s'encombreront de bagages — le sire de Joinville et son compagnon le comte de Sarrebruck partent en 1248 pour la croisade chargés de coffres que des charrettes amènent à Auxonne et que des bateaux portent sur la Saône et le Rhône jusqu'à Arles — non seulement l'esprit de croisade, mais le goût du voyage déperiront, la société médiévale deviendra un peuple d'assis, et le Moyen Age, époque de marches et de chevauchées, sera bien près de finir, non que le Bas Moyen Age ignore l'errance, mais à partir du XIV<sup>e</sup> siècle les errants sont des vagabonds, des maudits — auparavant ce sont des êtres normaux, tandis qu'ensuite les normaux ce sont les sédentaires. Mais, en attendant cette lassitude, tout un Moyen Age itinérant pullule et se retrouve à chaque instant dans l'iconographie. L'instrument, vite devenu symbolique, de ces errants, c'est le bâton, la canne en forme de tau sur laquelle cheminent, courbés, l'ermite, le pèlerin, le mendiant, le malade. Peuple inquiet que symbolisent encore les aveugles, tels ceux du fabliau : « Un jour, il advint que sur un chemin, près de Compiègne, s'en allaient trois aveugles, sans personne pour les conduire et leur montrer la route. Ils avaient tous trois une sébile de bois ; ils étaient tous trois pauvrement vêtus. Ils suivaient ainsi le chemin de Senlis. » Peuple inquiétant dont l'Église, dont les moralistes se méfient. Le pèlerinage lui-même, qui couvre souvent le simple vagabondage, la vaine curiosité — forme médiévale du tourisme — est aisément suspect. Honorius Augustodunensis, dès le XII<sup>e</sup> siècle, est enclin à le condamner, à le

déconseiller. « Y a-t-il du mérite, demande le disciple de l'*Elucidarium*, à aller à Jérusalem ou à visiter d'autres lieux sacrés ? » Et le maître de répondre : « Mieux vaut donner aux pauvres l'argent qui servirait au voyage. » Le seul pèlerinage qu'il admet, c'est celui qui a pour cause et objet la pénitence. Très tôt en effet, et c'est significatif, le pèlerinage n'est pas un acte de désir, mais un acte de pénitence. Il sanctionne tout péché grave, il est une punition, non une récompense. Quant à ceux qui l'entreprennent « par curiosité ou gloriole », comme dit encore le maître de l'*Elucidarium*, « le seul profit qu'ils en retirent c'est d'avoir vu des sites agréables ou de beaux monuments, ou de recueillir la gloriole qu'ils désiraient ». Les errants sont des malheureux et le tourisme une vanité.

La pitoyable réalité du pèlerinage — sans aller jusqu'au cas tragique des croisés périr de faim en route ou massacrés par les Infidèles — c'est souvent l'histoire de ce pauvre homme que raconte la *Légende dorée*. « Vers l'an du Seigneur 1100, un Français se rendait à Saint-Jacques-de-Compostelle avec sa femme et ses fils, en partie pour fuir la contagion qui désolait son pays, en partie pour voir le tombeau du saint. Dans la ville de Pampelune, sa femme mourut, et leur hôte le dépouilla de tout son argent, lui prenant même la jument sur le dos de laquelle il conduisait ses enfants. Alors le pauvre père prit deux de ses enfants sur ses épaules, et traîna les autres par la main. Un homme qui passait avec un âne eut pitié de lui et lui donna son âne, afin qu'il pût mettre ses enfants sur le dos de la bête. Arrivé à Saint-Jacques-de-Compostelle, le Français vit le saint qui lui demanda s'il le reconnaissait et qui lui dit : « Je suis « l'apôtre Jacques. C'est moi qui t'ai donné un âne pour « venir ici et qui te le donnerai de nouveau pour t'en « retourner... »

Mais combien de pèlerins sont restés sans même le secours de l'âne miraculeux...

Ce ne sont pas en effet les épreuves, ni les obstacles aux déplacements qui manquent. Sans doute la voie fluviale est, partout où il est possible, utilisée. Mais il reste bien des terres à franchir. Or le beau réseau des routes romaines a presque disparu, ruiné par les invasions, non entretenu, et d'ailleurs mal adapté aux besoins de la société médiévale. Pour ce peuple de piétons et de cavaliers, dont les transports se font surtout à dos de bêtes de somme ou sur des charrettes archaïques, et qui n'est pas pressé — qui se

détourne volontiers pour éviter le château d'un chevalier pillard ou pour visiter au contraire un sanctuaire — la voie romaine, droite, pavée, route de soldats et de fonctionnaires, est sans grand intérêt. Il va le long des sentiers, des chemins, d'un réseau d'itinéraires divers qui divaguent entre quelques points fixes : villes de foire, lieux de pèlerinage, pont, gué ou col. Que d'obstacles à franchir : la forêt avec ses périls et ses terreurs — sillonnée pourtant de pistes : Nicolette « suivant le vieux sentier dans le bois touffu arrive à une route où se croisent les sept chemins qui s'en vont par le pays » —, les bandits, chevaliers ou vilains, embusqués au coin d'un bois ou sur le sommet d'un rocher — Joinville descendant le Rhône remarque « la Roche de Glun, ce château que le roi avait fait abattre parce que le seigneur nommé Roger était accusé de dépouiller les pèlerins et les marchands » —, les taxes innombrables levées sur les marchandises, mais parfois sur les simples voyageurs, aux ponts, aux cols, sur les rivières, le mauvais état des routes où l'on s'embourbe si aisément que conduire un charroi de bœufs requiert la compétence d'un homme de métier.

La route médiévale est désespérément longue, lente. Si l'on suit des voyageurs parmi les plus pressés, les marchands, on s'aperçoit que les étapes varient de 25 à 60 kilomètres par jour selon la nature du terrain. Il faut deux semaines pour aller de Bologne à Avignon, vingt-deux jours des foires de Champagne à Nîmes, onze à douze jours de Florence à Naples. Et pourtant la société médiévale bougeait constamment par une « sorte de mouvement brownien, à la fois perpétuel et inconstant », comme a dit Marc Bloch. Les hommes du Moyen Age évoluent presque tous contradictoirement entre ces deux dimensions : les horizons bornés de la clairière où ils vivent, les horizons lointains de la Chrétienté entière où chacun soudain peut s'en aller d'Angleterre à Saint-Jacques-de-Compostelle ou à Tolède, comme ces clercs anglais du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle avides de culture arabe ; d'Aurillac à Reims, à Vich en Catalogne, à Ravenne et à Rome, comme Gerbert dès la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle ; de Flandre à Saint-Jean-d'Acre, comme tant de croisés ; des bords du Rhin à ceux de l'Oder ou de la Vistule, comme tant de colons allemands. Les seuls vrais aventuriers, aux yeux des chrétiens médiévaux, sont ceux qui franchissent les frontières de la Chrétienté : missionnaires ou marchands qui abordent en Afrique, en Crimée, s'enfoncent en Asie.

Plus rapide est la route de mer. Quand les vents sont favorables, un navire peut faire jusqu'à 300 kilomètres en vingt-quatre heures. Mais les dangers ici sont encore plus grands que sur terre. La rapidité occasionnelle peut être compensée par des calmes désespérants, ou des vents et des courants contraires.

Embarquons avec Joinville pour l'Égypte. « En mer il nous arriva une chose merveilleuse : nous nous trouvâmes devant une montagne toute ronde sur les côtes de Barbarie. C'était à l'heure de vêpres. Nous naviguâmes toute la soirée et pensions avoir bien fait cinquante lieues quand le lendemain nous nous retrouvâmes de nouveau devant cette même montagne. Et ainsi nous arriva deux ou trois fois. »

Ces retards sont peu de chose encore si l'on songe aux pirates et aux tempêtes. Joinville découvre bientôt la folle témérité des « marchands aventuriers » : « Je fis réflexion qu'il est bien insensé celui qui ose se mettre en tel péril avec le bien d'autrui, ou en état de péché mortel ; car on s'endort le soir sans savoir si l'on ne se retrouvera pas au fond de la mer, le lendemain matin. »

Peu de clichés, mais lourds d'une réalité vivement ressentie, ont eu plus de succès au Moyen Age que celui de la nef dans la tempête. Aucun épisode ne revient plus régulièrement dans la vie des nombreux saints que celui d'une traversée, réelle ou symbolique, figurée sur tant de miniatures et de vitraux. Aucun miracle ne fut plus répandu que celui de l'intervention d'un saint qui apaise une tempête ou ressuscite un naufragé.

Mais dès maintenant il faut saisir par quels ressorts la forêt, la route, la mer émeuvent la sensibilité des hommes du Moyen Age. Elles le touchent moins par leurs aspects réels, par leurs périls vrais que par les symboles qu'elles expriment. La forêt ce sont les ténèbres ou, comme dans la « chanson d'enfance » du Minnesänger Alexandre l'errant — « der wilde Alexander » — le siècle avec ses illusions, la mer c'est le monde et ses tentations, la route c'est la quête et le pèlerinage.



Par-delà, les hommes du Moyen Age entrent en contact avec la réalité physique par l'intermédiaire d'abstractions mystiques et pseudo-scientifiques.

La nature pour eux ce sont les quatre éléments qui

composent l'univers et l'homme, univers en miniature, microcosme. Comme l'explique l'*Elucidarium*, l'homme corporel est fait des quatre éléments, « c'est pourquoi on l'appelle microcosme, c'est-à-dire monde en réduction. Il est en effet composé de terre : la chair, d'eau : le sang, d'air : le souffle, de feu : la chaleur ».

Des plus savants aux plus ignorants se dégrade une même vision de l'univers. Christianisation plus ou moins poussée de vieux symboles et mythes païens, elle personnifie les forces de la nature en une étrange cosmographie : les quatre fleuves du paradis, les quatre vents des innombrables roses des vents des manuscrits, à l'instar des quatre éléments, interposent leur image entre les réalités naturelles et la sensibilité humaine. Il faudra un long chemin, comme on verra, aux hommes du Moyen Age pour rencontrer, par-delà l'écran du symbolisme, la réalité physique du monde dans lequel ils vivent.

L'ampleur de ces mouvements, de ces migrations, de ces agitations de ces voyages est en fait singulièrement restreinte. L'horizon géographique est un horizon spirituel, celui de la Chrétienté. Plus que l'imprécision des connaissances des doctes en matière de cosmographie — on admet en général que la Terre est ronde, immobile et au centre de l'univers, et l'on imagine après Aristote un système de sphères concentriques ou, de plus en plus à partir du début du <sup>xiii</sup>e siècle, un système plus complexe et plus près de la réalité du mouvement des planètes selon Ptolémée — ce qui est frappant, c'est la fantaisie de la géographie médiévale au-delà de l'Europe et du bassin méditerranéen. Plus remarquable encore est la conception théologique qui inspire jusqu'au <sup>xiii</sup>e siècle la géographie et la cartographie chrétiennes. En règle générale, l'ordonnance de la Terre est déterminée par la croyance que le nombril, l'ombilic, en est Jérusalem, et que l'Orient, que les cartes situent le plus souvent en haut, à la place de notre nord, culmine en une montagne où se trouve le paradis terrestre et d'où coulent les quatre fleuves paradisiaques : le Tigre, l'Euphrate, le Pison d'ordinaire reconnu dans le Gange, et le Géhon qui est le Nil. Les vagues connaissances que les chrétiens peuvent avoir de ces fleuves soulèvent bien quelques difficultés. On les tourne aisément. On explique que les sources connues du Tigre et de l'Euphrate ne sont pas les sources originelles situées au flanc de la montagne de l'Eden et dont les eaux se perdent longuement dans les sables des déserts avant de resurgir.

Quant au Nil, Joinville, dans le récit de la VII<sup>e</sup> Croisade en Égypte, atteste que les musulmans arrêtés par les cataractes n'ont pu remonter à sa source, merveilleuse mais réelle.

L'océan Indien, qu'on croit fermé, est le réceptacle des rêves où se défoulent les désirs inassouvis de la Chrétienté pauvre et bridée : rêve de richesse liée aux îles, îles des métaux précieux, des bois rares, des épices. Marco Polo y voit un roi nu couvert de pierres précieuses ; rêve fantastique, peuplé d'hommes, d'animaux fabuleux et de monstres, rêve de foisonnement et d'extravagance forgé par un monde pauvre et borné, rêve de la vie différente, de la destruction des tabous, de la liberté, face à la morale stricte imposée par l'Église, séduction d'un monde de l'aberration alimentaire, de la coprophagie, du cannibalisme, du nudisme, de la polygamie, de la liberté et de la débauche sexuelles. Le plus curieux c'est que, lorsque exceptionnellement un chrétien se risque et parvient jusque-là, il trouve des merveilles : Marco Polo y rencontre des hommes pourvus d'une queue « grosse comme celle d'un chien » et les licornes, qui sont peut-être des rhinocéros, mais qui le déçoivent : « C'est une très vilaine bête à voir, et dégoûtante. Il n'est point du tout comme nous, d'ici, disons et décrivons, quand nous prétendons qu'il se laisse attraper par le poitrail par une pucelle. »

Sans doute la Terre est divisée, pour les hommes du Moyen Age qui ont recueilli la tradition des géographes de l'Antiquité, en trois parties : Europe, Afrique et Asie, mais chacune d'elles tend à s'identifier avec une aire religieuse, et le pèlerin anglais qui écrivit un *Itinéraire de la III<sup>e</sup> Croisade* constate : « Ainsi deux parties du monde assaillent la troisième, et l'Europe qui pourtant ne reconnaît pas tout entière le nom du Christ doit se battre contre deux autres. » Cette Europe, que la présence musulmane en Espagne empêche d'identifier avec la Chrétienté, demeure pour les Occidentaux une notion incommode, pédante, abstraite.



La réalité, c'est la Chrétienté. C'est en fonction d'elle que le chrétien du Moyen Age définit le reste de l'humanité, se situe par rapport aux autres. Et d'abord par rapport au Byzantin.

Le Byzantin, depuis 1054, c'est le schismatique. Mais si ce grief de séparation, de sécession est essentiel, les

Occidentaux ne parviennent pas à bien le définir, en tout cas à bien le nommer. Malgré les divergences théologiques — et en particulier la question du « Filioque », les Byzantins rejetant la double procession du Saint-Esprit qu'ils ne faisaient procéder que du Père et non du Fils — malgré surtout le conflit institutionnel, le patriarche de Constantinople refusant de reconnaître la suprématie du pape, les Byzantins étaient aussi des chrétiens. Dès le milieu du xii<sup>e</sup> siècle, lors de la II<sup>e</sup> Croisade, on voit un fanatique occidental, l'évêque de Langres, qui rêve déjà de la prise de Constantinople et y pousse le roi de France Louis VII, déclarer que les Byzantins ne sont pas « chrétiens de fait, mais seulement de nom », qu'ils se rendent coupables d'hérésies, et un fort parti dans l'armée des croisés considérait que « les Grecs n'étaient point chrétiens et que c'était moins que rien de les tuer ». Cet antagonisme était le résultat d'un éloignement qui, depuis le iv<sup>e</sup> siècle, s'était transformé en fossé. Les uns et les autres ne se comprenaient plus, notamment les Occidentaux qui, même les plus savants, ignoraient le grec : *graecum est, non legitur*.

Cette incompréhension se changea peu à peu en haine, fille de l'ignorance. A l'égard des Grecs, les Latins éprouvent un mélange de convoitise et de mépris qui vient du sentiment plus ou moins refoulé de leur propre infériorité. Aux Grecs, les Latins reprochent d'être maniérés, lâches, trompeurs. Ils leur reprochent surtout d'être riches. C'est le réflexe du guerrier barbare et pauvre face au riche civilisé.

Quand l'armée occidentale de la IV<sup>e</sup> Croisade s'apprête en 1203 à prendre Constantinople, le prétexte officiel est que l'empereur Alexis III est un usurpateur, mais les ecclésiastiques lèvent les scrupules religieux de certains laïcs en soulignant le caractère schismatique des Byzantins : « Les évêques et les clercs de l'armée parlèrent ensemble, écrit le chroniqueur Robert de Clari, et jugèrent que la bataille était légitime, et qu'on pouvait les attaquer, car anciennement ils obéissaient à la loi de Rome et maintenant ne lui obéissaient plus. Aussi, dirent les évêques, les attaquer n'était pas péché, mais au contraire grande œuvre de piété. »

Sans doute l'union des Églises, c'est-à-dire la réconciliation de Byzance avec Rome, reste presque constamment à l'ordre du jour, et des négociations ont lieu sous Alexis I<sup>er</sup> en 1089, Jean II en 1141, Alexis III en 1197, et sous presque chaque empereur du milieu du xiii<sup>e</sup> siècle à 1453. L'union semble même réalisée au concile de Lyon en

1274, et une dernière fois au concile de Florence en 1439.

Mais les attaques dirigées contre l'Empire byzantin par les Normands de Robert Guiscard en 1081, de Bohémond en 1185, la prise de Constantinople par les Occidentaux le 13 avril 1204, l'échec de l'union des Églises provenaient d'une hostilité fondamentale entre ceux qui s'appelaient, injurieusement, Latins (et non chrétiens), Grecs (et non Romains). Incompréhension des Barbares frustes qui opposent leur simplicité à la sophistication de cette civilisation du cérémonial, d'une politesse séculaire figée en étiquette. En 1097, lors de la réception de croisés lotharingiens par Alexis I<sup>er</sup>, l'un d'eux, irrité par cette étiquette, s'assoit sur le trône du basileus, « trouvant qu'il n'était pas convenable qu'un seul homme pût s'asseoir quand tant de vaillants guerriers restaient debout ».

Mêmes réactions chez les Français de la II<sup>e</sup> Croisade. Impatience de Louis VII et de ses conseillers devant les manières des envoyés byzantins et le langage ampoulé de leurs harangues. L'évêque de Langres, « prenant compassion du roi », et ne pouvant supporter les longues phrases de l'orateur et de l'interprète, leur dit : « Mes frères, veuillez « ne pas parler si souvent de la gloire, la majesté, la sagesse « et la religion du roi ; il se connaît, et nous le connaissons « aussi ; dites-lui donc plus promptement, et sans tant de « détours, ce que vous voulez. »

Opposition encore dans les traditions politiques. Les Occidentaux, pour qui la principale vertu politique est la foi — la bonne foi — du féodal, taxent d'hypocrisie les méthodes byzantines tout imprégnées de la raison d'État. « Car c'est chez eux, écrit encore Eudes de Deuil, le chroniqueur français de la II<sup>e</sup> Croisade, une opinion généralement reçue qu'on ne saurait reprocher à personne le parjure qu'on se permet pour la cause de l'empire sacré. »

A cette haine latine répond la détestation grecque. Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis, qui a vu les Occidentaux de la Première Croisade, les dépeint comme des barbares grossiers, bavards, orgueilleux, versatiles. Par-dessus tout, la cupidité des Occidentaux « prêts à vendre femme et enfants pour une obole » fait horreur aux Byzantins.

La richesse de Byzance, c'est enfin le dernier reproche et la première convoitise des Latins. Chez tous les chroniqueurs des premières croisades qui passent par Constantinople, l'émerveillement inspire une description éblouie. Pour



ces barbares qui vivent misérablement dans des forteresses primitives ou des bourgades misérables — les « villes » occidentales ne comptent que quelques milliers d'habitants et l'urbanisme y est inconnu — Constantinople avec son million probable d'habitants et ses richesses monumentales, ses magasins — est la révélation de la ville. Foulcher de Chartres, parmi tant d'autres, écarquille les yeux en 1097 : « Quelle noble et belle cité est Constantinople ! Combien on y voit de monastères et de palais construits avec un art admirable ! Que d'ouvrages étonnants à contempler sont étalés dans les places et les rues ! Il serait trop long et trop fastidieux de dire en détail quelle abondance de richesses de tout genre, d'or, d'argent, d'étoffes de mille espèces et de saintes reliques on trouve dans cette ville, où en tout temps de nombreux vaisseaux apportent toutes les choses nécessaires aux besoins des hommes... »

Attrait, entre tout, des reliques. Voici l'inventaire, par Robert de Clari, de celles que les croisés de 1204 trouvèrent dans la seule église de la Vierge du Phare : « On y trouva deux pièces de la Vraie Croix aussi grosses que la jambe d'un homme, et aussi longues qu'une demi-toise. Et on y trouva aussi le fer de la lance dont Notre Seigneur eut le côté percé, et les deux clous qu'il eut fichés dans les mains et dans les pieds. Et on y trouva aussi en une fiole de cristal une grande partie de son sang ; et on y trouva aussi la tunique qu'il avait revêtue et dont on le dépouilla quand on l'eut mené au mont du Calvaire ; et on y trouva aussi la couronne bénie dont il fut couronné, qui était de joncs marins aussi pointus que fers d'alènes. Et on y trouva aussi le vêtement de Notre Dame et le chef de monseigneur saint Jean-Baptiste et tant d'autres riches reliques que je ne pourrais les décrire. » Butin de choix pour les voleurs pieux qui garderont leur proie, et pour les pillards avides qui la vendront cher.

Byzance, même pour les Occidentaux qui n'ont pas contemplé ses merveilles, c'est au Moyen Âge la source de presque toute richesse, car les plus précieuses importations latines viennent de chez elle, qu'elle en soit la productrice ou la distributrice. De là les étoffes précieuses — la soie reste longtemps un secret qu'elle a arraché à la Chine au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle — de là la monnaie d'or inaltérée jusqu'à la fin du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle que les Occidentaux appelleront tout simplement le byzantin, le « besant », ce « dollar du Moyen Âge ».

Face à ces richesses, que de tentations !

Dans le domaine spirituel on peut encore se contenter

d'emprunter avec parfois éblouissement et reconnaissance. Les théologiens occidentaux du XII<sup>e</sup> siècle découvrent, ou redécouvrent, la théologie grecque, et certains saluent cette lumière qui vient d'Orient : *orientale lumen*. Alain de Lille ajoute même avec humilité : *Quia latinitas penuriosa est...* « Car la latinité est indigente... »

On peut encore chercher à rivaliser avec Byzance, et une des attitudes les plus curieuses de l'Occident médiéval cherchant à se délivrer de la réalité et du mythe de Byzance est cette humiliation imaginaire qu'exprime l'étonnante chanson de geste du *Pèlerinage de Charlemagne*, dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Charlemagne, retournant de Jérusalem avec les douze pairs, passe par Constantinople où il est fastueusement accueilli par le roi Hugon. Après un plantureux festin, l'empereur et ses compagnons, un peu éméchés, s'amuse dans leur chambre à « gaber », c'est-à-dire à faire assaut de récits imaginaires où chacun s'ingénie à se vanter d'une prouesse extraordinaire, le gab étant la forme grossière de l'humour chevaleresque. Les gabs des Francs ridiculisent comme on s'en doute le roi Hugon et ses Grecs ; Roland se fait fort notamment de sonner du cor avec assez de puissance pour que Hugon en ait les moustaches brûlées. Il n'y aurait là que plaisanterie sans conséquence si un espion byzantin caché derrière un pilier n'avait tout entendu et ne s'était empressé de le rapporter au roi Hugon. Celui-ci, furieux, met ses hôtes au défi de réaliser leurs vantardises. L'intervention divine permet aux Francs d'accomplir en effet leurs gabs, et le roi Hugon, vaincu, se déclare l'homme, le vassal, de Charlemagne, et ordonne une grande fête où les deux empereurs portent chacun une couronne d'or.

Mais ce défoulement poétique ne pouvait suffire à satisfaire tant de convoitises et de rancœurs accumulées. L'aboutissement de la jalousie latine envers les Byzantins, c'est l'assaut du 13 avril 1204, ce massacre atroce d'hommes, de femmes et d'enfants, et le pillage où s'assouvirent enfin l'envie et la haine. « Depuis la création du monde jamais pareil butin n'avait été fait dans une ville », dit l'historien des croisés Villehardouin, et le chroniqueur byzantin Nicéas Choniates : « Les Sarrasins eux-mêmes sont bons et compatissants en comparaison de ces gens qui portent la croix du Christ sur l'épaule. »

•

L'hostilité envers les Byzantins n'allait pas, pour les chrétiens médiévaux qui se trouvaient en contact avec eux, sans crise de conscience. Face aux musulmans, il n'y avait pas, semble-t-il, de problème. Le musulman, c'est l'infidèle, l'ennemi élu avec qui il ne peut être question de pactiser. Entre chrétiens et musulmans, l'antithèse est totale, telle que l'a définie le pape Urbain II prêchant à Clermont la Première Croisade en 1095 : « Quelle honte ne serait-ce pas pour nous si cette race infidèle si justement méprisée, dégénérée de la dignité d'homme et vile esclave du démon, l'emportait sur le peuple élu du Dieu tout-puissant... D'un côté seront des misérables privés des vrais biens, de l'autre des hommes comblés des vraies richesses, d'une part combattront les ennemis du Seigneur, de l'autre ses amis. » Mahomet est un des pires épouvantails de la Chrétienté médiévale. Il hante les imaginations chrétiennes dans une vision apocalyptique. Il n'apparaît qu'en référence avec l'Antéchrist. Pour l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, au milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, il se situe dans la hiérarchie des ennemis du Christ entre Arius et l'Antéchrist ; pour Joachim de Flore à la fin du siècle il « prépare l'Antéchrist comme Moïse a préparé Jésus ». Dans la marge d'un manuscrit de 1162 — une traduction latine du Coran — une caricature de Mahomet le représente sous la forme d'un monstre.

Pourtant l'histoire des attitudes des chrétiens médiévaux à l'égard des musulmans est une histoire de variations et de nuances. Dès le <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle sans doute Alvare de Cordoue voit en Mahomet la Bête de l'Apocalypse. Mais Paschase Radbert, tout en marquant l'antagonisme fondamental, et qu'il saisit bien dans son affrontement géographique, entre la Chrétienté qui devrait s'étendre sur le monde entier et l'Islam qui lui a arraché une vaste région de la terre, distingue soigneusement les musulmans, qui ont reçu la connaissance de Dieu, des gentils qui ignorent tout de lui. Jusqu'au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle les pèlerinages chrétiens dans la Palestine conquise par les musulmans s'effectuent pacifiquement, et c'est seulement chez quelques théologiens que se profile une image apocalyptique de l'Islam. Tout change au cours du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle où les croisades sont préparées puis orchestrées par toute une propagande qui porte au premier plan des haines chrétiennes les suppôts de Mahomet. Les chansons de geste sont le témoin de ce moment où se mêlent les souvenirs d'une symbiose islamo-chrétienne aux frontières

des deux domaines et l'affirmation désormais d'un affrontement sans merci. Toute une mythologie règne désormais qui se résume dans le duel du chevalier chrétien et du musulman. La lutte contre l'Infidèle devient la fin dernière de l'idéal chevaleresque. Infidèle d'ailleurs considéré maintenant comme un païen, un païen endurci, qui s'est définitivement refusé à la vérité, à la conversion. Dans la bulle de convocation du IV<sup>e</sup> Concile du Latran en 1213, Innocent III appelait les chrétiens à la croisade contre les Sarrasins traités de païens, et Joinville appelle constamment le monde musulman la « païennie ».

Et pourtant, à travers ce rideau abaissé entre chrétiens et musulmans qui semblent ne le soulever que pour se combattre, à travers ce front guerrier, des courants pacifiques, des échanges continuent et même s'amplifient.

Échanges commerciaux d'abord. La papauté a beau mettre l'embargo sur les marchandises chrétiennes à destination du monde musulman, la contrebande fait échec à ces prohibitions. Les papes finissent par admettre des dérogations, des brèches dans ce blocus dont les chrétiens souffrent plus que les musulmans, par délivrer même des licences. A ce jeu les Vénitiens passent maîtres. En 1198, par exemple, faisant reconnaître par le pape que, dépourvus de ressources agricoles, ils ne peuvent vivre que de commerce, ils obtiennent d'Innocent III l'autorisation de commercer « avec le soudan d'Alexandrie », à l'exception il est vrai des produits stratégiques mis par la papauté sur une liste noire imposée à la Chrétienté : fer et armes, poix, goudron, bois de construction, navires.

Échanges intellectuels ensuite. Au fort des croisades la science arabe déferle sur la Chrétienté et, si elle ne la suscite pas, nourrit du moins ce qu'on appelle la Renaissance du xii<sup>e</sup> siècle. Ce que les Arabes apportent aux savants chrétiens, c'est surtout à vrai dire la science grecque thésaurisée dans les bibliothèques orientales et remise en circulation par les savants musulmans qui l'apportent jusqu'au bout de l'Islam occidental en Espagne, où les clercs chrétiens viennent avidement l'aspirer au fur et à mesure de la Reconquista. Tolède, reprise par les chrétiens en 1085, devient le pôle d'attraction de ces assoiffés qui sont, dans un premier temps, surtout des traducteurs. La mode de la science musulmane est même devenue telle en Chrétienté que l'un d'eux, Adélarde de Bath, déclare que, pour imposer ses idées personnelles, il les a souvent attribuées aux Arabes.

Plus encore. En Terre sainte, lieu principal de l'affrontement guerrier entre chrétiens et musulmans, des relations de coexistence pacifique s'établissent rapidement. C'est un chroniqueur musulman, l'Espagnol Ibn Jobair, qui le constate, avec un étonnement scandalisé d'ailleurs, lors d'un voyage en Palestine en 1184 : « Les chrétiens font payer, sur leur territoire, aux musulmans, une taxe qui est appliquée en toute bonne foi. Les marchands chrétiens, à leur tour, paient en territoire musulman sur leurs marchandises ; l'entente est entre eux parfaite et l'équité est observée en toute circonstance. Les gens de guerre sont occupés à leur guerre ; le peuple demeure en paix... La situation de ce pays sous ce rapport est si extraordinaire que le discours n'en saurait épuiser la matière. Que Dieu exalte la parole de l'Islam par sa faveur ! »



A côté de ces « païens » particuliers que sont les musulmans, face à qui la seule attitude officielle chrétienne était la guerre sainte, d'autres païens se présentent tout autrement : ceux qui, adorant encore des idoles, s'offrent comme des chrétiens possibles. Jusqu'à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, où la Chrétienté est en Europe à peu près définitivement constituée à l'ouest de la Russie, de l'Ukraine et des Balkans, un travail missionnaire à peu près incessant dilate le monde chrétien. Une fois convertis à l'orthodoxie catholique les envahisseurs ariens — Wisigoths et Lombards notamment — puis au début du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle les Anglo-Saxons païens, ce front d'évangélisation, on l'a vu, se situe à l'est et au nord de l'Europe et tend à se confondre avec l'expansion germanique. La Germanie occidentale christianisée plus ou moins pacifiquement par les missionnaires anglo-saxons, dont le plus illustre fut saint Boniface (Winfrid), les Carolingiens, à commencer par Charlemagne dont la conduite envers les Saxons est typique, inaugurent une tradition de christianisation belliqueuse et forcée. Encore subsiste-t-il chez ces souverains une attitude défensive à l'égard des païens jusqu'en 955, année de la double victoire d'Otton I<sup>er</sup> sur les Magyars et sur les Slaves de l'Est, à partir de laquelle commence une longue politique agressive des Germains qui procèdent à la conversion des païens par la force. Au début du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, Bruno de Querfurt reproche à Henri II, roi de Germanie non encore couronné empereur, de faire la

guerre à des chrétiens, les Polonais, et d'oublier les Lutices païens qu'il convient, selon le mot d'ordre de l'Évangile, de forcer par les armes à entrer dans la Chrétienté. Désormais le *compelle intrare* devient le mot d'ordre face aux païens. Ces païens, d'ailleurs, on leur applique volontiers l'épithète de barbares. Le chroniqueur Gallus Anonymus, au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, situant la Pologne, écrit : « Vers la mer septentrionale elle a pour voisins trois nations très féroces de barbares, la Séleucie (pays des Lutices), la Poméranie et la Prusse, contre lesquelles le duc de Pologne combat sans cesse pour les convertir à la foi. Mais il n'a pas réussi à arracher leur cœur à la perfidie par le glaive de la prédication ni à extirper leur race de vipères par le glaive du massacre. »

Face en effet à ce prosélytisme conquérant, les résistances sont fortes et les réveils du paganisme nombreux et violents. En 973 une grande insurrection slave anéantit l'organisation ecclésiastique entre Elbe et Oder chez les Vélètes et les Obodrites; en 1038, c'est le soulèvement populaire en Pologne en faveur du paganisme; en 1040 c'est au tour de la Hongrie d'apostasier. La prédication chrétienne fut presque toujours un échec quand elle chercha à s'adresser aux peuples païens et à persuader les masses. Elle ne réussit en général que lorsqu'elle gagna les chefs et les groupes sociaux dominants. Pour les Byzantins et les musulmans l'intégration dans la Chrétienté romaine eût été une déchéance, l'abaissement à une civilisation inférieure. Pour les païens, l'entrée en Chrétienté était au contraire une promotion. C'est ce que le Franc Clovis au début du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, le Normand Rollon en 911, le Polonais Mesco en 966, le Hongrois Vaik (saint Étienne) en 985, le Danois Harald à la Dent bleue (950-986), le Norvégien Olaf Tryggveson (997-1000) ont bien compris. Les révoltes païennes se doublent souvent d'insurrections sociales, les masses retournant au paganisme par hostilité à leurs dirigeants christianisés qui disposent en général d'assez de forces pour réprimer rapidement ces sursauts. Ainsi la « nouvelle Chrétienté » médiévale, contrairement à la Chrétienté primitive longtemps constituée surtout de petites gens qui finirent par imposer à l'empereur et à une partie des classes dirigeantes leur foi, était une Chrétienté convertie par le haut et par la contrainte. Il ne faut jamais perdre de vue cette mutation du christianisme au Moyen Âge. Dans ce monde de violence la première violence fut la conversion. Pour ces chefs avisés qui reconnurent le pouvoir de promotion du christianisme,

la seule hésitation fut parfois entre Rome et Constantinople. Tandis que Polonais et Hongrois, directement ou indirectement, se décidaient pour Rome, Russes, Bulgares, Serbes penchèrent pour Byzance. Une curieuse lutte d'influence eut lieu dans la Grande-Moravie du ix<sup>e</sup> siècle : ce fut l'épisode de Cyrille et Méthode et l'essai original d'un christianisme romain avec une liturgie slave. Tentative éphémère, tout comme l'empire de Grande-Moravie. Le catholicisme romain allait triompher en Moravie et en Bohême avec l'État féodal des Przemyslides.

Stabilisée au nord du bassin occidental de la Méditerranée où, si elle réussit à refouler Byzance et l'Islam en Espagne, en Sicile, en Italie du Sud, elle échoua au xiii<sup>e</sup> siècle en Grèce et en Palestine, la Chrétienté occidentale se fixait donc en ce même xiii<sup>e</sup> siècle de la Lituanie à la Croatie.



C'est alors qu'elle entrevit entre les musulmans et les Barbares une troisième espèce de païens : les Mongols. Le mythe mongol est un des plus curieux de la Chrétienté médiévale. Tandis que les chrétiens d'Europe centrale, en Petite-Pologne, en Silésie, en Hongrie, ne pouvaient hésiter à reconnaître, dans ceux qu'ils appelaient les Tartares et qui les meurtrissaient à trois reprises en des raids destructeurs, des païens purs et simples, parmi les plus cruels que les invasions orientales aient poussés vers l'ouest, dans le reste de la Chrétienté, auprès des princes, des clercs, des marchands, les Mongols firent naître d'étranges rêves. On les crut non seulement prêts à se convertir au christianisme, mais déjà convertis en secret, et n'attendant qu'une occasion pour se déclarer. Le mythe du Prêtre Jean, ce mystérieux souverain chrétien placé au xiii<sup>e</sup> siècle en Asie (avant de l'être au xv<sup>e</sup> en Éthiopie), né dans les imaginations occidentales des vagues nouvelles recueillies sur les petits noyaux de chrétiens nestoriens qui avaient survécu en Asie, déteignit sur les Mongols que l'on crut, par lui, déjà gagnés au christianisme. Un grand rêve se développa à partir de cette illusion : celui d'une alliance entre chrétiens et Mongols qui, enserrant l'Islam dans son étreinte, le détruirait ou le convertirait et ferait enfin régner la vraie foi sur toute la terre. D'où les missions envoyées au milieu du siècle vers les Mongols. Ambassades du grand espoir qui s'achevèrent en de grandes déceptions. Déception de Saint Louis que nous

conte Joinville : « Le roi se repentit fort d'avoir envoyé messagers et présents. »

Le mythe mongol suscita autour de 1300 quelques expéditions. Une série de missions dont les plus importantes furent celles de Jean de Monte Corvino et du franciscain Odoric de Pordenone aboutirent même à la formation de petites chrétientés asiatiques éphémères. La Chrétienté médiévale restait européenne. Mais elle s'était aventurée jusqu'au bout du monde.

•

La Chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle avait semblé vouloir sortir de ses frontières, elle avait commencé à substituer l'idée de mission à celle de croisade, elle avait paru s'ouvrir sur le monde.

Pourtant elle demeurait ce monde fermé d'une société qui peut s'adjoindre par la force de nouveaux membres (*compelle intrare*) mais exclut les autres, se définit par un véritable racisme religieux. L'appartenance au christianisme est le critère de ses valeurs et de ses comportements. La guerre qui est un mal entre chrétiens est un devoir contre les non-chrétiens. L'usure qui est interdite entre chrétiens, est permise aux Infidèles, c'est-à-dire aux Juifs. Car les autres, tout ce monde de païens confondus, que la Chrétienté rejette ou contient hors de ses frontières, existent en son sein et sont l'objet d'exclusions que nous examinerons plus loin.

Ici nous voulons seulement définir dans ses horizons spatiaux cette Chrétienté médiévale qui, entre les deux directions du christianisme : celle de la religion fermée, propriété du peuple élu, issue de l'Ancien Testament, et celle de la religion ouverte à vocation universelle tracée par l'Évangile, s'est enfermée dans le particularisme. Reprenons ce bréviaire du chrétien moyen du XII<sup>e</sup> siècle, l'*Elucidarium*. Le disciple y pose en effet à partir de deux textes pauliniens le problème du christianisme, religion ouverte ou fermée : « Comme il est écrit : « Le Christ est mort pour les impies » (Rom., V, 6) et « par la grâce de Dieu il a goûté la mort pour tous » (Heb., II, 9) sa mort a-t-elle été bénéfique aux impies ? » Et le maître de répondre : « Le Christ est mort pour les seuls élus », et d'accumuler les citations qui excluent que le Christ soit mort « pour tous ».

La tendance de la Chrétienté à la clôture apparaît bien



dans son comportement avec les païens. Déjà, avant Grégoire le Grand, les moines irlandais s'étaient refusés à évangéliser leurs voisins anglo-saxons détestés qu'ils voulaient vouer à l'enfer et ne pas risquer de rencontrer au paradis. Le monde païen fut longtemps un grand réservoir d'esclaves pour le commerce chrétien, qu'il fût fait par des marchands chrétiens ou par des marchands juifs en territoire chrétien. La conversion qui tarissait ce marché fructueux ne se fit pas sans hésitations. Anglo-Saxons, Saxons, Slaves — ces derniers donnèrent leur nom au bétail humain de la Chrétienté médiévale — approvisionnèrent la traite médiévale avant d'être intégrés à la Chrétienté et protégés de ce fait contre l'esclavage. Un des grands reproches que fait l'évêque de Prague Adalbert à la fin du  $x^e$  siècle à ses ouailles qu'il accuse d'être retournées au paganisme, c'est de vendre des chrétiens aux marchands d'esclaves juifs. Un non-chrétien n'est pas vraiment un homme, seul un chrétien peut jouir des droits de l'homme et parmi eux de la protection contre l'esclavage. Les conciles du  $xix^e$  et du  $xiii^e$  siècle rappellent l'interdiction pour les chrétiens de servir comme esclaves ou domestiques les Juifs et les Sarrasins. L'attitude chrétienne en matière d'esclavage manifeste le particularisme chrétien, la solidarité primitive du groupe et la politique corrélative d'*apartheid* à l'égard des groupes extérieurs.

Un catéchisme du  $xiii^e$  siècle, fidèle à la conception judaïque du Dieu de la tribu (Exode, XX), indique comme premier précepte : « Ton Dieu est unique, tu n'invoqueras pas en vain le nom de ton Dieu. » La Chrétienté médiévale, jalouse de son Dieu, est loin de l'œcuménisme.

Et pourtant cette société fermée, opaque et hostile aux autres, a été malgré elle une éponge, un champ fertilisé par les infiltrations étrangères. Au niveau technique elle a été transformée par des emprunts tels que le moulin, à eau ou à vent, venu d'Orient ; sur le plan économique elle a été longtemps passive à l'égard de Byzance et de l'Islam, recevant de Constantinople ou d'Alexandrie, pour sa nourriture ou son habillement, tout ce qui sortait du nécessaire : étoffes précieuses, épices ; elle s'est éveillée à l'économie monétaire à l'instigation de l'or byzantin, du besant, et de la monnaie musulmane, dinar d'or, dirhem d'argent ; son art, depuis les motifs des steppes qui inspirent toute l'orfèvrerie barbare jusqu'aux coupes et aux arcs brisés venus de l'Arménie, de Byzance ou de Cordoue, sa science puisée par

l'intermédiaire des Arabes aux sources grecques, ont été nourris d'emprunts. Si elle a su trouver en elle les ressources qui lui ont permis de devenir une force créatrice, puis un modèle et un guide, elle a été d'abord une élève, une tributaire de tout ce monde qu'elle méprisait et condamnait, paganisme de l'Antiquité, paganisme des autres mondes qui l'ont nourrie et instruite pendant le long temps où elle était pauvre et barbare et croyait pouvoir s'enfermer dans ses orgueilleuses certitudes.



Ce monde clos sur terre, cette Chrétienté fermée ici-bas s'ouvrait largement vers le haut, vers le ciel. Matériellement et spirituellement il n'y a pas de cloisons étanches entre le monde terrestre et l'au-delà. Sans doute il y a des degrés qui sont autant de fossés à franchir, de sauts à faire. Mais la cosmographie ou l'ascèse mystique manifestent également que, par étapes, le long d'une route, de la grande route du pèlerinage de l'âme, un itinéraire, pour reprendre le mot de saint Bonaventure, conduit vers Dieu.

L'univers est un système de sphères concentriques : telle est la conception générale ; les opinions se partagent sur le nombre et la nature de ces sphères. Bède, au VIII<sup>e</sup> siècle, considérait que sept cieux entourent la Terre — notre langage familial parle encore des transports au septième ciel — l'air, l'éther, l'olymppe, l'espace enflammé, le firmament des astres, le ciel des anges et le ciel de la Trinité. L'héritage grec jusque dans la terminologie est évident dans la cosmologie de Bède. La christianisation de cette conception s'achève dans une simplification dont témoigne au XII<sup>e</sup> siècle l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis qui distingue trois cieux : le ciel corporel que nous voyons, le ciel spirituel qu'habitent les substances spirituelles, c'est-à-dire les anges, le ciel intellectuel où les bienheureux contemplant face à face la sainte Trinité. Des systèmes plus scientifiques reprennent le schéma d'Aristote qui faisait de l'univers un agencement complexe de cinquante-cinq sphères à quoi les scolastiques ajoutent une sphère supplémentaire extérieure, celle du « premier moteur », où Dieu met en branle l'ensemble du système. D'aucuns, comme l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, imaginent par-delà le premier moteur une nouvelle sphère, un empyrée immobile, séjour des saints.

L'essentiel c'est que, malgré le soin mis par les théologiens et l'Église à affirmer le caractère spirituel de Dieu, le vocabulaire permet aux chrétiens de se représenter Dieu concrètement. Le double souci existe de sauvegarder cette immatérialité divine et de ne pas choquer les croyances naïves en une réalité — on dit substantielle, ce qui est assez équivoque pour satisfaire à la fois l'orthodoxie doctrinale et les habitudes mentales de la masse — de Dieu. Honorius est un bon témoin de cette volonté de conciliation quelque peu délicate.

— Où habite Dieu ? demande le disciple.

— Partout en puissance, dans le ciel intellectuel en substance, répond le maître.

Mais le disciple revient à la charge :

— Comment peut-on dire que Dieu est tout entier partout en même temps et toujours, et qu'il n'est aussi nulle part ?

— C'est que Dieu, répond le maître, est incorporel et par conséquent « non localisé », *illocalis*.

Ce dont se contente le disciple qui sait par ailleurs que Dieu est en substance dans le ciel intellectuel.

Mais pour la masse, Dieu existe corporellement tel que l'iconographie chrétienne très tôt le représente.

Le christianisme, surtout depuis le concile de Nicée (325), offrait à l'adoration des fidèles un Dieu un en trois personnes, la sainte Trinité, qui, en dehors des difficultés théologiques qu'elle souleva (de nombreux théologiens tombèrent, dans l'Occident médiéval, dans des hérésies antitrinitaires et le trinitarisme fut une des causes de l'hostilité au christianisme romain d'autres religions pourtant proches comme l'orthodoxie byzantine), posa à la masse une énigme correspondant au mystère théologique. Le thème trinitaire semble avoir surtout exercé son attrait sur les milieux théologiques savants et n'avoir eu qu'un retentissement limité dans les masses.

De même la dévotion au Saint-Esprit semble surtout le fait des doctes, en tout cas avant le Bas Moyen Âge où se multiplièrent les confréries et les hôpitaux placés sous l'invocation du Saint-Esprit. C'est Abélard qui fonde en 1122 un monastère dédié au Saint-Esprit, au Paraclet « consolateur », ce qui lui attire d'ailleurs de vives attaques. « Cette appellation fut accueillie par plusieurs avec étonnement ou même attaquée avec violence, sous prétexte qu'il n'était pas permis de consacrer spécialement une église au

Saint-Esprit, pas plus qu'à Dieu le Père, mais qu'il fallait, suivant l'usage ancien, la dédier soit au Fils seul, soit à la Trinité. »

Les universités célébraient lors de leur rentrée solennelle une messe du Saint-Esprit, inspirateur des arts libéraux, mais ici encore cette dévotion s'inscrit dans une piété trinitaire très orthodoxe, très équilibrée, apanage d'un milieu savant.

Chez certains grands mystiques comme Guillaume de Saint-Thierry, la Trinité est le centre de la vie spirituelle. L'ascèse est un itinéraire par lequel l'homme parvient à retrouver l'image de Dieu oblitérée par le péché. Les trois personnes de la Trinité correspondent à trois voies, à trois moyens de ce progrès spirituel dont le processus est pourtant un. Le Père préside à la voie de la mémoire, le Fils à celle de la raison, l'Esprit à celle de l'amour. Ainsi le mystère trinitaire s'intériorise en informant les facultés de l'âme en même temps qu'il surnaturalise le dynamisme spirituel.

En revanche, dans certains milieux populaires, la dévotion à l'Esprit Saint se dégrada en culte de saint Esprit ou de sainte Colombe, avatars de la troisième personne de la Trinité.

La dévotion populaire, peu familiarisée avec la Trinité ou le Saint-Esprit qu'apercevaient mieux théologiens ou mystiques, oscillait entre une vision purement monothéiste de Dieu et un dualisme imaginatif allant du Père au Fils.

La sensibilité et l'art médiévaux n'ont pas aisément triomphé du vieux tabou juif qui interdisait la représentation réaliste — c'est-à-dire anthropomorphe — de Dieu. Dieu fut d'abord représenté par des symboles qui se prolongèrent dans l'iconographie et probablement dans le psychisme après qu'eurent triomphé les images humaines de Dieu.

Ces représentations symboliques de Dieu ont très tôt tendance à désigner soit le Père soit le Fils plutôt que la personne divine dans son unité.

Ainsi la main qui surgit du ciel, sortant d'un nuage, est plutôt celle du Père. Elle est à l'origine signe de commandement, le même mot hébreu *iad* signifiant main et puissance. Cette main qui pourra devenir parlante dans telle ou telle scène, s'adoucir en un geste bénisseur, reste avant tout une matérialisation de menace toujours suspendue sur l'homme. La chirophanie s'entoure toujours d'une atmosphère de

respect sacré, sinon d'effroi. Les rois médiévaux qui en ont hérité leur main de justice bénéficient du pouvoir intimidant de cette main divine.

Quant au Christ, il était dans le christianisme primitif plus spécialement représenté sous la forme de l'agneau tenant la croix ou l'étendard de la Résurrection. Mais cette représentation abstraite masquait l'humanité, caractère essentiel du Christ. Le liturgiste Guillaume Durand, évêque de Mende, témoigne au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle de cette attitude lourde de sens. « Parce que Jean-Baptiste montra du doigt le Christ et dit : Voici l'Agneau de Dieu, quelques-uns peignaient le Christ sous l'apparence d'un agneau. Mais parce que le Christ est un homme réel, le pape Adrien déclare que nous devons le peindre sous la forme humaine. Ce n'est pas l'Agneau en effet qui doit être peint sur la Croix ; mais après avoir figuré l'Homme, rien ne s'oppose à ce qu'on représente l'Agneau soit au bas, soit au revers de la Croix. »

On reviendra sur cette humanité du Christ, fondement d'un humanisme libérateur. Elle a été essentielle à l'évolution de l'Occident.

Cependant l'anthropomorphisme divin joua longtemps en faveur de Dieu le Père. Dans la lutte contre l'arianisme du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, le désir d'insister sur la divinité du Christ amena à confondre presque le Fils et le Père. L'époque carolingienne plus encline aux manifestations de puissance qu'aux expressions d'humilité laissa dans l'ombre tout ce qui pouvait apparaître comme faiblesse dans le Christ : les épisodes aimables de la vie du Christ, son intimité avec les pauvres et les travailleurs, les aspects réalistes et souffrants de sa Passion furent passés sous silence.

Dieu, Père ou Fils, Père et Fils à la fois, *junger Mensch und alter Gott*, « jeune homme et vieux dieu », comme dit Walther von der Vogelweide, devint Dieu de majesté. Dieu sur le trône en souverain (Pantocrator) auréolé de la mandorle portait au plus haut point l'héritage du cérémonial impérial que le christianisme triomphant du Bas-Empire lui avait attribué. Dieu dont la puissance se manifestait dans la Création (la Genèse éclipsait dans la théologie, les commentaires religieux, l'art, tous les autres livres de la Bible), dans le Triomphe (l'Agneau, la Croix devenaient des symboles de gloire et non d'humilité), dans le Jugement (du Christ de l'Apocalypse au glaive entre les dents jusqu'au Juge des tympans romans et gothiques).

Dieu était devenu un seigneur féodal : *Dominus*. Les *Libri Carolini* reprenaient, pour lui donner toute sa valeur de référence à l'état social existant, une phrase de saint Augustin : « Le Créateur est appelé créateur par rapport à ses créatures comme le maître est appelé maître par rapport à ses serviteurs. »

Les poètes du ix<sup>e</sup> siècle faisaient de Dieu le maître de la forteresse céleste qui ressemblait étrangement au palais d'Aix-la-Chapelle.

Ce Dieu de majesté est le Dieu des chansons de geste, expression de la société féodale : Damedieu (*Dominus Deus*), le Seigneur Dieu.

Tout le vocabulaire du *Cur Deus Homo* de saint Anselme à la fin du xi<sup>e</sup> siècle est féodal. Dieu y apparaît comme un seigneur féodal qui commande à trois catégories de vassaux : les anges qui tiennent des fiefs en échange d'un service fixe et perpétuel ; les moines qui servent dans l'espoir de récupérer l'héritage perdu par leurs parents félons ; les laïcs plongés dans un servage sans espoir. Ce que tous doivent à Dieu c'est le *servitium debitum*, le service du vassal. Ce que Dieu recherche dans son comportement à l'égard de ses sujets, c'est la conformité à son honneur seigneurial. Le Christ offre sa vie *ad honorem Dei*, le châtimement du pécheur est voulu par Dieu *ad honorem suum*.

A vrai dire, plus qu'un seigneur féodal, Dieu est un roi — *Rex* plus encore que *Dominus*. Cette souveraineté royale de Dieu inspire l'église préromane et romane conçue comme un palais royal issu de la rotonde royale iranienne convergeant vers la coupole, ou l'abside où trône le Pantocrator. Elle modèle l'iconographie du Dieu de majesté avec ses attributs royaux : le trône, le soleil et la lune, l'Alpha et l'Oméga insignes du pouvoir universel, la cour des vieillards de l'Apocalypse ou des anges, parfois la couronne.

Cette vision royale et triomphante de Dieu n'épargne pas le Christ. Christ du Jugement qui garde à son flanc découvert, mais en signe de victoire sur la mort, la plaie de la crucifixion, Christ sur la Croix mais portant la couronne, Christ des monnaies royales avec la légende significative de l'écu de Saint Louis de France au xiii<sup>e</sup> siècle encore : *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*, Christ vainqueur, roi, empereur. Conception monarchique de Dieu dont l'impact au-delà d'un type de dévotion — celle de sujets plus que de vassaux — a été capital sur la société politique de l'Occident médiéval. Avec l'aide de l'Eglise, les

rois et les empereurs terrestres, images ici-bas de Dieu, y trouveront une aide puissante pour triompher précisément d'une conception féodale qui s'efforçait de les paralyser. Faut-il enfin, avec Norman Cohn, rechercher, derrière ce Dieu autoritaire, une image psychanalytique du Père dont le poids, que ce soit celui de sa tyrannie ou celui de sa bonté, expliquerait tant de complexes collectifs des hommes du Moyen Âge, fils obéissants ou fils rebelles suiveurs de l'Antéchrist, prototype du fils révolté ?

A côté cependant de ce Dieu monarque, un Dieu-Homme, d'une humanité humble et quotidienne, se frayait lentement son chemin dans les âmes. Ce Dieu proche de l'homme, ce ne pouvait être le Père qui, même sous sa forme paternaliste de bon Dieu, demeurerait trop lointain — tout au plus condescendant. Ce fut le Fils. L'évolution de l'image du Christ dans la dévotion médiévale n'est pas simple. L'iconographie primitive du Christ était elle-même complexe. A côté du Christ-Agneau, un Christ anthropomorphe était bientôt apparu : Christ-Pasteur, Christ-Docteur, chef d'une secte qu'il fallait guider et enseigner au milieu des persécutions. La Chrétienté médiévale qui tend, comme on a vu, à réduire l'Agneau à un attribut du Christ-Homme, qui a laissé tomber en désuétude l'image du Bon Pasteur et gardé le type du Christ enseignant, a multiplié les symboles et les allégories christologiques : Moulin et Pressoir mystiques qui signifient le sacrifice fécondant de Jésus ; Christ cosmologique héritier du symbolisme solaire, apparaissant, comme dans un vitrail de Chartres du XII<sup>e</sup> siècle, au centre d'une roue ; symboles de la vigne et de la grappe de raisin, symboles animaliers du lion ou de l'aigle, signes de puissance ; de la licorne, signe de pureté ; du pélican, signe de sacrifice ; du phénix, signe de résurrection et d'immortalité.

L'émergence du Christ dans la piété et la sensibilité médiévales a suivi d'autres voies essentielles. La première est sans doute la voie du salut. Au moment même, aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, où l'humanité du Christ subit une éclipse, un culte du Sauveur se développe qui envahit la liturgie et l'architecture religieuse. Ce qu'on a appelé l'église-porche de l'époque carolingienne et où l'on a vu justement le point de départ du développement de la façade, de la face occidentale (le *Westwerk*) des églises romanes et gothiques, répond au développement du culte du Sauveur, elle a été le cadre de la liturgie de la Résurrection, et d'une autre liturgie liée à elle, celle de l'Apocalypse. Elle a été la représentation

monumentale de la Jérusalem céleste confondue avec la Jérusalem terrestre en une de ces osmose si typiques de la mentalité et de la sensibilité médiévales en qui fusionnent réalités célestes et terrestres. Mais le Christ-Sauveur de l'époque carolingienne est encore lié à une piété refermée sur soi, et le type dominant d'église est alors une église fermée, ronde, octogone, basilique à double abside, qui par-delà l'art carolingien se prolonge dans l'art ottonien et jusque dans les grandes églises impériales rhénanes de l'époque romane.

A partir du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle le Christ-Sauveur ouvre plus largement ses bras à l'humanité. Le Christ devient la porte par laquelle on accède à la Révélation et au Salut. Suger, le constructeur de Saint-Denis, dit du Christ qu'il est la vraie porte : *Christus janua vera*. « O vous qui avez dit : "Je suis la porte, et celui qui entre par moi sera sauvé", dit au Christ Guillaume de Saint-Thierry, montrez-nous avec quelle évidence de quelle demeure vous êtes la porte, à quel moment et quels sont ceux auxquels vous l'ouvrez. La maison dont vous êtes la porte est... le Ciel que votre Père habite. »

Ainsi l'église symbole de la maison céleste, accès au ciel, s'ouvre largement. La porte mange la façade : tympan romans, porche de la Gloire de Saint-Jacques-de-Compostelle, grands portails gothiques...

Ce Christ plus proche de l'homme peut encore s'en rapprocher en prenant la forme d'un enfant. Le succès du Christ enfant qui s'affirme au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle va de pair avec celui de la Vierge-Mère. On retrouvera la conjoncture qui soutient ce succès et le rend irrésistible. Homme qui restaure l'homme, le Christ devient le nouvel Adam à côté de la Vierge, nouvelle Ève.

Mais surtout le Christ de plus en plus devient le Christ Souffrant, le Christ de la Passion. La crucifixion, de plus en plus représentée, de plus en plus réaliste, conserve sans doute des éléments symboliques, mais ils concourent souvent à la signification nouvelle de la dévotion au Crucifié, tel le lien entre Adam et la crucifixion dont l'iconographie témoigne : crâne d'Adam représenté au pied de la Croix, légende de la Sainte-Croix faite du bois de l'arbre planté sur la tombe d'Adam. On pourrait aussi, en suivant l'évolution de la dévotion à la Croix elle-même, reconnaître comment, de symbole triomphal — elle a encore ce sens pour les croisés de la fin du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle — elle devient symbole



d'humilité et de souffrance. Symbolisme qui rencontre d'ailleurs des résistances, souvent dans les milieux populaires, notamment dans les groupes hérétiques qui, sous l'influence directe des Orientaux, des Bogomiles par exemple, ou par rencontre fortuite avec une tradition hérétique, refusent de vénérer un morceau de bois, symbole d'un supplice infamant réservé aux esclaves, insupportable et inconcevable humiliation d'un Dieu. Par un détour curieux, Marco Polo retrouvera cette hostilité chez le Grand Khan mongol qui, influencé par le christianisme nestorien asiatique, refuse avant tout ce sacrilège dans le catholicisme occidental. « Il n'admet à aucun prix qu'on porte devant lui la Croix, parce que sur Elle souffrit et mourut un tel grand homme que Christ. » Crime à la lettre de lèse-majesté que le peuple ressent souvent — attaché à des formes traditionnelles de piété, plus lent dans l'adoption de mentalités et de sensibilités nouvelles.

Sans doute la dévotion au Christ Souffrant crée de nouveaux symboles, de nouveaux objets de piété. Dès le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle apparaît — à côté de la vénération pour les reliques de la Passion — le culte des instruments de la Passion. Non seulement ces instruments gardent un aspect concret, réaliste, mais surtout ils manifestent la substitution de nouveaux insignes aux insignes monarchiques traditionnels. Désormais la royauté du Christ c'est avant tout celle du Christ couronné d'épines, annonciatrice du thème de l'*Ecce Homo* qui envahit la spiritualité et l'art du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle.

Enfin cette prééminence du Christ Souffrant s'intègre dans une évolution qui porte au premier plan toute la vie humaine du Christ. Des cycles réalistes qui retracent de l'Annonciation à l'Ascension l'existence terrestre du Dieu fait homme apparaissent dans l'art du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, et doivent beaucoup au goût croissant pour les « histoires » et à l'évolution des représentations théâtrales des mystères. Le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle encore fera un sort à cette tendance et on sait l'importance iconographique du cycle de la vie du Christ peint par Giotto à la chapelle de l'Arena à Padoue en 1304-1306.

On verra plus loin le témoignage décisif d'une sensibilité nouvelle, expression d'une société nouvelle, qu'apporte au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle et surtout encore au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle l'apparition du portrait individuel. Le premier portrait du Moyen Age ce fut celui du Christ. L'archétype semble en être le *Santo Volto* de Lucques. Saint Luc, portraitiste du Christ avant

d'être celui de la Vierge, deviendra au xv<sup>e</sup> siècle le patron des peintres.

•

Face à Dieu, un puissant personnage lui dispute le pouvoir dans les cieux et sur la terre : le Diable.

Satan n'a pas dans le Haut Moyen Age de rôle de premier plan, encore moins de personnalité accusée. Il apparaît avec notre Moyen Age, s'affirme au xi<sup>e</sup> siècle. Il est une création de la société féodale. Il est, avec ses suppôts, les anges rebelles, le type même du vassal félon, du traître. Le Diable et le Bon Dieu, voilà le couple qui domine la vie de la Chrétienté médiévale et dont la lutte explique aux yeux des hommes du Moyen Age tout le détail événementiel.

Sans doute, selon l'orthodoxie chrétienne, Satan n'est pas l'égal de Dieu, il est une créature, un ange déchu. La grande hérésie du Moyen Age c'est, sous des formes et des noms divers, le manichéisme. Or la croyance fondamentale du manichéisme c'est la croyance en deux dieux, un dieu du bien, un dieu du mal créateur et maître de cette terre. La grande erreur du manichéisme, pour l'orthodoxie chrétienne, c'est de mettre sur le même plan Dieu et Satan, le Diable et le Bon Dieu. Pourtant toute la pensée, tout le comportement des hommes du Moyen Age sont dominés par un manichéisme plus ou moins conscient, plus ou moins sommaire. Pour eux, d'un côté il y a Dieu, de l'autre le Diable. Cette grande division domine la vie morale, la vie sociale, la vie politique. L'humanité est tiraillée entre ces deux pouvoirs qui ne connaissent ni compromis ni rencontres. Un acte est bon, il relève de Dieu ; un autre est mauvais, il vient du Diable. Au jour du Jugement il y aura des bons qui iront au paradis, des méchants qui seront jetés en enfer. Le Moyen Age n'a connu que tardivement à la fin du xii<sup>e</sup> siècle le purgatoire qui permet le dosage du jugement et a longtemps été poussé par son manichéisme latent à l'intolérance. L'iconographie résiste à la percée du purgatoire au xiii<sup>e</sup> siècle, ignore le jugement individuel après la mort et longtemps encore ne représente que la bipartition de l'humanité en élus et damnés au Jugement dernier. La bipartition de l'humanité au tympan des cathédrales est l'image implacable de cette intolérance.

Les hommes du Moyen Age sont donc constamment partagés entre Dieu et Satan. Celui-ci n'est pas moins réel

que celui-là, il est même moins avare d'incarnations et d'apparitions. Certes, l'iconographie peut le figurer sous une forme symbolique : il est le serpent du péché originel, il se montre entre Adam et Ève, il est le Péché, péché de la chair ou de l'esprit séparés ou unis, symbole de l'appétit intellectuel ou de l'appétit sexuel. Mais surtout il apparaît sous divers aspects plus ou moins anthropomorphiques. A chaque instant il risque pour chaque homme du Moyen Age de se manifester. Il est le contenu de cette terrible angoisse qui les étreint presque à chaque instant : le voir apparaître ! Chacun se sait constamment guetté par « l'antique ennemi du genre humain ».

Il apparaît sous deux espèces, résidu probable d'une double origine. En séducteur il revêt de trompeuses apparences alliciantes. En persécuteur il s'offre sous son aspect terrifiant.

Le déguisement le plus courant du Diable est de prendre l'apparence d'une jeune fille de grande beauté, mais *la Légende dorée* abonde en récits de pèlerins naïfs ou défaillants qui succombent au Diable apparu en faux saint Jacques.

Le Diable persécuteur dédaigne en général de se déguiser. Il apparaît à ses victimes sous son aspect répugnant. Le moine Raoul Glaber le vit « une nuit avant l'office de matines » au monastère de Saint-Léger de Champeaux, au début du XI<sup>e</sup> siècle. « Je vis surgir au pied de mon lit une espèce de petit homme horrible à voir. Il était, autant que j'en pus juger, de stature médiocre, avec un cou grêle, un visage émacié, des yeux fort noirs, le front rugueux et crispé, les narines pincées, la bouche proéminente, les lèvres épaisses, le menton fuyant et très étroit, une barbe de bouc, les oreilles velues et effilées, les cheveux hérissés en broussaille, des dents de chien, le crâne en pointe, la poitrine enflée, une bosse sur le dos, les fesses frémissantes, des vêtements sordides. »

Les malheureuses victimes féminines et masculines de Satan sont souvent la proie du déchaînement sexuel des démons : démons incubes et succubes.

Les victimes d'élite subissent les assauts répétés de Satan qui use de toutes les ruses, de tous les déguisements, de toutes les tentations, de toutes les tortures. La plus célèbre de ces héroïques victimes du Diable, c'est saint Antoine.

Disputé ici-bas entre Dieu et le Diable, l'homme est enfin à sa mort l'enjeu d'une dernière et décisive dispute. L'art

médiéval a représenté à satiété la scène finale de l'existence terrestre où l'âme du mort est écartelée entre Satan et saint Michel avant d'être emmenée par le vainqueur au paradis ou en enfer. Notons que pour éviter ici encore de tomber dans le manichéisme, l'adversaire du Diable n'est pas Dieu lui-même mais son lieutenant. Mais remarquons surtout que cette image sur laquelle se clôt la vie de l'homme médiéval souligne la passivité de son existence. Elle est la plus haute expression et la plus saisissante de son aliénation.

Les pouvoirs surnaturels dont jouissent Dieu et Satan ne leur sont pas exclusivement réservés. Certains hommes en sont dans une certaine mesure doués. Une couche supérieure de l'humanité médiévale est constituée d'individus munis de dons surnaturels. Le tragique de l'existence de la masse commune, c'est de pouvoir difficilement distinguer entre les bons et les méchants, d'être constamment trompée, de participer à ce spectacle d'illusions et d'équivoques qu'est la scène médiévale. Jacques de Voragine rappelle dans *la Légende dorée* le mot de Grégoire le Grand : « Les miracles ne font pas le saint, mais ne sont que son signe » et précise : « On peut faire des miracles sans avoir l'Esprit Saint, puisque les méchants eux-mêmes ont pu se vanter de faire des miracles. »

Ce dont ne doutent pas les hommes du Moyen Age, c'est que non seulement le Diable peut, comme Dieu, avec sa permission sans doute, mais cela ne change rien à l'effet produit sur l'homme, accomplir des miracles ; cette faculté est aussi associée à des mortels, en bien ou en mal. C'est toute la dualité équivoque de la magie noire et de la magie blanche dont les produits sont en général indécélables par le vulgaire. C'est le couple antithétique de Simon le Magicien et de Salomon le Sage. D'un côté la gent maléfique des sorciers, de l'autre la troupe bénie des saints. Le malheur est que les premiers se présentent en général comme des saints déguisés, ils appartiennent à la grande famille trompeuse des pseudo-prophètes. Sans doute, démasqués, ils peuvent être mis en fuite par un signe de croix, une invocation opportune, une prière idoine. Mais comment les démasquer ? C'est précisément une des tâches essentielles des vrais saints que de reconnaître et de chasser les faiseurs de faux ou plutôt de mauvais miracles, les démons et leurs suppôts terrestres, les sorciers. Saint Martin passait pour un maître à cet égard. « Il brillait par son habileté à reconnaître les démons, dit *la Légende dorée*, il les découvrait sous tous

leurs déguisements. » L'humanité médiévale est pleine de possédés, malheureuses victimes de Satan embusqué dans leur corps, ou des envoûtements des magiciens. Seuls les saints peuvent les sauver, obliger leurs persécuteurs à les lâcher. L'exorcisme est la fonction essentielle des saints. L'humanité médiévale comprend une masse de possédés de fait ou en puissance, tiraillée entre une minorité de méchants et une élite de bons sorciers. Notons encore que si les bons sorciers se recrutent essentiellement dans le groupe clérical, quelques laïcs éminents peuvent s'y glisser. C'est le cas, que nous retrouverons, des rois faiseurs de miracles, des rois thaumaturges.



Dans cette société, les hommes ont à vrai dire des protecteurs plus vigilants et plus assidus que les saints ou les rois guérisseurs qu'ils n'ont pas la chance de pouvoir rencontrer à chaque instant. Ces auxiliaires infatigables, ce sont les anges. Entre le ciel et la terre, il y a un va-et-vient incessant. A la cohorte des démons qui fondent sur les hommes dont les péchés les appellent, s'oppose le chœur vigilant des anges. Entre le ciel et la terre est dressée l'échelle de Jacob que montent et descendent sans cesse les célestes créatures en deux colonnes, dont celle qui monte symbolise la vie contemplative et celle qui descend la vie active. Avec l'aide des anges les hommes se hissent sur l'échelle et leur vie est cette escalade scandée de chutes et de rechutes où l'*Hortus Deliciarum* de Herrade de Landsberg montre que même les meilleurs n'arrivent pas en cette vie à franchir le dernier barreau, mythe de Sisyphe chrétien que matérialise l'expérience décevante quoique enivrante des mystiques.

Chacun a son ange, et la terre au Moyen Age est peuplée d'une double population : les hommes et leurs compagnons célestes, ou plutôt d'une triple population, car au couple de l'homme et de l'ange s'ajoute le monde des démons à l'affût.

C'est cette hallucinante compagnie que nous présente l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis :

« Les hommes ont-ils des anges gardiens ?

— Chaque âme, au moment d'être envoyée dans un corps, est confiée à un ange qui doit l'inciter toujours au bien et rapporter toutes ses actions à Dieu et aux anges dans les cieux.

— Les anges sont-ils continûment sur terre avec ceux qu'ils gardent ?

— Si besoin est, ils viennent à l'aide, surtout s'ils y ont été invités par des prières. Leur venue est immédiate, car ils peuvent en un instant glisser du ciel à la terre et retourner au ciel.

— Sous quelle forme apparaissent-ils aux hommes ?

— Sous la forme d'un homme. L'homme en effet, qui est corporel, ne peut voir les esprits. Ils assument donc un corps aérien, que l'homme peut entendre et voir.

— Y a-t-il des démons qui guettent les hommes ?

— A chaque vice commandent des démons qui en ont d'autres, innombrables, sous leurs ordres, et qui incitent sans cesse les âmes au vice et rapportent les méfaits des hommes à leur prince... »

Ainsi les hommes du Moyen Age vivent sous ce double espionnage constant. Ils ne sont jamais seuls. Aucun n'est indépendant. Tous sont pris dans un réseau de dépendances terrestres et célestes.

D'ailleurs la société céleste des anges n'est que l'image de la société terrestre, ou plutôt, comme le croient les hommes du Moyen Age, celle-ci n'est que l'image de celle-là.

Comme l'affirme en 1025 l'évêque Gérard de Cambrai et Arras : « Le roi des rois organise en ordres distincts aussi bien la société céleste et spirituelle que la société terrestre et temporelle. Il répartit selon un ordre merveilleux les fonctions des anges et des hommes. C'est Dieu qui a établi des ordres sacrés dans le ciel et sur terre. »

Cette hiérarchie angélique dont on peut trouver l'origine chez saint Paul a été mise au point par le pseudo-Denis l'Aréopagite dont le traité *De la hiérarchie céleste* a été traduit en latin au ix<sup>e</sup> siècle par Scot Erigène mais n'a pénétré la théologie et la spiritualité occidentales que dans la seconde moitié du xii<sup>e</sup> siècle. Son succès sera immense, il s'impose aux universitaires du xiii<sup>e</sup> siècle, Albert le Grand et Thomas d'Aquin en tête, Dante en est imprégné. Sa théologie mystique se dégrade aisément en une imagerie populaire qui lui assure un retentissement énorme.

Cette pensée paralysante qui empêche les hommes de toucher à l'édifice de la société terrestre sans ébranler du même coup la société céleste, qui emprisonne les mortels dans les mailles du réseau angélique, superpose sur les épaules des hommes au poids des maîtres terrestres la charge de la lourde hiérarchie angélique des Séraphins, des

Chérubins et des Trônes, des Dominations, des Vertus et des Puissances, des Principautés, des Archanges et des Anges. Les hommes du Moyen Age se débattent entre les griffes des démons et l'empêchement de ces millions d'ailes qui battent sur la terre comme au ciel et font de la vie un cauchemar de palpitations ailées. Car la réalité, ce n'est pas que le monde céleste est aussi réel que le monde terrestre, c'est qu'ils ne font qu'un, en un inextricable mélange qui prend les hommes dans les rets d'un surnaturel vivant.



A cette confusion — ou, si l'on veut, à cette continuité spatiale, qui confond, qui coud ciel et terre — correspond une analogue continuité temporelle : le temps n'est qu'un moment de l'éternité. Il n'appartient qu'à Dieu, il ne peut être que vécu. Le saisir, le mesurer, en tirer parti ou avantage est un péché. En détourner une parcelle est un vol.

Ce temps divin est continu et linéaire. Il est différent du temps des philosophes et savants de l'antiquité gréco-romaine, qui, s'ils ne professaient pas tous le même temps, étaient tous plus ou moins tentés par un temps circulaire, toujours recommencé, temps de l'Éternel Retour. Sans doute ce temps à la fois perpétuellement nouveau, exclusif de toute répétition, donc de toute science — on ne se baignait jamais deux fois dans le même fleuve — et perpétuellement semblable, a laissé sa trace dans la mentalité médiévale. Sa survivance la plus évidente et la plus efficace, parmi tous les mythes circulaires, c'est la roue de Fortune. Tel est grand aujourd'hui qui demain sera abaissé, tel est humble présentement que la rotation de Fortune portera bientôt au pinacle. Les variantes en sont multiples. Toutes disent, sous une forme ou sous une autre, comme une miniature italienne du *xiv<sup>e</sup>* siècle : *Sum sine regno, regnabo, regno, regnavi*, « Je suis sans royaume, je régnerai, je règne, j'ai régné ». L'image vient sans doute de Boèce, elle connaît dans l'iconographie médiévale une étonnante faveur. La roue de Fortune, c'est l'armature idéologique des roses gothiques.

Le mythe décourageant et réactionnaire de la roue de Fortune occupe une place de choix dans le monde mental de l'Occident médiéval. Il n'a pourtant pas réussi à empêcher la pensée médiévale de refuser de tourner en rond et de donner au temps un sens, un sens non giratoire. L'histoire a

un début et une fin, c'est là l'affirmation essentielle. Ce début et cette fin sont en même temps positifs et normatifs, historiques et téléologiques. C'est pourquoi toute chronique, dans le Moyen Age occidental, commence à la Création, à Adam, et si, par humilité, elle s'arrête à l'époque où écrit le chroniqueur, elle sous-entend comme véritable conclusion le Jugement dernier. Comme on l'a dit, toute chronique médiévale est « un discours sur l'histoire universelle ». Selon le génie des chroniqueurs, elle peut faire de cet encadrement une causalité profonde ou un tic formel d'exposition. Même dans le premier cas elle peut être — inconsciemment ou non — un instrument passionnel. Othon de Freising, au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, se sert de cette orientation de la durée pour prouver le caractère providentiel, selon lui, du Saint Empire romain germanique. Dans tous les cas, les lecteurs modernes sont en général frappés par le contraste entre l'ambition de cette référence globale et la mesquinerie de l'horizon concret des chroniqueurs et historiens médiévaux. L'exemple de Raoul Glaber, au début du XI<sup>e</sup> siècle, a frappé. On pourrait en citer des dizaines d'autres. Au début de sa chronique il gourmande Bède et Paul Diacre de n'avoir écrit « que l'histoire de leur propre peuple, de leur patrie », et affirme que son dessein « est de relater les événements survenus dans les quatre parties du monde ». Mais dans la même page, il déclare qu'il établira « la succession des temps » à partir des dates des règnes du Saxon Henri II et du Capétien Robert le Pieux. Bientôt l'horizon de ses Histoires se révèle être celui qu'il a pu avoir de la Bourgogne où il a passé la majeure partie de sa vie, de Cluny où il en a écrit l'essentiel. Toutes les images que le Moyen Age occidental nous a livrées de lui-même sont construites sur ce modèle. De gros plans au cadre étroit — les clairières dont nous parlions plus haut — qui soudain s'élargissent, en de fulgurants travellings à l'infini, aux dimensions de l'univers et de l'éternité. Cette référence globale, c'est le plus bel aspect du totalitarisme médiéval.

Le temps donc, pour les clercs du Moyen Age, et ceux qu'ils atteignent, est histoire, et cette histoire a un sens. Mais le sens de l'histoire suit la ligne descendante d'un déclin. Dans la continuité de l'histoire chrétienne interviennent divers facteurs de périodisation. Un des plus agissants est le schéma qui calque la division du temps sur celle de la semaine. De saint Augustin, Isidore de Séville et Bède, cette vieille théorie juive passe au Moyen Age qui



l'accepte à tous les niveaux de pensée, aussi bien dans la vulgarisation doctrinale d'Honorius Augustodunensis que dans la haute théologie de Thomas d'Aquin. Les miniatures du *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer, autour de 1120, manifestent le succès de cette conception. Le macrocosme — l'univers — passe, comme le microcosme qu'est l'homme, par six âges, à l'instar des six jours de la semaine. L'énumération habituelle distingue : la création d'Adam, la loi de Noé, la vocation d'Abraham, la royauté de David, l'exil de Babylone, l'avènement du Christ. Ainsi les six âges de l'homme : l'enfance, la jeunesse, l'adolescence, l'âge mûr, la vieillesse, la décrépitude (dont selon Honorius les termes sont : 7 ans, 14 ans, 21 ans, 50 ans, 70 ans, 100 ans ou la mort).

Le sixième âge auquel le monde est parvenu est donc celui de la décrépitude. Pessimisme fondamental qui imprègne toute la pensée et la sensibilité médiévales. Monde borné, monde mourant. *Mundus senescit*, le temps présent est la vieillesse du monde. Cette croyance, léguée par la réflexion du christianisme primitif au milieu des tribulations du Bas-Empire et des grandes invasions, est toujours vive en plein XII<sup>e</sup> siècle. Othon de Freising écrit dans sa *Chronique* : « Nous voyons le monde défaillir et exhiler, pour ainsi dire, le dernier soupir de l'extrême vieillesse. »

Même son de cloche dans le milieu goliardique. Le poème célèbre des *Carmina Burana* : *Florebat olim studium...*, est une lamentation sur le présent. E. R. Curtius la paraphrase ainsi : « La jeunesse ne veut plus rien apprendre, la science est en décadence, le monde entier marche sur la tête, des aveugles conduisent d'autres aveugles<sup>1</sup> et les précipitent dans les bas-fonds, les oiseaux s'élancent avant d'avoir pris leur volée, l'âne joue de la lyre, les bœufs dansent, les valets de ferme prennent du service dans l'armée. Quant aux Pères de l'Église, saint Grégoire, saint Jérôme, saint Augustin et saint Benoît, le père des moines, on peut les retrouver à l'auberge, devant le tribunal ou au marché aux poissons. Marie n'aime plus la vie contemplative et Marthe n'aime

1. C'est le sujet du fameux tableau de Breughel. Disons ici une fois pour toutes que l'essentiel des obsessions des hommes du Moyen Âge se retrouve chez deux grands artistes chronologiquement postérieurs : Bosch (v. 1450-1516) et Breughel (v. 1525-1569). Sans méconnaître tout ce que leur peinture doit aux couches inférieures des mentalités et des sensibilités de leur époque, il faut surtout souligner que leur œuvre est un résumé de la mythologie et du folklore médiévaux.

plus la vie active, Léa est stérile, Rachel a l'œil chassieux, Caton fréquente les gargotes, Lucrèce devient une fille. Ce que l'on avait jadis honni, on le prône maintenant. Tout est détourné de sa voie. »

De même dans le cadre d'une histoire urbanisée et embourgeoisée, Dante, le grand réactionnaire qui résume le Moyen Age, place dans la bouche de son ancêtre Cacciaguida la lamentation sur la décadence des villes et des familles.

Le monde en vieillissant se racornit, se rapetisse, tel « un manteau qui se raccourcit promptement » autour duquel « le Temps tourne avec ses ciseaux », pour reprendre les mots de Dante. Ainsi font aussi les hommes. Au disciple de l'*Elucidarium* qui lui demande des détails sur la fin des temps, le maître dit : « Les corps des hommes seront plus petits que les nôtres, tout comme les nôtres sont plus petits que ceux des anciens. » « Les hommes d'autrefois étaient beaux et grands, dit Guiot de Provins au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont maintenant des enfants et des nains. » Comme dans une pièce de Ionesco ou de Beckett, les acteurs de la scène médiévale ont le sentiment de se rabougrir jusqu'au bout imminent de cette « Fin de partie ».

Pourtant, dans ce processus irréversible de décadence, dans ce sens unique de l'histoire, il y a, sinon des coupures, du moins des moments privilégiés.

Le temps linéaire est coupé en deux par un point central : l'Incarnation. Denys le Petit, au VI<sup>e</sup> siècle, fonde la chronologie chrétienne qui progresse négativement et positivement autour de la naissance du Christ : avant et après Jésus-Christ. Chronologie lourde de toute une histoire du salut. Le destin des hommes est tout autre selon qu'ils ont vécu d'un côté ou de l'autre de cet événement central. Avant le Christ, point d'espoir pour les païens. Seuls les justes qui ont attendu dans le sein d'Abraham et que le Christ est allé délivrer en descendant aux Enfers (le limbe des patriarches) seront sauvés.

Mis à part la masse des justes de l'Ancien Testament, seuls sont sauvés quelques personnages isolés de l'Antiquité que leur popularité a arrachés à l'enfer par le biais d'une sainte légende.

Le plus populaire des héros antiques, c'est Alexandre le Grand, inspirateur de tout un cycle romanesque, explorateur — en bathyscaphe — du fond des mers et des cieux où l'emportent deux griffons. A côté de lui, Trajan doit son

salut à un geste miséricordieux rapporté par la *Légende dorée*.

Bénéficiaire d'un semblable sauvetage, Virgile, grâce à la quatrième églogue, devient un prophète et se rencontre sur une miniature allemande du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle dans l'arbre de Jessé.

Mais les personnages de l'Antiquité ont en général sombré dans la *damnatio memoriae*, dans le massacre des idoles, dans la suppression de cette aberration historique : l'Antiquité païenne, que la Chrétienté médiévale a réalisée aussi complètement que possible, comme elle a détruit les monuments païens avec pour seule limitation son ignorance et sa pauvreté technique qui l'obligeaient à convertir à son usage une partie de ces temples normalement voués au massacre. Le « vandalisme » de la Chrétienté médiévale qui s'est exercé aussi bien aux dépens du paganisme antique que des hérésies médiévales — dont elle a impitoyablement détruit livres et monuments — n'est qu'une forme de ce totalitarisme historique qui lui a fait retrancher toutes les mauvaises herbes poussées dans le champ de l'histoire.

Sans doute une pléiade de sages antiques — dont les noms sont devenus symboliques : Donat (ou Priscien), Cicéron, Aristote, Pythagore, Ptolémée, Euclide à qui il faut ajouter Boèce — personnifient parfois aux portails des églises, à Chartres par exemple, les sept arts libéraux, mais quand Aristote ou Virgile — à part l'exception signalée plus haut — échappent à cet ostracisme et se glissent dans l'iconographie des églises médiévales, c'est sous l'aspect ridicule que leur prêtent les anecdotes colportées sur leur compte : Aristote sert de monture à la jeune Indienne Campaspe à qui il fait une cour de barbon, Virgile demeure suspendu dans le panier où le laisse exposé aux risées la dame romaine qui lui avait donné un rendez-vous fallacieux.

De cette histoire antique supprimée demeure en définitive une seule figure symbolique : la Sibylle, annonciatrice du Christ, qui redonne à l'Antiquité fourvoyée son sens historique.

Histoire chrétienne à qui, dans la seconde moitié du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, Pierre Comestor — Pierre le Mangeur — donne sa forme classique dans l'*Historia scolastica* qui traite délibérément la Bible comme une histoire.

Histoire sainte qui commence par un événement primordial : la Création. Aucun livre de la Bible n'a eu plus de succès, n'a suscité plus de commentaires que la Genèse, ou plutôt le début de la Genèse traité comme une histoire hebdomadaire, l'*Hexaemeron*. Histoire naturelle où

apparaissent le ciel et la terre, les animaux et les plantes, histoire humaine surtout avec ses protagonistes qui seront les supports et les symboles de l'humanisme médiéval : Adam et Ève. Histoire enfin déterminée par l'accident dramatique d'où va découler tout le reste : la Tentation et le péché originel.

Histoire qui pourtant se divise ensuite en deux grands volets : histoire sacrée et histoire profane, chacune dominée par un thème principal. Dans l'histoire sacrée, la note dominante est celle d'un écho. L'Ancien Testament annonce le Nouveau, en un parallélisme poussé jusqu'à l'absurde. Chaque épisode, chaque personnage préfigure des correspondants. Cette histoire débouche dans l'iconographie gothique, s'épanouit aux porches des cathédrales, au portail des précurseurs, aux grandes figures qui se répondent des prophètes et des apôtres. Elle est l'incarnation temporelle de cette structure essentielle de la mentalité médiévale : structure par analogie, par écho. N'existe vraiment que ce qui rappelle quelque chose ou quelqu'un, que ce qui a déjà existé.

Dans l'histoire profane, le thème est celui du transfert de puissance. Le monde, à chaque époque, a un seul cœur à l'unisson duquel, sous l'impulsion duquel vit le reste de l'univers. Fondée sur l'exégèse orosienne du songe de Daniel, la succession des empires, des Babyloniens aux Mèdes et aux Perses, puis aux Macédoniens et après eux aux Grecs et aux Romains, est le fil conducteur de la philosophie médiévale de l'histoire. Elle procède à un double niveau : celui de la puissance et celui de la civilisation. Le transfert du pouvoir, *translatio imperii*, est avant tout un transfert de savoir et de culture, *translatio studii*.

Sans doute cette thèse simpliste ne se contente pas de déformer l'histoire. Elle accentue l'isolement de la civilisation chrétienne en rejetant les civilisations contemporaines, la byzantine, la musulmane, les asiatiques. Elle se plie à toutes les passions, à toutes les propagandes.

Othon de Freising lui donne comme aboutissement le Saint Empire romain germanique. Chrétien de Troyes la transporte en France dans des vers célèbres du *Cligès*.

Porteuse de passion nationale, la conception de la *translatio* inspire surtout aux historiens et aux théologiens médiévaux la croyance en l'essor de l'Occident. Ce mouvement de l'histoire déplace le centre de gravité du monde de l'Orient toujours plus vers l'ouest, ce qui permet au

xii<sup>e</sup> siècle au Normand Orderic Vital de faire bénéficier ses compatriotes normands de la prééminence. Othon de Freising écrit : « Toute la puissance et la sagesse humaines nées en Orient ont commencé à s'achever en Occident », et Hugues de Saint-Victor : « La divine Providence a ordonné que le gouvernement universel qui, au début du monde, était en Orient, à mesure que le temps approche de sa fin se déplaçât vers l'Occident pour nous avertir que la fin du monde arrive, car le cours des événements a déjà atteint le bout de l'univers. »

Conception simpliste et simplifiante qui a pourtant le mérite de mettre en rapport l'histoire et la géographie — *loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet*, « il faut considérer à la fois les lieux et les temps, où et quand les événements se sont produits », dit encore Hugues de Saint-Victor —, de mettre en valeur l'unité de la civilisation.

A l'échelle plus faible d'une histoire nationale, les clercs du Moyen Âge, et leur public, retiendront les événements qui font progresser leur pays dans le sens général de l'histoire, qui le font plus étroitement participer à l'histoire essentielle du salut. Ainsi pour la France trois moments émergent : le baptême de Clovis, le règne de Charlemagne, les premières croisades — vues comme une geste française, *Gesta Dei per Francos*. Au xiii<sup>e</sup> siècle Saint Louis prendra la suite de cette histoire providentielle française, mais dans un contexte mental changé, où le saint roi, s'il est un nouveau moment d'une histoire discontinue qui oublie les épisodes non significatifs pour mettre bout à bout les moments signifiants, s'insère aussi dans une nouvelle trame historique continue, celle des *Chroniques royales de Saint-Denis*.

Mais même cette histoire christianisée et occidentalisée n'engendre pas dans la Chrétienté occidentale médiévale une joie optimiste. La phrase citée plus haut de Hugues de Saint-Victor le dit bien : cette phase est un aboutissement, le signe de l'approche imminente de la fin de l'histoire.

En fait, l'essentiel de l'effort historique des penseurs chrétiens médiévaux consiste à tenter d'arrêter l'histoire, de l'achever. La société féodale — avec ses deux classes dominantes, *chevalerie et clergie*, comme dit Chrétien de Troyes — se considère comme la fin de l'histoire, tout comme Guizot verra au xix<sup>e</sup> siècle dans le triomphe de la bourgeoisie le couronnement de l'évolution historique.

Arrêt de l'histoire que les scolastiques vont tenter de

consolider et de fonder en raison en soutenant que l'historicité est fallacieuse, dangereuse, et que seule compte l'éternité intemporelle. Le débat entre les partisans d'une vérité progressivement révélée (*Veritas, filia temporis*, « La vérité est fille du temps », aurait dit Bernard de Chartres) et les tenants d'une vérité immuable emplit le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle. Saint Thomas d'Aquin dira encore un siècle plus tard que l'histoire des doctrines est inutile ; seule importe la part de vérité qu'elles ont pu comporter. Argument en partie polémique sans doute, qui permet au Docteur angélique d'emprunter à Aristote en écartant toute discussion sur son insertion dans un environnement païen. Mais aussi tendance profonde d'une recherche de la vérité dans l'immuabilité, d'un effort pour s'évader d'un temps historique, mouvant.

Face à ces deux tendances : un historicisme de décadence qui conduit au pessimisme historique, un optimisme intemporel qui ne s'intéresse qu'aux vérités éternelles, de timides efforts se font jour pour valoriser le présent et le futur.

La principale de ces tendances, c'est celle qui, acceptant le schéma des âges du monde et le diagnostic de vieillesse porté sur le présent, souligne les avantages de cette vieillesse. Ainsi Bernard de Chartres : « Nous sommes des nains montés sur les épaules de géants mais nous voyons plus loin qu'eux », où est habilement tournée au bénéfice du présent l'image du rapetissement historique. Ainsi saint Bonaventure, en une pensée que Pascal reprendra plus tard, acceptera lui aussi l'image des âges et de la vieillesse du monde pour souligner l'accroissement des connaissances humaines qui en résulte.

Serait-ce donc là tout le sentiment de progrès dont le Moyen Age aurait été capable ?

On sent, à examiner l'emploi des termes *modernus*, *moderni*, *modernitas*, que quelque chose s'apprête à changer au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle dans la conception du temps, dans la conscience historique. Sans doute ces mots ont surtout un sens neutre. Ils désignent les contemporains, en une épaisseur de présent que Walter Map évalue à cent ans, par rapport aux *antiqui* qui les ont précédés. Mieux même, le mot et la chose sont le plus souvent suspects, comme Walter Map encore le note : « A toute époque, sa propre modernité a déplu, et chaque âge s'est préféré ceux qui l'ont précédé. » Nous retrouverons cette aversion du Moyen Age pour la nouveauté.

Et pourtant la *modernitas*, les *moderni* au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle,

s'affirment de plus en plus avec une fierté qu'on sent lourde de défi au passé, de promesses pour le futur. Le temps approche où le terme sera un programme, une affirmation, un drapeau. Le IV<sup>e</sup> Concile du Latran en 1215 sanctionnera un *aggiornamento* du comportement et de la sensibilité chrétiennes qui ouvrira les portes à une modernité, sinon à un modernisme conscients d'eux-mêmes. Les ordres mendiants seront les champions de ce renversement des valeurs. Comme le diront les *Annales de Normandie* en 1215 : « Ces deux ordres — Mineurs et Prêcheurs — furent accueillis par l'Église et le peuple avec une grande joie à cause de la nouveauté de leur règle. » Mais cette remise en marche de l'histoire, ce redémarrage n'avait été possible que par l'affleurement de nouvelles attitudes en face du temps, surgies de l'évolution, non plus du temps abstrait des clercs, mais des temps concrets dont le réseau enserrait les hommes de la chrétienté médiévale.



Marc Bloch a trouvé une formule frappante pour résumer l'attitude que les hommes du Moyen Age auraient eue en face du temps : « une vaste indifférence au temps ».

Cette indifférence s'exprimerait chez les chroniqueurs avarés de dates — dotés d'une insensibilité au chiffre précis sur laquelle on reviendra — par des expressions vagues : « en ce temps-là », « cependant », « peu après »...

Surtout, au niveau de la mentalité collective, une confusion temporelle fondamentale mêle passé, avenir et futur. Cette confusion se manifeste tout particulièrement dans la persistance des responsabilités collectives, expression manifeste de primitivisme. Tous les hommes vivants sont coresponsables de la faute d'Adam et d'Ève, tous les Juifs contemporains sont coresponsables de la Passion du Christ, tous les musulmans sont coresponsables de l'hérésie de Mahomet. Comme on l'a noté, les croisés de la fin du XI<sup>e</sup> siècle ne croyaient pas qu'ils allaient châtier les descendants des bourreaux du Christ, mais ces bourreaux eux-mêmes. Ainsi dans l'art, au théâtre, l'anachronisme des costumes — qui se maintiendra longtemps, comme on sait — montre non seulement le mélange des époques, mais surtout le sentiment, la croyance des hommes du Moyen Age que tout ce qui est fondamental pour l'humanité est contemporain. La liturgie fait revivre chaque année un

extraordinaire condensé, à travers les millénaires, d'histoire sainte. Mentalité magique qui fait du passé le présent, parce que la trame de l'histoire est l'éternité.

Et pourtant l'Incarnation entraîne une nécessaire datation. La vie du Christ coupant l'histoire en deux, la religion chrétienne se fondant sur cet événement, il en résulte un penchant, une sensibilité essentielle à la chronologie. Mais cette chronologie n'est pas ordonnée le long d'un temps divisible en moments égaux, exactement mesurable, ce que nous appelons un temps objectif ou scientifique. C'est une chronologie signifiante. Le Moyen Age, aussi avide de dater que nous, ne datait pas selon les mêmes normes ni les mêmes besoins. Ce qui lui importait pour dater différait de ce qui nous importe. Cette différence, essentielle sans doute, étant admise, il me semble que loin d'être indifférents au temps, les hommes du Moyen Age y étaient singulièrement sensibles. Simplement, quand ils ne sont pas précis, c'est qu'ils n'éprouvent pas le besoin de l'être, que le cadre de référence de l'événement évoqué n'est pas celui du chiffre. Mais une référence temporelle manque rarement. Ainsi dans les chansons de geste. Dans *Mainet*, le jeune Charlemagne, héros du poème, s'attaque à son ennemi Braimant un jour de Saint-Jean.

*Barons, ce fut un jour de fête de Saint-Jean  
Que Mainet descendit près la tente Braimant.*

Allusion à l'épée Joyeuse du jeune homme dont le pommeau renferme une relique : une dent de saint Jean ? Évocation, plus ou moins consciente, des rites de Saint-Jean et du rôle qu'y jouent les jeunes gens ? Le poète en tout cas s'est préoccupé de dater.

La vérité c'est qu'il n'y a pas de temps, de chronologie unifiés. Une multiplicité de temps, telle est la réalité temporelle pour l'esprit médiéval.

Mais retenons d'abord le besoin chronologique, jamais aussi fort que dans l'Histoire sainte.

Tout ce qui touche au Christ est marqué d'une exigence de mesure temporelle. Ainsi dans l'*Elucidarium* la chronologie de la vie terrestre de Jésus est exposée en détail : la gestation de Marie : *Cur novem menses fuit clausus in utero ?* « Pourquoi resta-t-il neuf mois enfermé dans la matrice ? » ; le moment de sa naissance : *Qua hora natus est ?* « A quelle heure est-il né ? » ; la durée de son existence cachée : *Quare in triginta annis nec docuit nec signumfecit ?* « Pourquoi



pendant trente ans demeura-t-il sans enseigner ni se manifester ? » ; la longueur de sa mort physique : *Quot horas fuit mortuus ? Quadraginta*, « Combien d'heures resta-t-il mort ? Quarante ».

De même le temps de la création appelle une chronologie fine. Chronologie hebdomadaire de la création, mais aussi computation précise de la Chute.

« Combien de temps (Adam et Ève) restèrent-ils dans le paradis ? — Sept heures. — Pourquoi pas plus longtemps ? — Parce que dès que la femme eut été créée, elle trahit aussitôt ; à l'heure de tierce, l'homme, qui venait d'être créé, imposa des noms aux animaux ; à l'heure de sexte, la femme, à peine formée, goûta aussitôt au fruit défendu et tendit la mort à l'homme qui par amour pour elle en mangea ; et bientôt, à l'heure de none, le Seigneur les chassa du paradis. »

Manie bien au contraire de la date, qui fait dater la création et calculer les durées plus ou moins symboliques de la Bible. En même temps qu'ils poussent à la limite l'exégèse allégorique, les hommes du Moyen Âge exagèrent à prendre au pied de la lettre les données des Écritures. Tout ce qui notamment figure dans les « livres historiques » est entendu comme fait réel et daté. Les chroniques universelles commencent par ces dates qui manifestent une véritable obsession chronologique. L'unanimité n'existe d'ailleurs pas pour cette chronologie. Jacques de Voragine l'avoue ingénument qui écrit : « On n'est pas d'accord sur la date de la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la chair. Les uns disent qu'elle a eu lieu 5 228 ans après la naissance d'Adam, d'autres qu'elle a eu lieu 5 900 ans après cette naissance. » Et il ajoute prudemment : « C'est Méthode qui a fixé le premier la date de 6 000 ans ; mais il l'a trouvée plutôt par inspiration mystique que par calcul chronologique. »

Certes la chronologie médiévale proprement dite, les moyens de mesurer le temps, de savoir la date ou l'heure, l'outillage chronologique est rudimentaire. La continuité avec le monde gréco-latin est ici complète. Les instruments de mesure du temps demeurent liés aux caprices de la nature — tel le cadran solaire dont les indications n'existent par définition que par temps ensoleillé — ou mesurent des segments temporels pris sans référence à une continuité — sablier, clepsydre et tous ces substituts de montres inaptes à mesurer un temps datable, chiffirable, mais adaptés au

besoin de définir des jalons temporels concrets : chandelles qui divisaient la nuit en trois chandelles, et, pour les temps courts, prières d'après lesquelles se définissait le temps d'un *Miserere* ou d'un *Pater*.

Instruments sans précision à la merci d'un incident technique imprévisible : nuage, grain de sable trop gros, gel — malice des hommes qui allongent ou raccourcissent la chandelle, précipitent ou ralentissent la récitation de la prière. Mais aussi systèmes variables de comptabilité du temps.

L'année commence selon les pays à des dates différentes, selon qu'une tradition religieuse fait partir la rédemption de l'humanité — et la rénovation du temps — de la Nativité, de la Passion, de la Résurrection du Christ, voire de l'Annonciation. Ainsi divers « styles » chronologiques coexistent dans l'Occident médiéval, le plus répandu étant celui qui fait commencer l'année à Pâques. L'avenir, comme on sait, appartenait à un style peu répandu, celui du 1<sup>er</sup> janvier, de la Circoncision. Le jour débute aussi à des moments variables, au coucher du soleil, à minuit ou à midi. Les heures sont inégales ; ce sont les vieilles heures romaines plus ou moins christianisées : matines (vers minuit), puis de 3 en 3, approximativement, de nos heures actuelles : laudes (3 heures), prime (6 heures), tierce (9 heures), sixte (midi), none (15 heures), vêpres (18 heures), complies (21 heures).



Dans la vie quotidienne, les hommes du Moyen Age se servent de repères chronologiques empruntés à différents univers socio-temporels, imposés à eux par diverses structures économiques et sociales. Rien en effet ne traduit mieux la structure de la société médiévale que les phénomènes métrologiques et les conflits qui se cristallisent autour d'eux. Les mesures — dans le temps et l'espace — sont un instrument de domination sociale d'une exceptionnelle importance. Qui en est maître renforce singulièrement un pouvoir sur la société. Et cette multiplicité des temps médiévaux est à l'image des luttes sociales de l'époque. Comme on se battra dans les campagnes et les villes autour des mesures de capacité — qui déterminent rations et niveaux de vie — pour ou contre les mesures du seigneur ou de la ville, la mesure du temps sera l'enjeu de luttes qui l'arracheront plus ou moins aux classes dominantes : clergé

et aristocratie. Comme l'écriture, la mesure du temps reste pendant une grande partie du Moyen Âge l'apanage des puissants, un élément de leur pouvoir. La masse ne possède pas son temps, est incapable même de le déterminer. Elle obéit au temps imposé des cloches, des trompettes et des olifants.

Mais le temps médiéval est d'abord un temps agricole. Dans ce monde où la terre est l'essentiel, où la quasi-totalité de la société en vit, richement ou pauvrement, la première référence chronologique est une référence rurale.

Ce temps rural est d'abord celui de la longue durée. Le temps agricole, le temps paysan est un temps d'attentes et de patiences, de permanences, de recommencements, de lenteurs, sinon d'immobilisme, du moins de résistance au changement. Non événementiel, il échappe au besoin de la date, ou plutôt ses dates sont des dates qui oscillent doucement au rythme de la nature.

Car le temps rural est un temps naturel. Les grandes divisions, ce sont le jour et la nuit et les saisons. Temps contrasté qui alimente la tendance médiévale au manichéisme : opposition de l'ombre et de la lumière, du froid et du chaud, de l'activité et de l'oisiveté, de la vie et de la mort.

La nuit est lourde de menaces et de dangers dans ce monde où la lumière artificielle est rare (les techniques d'éclairage, même pendant le jour, ne progresseront avec le verre à vitre qu'au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle), dangereuse, créatrice d'incendie en ce monde de bois, accaparée par les puissants : cierges du clergé et torches des seigneurs qui éclipsent les pauvres chandelles du peuple.

Contre les menaces humaines les portes se ferment, le guet dans les églises, les châteaux et les villes, se fait vigilant. La législation médiévale punit avec une force extraordinaire les délits et les crimes commis la nuit. La nuit est la grande circonstance aggravante de la justice au Moyen Âge.

Surtout, la nuit est le temps des dangers surnaturels. Temps de la tentation, des fantômes, du Diable.

Le chroniqueur allemand Thietmar, au début du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, multiplie les histoires de revenants et affirme leur authenticité : « De même que Dieu a donné le jour aux vivants, il a donné la nuit aux morts. » La nuit est aux sorciers et aux démons. Elle est en revanche pour les moines et les mystiques le moment privilégié de leur combat spirituel. La veille, l'oraison nocturne sont des exercices

éminents. Saint Bernard rappelle la parole du Psalmiste : « Au milieu de la nuit, je me suis levé pour vous glorifier, Seigneur. »

Temps de la lutte et de la victoire, toute nuit rappelle la nuit symbolique de Noël. Rouvrons l'*Elucidarium* au chapitre du Christ : « A quelle heure est-il né ? — Au milieu de la nuit... — Pourquoi pendant la nuit ? — Pour mener à la lumière de la vérité ceux qui errent dans la nuit de l'erreur. »

Dans la poésie épique et lyrique la nuit est le temps de la détresse et de l'aventure. Souvent elle est liée à cet autre espace d'obscurité : la forêt. La forêt et la nuit emmêlées sont le lieu de l'angoisse médiévale. Ainsi Berthe égarée.

*La dame était au bois, qui durement pleura...*

*Quand la nuit fut venue, se prit à larmoyer*

*« Ah ! nuit, que serez longue ! moult vous dois redouter. »*

A quoi fait écho, à un moment où le thème est devenu lieu commun quelque peu édulcoré, Chrétien de Troyes dans *Yvain* :

*Et la nuit et le bois lui font*

*Grand ennui...*

En revanche tout ce qui est « clair » — un mot clef de la littérature et de l'esthétique médiévales — est beau et bon : soleil qui resplendit sur le métal des guerriers et de leurs épées, clarté des yeux bleus et des cheveux blonds des jeunes chevaliers... « Beau comme le jour » : l'expression n'a jamais été plus profondément ressentie qu'au Moyen Age. Et le souhait va loin que formule Laudine, impatiente de revoir Yvain : « Qu'il fasse de la nuit le jour ! »

Autre contraste : celui des saisons. L'Occident médiéval, à vrai dire, ne connaît que deux saisons : l'hiver et l'été. Quand le mot printemps apparaît, c'est dans la poésie latine savante, telle celle des Goliards. Le poème *omnia sol temperat* — le soleil caresse toute chose — magnifie « le pouvoir du printemps », *veris auctoritas*, tandis qu'un autre oppose printemps et hiver :

*Ver etatis labitur,*

*Hiemps nostra properat.*

Le printemps de la vie s'écoule

Notre hiver approche.

Mais ici aussi l'affrontement n'est qu'entre deux saisons qui sont habituellement l'été et l'hiver.

L'opposition hiver-été est un des grands thèmes du *Minnesang*. La personnification de l'été dans le *Minnesang*, c'est mai, mois du renouveau, ce qui confirme l'absence du printemps, ou plutôt son absorption par l'été :

*Messire Mai, à vous le prix,  
Honni soit l'hiver*

dit un des premiers poèmes du *Minnesang*.

Le « sentiment de mai » est si fort dans la sensibilité médiévale que le *Minnesang* forge le verbe « es maiet », « il fait mai », verbe de la délivrance et de la joie.

Rien n'exprime mieux ce temps rural du Moyen Age que le thème partout répété — dans la sculpture au tympan des églises, dans la peinture en fresque et en miniature, dans la littérature en un genre poétique spécial — des mois. Ces douze mois sont figurés par des occupations rurales : de la taille des arbres à la glandée du cochon, à son abattage au seuil de l'hiver et aux ripailles qu'il permet au coin de la cheminée. Dans le traitement du thème, des variantes peuvent apparaître, liées à des traditions iconographiques ou à des différences géographiques de l'économie rurale.

Mais partout le cycle demeure un cycle des travaux rustiques, ou plutôt il faut distinguer à l'intérieur de ce cycle paysan presque toujours — en avril-mai — un hiatus, une incursion courtoise, seigneuriale, dans cette suite rurale. C'est la chevauchée du seigneur, du jeune seigneur. en général, jeune comme le renouveau, c'est la chasse féodale. Ainsi un thème de classe se glisse dans le thème économique.



C'est qu'à côté, ou plutôt avec le temps rural, d'autres temps sociaux s'imposent : temps seigneurial et temps clérical.

Le temps seigneurial, c'est d'abord un temps militaire. Il privilégie dans l'année la période où recommencent les combats, où est exigé le service du vassal. C'est le temps de l'ost. C'est aussi le temps de la Pentecôte, des grandes réunions chevaleresques, des adoubements, christianisés par la présence du Saint-Esprit.

Le temps seigneurial c'est aussi le temps des redevances paysannes. Les repères de l'année, ce sont les grandes fêtes. Parmi celles-ci, il en est qui catalysent la sensibilité temporelle de la masse paysanne : les échéances féodales où se

paient les redevances en nature ou en argent. Ces dates varient selon les régions et selon les domaines, mais une époque se détache dans cette chronologie des échéances : la fin de l'été où se fait l'essentiel du prélèvement seigneurial sur les récoltes. La grande date du « terme », c'est la Saint-Michel (29 septembre), parfois relayée par la Saint-Martin d'hiver (11 novembre).



Surtout, le temps médiéval est un temps religieux et clérical.

Temps religieux parce que l'année c'est d'abord l'année liturgique. Mais, caractéristique essentielle de la mentalité médiévale, l'année liturgique suit le drame de l'Incarnation, et l'histoire du Christ, de l'Avent à la Pentecôte, a été truffée peu à peu de moments, de jours significatifs, empruntés à un autre cycle, celui des saints. Les fêtes des grands saints sont venues s'intercaler dans le calendrier christologique et la fête de tous les saints (le 1<sup>er</sup> novembre) est devenue, à côté de Noël, de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, une des grandes dates de l'année religieuse. Ce qui renforce l'attention des gens du Moyen Age à l'égard de ces fêtes, ce qui leur confère définitivement leur caractère de date, c'est que, outre les cérémonies religieuses spéciales et souvent spectaculaires qui les marquaient, elles étaient les points de repère de la vie économique : dates de redevances agricoles, jours de chômage pour les artisans et les ouvriers.

Temps clérical parce que le clergé est par sa culture le maître de la mesure du temps. Lui seul a besoin pour la liturgie de mesurer le temps, lui seul est capable, du moins approximativement, de le faire. Le comput ecclésiastique et d'abord le calcul de la date de Pâques — sur lequel dans le Haut Moyen Age se sont longtemps affrontés un style irlandais et un style romain — sont à l'origine des premiers progrès de mesure du temps. Surtout le clergé est le maître des indicateurs de temps. Le temps médiéval est scandé par les cloches. Les sonneries faites pour les clercs, pour les moines, pour les offices, sont les seuls points de repère de la journée. La sonnerie des cloches fait connaître le seul temps quotidien approximativement mesuré, celui des heures canoniales sur lequel tous les hommes se règlent. La masse paysanne est tellement asservie à ce temps clérical que l'universitaire Jean de Garlande, au début du XIII<sup>e</sup> siècle,

donne de *campana*, « cloche », l'étymologie fantaisiste mais révélatrice que voici : « *Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas.* » « Les cloches », disons « campanelles » pour mieux faire comprendre le jeu de mots, « reçoivent leurs noms des paysans qui habitent à la campagne et ne savent reconnaître les heures que par les campanelles ».

Temps agricole, temps seigneurial, temps clérical : ce qui caractérise en définitive tous ces temps, c'est leur étroite dépendance par rapport au temps naturel.

Ce qui est évident pour le temps agricole l'est aussi, si l'on y songe, pour les deux autres temps. Le temps militaire est étroitement lié au temps naturel. Les opérations guerrières ne commencent qu'avec l'été et finissent avec lui. On connaît la débandade des armées féodales, sitôt finis les trois mois du service d'ost. Ce qui a accentué cette dépendance, c'est la constitution de l'armée aristocratique médiévale en cavalerie. Un capitulaire de Pépin le Bref en 751 sanctionne cette évolution. L'ost sera désormais réuni en mai et non avril pour permettre aux chevaux de se nourrir dans les prés reverdis.

La poésie courtoise, qui emprunte son vocabulaire à la chevalerie, appelle le temps où l'amant courtise sa dame : « le service d'été ».

Le temps clérical n'est pas moins soumis à ce rythme. Non seulement la plupart des grandes fêtes religieuses succèdent à des fêtes païennes elles-mêmes en rapport direct avec le temps naturel — la Noël pour prendre l'exemple le plus connu s'est fixée à la place d'une fête du soleil au moment du solstice —, mais surtout cette année liturgique est accordée au rythme naturel des travaux agricoles. L'année liturgique occupe, de l'Avent à la Pentecôte, la période du repos des ruraux. L'été et une partie de l'automne, moment de l'activité agraire, restent libres de grandes fêtes à l'exception de la pause de l'Assomption de la Vierge Marie, le 15 août, qui d'ailleurs ne s'affirme que lentement, n'entre dans l'iconographie qu'au XII<sup>e</sup> siècle et ne semble s'imposer qu'au XIII<sup>e</sup> siècle. Jacques de Voragine témoigne d'un fait significatif : le déplacement de la date primitive de la Toussaint pour ne pas gêner le calendrier agricole. Cette fête, proclamée en Occident par le pape Boniface IV au début du VII<sup>e</sup> siècle, avait alors été fixée au 13 mai à l'exemple de la Syrie où la fête était apparue au IV<sup>e</sup> siècle dans le cadre d'une Chrétienté essentiellement

urbaine. Elle fut transférée à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle au 1<sup>er</sup> novembre car, dit *la Légende dorée*, « le pape jugea meilleur que la fête fût célébrée à un moment de l'année où, les vendanges et les moissons étant faites, les pèlerins pouvaient plus facilement trouver à se nourrir ». Ce tournant du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, qui est aussi celui où Charlemagne donne aux mois de nouveaux noms qui évoquent en général les travaux ruraux, semble bien le moment décisif où s'achève, comme on a vu, la ruralisation de l'Occident médiéval.

Le caractère fondamental de cette dépendance envers le temps naturel des structures temporelles de la mentalité médiévale — mentalité d'une société rurale primitive — ne se manifeste nulle part mieux que chez les chroniqueurs. Parmi les principaux événements, ils notent ce qui est extraordinaire par rapport à l'ordre naturel : les intempéries, les épidémies, les famines. Ces notations si précieuses pour l'historien de l'économie et de la société découlent directement de la conception médiévale du temps — durée naturelle.

Cette dépendance des temps médiévaux à l'égard du temps naturel se rencontre même dans le monde de l'artisanat ou du commerce, plus détaché en apparence de cette servitude. Dans le monde des métiers, les contrastes jour et nuit, hiver et été se retrouvent dans la réglementation corporative. L'interdiction habituelle de travailler la nuit en relève en grande partie. Beaucoup de métiers ont un rythme d'activité différent l'hiver et l'été, les maçons par exemple, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, touchent des salaires dont le taux est différent à la morte et à la belle saison. Dans l'univers de l'activité commerciale, la navigation marchande, dans laquelle on a voulu voir un des moteurs de l'économie médiévale, s'immobilise pendant l'hiver, en tout cas jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à ce que se répande l'usage de la boussole et du gouvernail d'étambot. Les navires s'arrêtent et restent au mouillage, même en Méditerranée, du début de décembre au milieu de mars ; dans les mers septentrionales souvent plus longtemps.

Sans doute le temps médiéval change — lentement encore — au cours du XIV<sup>e</sup> siècle. Les succès du mouvement urbain, les progrès de la bourgeoisie des marchands et des donneurs d'ouvrage qui éprouvent le besoin de mesurer de plus près le temps du travail et des opérations commerciales — bancaires surtout avec le développement de la lettre de



change — brisent et unifient les temps traditionnels. Déjà au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle le cri ou la trompe du guetteur marquait le début de la journée, bientôt la cloche du travail apparaît dans les villes marchandes, en particulier dans les villes drapantes, en Flandre, en Italie, en Allemagne. Surtout, le progrès technique soutenu par l'évolution de la science qui critiquait la physique aristotélicienne et thomiste casse le temps et le rend discontinu, permet l'apparition des horloges mesureuses de l'heure au sens moderne, vingt-quatrième partie de la journée. L'horloge de Gerbert, vers l'an mille, n'était certainement qu'une horloge à eau, tout comme celle, certainement plus perfectionnée, que décrit encore le roi de Castille Alphonse le Sage au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle. Mais c'est à la fin du siècle que le progrès décisif s'accomplit avec la découverte du mécanisme à échappement d'où naissent les premières horloges mécaniques qui se répandent en Italie, en Allemagne, en France, en Angleterre, puis dans toute la Chrétienté au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle. Le temps se laïcise, un temps laïc, celui des horloges de beffrois, s'affirme face au temps clérical des cloches d'église. Mécanismes fragiles encore, souvent détraqués, et qui restent tributaires du temps naturel puisque le point de départ de la journée varie d'une ville à l'autre et part bien souvent de ce moment toujours variable qu'est le lever ou le coucher du soleil.

Il reste que le branle est suffisant pour que Dante encore — *laudator temporis acti* — sente qu'une façon de mesurer le temps est en train de disparaître, et avec elle toute une société, celle de notre Moyen Age.

C'est encore Cacciaguida qui se lamente sur ce temps défunt :

*Fiorenza, dentro della cerchia antica,  
ond'ella toglie ancora e terza e nona,  
si stava in pace, sobria e pudica.*

Florence, à l'intérieur du cercle de ses antiques murailles où se trouve encore l'horloge qui lui donne tierce et none, était pacifique, sobre et vertueuse.



Mais avant ce grand ébranlement, ce qui importe aux hommes du Moyen Age, ce n'est pas ce qui change, c'est ce qui dure. Comme on l'a dit, « pour le chrétien du Moyen

Age, se sentir exister c'était pour lui se sentir être, et se sentir être c'était se sentir non pas changer... mais se sentir subsister ». C'était surtout se sentir se diriger vers l'éternité. Pour lui, le temps essentiel, c'était le temps du salut.

Entre le ciel et la terre si étroitement reliés l'un à l'autre, si inextricablement mêlés même, une extraordinaire tension existe pourtant dans l'Occident médiéval. Gagner le ciel dès ici-bas : cet idéal le dispute dans les esprits, les cœurs, les comportements, à un aussi violent désir contradictoire : faire descendre le ciel sur terre.

Le premier mouvement, c'est celui de la fuite du monde : *fuga mundi*. On sait de quand il date dans la société chrétienne : dans la doctrine, du commencement ; dans l'incarnation sociologique, du moment où, la partie gagnée dans le monde, les êtres exigeants manifestent, pour eux-mêmes et pour leurs frères, la protestation, depuis le IV<sup>e</sup> siècle sans cesse recommencée, de l'érémisme. Le grand exemple est celui de l'Orient, de l'Égypte. Les *Vitae Patrum*, les vies des Pères du désert, connaissent à travers tout le Moyen Age occidental une extraordinaire fortune. Le mépris du monde, le *contemptus mundi*, est un des grands thèmes de la mentalité médiévale. Il n'est pas l'apanage des mystiques, des théologiens — Innocent III, avant de devenir pape, écrit à la fin du XII<sup>e</sup> siècle un traité, *De contemptu mundi*, qui est la quintessence idéologique de ce sentiment —, des poètes : on connaît, entre tant d'autres, les poèmes de Walther von der Vogelweide et de Conrad von Würzburg, d'autres Minnesänger, sur *Frau Welt*, le monde personnifié par une femme aux traits fallacieux, séduisante vue de dos, repoussante de face. Il est profondément enraciné dans la sensibilité commune.

Cette tendance profonde que tous ne parviennent pas à réaliser dans leur vie, certains l'incarnent et se donnent en exemples, en guides : les ermites. Dès ses débuts, et déjà en Égypte, l'érémisme avait donné naissance à deux courants : celui de la solitude individuelle exprimée par un saint Antoine, celui de la solitude en commun dans les monastères, courant cénobitique représenté par un saint Pacôme. L'Occident médiéval connaît ces deux courants, mais le premier seul est vraiment populaire. Sans doute les ordres érémitiques, tels les Chartreux ou les Cisterciens, jouissent pour un temps d'un prestige spirituel supérieur à celui des moines traditionnels, davantage mêlés au monde : Bénédictins, même réformés autour de Cluny. Les moines

blancs — leur robe blanche est un véritable drapeau, symbole d'humilité et de pureté car il s'agit d'étoffe écrue, non teinte — s'opposent aux moines noirs et exercent à leur origine une séduction supérieure sur le peuple. Mais bientôt ils rejoignent dans la suspicion populaire l'ensemble des moines et même des clercs séculiers. Le modèle, c'est l'ermite isolé, véritable réalisateur aux yeux de la masse laïque de l'idéal solitaire, manifestation la plus élevée de l'idéal chrétien.

Certes il y a une conjoncture de l'érémisme, certaines époques sont plus fertiles en ermites. Au moment où le monde occidental s'arrache à la stagnation du Haut Moyen Age et s'engage dans un essor riche en réussites : démographiques, économiques, sociales — de la fin du x<sup>e</sup> à la fin du xii<sup>e</sup> siècle —, en contrepoint, pour faire équilibre sinon protestation à cette réussite mondaine, un grand courant érémitique s'amplifie, parti sans doute d'Italie au contact, à travers Byzance, de la grande tradition érémitique et cénobitique orientale, avec un saint Nil de Grottaferrata, un saint Romuald fondateur au début du xi<sup>e</sup> siècle des Camaldules près de Florence, un saint Jean Gualbert et sa communauté de Vallombreuse.

Mouvement qui aboutit aux ordres de Prémontré, de Grandmont, de la Chartreuse, de Cîteaux, mais qui, à côté de ces grandes réussites, englobe des réalisations plus modestes comme celle de Robert d'Arbrissel à Fontevrault, et surtout ces innombrables solitaires — ermites, reclus et recluses — qui, moins liés à une règle, au système ecclésiastique, plus près d'un certain idéal anarchique de la vie religieuse, plus aisément confondus par le peuple avec des sorciers, et en tout cas facilement transformés par lui en saints, peuplent les déserts, c'est-à-dire les forêts de la Chrétienté. L'ermite est le modèle, le confident, le maître par excellence. C'est vers lui que se tournent les âmes en peine, les chevaliers, les amants tourmentés par quelque faute.

Ermites qui finissent parfois par devenir des agitateurs spirituels et souvent des meneurs populaires, transformés en prédicateurs itinérants, placés aux lieux de passage des routes : carrefours forestiers, ponts, et finalement abandonnant le désert pour les places publiques des villes — au grand scandale, par exemple, au début du xii<sup>e</sup> siècle, du clerc chartrain Payen Bolotin qui écrit un poème vengeur contre ces « faux ermites », tandis que le célèbre canoniste

Yves de Chartres prône la vie cénobitique contre l'ermite Rainaud, partisan de la vie solitaire.

Mais tout au long du Moyen Age, en dehors de ces moments de vogue et d'essor de l'érémisme, il y a une présence et un attrait continu des solitaires. L'iconographie les représente tels qu'ils vont dans la réalité, protestation vivante d'une ostentation sauvage face à un monde qui réussit, s'installe, se civilise. Pieds nus, vêtus de peaux de bêtes — de chèvres en général —, à la main le bâton en forme de tau, bâton du pèlerin, de l'errant et instrument de magie et de salut — le signe du tau fait avec ce bâton protège à l'imitation du signe sauveur annoncé par Ezéchiel (IX, 6 : « épargne quiconque portera le signe du tau ») et l'Apocalypse (VII, 3) —, ils exercent leur séduction à l'instar de leur patron saint Antoine, le grand vainqueur de toutes les tentations, et par-delà, de l'initiateur de la spiritualité du désert, saint Jean-Baptiste.

Mais tous ne peuvent se faire ermites. Pourtant beaucoup cherchent à réaliser au moins symboliquement cet idéal qui apparaît comme une garantie de salut. L'usage de revêtir l'habit monastique *in articulo mortis*, fréquent chez les grands, manifeste ce désir de s'identifier à l'exemple de la perfection monastique et plus précisément érémitique. Cette retraite du chevalier qui se fait ermite, c'est encore un grand thème des chansons de geste qui comportent souvent l'épisode du « moniage », c'est-à-dire de la prise d'habit monastique par le chevalier avant de mourir, le plus célèbre étant le moniage Guillaume, le moniage de Guillaume d'Orange. Exemple suivi par la classe des grands marchands. Le doge de Venise, Sebastiano Ziani, devenu par le commerce proverbialement riche — on disait « riche comme Ziani » — se retire en 1178 au monastère de San Giorgio Maggiore, comme le fera en 1229 son fils, Piero Ziani, qui fut lui aussi doge. Le grand banquier siennois Giovanni Tolomei fonde en 1313 le monastère de Monte Oliveto Maggiore, où il s'enferme pour mourir. Au début du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, saint Anselme écrit à la comtesse Mathilde de Toscane : « Si vous sentez la mort imminente, donnez-vous entièrement à Dieu avant de quitter cette vie, et, pour cela, ayez toujours un voile préparé en secret près de vous. »

Parfois même l'appel du désert, à quoi peut se mêler un certain goût d'aventure, voire d'exotisme, touche un homme du peuple. Tel le marin de Saint Louis dont Joinville conte la soudaine vocation lors du retour de Terre sainte : « Nous

quittâmes l'île de Chypre, après nous être munis d'eau fraîche et d'autres choses dont nous avions besoin. Nous arrivâmes à une île qu'on appelle Lampedouse où nous prîmes quantité de lapins ; nous y trouvâmes un ermitage antique au milieu des roches, avec un jardin qu'avaient aménagé les ermites qui l'avaient habité : autrefois on y voyait des oliviers, des figuiers, des ceps de vigne, et d'autres arbres encore ; au milieu courait un ruisseau alimenté par une fontaine. Le roi et moi nous allâmes jusqu'au bout du jardin, et nous vîmes sous la première voûte un oratoire blanchi à la chaux, et une croix de terre vermeille.

« Nous entrâmes sous la seconde voûte et nous trouvâmes deux corps humains dont la chair était toute pourrie ; les côtes se tenaient encore toutes ensemble, et les os des mains étaient joints sur la poitrine ; ils étaient couchés du côté de l'Orient, à la façon dont on met les corps en terre.

« A notre embarquement, un de nos mariniers manqua à l'appel ; le maître de la nef pensa qu'il était demeuré dans l'île pour être ermite, et c'est pourquoi Nicolas de Soisy, qui était maître-sergent du roi, laissa trois sacs de biscuits sur le rivage pour qu'il les trouvât et en vécût. »

Pour ceux enfin qui ne sont pas capables de cette pénitence finale, l'Église prévoit d'autres moyens d'assurer leur salut. C'est la pratique de la charité, des œuvres de miséricorde, des donations, et pour les usuriers et tous ceux dont la richesse a été mal acquise la restitution *post mortem*. Ainsi le testament devient le passeport pour le ciel.

Si l'on n'a pas bien présentes à l'esprit l'obsession du salut et la peur de l'enfer qui animait les hommes du Moyen Age, on ne comprendra jamais leur mentalité et on demeurera stupéfait devant ce dépouillement de tout l'effort d'une vie cupide, dépouillement de la puissance, dépouillement de la richesse qui provoque une extraordinaire mobilité des fortunes et manifeste, fût-ce *in extremis*, combien les plus avides de biens terrestres parmi les hommes du Moyen Age finissent par mépriser toujours le monde, et ce trait de mentalité qui contrarie l'accumulation des fortunes contribue à éloigner les hommes du Moyen Age des conditions matérielles et psychologiques du capitalisme.



Cette fuite éperdue du monde n'a pas été pourtant la seule

aspiration des hommes du Moyen Age vers le bonheur du salut, de la vie éternelle.

Un autre courant tout aussi puissant a entraîné beaucoup d'entre eux vers un autre espoir, vers un autre désir : la réalisation sur terre du bonheur éternel, le retour à l'âge d'or, au paradis perdu. Ce courant, c'est celui du millénarisme, le rêve d'un *millenium* — d'une période de mille ans, en fait de l'éternité — instauré ou plutôt restauré sur terre.

Le détail historique de cette croyance est complexe. Le millénarisme est un aspect de l'eschatologie chrétienne, il se greffe sur la tradition apocalyptique et est étroitement lié au mythe de l'Antéchrist.

Il se forme et s'enrichit lentement sur un fond d'Apocalypse. Sans doute l'Apocalypse évoque de terribles tribulations, mais ce climat dramatique débouche sur un message d'espoir. L'Apocalypse nourrit une croyance optimiste. Elle est l'affirmation d'une rénovation décisive : *Ecce nova facio omnia*. « Voici, dit Dieu au jour du Jugement, que je fais toutes choses nouvelles » ; et surtout se réalisera la vision de l'auteur de l'Apocalypse : la Jérusalem céleste descendra sur terre. *Et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem, descendantem de caelo a Deo*, « Et il me montra la cité sainte, Jérusalem, descendant du ciel, envoyée par Dieu », et cette vision s'accompagne de tout l'éclat de ces clartés dont nous avons vu la séduction supérieure sur les hommes du Moyen Age.

La Jérusalem céleste apparaît *habentem claritatem Dei, et lumen ejus simile lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis, sicut crystallum*, « ayant la clarté de Dieu, et sa lumière semblable à une pierre précieuse, tel le jaspe, semblable au cristal ». *Et civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea : nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna ejus est Agnus*, « Et la cité ne manque ni de soleil ni de lune, et ils brillent en elle ; car la clarté de Dieu l'a illuminée et sa lampe c'est l'Agneau ».

Pourtant, dans ce processus qui aboutit à la victoire de Dieu et au salut de l'homme, les tribulations qui se déchainent sur terre pendant la phase préliminaire accaparent bientôt l'attention des hommes du Moyen Age. D'autres textes interviennent ici, empruntés à l'Évangile : Matthieu XXIV et Marc XIII, Luc XXI. C'est la description des événements qui doivent précéder la venue du Fils de l'Homme. Empruntons à Matthieu la terrible annonce : *Consurget enim gens in gentem, et regnum in regnum, et erunt*

*pestilentie, et fames, et terraemotus per loca : haec autem omnia initia sunt dolorum*, « les nations se lèveront l'une contre l'autre, les États les uns contre les autres, il y aura des épidémies et des famines, et des tremblements de terre ici et là : et ce ne sera que le début du temps des souffrances », de « l'abomination de la désolation ».

Cette annonce de la fin des temps par les guerres, les épidémies, les famines, elle semble proche aux hommes du Haut Moyen Âge : les massacres des invasions barbares, la grande peste du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, les terribles famines se répétant de loin en loin entretiennent l'attente angoissée : crainte et espoir mêlés, mais d'abord et de plus en plus peur, peur panique, peur collective. L'Occident médiéval c'est, dans l'attente d'un salut espéré, le monde de la peur certaine. Dans cette longue histoire d'une peur doctrinalement peu à peu élaborée et de génération en génération viscéralement vécue, marquons quelques jalons.

A la fin de la grande peste du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, quand la recrudescence du fléau engendre la croyance à l'imminence du Jugement dernier, Grégoire le Grand, devenu en 590, en pleine épidémie, le successeur de pontifes impuissants (la populace de Rome n'a-t-elle pas poursuivi l'un d'eux, selon le *Liber Pontificalis*, de la clameur *Pestilentia tua tecum ! Fames tua tecum !* « Que ta peste, que ta famine soient avec toi ! »), lègue au Moyen Âge une spiritualité de fin du monde, faite d'un appel à la grande pénitence collective.

Mais dans ce tissu d'événements terribles, un épisode, peu à peu, passe au premier plan : celui de l'Antéchrist. Le personnage est en germe dans la prophétie de Daniel, dans l'Apocalypse, dans les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens. Saint Irénée à la fin du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, Hippolyte de Rome au début du <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle, Lactance enfin au début du <sup>iv</sup><sup>e</sup>, lui ont donné figure et histoire. A la veille de la fin des temps, un personnage diabolique viendra jouer le rôle de chef d'orchestre des catastrophes et tentera d'entraîner l'humanité dans la damnation éternelle. Antithèse du Christ, c'est l'Antéchrist, à qui s'opposera un autre personnage qui essaiera de réunir sous sa domination le genre humain pour le mener, lui, au salut — ce sera l'Empereur de la Fin du Monde —, et qui sera enfin terrassé par le Christ redescendu sur terre.

La figure de l'Antéchrist est mise au point au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle par un moine, nommé Pierre, qui la tire d'un opuscule grec du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle attribué par lui à un certain Méthode, puis au

x<sup>e</sup> siècle par Adson pour la reine Gerberge, femme de Louis IV d'Outre-Mer, et après l'an mille par Albuin qui acclimate en Occident les prédictions de la Sibylle de Tibur formées aux iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles en milieu byzantin.

L'Antéchrist devient désormais un héros privilégié des théologiens et des mystiques. Il hante Cluny avec le saint abbé Odon au début du x<sup>e</sup> siècle, trouve un terrain particulièrement accueillant dans l'Allemagne du xii<sup>e</sup> siècle. Sainte Hildegarde de Bingen le voit en songe, doublet de Satan : « Une bête à la tête monstrueuse, d'un noir de charbon, aux yeux flamboyants, portant des oreilles d'âne et dont les mâchoires grandes ouvertes étaient ornées de crocs de fer. »

Le plus important c'est que l'Antéchrist et son adversaire, l'Empereur de la Fin des Temps, se prêtent à toutes les utilisations religieuses et politiques et séduisent autant les masses populaires que les clercs. L'idée — dans ce monde où le duel, comme on verra, est une image prépondérante de la vie spirituelle — d'un adversaire singulier du Christ, l'application aisée à des situations réelles des épisodes de l'histoire de l'Antéchrist favorisent l'adoption de la croyance par le peuple. Enfin très tôt, dès le xii<sup>e</sup> siècle au moins, le grand genre publicitaire du Moyen Age, le théâtre religieux, s'empare du personnage et le rend familier à tous. Le *Ludus de Antichristo*, le Jeu de l'Antéchrist, dont nous possédons pour l'Angleterre et pour l'Allemagne (dans un manuscrit de l'abbaye de Tegernsee en Bavière dès la seconde moitié du xii<sup>e</sup> siècle) des versions particulièrement intéressantes, fut joué dans toute la Chrétienté. Mais le couple essentiel c'est celui de l'Antéchrist et de son ennemi le *rex justus*, « le roi juste ». Intérêts, passions, propagande s'emparent des personnages illustres de la scène médiévale et pour les besoins de telle ou telle cause ils sont identifiés par leurs partisans avec le roi juste ou avec l'Antéchrist. Propagandes nationales qui font en Allemagne de Frédéric Barberousse et de Frédéric II le bon Empereur de la Fin du Monde, tandis que, s'appuyant sur un passage d'Adson, les propagandistes des rois de France prophétisent la réunion de la Chrétienté sous un roi français, propagande dont bénéficie notamment Louis VII au moment de la II<sup>e</sup> Croisade. Inversement, les Guelfes, partisans du pape, firent de Frédéric II l'Antéchrist, tandis que Boniface VIII sera pour ses adversaires laïques un Antéchrist sur le trône de saint Pierre. On sait la fortune de cet instrument publicitaire



qu'a été l'épithète d'Antéchrist aux <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles. Savonarole pour ses ennemis, et le pape romain pour les réformés seront des Antéchrists.

Propagandes sociales aussi qui verront le sauveur de la fin du monde dans divers meneurs politiques. Ainsi, au début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, Baudouin de Flandre, empereur latin de Constantinople, devient en Occident « un personnage surhumain, créature fabuleuse, mi-ange, mi-démon ».

La plupart des légendes forgées autour d'un personnage historique relèvent du mythe de « l'empereur assoupi », écho du mythe oriental de « l'émir caché ». Barberousse, Baudouin, Frédéric II, pour la masse avide de rêves millénaristes, ne sont pas morts. Ils dorment dans une caverne ou vivent déguisés en mendiants, attendant le moment de se réveiller ou de se révéler et de conduire l'humanité au bonheur. Des meneurs révolutionnaires se parent de cette auréole, tel Tanchelm en Zélande et au Brabant, vers 1110. Vêtu en moine, il commença par prêcher en plein champ. On rapporte que les foules venaient écouter, comme un ange du Seigneur, cet homme d'une éloquence extraordinaire. Il avait tout d'un saint, et ce n'est pas par hasard si ses mortels ennemis du chapitre d'Utrecht se plaignaient que « le Diable eût revêtu l'apparence d'un ange de lumière ». Ainsi encore lors du mouvement des Pastoureux en France, en 1251, le chef du mouvement, un moine apostat nommé le Maître de Hongrie. Parfois de purs usurpateurs se font passer pour ces Messies terrestres au réveil attendu. De faux empereurs surgissent. Le plus célèbre, c'est au début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle en Flandre et au Hainaut le faux Baudouin, qui n'est autre qu'un exemplaire du personnage-type que nous connaissons : un ermite mendiant qui devient « un prince et un saint si révééré que le peuple baisait ses cicatrices, témoignage de son long martyre, se battait pour un de ses cheveux ou un lambeau de ses habits, et buvait l'eau de son bain, comme celle de Tanchelm quelques générations auparavant ». En 1225, alors que sévissait une terrible famine, il reçut de ses fidèles le titre d'empereur.

L'Église, avec souvent peu de succès, dénonçait en ces agitateurs soit l'Antéchrist lui-même, soit l'un des pseudo-prophètes qui, au dire même de l'Évangile et des textes millénaires, devaient l'accompagner et séduire le peuple par de faux miracles.

Ce courant millénariste est complexe. D'abord il polarise

la sensibilité de l'époque autour de certains phénomènes qui en deviennent essentiels pour la mentalité médiévale.

Au début de *la Légende dorée*, Jacques de Voragine énumère les signes annonciateurs de la venue de l'Antéchrist et de l'approche de la fin du monde :

« Les circonstances qui précéderont le Jugement dernier sont de trois sortes : des signes terribles, l'imposture de l'Antéchrist, et un immense incendie.

« Les signes qui doivent précéder le Jugement dernier sont au nombre de cinq ; car saint Luc dit : « Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles ; sur la terre les nations seront consternées, et la mer fera un bruit effroyable par l'agitation de ses flots. » Toutes choses dont on trouvera le commentaire au livre de l'Apocalypse. Saint Jérôme, de son côté, a trouvé dans les annales des Hébreux quinze signes précédant le Jugement dernier : 1° le premier jour, la mer s'élèvera à quarante coudées au-dessus des montagnes, et se dressera immobile comme un mur ; 2° le deuxième jour, elle descendra si bas qu'on pourra à peine la voir ; 3° le troisième jour, des monstres marins, apparaissant sur les flots, pousseront des rugissements qui s'élèveront jusqu'au ciel ; 4° le quatrième jour, l'eau de la mer brûlera ; 5° le cinquième jour, les arbres et tous les végétaux dégageront une rosée sanglante ; 6° le sixième jour, les édifices s'écrouleront ; 7° le septième jour, les pierres se briseront en quatre parties qui toutes s'entrechoqueront ; 8° le huitième jour aura lieu un tremblement de terre universel, qui couchera sur le sol hommes et bêtes ; 9° le neuvième jour, la terre se nivellera, réduisant en poussière montagnes et collines ; 10° le dixième jour, les hommes sortiront des cavernes et erreront comme des insensés, sans pouvoir se parler ; 11° le onzième jour, les ossements des morts sortiront des tombeaux ; 12° le douzième jour, les étoiles tomberont ; 13° le treizième jour, tous les êtres vivants mourront pour ressusciter ensuite avec les morts ; 14° le quatorzième jour, le ciel et la terre brûleront ; 15° le quinzième jour, il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre, et tous ressusciteront.

« En second lieu, le Jugement dernier sera précédé de l'imposture de l'Antéchrist, qui essaiera de tromper les hommes en quatre manières : 1° par une fausse exposition des Écritures, d'où il essaiera de prouver qu'il est le Messie promis par la loi ; 2° par l'accomplissement de miracles ;

3° par la distribution de présents; 4° par l'infliction de supplices.

« En troisième lieu, le Jugement dernier sera précédé d'un violent incendie, allumé par Dieu pour renouveler le monde, pour faire souffrir les damnés, et pour mettre en lumière la troupe des élus. »

Laissons pour l'instant les événements sociaux et politiques liés à l'Antéchrist. Retenons l'extraordinaire cortège de prodiges géographiques et météorologiques qui accompagne dans ce récit exemplaire la venue du Dernier Jour. Ainsi se retrouvent tous les prodiges de la tradition gréco-romaine liés aussi bien au monde ouranien qu'au monde chthonien — ainsi se nourrit une exceptionnelle sensibilité des hommes du Moyen Age à ces « signes » naturels, porteurs pour eux de tant d'épouvantes et de promesses. Comètes, pluies de boues, étoiles filantes, tremblements de terre, raz de marée déclenchent une peur collective qui redoute beaucoup plus que le cataclysme naturel la fin du monde qu'il peut annoncer. Mais aussi ces signes sont, par-delà le temps de l'épreuve et de l'effroi, un message d'espoir, dans l'attente de la résurrection finale. Ainsi le temps médiéval devient un temps de la crainte et de l'espoir.

Temps de l'espoir; car le mythe millénariste se précise et se charge de rêves révolutionnaires. On l'a vu, il anime des mouvements populaires plus ou moins éphémères. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, un moine calabrais, Joachim de Flore, lui donne un contenu explosif qui va remuer une partie du clergé régulier et des masses laïques pendant tout le siècle. La doctrine de Joachim se rattache à une division religieuse de l'histoire qui fait concurrence à la division plus orthodoxe des six âges. Il s'agit d'une division en trois époques : *ante legem*, *sub lege*, *post legem*, âges du Père, du Fils et du Saint-Esprit, de l'Ancien Testament qui est accompli, du Nouveau qui est en train de s'accomplir, et de « l'Évangile éternel » annoncé par l'Apocalypse et qui est à la veille de s'accomplir. Joachim de Flore lui donna même une date d'avènement — Moyen Age avide de dates ! — 1260. Le point capital, c'est que le contenu de la doctrine joachimite est profondément subversif. Pour Joachim et ses disciples, en effet, l'Église est pourrie, condamnée avec le monde existant. Elle doit faire place à une nouvelle Église, Église des Saints, qui répudiera la richesse et fera régner l'égalité et la pureté. L'essentiel c'est que, négligeant d'innombrables subtilités théologiques et un mysticisme au fond très rétrograde,

une foule de disciples, clercs et laïcs, ne retiennent de la doctrine joachimite que cette prophétie anticléricale, antiféodale et égalitaire. Le retentissement en est tel que Saint Louis, toujours à l'écoute des mouvements religieux, au retour de sa croisade ratée, en 1254, va s'entretenir avec un franciscain joachimite, Hugues de Digne, qui attire à Hyères, où il s'est retiré, de grandes foules. Le joachimisme, qui au milieu du siècle trouble l'université de Paris, survit comme on sait à 1260 et anime un groupe franciscain bientôt déclaré hérétique : les Spirituels, puis Fraticelles. L'un d'eux, Pierre-Jean Olive, écrit à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle un commentaire sur l'Apocalypse. Un autre, Jacopone da Todi, compose les *Laudi*, sommet de la poésie religieuse médiévale.

Ainsi le millénarisme, forme chrétienne de la croyance antique en un retour de l'Age d'or, est-il la forme médiévale de la croyance en l'avènement d'une société sans classes où, l'État ayant complètement déperî, il n'y aura plus à nouveau rois, ni princes, ni seigneurs.

Faire descendre le ciel sur la terre, amener ici-bas la Jérusalem céleste, tel fut le rêve de beaucoup dans l'Occident médiéval. Si je me suis attardé — quoique le simplifiant trop — à l'évocation de ce mythe, c'est que, bien que masqué et combattu par l'Église officielle, il a bouleversé les esprits et les cœurs et nous révèle en leurs profondeurs les masses populaires du Moyen Age, leurs angoisses économiques et physiologiques face à ces données permanentes de leur existence : la sujétion aux caprices de la nature, aux famines, aux épidémies ; leurs révoltes contre un ordre social qui écrase les faibles et une Église bénéficiaire et garante de cet ordre ; leurs rêves : rêve religieux, mais qui attire le ciel sur terre et n'entrevoit l'espoir qu'au bout de terreurs indicibles.

Le désir lancinant qu'il révèle d'aller « au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau », *ecce fecit omnia nova*, n'arrive pas à imaginer un monde vraiment neuf. L'Age d'or des hommes du Moyen Age n'est qu'un retour des origines sinon du Paradis terrestre, du moins d'une « Église primitive », idéalisée. Leur avenir était derrière eux. Ils marchaient en tournant la tête en arrière.

## CHAPITRE II

### LA VIE MATÉRIELLE

(X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

L'OCCIDENT médiéval est un monde médiocrement équipé. Mais, parler à son propos de sous-développement, ne saurait être admis. Car si le monde byzantin, le monde musulman, la Chine l'emportent alors par l'éclat de l'économie monétaire, de la civilisation urbaine, de la production de luxe, le niveau des techniques y est aussi médiocre. Sans doute le Haut Moyen Age connaît même une certaine régression en ce domaine par rapport à l'Empire romain. Inversement, des progrès technologiques importants apparaissent et se développent à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Le progrès, qui pour l'essentiel est plus quantitatif que qualitatif, n'est pas négligeable. Diffusion d'outils, de machines, de techniques connus de l'Antiquité mais demeurés plus ou moins des raretés ou des curiosités, plutôt qu'innovations, tel est l'aspect positif de l'évolution technique dans l'Occident médiéval.

Des « inventions médiévales », les deux plus spectaculaires et révolutionnaires dataient de l'Antiquité, mais pour l'historien leur date de naissance qui est celle de la diffusion, non de la découverte, est bien du Moyen Age. Le moulin à eau est connu en Illyrie dès le II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, en Asie Mineure dès le I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ, et il existe dans le monde romain : Vitruve le décrit, et sa description montre que les Romains avaient apporté aux premiers moulins à eau un perfectionnement notable en remplaçant les roues horizontales primitives par des roues verticales avec un engrenage qui reliait l'axe horizontal des roues à l'axe vertical des meules. Mais la meule à main

ournée par les esclaves ou les animaux reste la règle. Au ix<sup>e</sup> siècle le moulin est déjà répandu en Occident : cinquante-neuf sont mentionnés dans le polyptyque de la riche abbaye de Saint-Germain-des-Prés, mais au x<sup>e</sup> siècle encore les *Annales de Saint-Bertin* décrivent la construction par l'abbé d'un moulin à eau près de Saint-Omer comme « un spectacle admirable pour notre temps ». L'essor du moulin hydraulique se situe entre le xi<sup>e</sup> et le xiv<sup>e</sup> siècle. Dans un quartier de Rouen, il existe deux moulins au x<sup>e</sup> siècle, cinq nouveaux apparaissent au xii<sup>e</sup> siècle, dix autres au xiii<sup>e</sup>, quatorze encore au xiv<sup>e</sup>.

De même la charrue médiévale dérive à peu près certainement de la charrue à roues décrite par Pline l'Ancien au i<sup>er</sup> siècle. Elle se répand et se perfectionne lentement pendant le Haut Moyen Age. Des études philologiques rendent très vraisemblable une certaine diffusion de la charrue dans les pays slaves — en Moravie avant l'invasion hongroise du début du x<sup>e</sup> siècle et peut-être même pour l'ensemble des pays slaves avant l'invasion avar de 568, puisque le vocabulaire qui s'y rapporte est commun aux différentes branches slaves et donc antérieur à leur séparation consécutive à l'avance des Avars. Mais au ix<sup>e</sup> siècle encore, il est difficile de dire à quel genre d'instrument correspondent les *carrucae* citées par les capitulaires et les polyptyques carolingiens. Dans le domaine également du petit outillage, le rabot, par exemple, dont on a souvent attribué l'invention au Moyen Age, était connu dès le i<sup>er</sup> siècle.

Il est d'autre part vraisemblable qu'un bon nombre d'« inventions médiévales » qui ne sont pas un héritage gréco-romain viennent d'emprunts orientaux. Sans être prouvé, le fait est vraisemblable pour le moulin à vent, connu en Chine puis en Perse au vii<sup>e</sup> siècle, signalé en Espagne au x<sup>e</sup>, et qui n'apparaît dans la Chrétienté qu'à la fin du xii<sup>e</sup> siècle. Cependant la localisation des premiers moulins à vent actuellement repérés dans une zone limitée autour de la Manche (Normandie, Ponthieu, Angleterre) et les différences de types entre moulin oriental dépourvu d'ailes mais muni de hautes meurtrières qui concentrent l'action des vents sur de grandes roues verticales, moulin occidental à quatre longues ailes, et moulin méditerranéen à toiles triangulaires nombreuses tendues par un ensemble de cordages, comme on en voit encore à Mykonos ou au Portugal, ne rendent pas invraisemblable l'apparition

indépendante du moulin à vent dans ces trois zones géographiques.

Des goulots d'étranglement techniques de l'Occident médiéval, les structures sociales et les mentalités sont largement responsables.

Une minorité dominante de seigneurs laïcs et ecclésiastiques éprouve seule et peut seule satisfaire des besoins de luxe auxquels elle pourvoit par l'importation de produits étrangers, venus de Byzance ou du monde musulman (étoffes précieuses, épices) ou qu'elle se procure sans préparation artisanale ou industrielle (produits de la chasse pour la nourriture : gibier, ou le vêtement : fourrures) ou encore qu'elle réclame en petites quantités à quelques spécialistes (orfèvres, forgerons). La masse, sans fournir aux seigneurs une main-d'œuvre aussi bon marché et aussi exploitable que les esclaves antiques, est encore assez nombreuse et assez soumise à des exigences économiques pour faire vivre les classes supérieures et vivre elle-même plus ou moins misérablement en utilisant un outillage rudimentaire. Ce n'est pas que la domination de l'aristocratie laïque et cléricale n'ait eu que des aspects négatifs, inhibiteurs, dans le domaine technique. Dans quelques secteurs ses besoins ou ses goûts ont favorisé un certain progrès. L'obligation pour le clergé et surtout pour les moines d'avoir aussi peu de rapports que possible, y compris de rapports économiques, avec l'extérieur, et surtout le désir d'être délivrés des besognes matérielles pour vaquer à l'*opus Dei*, aux occupations proprement spirituelles (offices, oraisons), leur vocation de charité, qui les obligeait à pourvoir aux besoins économiques, non seulement de leur nombreuse *familia*, mais des pauvres et des mendiants étrangers, par des distributions de vivres, les ont encouragés à développer un certain équipement technique. Qu'il s'agisse des premiers moulins, à eau ou à vent, du progrès des techniques rurales, on voit souvent les ordres religieux à l'avant-garde. Ce n'est pas par hasard si ici ou là pendant le Haut Moyen Âge on attribue l'invention du moulin à eau à un saint qui l'a introduit dans la région, par exemple à Orens d'Auch qui fait construire un moulin sur le lac d'Isaby au <sup>iv</sup>e siècle, à Césaire d'Arles qui en établit un à Saint-Gabriel sur la Durançole au <sup>vi</sup>e siècle.

L'évolution de l'armement et de l'art militaire, essentiels pour une aristocratie de guerriers, entraîne les progrès de la métallurgie et de la balistique.

L'Église, comme on a vu, fait progresser la mesure du temps pour les besoins du comput ecclésiastique et la construction des églises — les premiers grands édifices du Moyen Age —, donne un coup de fouet au progrès technique, non seulement aux techniques du bâtiment, mais à l'outillage, aux transports, aux arts mineurs, tel le vitrail.

Pourtant la mentalité des classes dominantes est antitechnicienne. Pendant la plus grande partie du Moyen Age, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, et encore au-delà dans une moindre mesure, l'outil, l'instrument, le travail dans ses aspects techniques n'apparaissent dans la littérature ou l'art que comme symboles. Nous devons aux allégories christologiques du moulin ou du pressoir mystique, au char d'Élie, les représentations de moulin, de pressoir, de charrette que nous offre notamment l'*Hortus Deliciarum* du XII<sup>e</sup> siècle. Tel outil n'apparaît que comme attribut symbolique d'un saint. Les alènes de cordonnier doivent d'être souvent représentées dans l'iconographie médiévale au fait qu'elles font partie des supplices traditionnels infligés à certains martyrs, tels saint Bénigne de Dijon ou même les saints patrons des cordonniers, Crépin et Crépinien. Fait significatif entre autres : saint Jacques le Mineur est représenté jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle avec le bâton de foulon dont un de ses bourreaux lui aurait fracassé le crâne à Jérusalem. A la fin du Moyen Age, au bâton de foulon, instrument de martyre, on substitue — la société et la mentalité ayant changé — un outil de métier, l'archet triangulaire, sorte de peigne à carder.

Il n'est sans doute pas de secteur de la vie médiévale où un autre trait de mentalité, l'horreur des « nouveautés », n'ait agi avec plus de force antiprogressiste que dans le domaine technique. Innover était là plus encore qu'ailleurs une monstruosité, un péché. Il mettait en danger l'équilibre économique, social et mental. Et les nouveautés, comme on verra, tournant au bénéfice du seigneur, se heurtaient à la résistance, violente ou passive, des masses.

Pendant longtemps le Moyen Age occidental n'a pas composé de traité technique, ces choses-là étant indignes de l'écrit ou relevant d'un secret qu'il ne fallait pas transmettre.

Quand, au début du XII<sup>e</sup> siècle, le moine allemand Théophile écrit le *De diversis artibus* qui passe à juste titre pour le premier traité technologique du Moyen Age, il se préoccupe moins d'instruire artisans et artistes que de montrer que l'habileté du technicien est un don de Dieu... Les traités anglais du XIII<sup>e</sup> siècle sur l'agriculture, les



manuels de *Housebondrie* dont le plus célèbre fut celui de Walter de Henley, ou la *Fleta*, ne sont encore que des ouvrages de conseils pratiques. Il faut attendre le *Ruralium commodorum opus* du Bolognais Pietro de' Crescenzi, au début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, pour que soit renouée la tradition des agronomes romains. Ou bien les prétendus ouvrages techniques ne sont que des compilations érudites, souvent pseudo-scientifiques, et sans grande valeur documentaire pour l'histoire des techniques. Tels le dictionnaire de Jean de Garlande, le *De nominibus utensilium* d'Alexandre Neckham, le *De vegetalibus* d'Albert le Grand et même les *Regule ad custodiendum terras* que Robert Grosseteste composa vers 1240 pour la comtesse de Lincoln.



La faiblesse de l'équipement technique médiéval se manifeste surtout dans ces domaines de base que sont la prédominance de l'outil sur la machine, la faible efficacité de l'outillage, l'insuffisance de l'outillage et des techniques rurales qui ne produisent que de très faibles rendements, la médiocrité de l'équipement énergétique, des transports, des techniques financières et commerciales.

Le machinisme n'a fait pratiquement aucun progrès qualitatif pendant le Moyen Age. Presque toutes les machines en usage alors avaient été décrites par les savants de l'époque hellénistique, principalement les Alexandrins, qui en avaient aussi souvent ébauché la théorie scientifique. En particulier, l'Occident médiéval n'a guère innové dans les systèmes de transmission et de transformation des mouvements. Les cinq « chaînes cinématiques » : vis, roue, came, cliquet et poulie, étaient connues dans l'Antiquité. La dernière de ces chaînes, la manivelle, semble une invention médiévale. Elle apparaît pendant le Haut Moyen Age dans des mécanismes simples comme la meule tournante décrite dans le psautier d'Utrecht au milieu du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, mais ne semble pas se répandre avant la fin du Moyen Age. En tout cas sa forme la plus efficace, le système bielle-manivelle, n'apparaît qu'à la fin du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle. Il est vrai que beaucoup de ces mécanismes ou de ces machines que l'Antiquité n'avait souvent connus que comme des curiosités, des jouets — tels les automates alexandrins —, se diffusent et acquièrent une réelle efficacité au cours du Moyen Age. Une habileté empirique certaine des

travailleurs médiévaux leur permettait de suppléer plus ou moins à leur ignorance. Ainsi la combinaison d'un arbre à cames et d'un ressort qui permettait d'actionner des outils à percussion tels que marteaux et maillets remplaçait dans une certaine mesure le système bielle-manivelle inconnu.

Peut-on, sinon expliquer par la mentalité cette stagnation des techniques de transformation du mouvement, du moins la rattacher à certaines conceptions scientifiques et théologiques ? La mécanique aristotélicienne, malgré les travaux de Jordanus Nemorarius et de son école au XIII<sup>e</sup> siècle, ne fut pas l'apport scientifique le plus fécond du philosophe, encore qu'il ne faille pas attribuer à Aristote, comme le faisait le Moyen Age, le traité *De mechanica* dont l'auteur reste inconnu. Même au XIV<sup>e</sup> siècle, les savants qui critiquent plus ou moins vigoureusement la physique, et plus spécialement la mécanique aristotélicienne, tels Bradwardine, Ockham, Buridan, Oresme, les théoriciens de l'*impetus* demeurent comme Aristote prisonniers d'une conception métaphysique qui vicie à la base leur dynamique. L'*impetus*, comme la *virtus impressa*, demeure une « vertu », une « puissance motrice », notion métaphysique d'où l'on fait sortir le processus du mouvement. D'ailleurs ce sont toujours des questions théologiques qui sont à l'origine de ces théories du mouvement.

Un exemple significatif de cette démarche est fourni en 1320 par François de la Marche qui se demande « s'il y a dans les sacrements quelque vertu surnaturelle qui leur soit formellement inhérente ». Ce qui lui suggère le problème de savoir « si dans un instrument artificiel il peut se trouver (ou être reçu d'un agent extérieur) une vertu inhérente à cet instrument ». Il étudie ainsi le cas d'une pierre violemment lancée en l'air et jette alors comme on l'a justement dit « les bases d'une physique de l'*impetus* ». Ce handicap théologique et métaphysique rejoint une certaine indifférence au mouvement qui me semble plus que l'indifférence au temps — encore que les deux soient liées puisque pour saint Thomas d'Aquin comme pour Aristote « le temps est le nombre du mouvement » —, caractéristique de la mentalité médiévale. Ce à quoi s'intéressent les hommes du Moyen Age, ce n'est pas ce qui bouge, c'est ce qui est stable. Ce qu'ils cherchent, c'est le repos : *quies*. Tout ce qui au contraire est inquiétude, recherche, leur paraît vain — c'est l'épithète communément accolée à ces mots — et quelque peu diabolique.

N'exagérons pas l'incidence de ces doctrines et de ces tendances existentielles sur la stagnation des techniques.

La faiblesse des machines médiévales relève surtout d'un état technologique général lié à une structure économique et sociale. Quand certains perfectionnements apparaissent, comme dans les tours, ou bien ils sont tardifs, tel le système du tour à manivelle employé dans les rouets qui apparaissent vers 1280 dans le cadre de la crise de l'industrie textile de luxe (encore s'agit-il, en l'absence de la pédale qui n'apparaîtra qu'avec le système bielle-manivelle, d'un rouet manœuvré à la main par la fileuse travaillant le plus souvent debout), ou bien leur emploi est limité au travail de matières de faible dureté, ce qui explique que nous possédions très peu d'objets tournés au Moyen Âge. Le tour de potier venait de la préhistoire, le tour à perche existait dans l'Antiquité classique, tout au plus le tour à poulie et à double pédale que l'on voit sur un vitrail de Chartres du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle est-il peut-être un perfectionnement, de portée restreinte, de l'époque médiévale.

L'emploi des appareils de levage et de force a été stimulé par l'essor de la construction, et notamment celle des églises et des châteaux forts. Pourtant le plan incliné fut sans aucun doute la méthode d'élévation des matériaux la plus courante. Les machines élévatoires qui ne diffèrent guère, en tout cas dans leur principe, des machines antiques — treuils simples avec poulie de rappel, grues à cage d'écureuil — demeurent des curiosités ou des raretés que seuls des princes, des villes, des fabriques ecclésiastiques pouvaient utiliser, tel l'engin mal connu appelé « vasa » dont on se servait à Marseille pour lancer les navires. Le moine Gervais s'émerveille, à la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, devant le talent de l'architecte Guillaume de Sens qui fait venir la pierre réputée de Caen pour reconstruire la cathédrale de Cantorbéry détruite par le feu en 1174. « Il construisit d'ingénieuses machines pour charger et décharger les navires et pour lever les pierres et le mortier. » Mais qu'étaient ces machines ? Curiosité aussi la grue à cage d'écureuil, unique en chaque endroit, qui au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle équipe certains ports et qui parut assez merveilleuse pour figurer sur plusieurs tableaux, telle celle que Bruges se donna une des premières et dont on peut voir aujourd'hui encore des exemplaires restaurés à Lünebourg ou Gdańsk. Curiosité encore le premier vérin connu par un dessin de Villard de Honnecourt dans la première moitié du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle.

L'artillerie, avant les armes à feu, ne fait elle-même que continuer l'artillerie hellénistique déjà perfectionnée par les Romains. Plus que la baliste ou la catapulte, c'est le scorpion ou onagre décrit par Ammien Marcellin au IV<sup>e</sup> siècle qui est l'ancêtre des trébuchets et mangonneaux médiévaux. Le trébuchet lançait des projectiles par-dessus de hautes murailles tandis que le mangonneau, que l'on pouvait au surplus mieux régler, envoyait ses boulets moins haut mais plus loin. Mais le principe restait celui de la fronde.

Le mot machine d'ailleurs (comme au Bas-Empire où les *mechanici* étaient les ingénieurs militaires) ne s'applique guère dans l'Occident médiéval qu'à des engins de siège en général dépourvus de toute ingéniosité technique, tel celui que décrit Suger dans sa *Vie de Louis VI le Gros* lors de l'attaque par le prince du château de Gournay en 1107.

« Sans désespérer, on apprête pour ruiner le château les engins de guerre ; une haute machine, dominant de ses trois étages les combattants, se dresse, destinée, en surplombant le château, à empêcher les archers et arbalétriers de la première ligne de circuler ou de se montrer à l'intérieur. Par suite, les assiégés, incessamment pressés jour et nuit par ces engins, ne pouvaient plus se tenir sur leurs remparts, ils cherchaient à se mettre prudemment à l'abri dans des trous pratiqués sous terre et, en faisant insidieusement tirer leurs archers, ils anticipaient sur le péril de mort couru par ceux qui les dominaient au premier crénelage de l'engin. A cette machine, qui s'élevait en l'air, se rattachait un pont de bois qui, s'allongeant assez en hauteur, devait, en s'abaissant quelque peu sur le mur, ménager une entrée facile aux combattants qui descendraient par là... »

Reste l'utilisation à des usages artisanaux, voire industriels, du moulin à eau. Là se trouve — avec le système moderne d'attelage — le grand progrès technique du Moyen Age.



Le Moyen Age est le monde du bois. Le bois est alors le matériau universel. Encore est-ce souvent un bois de médiocre qualité, en tout cas un bois dont les pièces sont de dimensions restreintes et médiocrement travaillées. Les grandes pièces d'un seul tenant qui servent à la construction des édifices, des mâts de navires, aux charpentes — le

« merrain » —, difficiles à couper et à façonner, sont des matériaux chers, sinon de luxe. Suger, cherchant au milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle des arbres d'assez gros diamètre et assez hauts pour la charpente de Saint-Denis, considère comme un miracle de trouver le bois de ses désirs dans la vallée de Chevreuse.

Bientôt difficile à trouver en fûts de grande taille, le bois restait pourtant le produit le plus commun de l'Occident médiéval. Le *Roman de Renart* témoigne que le goupil et ses compagnons, toujours en quête de biens matériels qui leur font défaut, ont une seule ressource à satiété : le bois. « Ils allument un grand feu, car les bûches ne manquent pas. » Le bois fournit même très tôt à l'Occident médiéval un de ses principaux produits d'exportation, réclamé par le monde musulman, où, comme on sait, l'arbre au contraire (sauf dans les forêts du Liban et au Maghreb) était rare. Le bois fut le plus grand voyageur — empruntant lui aussi, autant que faire se pouvait, par flottage ou par navire, la voie d'eau — du Moyen Age occidental.

Autre produit d'exportation vers l'Orient, dès l'époque carolingienne, le fer, ou plutôt les épées — épées franques abondant dans les sources musulmanes du Haut Moyen Age. Mais ici il s'agissait d'un produit de luxe, produit travaillé, fruit de l'habileté des forgerons barbares, experts, comme on a vu, en techniques métallurgiques venues, par les voies de la steppe, de l'Asie centrale, monde des métaux. Le fer, au contraire du bois, était rare dans l'Occident médiéval.

En plein <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, le franciscain Barthélemy l'Anglais fait encore du fer, dans son encyclopédie *De proprietatibus rerum*, une matière précieuse : « A de nombreux points de vue, le fer est plus utile à l'homme que l'or, bien que les êtres cupides convoitent l'or plus que le fer. Sans le fer, le peuple ne pourrait se défendre contre ses ennemis, ni faire prévaloir le droit commun ; les innocents assurent leur défense grâce au fer et l'impudence des méchants est châtiée grâce au fer. Aussi bien tout travail manuel demande l'emploi du fer sans lequel nul ne pourrait cultiver la terre ni construire une maison. »

Rien ne prouve mieux le prix du fer au Moyen Age que l'attention que lui porte saint Benoît, maître de la vie matérielle comme de la vie spirituelle médiévale. Dans sa *Règle* il consacre un article entier, le vingt-septième, au soin que les moines doivent prendre des *ferramenta* — de l'outillage en fer possédé par le monastère. L'abbé ne doit

les confier qu'aux moines « dont la vie et les mains lui donnent toute sécurité ». Abîmer ou perdre ces instruments est un manquement grave à la règle et réclame un châtiment sévère.

Dans sa chronique des premiers ducs de Normandie écrite au début du XI<sup>e</sup> siècle, Dudon de Saint-Quentin raconte le prix que ces princes attachaient aux charrues, et les peines exemplaires qu'ils avaient édictées pour le vol de ces instruments. Dans son fabliau, *le Vilain de Farbu*, le poète arrageois Jehan Bodel, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, raconte qu'un forgeron avait mis devant sa porte un fer chaud comme attrape aux naïfs. Un vilain qui passe demande à son fils de s'en saisir, car un morceau de fer est une bonne aubaine. Encore, dans la faible production de fer du Moyen Age, la plus grande partie est-elle destinée à l'armement, à usage militaire. Ce qui reste pour les socs de charrue, les tranchants de faucille, de faux, la partie portante des bèches et autres outils, n'est qu'une faible portion d'une production déficiente — bien qu'elle augmente progressivement à partir du IX<sup>e</sup> siècle. Mais, pour l'ensemble, au Moyen Age restent vraies les indications des inventaires carolingiens qui, après avoir énuméré quelques outils de fer, mentionnent en bloc le gros de l'outillage agricole sous la rubrique *Ustensilia lignea ad ministrandum sufficienter*, « Outils en bois en nombre suffisant pour le travail requis ». Encore faut-il noter qu'une grande partie des outils en fer, ou à parties de fer, servent au travail du bois : doloires, cognées, tarières, serpettes. Il ne faut pas oublier enfin que parmi cet outillage de fer ce qui domine ce sont des instruments de taille et d'efficacité restreintes. L'outil essentiel, non seulement du menuisier ou du charpentier, mais même du bûcheron médiéval, c'est ce très ancien et modeste outil qu'était l'ermine, l'outil des grands défrichements médiévaux qui se sont plus attaqués aux taillis et aux arbustes qu'aux futaies en face desquelles l'outillage demeurait le plus souvent impuissant.

Rien d'étonnant donc que le fer, comme on l'a vu, soit objet d'attentions qui vont jusqu'à en faire une occasion de miracles. Rien d'étonnant si le forgeron est dès le Haut Moyen Age un personnage extraordinaire, proche du sorcier. Sans doute il doit cette auréole surtout à son activité de forgeron d'armes, de fabricant d'épées, et à une tradition qui en fait, avec l'orfèvre, un être sacré légué par la tradition barbare scandinave et germanique à l'Occident médiéval.

Les sagas glorifient ces forgerons au pouvoir supérieur : Albéric et Mime, et Siegfried lui-même qui forge Nothung, l'épée sans pareille, et Wieland que la saga de Thidrek nous montre à l'œuvre : « Le roi dit "l'épée est bonne" et il la voulut pour lui. Wieland répondit : "Elle n'est pas remarquablement bonne, il faut qu'elle devienne meilleure, je ne m'arrêterai pas auparavant"... Wieland se remit à sa forge, prit une lime, découpa l'épée en tout petits copeaux et y mêla de la farine. Puis il laissa des oiseaux apprivoisés jeûner trois jours et leur donna ce mélange à manger. Il mit dans le foyer de sa forge les excréments des oiseaux, fondit et fit sortir du fer tout ce qu'il renfermait encore de scories, et il en forgea ensuite de nouveau une épée ; celle-ci était plus petite que la première. [...] On la tenait aussi bien en main. Les premières épées que Wieland avait fabriquées étaient plus grandes qu'il n'est d'usage. Le roi rechercha Wieland de nouveau, contempla l'épée, et affirma qu'elle était la plus tranchante et la meilleure qu'il eût jamais vue. Ils retournèrent à la rivière ; Wieland prit en main un flocon de laine épais de trois pieds et de même longueur et le jeta dans la rivière ; il tenait tranquillement l'épée dans l'eau ; le flocon fut porté contre le tranchant, et l'épée trancha le flocon de manière aussi lisse que le courant d'eau lui-même... »

Faut-il retrouver ce sens médiéval du matériau dans l'évolution du personnage de saint Joseph en qui le Haut Moyen Age avait tendance à voir un *faber ferrarius*, un forgeron, puis qui devint l'incarnation de l'humaine condition en un Moyen Age de bois : un charpentier ? Enfin il faut peut-être ici encore songer à un possible retentissement sur l'évolution des techniques d'une mentalité liée à un symbolisme religieux. Dans la tradition judaïque, le bois c'est le bien, le fer c'est le mal, le bois c'est le verbe vivifiant, le fer, la chair pesante. Le fer ne doit pas être employé seul, il doit être uni au bois qui lui enlève sa nocivité et le fait servir au bien. Ainsi la charrue est un symbole du Christ laboureur.

D'ailleurs le matériau qui, au Moyen Age, rivalise avec le bois, ce n'est pas le fer qui ne fournit en général qu'un appoint en faible quantité — tranchants des outils, clous, ferrures, tirants et chaînages qui renforcent les murs —, c'est la pierre.

Le bois et la pierre, tel est le couple de matériaux de base de la technique médiévale. Les architectes d'ailleurs sont à la fois *carpentarii* et *lapidarii*, « charpentiers et maçons », les

ouvriers du bâtiment sont souvent qualifiés de *operarii lignorum et lapidum*, « ouvriers en bois et en pierre ». Encore la pierre est-elle longtemps un luxe par rapport au bois. A partir du XI<sup>e</sup> siècle le grand essor du bâtiment, phénomène essentiel de développement économique médiéval, consiste bien souvent à remplacer une construction en bois par une construction en pierre : cela est vrai des églises, des ponts, des maisons. La pierre est par rapport au bois le matériau noble. Avoir une maison en pierre est signe de richesse et de puissance — Dieu et l'Église, les seigneurs dans leurs châteaux sont les premiers à avoir des demeures de pierre — mais c'est bientôt le signe de l'ascension des plus riches bourgeois que de posséder une maison de pierre. Les chroniques urbaines mentionnent soigneusement cette manifestation du progrès urbain et de la classe qui domine les villes. Le mot de Suétone selon qui Auguste se glorifiait d'avoir trouvé Rome de brique et de l'avoir laissée de marbre est repris par maint chroniqueur du Moyen Âge qui l'applique aux grands abbés bâtisseurs des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Mais la brique et le marbre sont ici remplacés par le bois et la pierre. Trouver une église en bois et la laisser en pierre, tel est le progrès, l'honneur, l'exploit au Moyen Âge. Et l'on sait qu'un des grands progrès techniques au Moyen Âge, c'est de retrouver le voûtement en pierre et d'inventer de nouveaux systèmes de voûtes. Pour certains grands monuments en ruine du XI<sup>e</sup> siècle, le problème se pose d'ailleurs toujours de savoir si l'on était déjà passé de la couverture en bois à la voûte en pierre. Ainsi l'abbaye de Jumièges reste encore à cet égard une énigme pour les historiens des techniques et de l'art. Même pour les édifices construits et voûtés en pierre, les éléments en bois et surtout les charpentes restent considérables. D'où leur vulnérabilité au feu. C'est un incendie né dans la charpente qui détruit en 1174 la cathédrale de Cantorbéry. Le moine Gervais raconte comment le feu, après avoir couvé sous les combles, se déclara soudain : *Vae, vae, ecclesia ardet*, « Hélas, hélas, l'église brûle », les plaques de plomb du toit fondent, les poutres calcinées tombent dans le chœur et mettent le feu aux stalles. « Les flammes, alimentées par toute cette masse de bois, s'élevèrent jusqu'à 15 coudées de haut et consumèrent les murs et surtout les colonnes de l'église. »

Le temps, qui idéalise tout, idéalise le passé matériel en n'en laissant subsister que les parties durables et en effaçant le périssable, qui était presque tout.



Le Moyen Age est pour nous une glorieuse collection de pierres : cathédrales et châteaux. Mais ces pierres ne représentent qu'une infime partie de ce qu'il était. Quelques os sont restés d'un corps de bois et de matériaux plus humbles et périssables encore : paille, boue, torchis. Rien n'illustre mieux la croyance fondamentale du Moyen Age en la séparation de l'âme et du corps et en la survie de la seule âme. Ce qu'il nous a laissé, c'est — son corps tombé en poussière — son âme incarnée dans la pierre durable. Mais cette illusion du temps ne doit pas nous tromper.



L'aspect le plus grave de ce médiocre équipement technique, c'est dans le secteur rural qu'on le rencontre. La terre et l'économie agraire sont en effet la base et l'essentiel de la vie matérielle au Moyen Age, et de tout ce qu'elle conditionne : richesse, puissance sociale et politique. Or la terre médiévale est avare parce que les hommes sont incapables d'en tirer beaucoup.

D'abord parce que l'outillage est rudimentaire. La terre est mal travaillée. Les labours sont peu profonds. L'araire antique, adapté d'ailleurs aux sols superficiels et aux terrains accidentés du domaine méditerranéen, subsiste longtemps, et en beaucoup d'endroits. Son soc symétrique, parfois revêtu de fer mais souvent en bois simplement durci au feu, égratigne la terre plus qu'il ne la fend. La charrue à soc dissymétrique et à versoir, à avant-train mobile, munie de roues, traînée par un attelage plus vigoureux, qui se répand au cours du Moyen Age, représente un progrès certain, considérable. Il reste que les sols lourds argileux, les plus féconds quand ils sont bien travaillés, opposent à l'outillage médiéval une résistance opiniâtre. L'intensification du labour résulte plus au Moyen Age d'une répétition du travail que d'un perfectionnement de l'outillage. La pratique se répandit de trois labours et, au tournant du <sup>xiii</sup>e au <sup>xiv</sup>e siècle, de quatre. Mais les travaux d'appoint demeuraient nécessaires et eux aussi d'une portée limitée. Après le premier labour, on brisait souvent les mottes à la main, comme le montre une miniature du psautier anglais de Luttrell au début du <sup>xiv</sup>e siècle. Le sarclage, qui n'était pas fait partout, employait pour couper chardons et mauvaises herbes des outils rudimentaires : fourche et faucille emmanchée sur une perche. La herse, dont une des

premières représentations apparaît dans la broderie de la fin du XI<sup>e</sup> siècle dite « tapisserie » de Bayeux, se répandit aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. De loin en loin encore fallait-il défoncer profondément le champ à la bêche. Il reste que la terre, mal creusée, mal remuée, mal aérée, ne se reconstituait pas rapidement en substances fertilisantes.

A cette carence de l'outillage aurait pu, dans une certaine mesure, remédier l'enrichissement des sols par la fumure. Or la faiblesse de l'agriculture médiévale en ce secteur est encore plus flagrante.

Bien sûr les engrais chimiques artificiels n'existent pas. Restent les engrais naturels. Ils sont très insuffisants. La grande raison en est la faiblesse du cheptel — faiblesse due à des causes secondaires, tels les ravages causés par les épizooties — mais surtout au fait que les prés passent au second plan après les champs, les cultures, les besoins de l'alimentation végétale, la viande étant fournie en partie par le gibier. Parmi les animaux d'ailleurs, ceux qui vivent dans et de la forêt sont le plus volontiers élevés : porcs et chèvres dont la fumure est en grande partie perdue. Pour les autres, elle est soigneusement recueillie, dans la mesure où le permet l'errance des troupeaux qui paissent la plus grande partie du temps en plein air et sont rarement enfermés en étable. Les excréments des pigeonniers sont précieusement utilisés. Un « pot de fiente » est une redevance lourde due parfois au seigneur par le tenancier. Inversement des agents seigneuriaux privilégiés, tels les prébendiers qui gèrent certains domaines, comme à Münchweier en Allemagne au XII<sup>e</sup> siècle, reçoivent en salaire pour la terre de leurs tenures « le fumier d'une vache et de son veau et les balayures de la maison ».

Les engrais végétaux fournissent un appoint notable : terre argileuse employée dans le marnage, herbes et feuilles pourries, chaume que les animaux n'ont pas mangé après la moisson. Car, comme on peut le voir sur de nombreuses miniatures ou sculptures, le sciage du blé à la faucille se faisait tout près de l'épi et en tout cas au moins à mi-hauteur de la tige, de façon à laisser la plus grande quantité possible de paille pour la nourriture du bétail d'abord, l'engrais ensuite. Enfin les engrais étaient souvent réservés aux cultures délicates ou spéculatives : aux clos, clos de vignes et jardins. Le contraste est flagrant dans l'Occident médiéval entre les petites parcelles vouées au jardinage qui accaparent l'essentiel du raffinement rural et les

grandes surfaces abandonnées aux techniques rudimentaires.

Le résultat de cette faiblesse de l'outillage et de cette insuffisance des engrais, c'est d'abord que la culture, au lieu d'être intensive, était dans une large mesure extensive. En dehors même de la période — XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle — où l'essor démographique a entraîné un accroissement de la surface cultivée par défrichement, l'agriculture médiévale a été notablement itinérante. En 1116 les habitants d'un village de l'Ile-de-France par exemple reçoivent l'autorisation de défricher certaines parties d'une forêt royale, mais à condition « qu'ils les cultivent en en récoltant les fruits pendant deux moissons seulement, puis qu'ils aillent ensuite en d'autres parties de la forêt ». L'écobuage ou culture sur brûlis, qui implique un certain nomadisme agricole, est largement répandu sur les sols pauvres. Les défrichements eux-mêmes sont souvent des mises en culture temporaires — sur les *essarts* qui envahissent la toponymie médiévale et se retrouvent si souvent dans la littérature quand il est question de la campagne : « Renart s'en vint dans un essart... »

La conséquence c'est que la terre, mal travaillée, peu enrichie, s'épuise vite. Aussi faut-il la laisser souvent se reposer et se reconstituer. C'est la pratique étendue de la *jachère*. Sans doute un progrès entre le IX<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle consiste-t-il dans le remplacement ici et là de l'assolement biennal par l'assolement triennal qui aboutit à ne laisser la terre infertile qu'un an sur trois au lieu d'un an sur deux, ou plutôt d'utiliser les deux tiers de la surface cultivée au lieu de la moitié. Mais l'assolement triennal semble s'être répandu plus lentement et moins communément qu'on n'a dit. En climat méditerranéen, sur les sols pauvres l'assolement biennal persiste. L'auteur anglais du traité d'agronomie, la *Fleta*, au XIII<sup>e</sup> siècle, engage prudemment ses lecteurs à préférer une seule bonne récolte sur deux ans, à deux médiocres sur trois. Dans une région comme le Lincolnshire on n'a aucun exemple certain d'assolement triennal avant le XIV<sup>e</sup> siècle. Dans le Forez, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, des terres n'ont porté moisson que trois fois en trente ans.

Ajoutons que d'autres facteurs que nous retrouverons ajoutent à la faible productivité de la terre médiévale. C'est par exemple la tendance des domaines médiévaux à l'autarcie, conséquence de réalités économiques et trait de mentalité à la fois. Avoir recours à l'extérieur, ne pas produire tout

ce dont on a besoin n'est pas seulement une faiblesse, c'est un déshonneur. Dans le cas des propriétés monastiques, éviter tout contact avec l'extérieur découle directement de l'idéal spirituel de solitude, l'isolement économique étant la condition de la pureté spirituelle.

Quand les cisterciens s'équipent en moulins, saint Bernard menace d'en ordonner la destruction parce que ceux-ci constituent des centres de relations, de contacts, de réunions, et pis encore de prostitution. Mais ces préjugés moraux ont des bases matérielles. Dans un monde où les transports sont chers et aléatoires, l'économie monétaire, condition des échanges, peu développée, produire tout ce dont on a besoin est un bon calcul économique. La conséquence c'est que la polyculture règne dans l'économie rurale médiévale, ce qui signifie que les conditions géographiques, pédologiques et climatiques de la production sont violentées autant qu'il est possible. La vigne par exemple est exploitée sous les climats les plus défavorables, très au nord de sa limite de culture actuelle. On en trouve en Angleterre, la région parisienne possède un grand vignoble, Laon a pu être qualifiée de « capitale du vin » au Moyen Age. De mauvaises terres sont mises en culture, on fait produire telle ou telle denrée à des sols inaptes.

Le résultat de tout cela, c'est la faiblesse des rendements agricoles. A l'époque carolingienne, il semble bien que les rendements aient été voisins de 2 — 2,7 dans le domaine royal d'Annapes (France, département du Nord) au début du IX<sup>e</sup> siècle —, s'élevant parfois à peine au-dessus de 1, c'est-à-dire de la récupération pure et simple de la semence. Un progrès notable se produit entre le XI<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, mais les rendements restent faibles. Selon les agronomes anglais du XIII<sup>e</sup> siècle, les taux normaux étaient de 8 pour l'orge, 7 pour le seigle, 6 pour les légumineuses, 5 pour le froment, 4 pour l'avoine. La réalité semble avoir été moins brillante. Sur les bonnes terres de l'évêché de Winchester, les taux sont de 3,8 pour le froment et l'orge; 2,4 pour l'avoine. La proportion de 3 ou 4 pour 1 semble avoir été la règle pour le froment.

Encore la variabilité des rendements est-elle considérable. Cela est vrai d'un terroir à l'autre. En montagne le niveau reste peu différent de l'époque carolingienne, 2 pour 1; en Provence il s'élève à 3 ou 4; dans certaines plaines limoneuses, en Artois par exemple, il peut monter au-dessus de 10, aller jusqu'à 18, c'est-à-dire s'approcher des rende-

ments actuels des terres médiocres. Cela est vrai aussi, et c'est d'autant plus grave que ces variations peuvent être considérables, d'une année à l'autre. A Roquetoire, en Artois, le froment qui rapporte 7,5 pour 1 en 1319, rend 11,6 pour 1 en 1321. Enfin, sur un même domaine, le rendement diffère beaucoup d'un produit à l'autre. Dans un manoir de l'abbaye de Ramsey, le rendement de l'orge oscillait de 6 à 11 tandis que celui de l'avoine excédait à peine la semence.



Si dans le domaine des sources d'énergie un progrès notable se manifeste avec la diffusion des moulins — surtout du moulin à eau et des diverses applications de l'énergie hydraulique : moulins à foulon, à chanvre, à tan, à bière, à aiguïser —, il faut noter que la chronologie de l'apparition et de la diffusion de ces engins doit inciter à la prudence. En ce qui concerne le moulin à foulon, par exemple, le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle en voit la régression en France ; en Angleterre il ne connaît un véritable essor qu'à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle : on y a vu l'instrument d'une véritable « révolution industrielle » ; en Italie il ne se répand pas rapidement partout. Florence, aux <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles, envoie ses draps à Prato pour y être foulés ; en Allemagne la première mention de moulin à foulon ne date que de 1223, à Spire, et il semble y avoir été exceptionnel au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle. Les moulins les plus importants pour le développement industriel n'apparaissent qu'à la fin de notre période : le moulin à fer est une rareté avant le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle — celui repéré en 1104 en Catalogne, à Cardadeu, n'est pas sûr, encore que l'essor des forges dites catalanes dans la seconde moitié du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle soit peut-être lié à la diffusion du moulin à fer dont la première mention sûre date de 1197 pour le monastère de Soroë en Suède. Les moulins à papier, attestés dès 1238 à Jativa en Espagne, ne se répandent pas avant la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle en Italie (Fabriano, 1268), le premier moulin à papier français est de 1338 (Troyes), allemand de 1390 (Nuremberg). La scie hydraulique est encore une curiosité quand Villard de Honnecourt la dessine dans son album vers 1240. Le moulin à eau reste surtout employé à moudre le grain. Dès la fin du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, en 1086, le *Domesday Book* permet d'en dénombrer 5 624 pour l'Angleterre.

Malgré les progrès aux <sup>xii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècles de l'énergie

hydraulique et de l'énergie éolienne, l'essentiel de l'énergie dans l'Occident médiéval vient encore de l'homme et des animaux.

Sans doute ici encore des progrès importants apparaissent. Le plus spectaculaire et le plus riche de conséquences, c'est probablement ce qu'on a appelé, avec le commandant Lefebvre des Noëttes et M. Haudricourt, l'« attelage moderne ». Il s'agit d'un ensemble de progrès techniques qui ont permis vers l'an mille de mieux utiliser la traction animale et d'augmenter le rendement du travail des bêtes. Ces innovations permettent surtout d'employer comme animal de trait et de labour plutôt le cheval, plus rapide que le bœuf, et qui permet d'accélérer et de multiplier les travaux, labours et hersages.

L'attelage antique qui faisait porter la traction sur la gorge comprimait la poitrine, rendait pénible la respiration de l'animal, le fatiguait rapidement. L'attelage moderne consista essentiellement à transporter le poids de la traction sur les épaules et à compléter le collier d'épaules par la ferrure à clous qui facilitait la progression de l'animal et protégeait ses pieds, et par l'attelage en file qui permettait de tirer de lourdes charges et fut capital pour la construction des grands édifices religieux et civils.

La première représentation sûre que nous ayons du collier d'épaule — élément décisif de l'attelage moderne — se trouve dans un manuscrit de la bibliothèque municipale de Trèves datant de 800 environ, mais la nouvelle technique ne se répandit qu'aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles.

Encore faut-il avoir à l'esprit d'abord que la taille et la vigueur des animaux de labour médiévaux étaient nettement inférieures à celles des bêtes actuelles. Le cheval de labour est en général de race plus petite que le cheval de bataille, le lourd destrier qui doit porter sinon un caparaçon, du moins un cavalier pesamment armé et dont le poids peut jouer dans la charge un rôle important. On retrouve ici la primauté du militaire et du guerrier sur l'économique et le producteur. Le recul du bœuf devant le cheval n'a pas été général. Si les avantages du cheval étaient tels que dès 1095 Urbain II, proclamant à Clermont la paix de Dieu en vue de la I<sup>re</sup> Croisade, plaçait sous la protection divine les chevaux de labour et de hersage : *equi arantes, equi de quibus hercant* ; si la supériorité du cheval était reconnue dès le XII<sup>e</sup> siècle chez les Slaves au point que selon la chronique d'Helmold l'unité de labour était ce que pouvaient travailler en un jour

une paire de bœufs ou un cheval, et qu'en Pologne à la même époque un cheval de labour valait le prix de deux bœufs, même si les agronomes modernes ont calculé que le bœuf médiéval, compte tenu de l'infériorité de son rendement, revenait, pour un jour de travail, 30 p. 100 plus cher qu'un cheval, il reste que beaucoup de paysans ou de seigneurs reculaient devant deux désavantages du cheval : son prix nominal élevé et les difficultés à le nourrir en avoine. Walter de Henley, dans son *Traité de Housebondrie*, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, recommande de préférer, au cheval, le bœuf dont la nourriture est moins coûteuse et qui en plus de son travail fournit sa viande. Si en Angleterre, après un net progrès du cheval à la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, surtout dans l'Est et le Centre-Est, son avance semble stoppée au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle en relation probablement avec un retour au faire-valoir direct et aux prestations des paysans en services, si en Normandie le labourage par chevaux semble au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle habituel comme en témoigne en 1260 dans son registre de visites l'archevêque de Rouen Eudes Rigaud qui fait saisir les chevaux qu'il voit labourer un jour de fête de Saint-Mathias, s'il devait en être ainsi sur les terres des seigneurs d'Audenarde puisque seul le cheval apparaît sur les illustrations du *Vieil Rentier* vers 1275, le bœuf reste non seulement maître du terrain dans le Midi et les régions méditerranéennes où l'avoine était difficile à cultiver, mais on trouve encore des bœufs de labour en Bourgogne au milieu du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, en Brie en 1274. Sur le prix d'un cheval pour un paysan — même en une région privilégiée : l'Artois vers 1200 — il faut lire le fabliau de Jehan Bodel, *Les Deux Chevaux*, où s'opposent le cheval « bon en charrue et en erce » et le « maigre roncín ».

A côté du cheval et du bœuf, il ne faut pas oublier que l'Occident médiéval, même en dehors de la zone méditerranéenne, demande à l'âne une participation non négligeable aux travaux ruraux. Un document orléanais qui énumère les animaux de labour cite « soit bœuf, soit cheval, soit âne ». Le texte briard de 1274 réclame de paysans astreints à la corvée de labour « d'atteler avec des bœufs, des chevaux et des ânes ». En fait, l'humble et normale réalité médiévale du travail animal c'est, comme à la Crèche, la présence du bœuf et de l'âne.

Plus encore, l'énergie humaine reste fondamentale. A la campagne, dans l'artisanat, jusque dans la navigation où la voile n'est qu'un faible appoint au travail de la rame, c'est-à-

dire de l'homme, le travail manuel humain reste la source principale d'énergie.

Or la productivité de ces sources humaines d'énergie, que Carlo Cipolla a appelées des « convertisseurs biologiques », était réduite, car la classe des producteurs, comme on verra, coïncidait à peu près avec la catégorie sociale mal alimentée, sinon sous-alimentée. Les convertisseurs biologiques fournissant, selon K.M. Mather et C. Cipolla, au moins 80 p. 100 de l'énergie dans la société médiévale préindustrielle, la disponibilité en énergie qui en provenait était faible : 10 000 calories environ par jour et par personne (100 000 dans une société industrielle actuelle). On ne doit pas s'étonner si le capital humain est précieux pour les seigneurs médiévaux, au point que certains, en Angleterre par exemple, frappent d'une taxe spéciale les jeunes paysans célibataires. L'Eglise, malgré sa tradition d'exaltation de la virginité, met de plus en plus l'accent sur le « Croissez et multipliez », slogan qui répond d'abord aux structures techniques du monde médiéval.

Même handicap dans le domaine des transports. Ici encore il ne faut pas négliger l'importance de l'énergie humaine. Sans doute les corvées de portage, reste de l'esclavage antique, deviennent de moins en moins nombreuses et semblent disparaître après le xiii<sup>e</sup> siècle. Mais au xi<sup>e</sup> siècle encore par exemple, les moines de Saint-Vanne exigeaient de leurs serfs domiciliés à Laumesfeld en Lorraine « l'obligation de véhiculer du blé sur une distance de six milles sur leurs épaules » — ou plutôt leur cou, leur nuque, comme dit le texte latin : *cum collo*.

Les travaux de portage demandés comme pénitence ou comme œuvre pie pour la construction des cathédrales aux différentes classes de la société n'ont pas seulement un aspect psychologique et spirituel, ils ont une signification technique et économique.

1145 voit en Normandie une explosion de cette forme particulière de dévotion. Parmi de nombreux témoignages, celui de Robert de Torigny parlant de la construction de la cathédrale de Chartres est fameux : « Cette année-là des hommes se mirent — et d'abord à Chartres — à tirer sur leurs épaules des chariots chargés de pierres, de bois, de nourriture et d'autres produits pour l'œuvre de l'église dont on construisait alors les tours... Mais ce phénomène ne se produisit pas là seulement, mais aussi dans presque toute l'Île-de-France et la Normandie et en de nombreux autres



lieux... » Il reste que le portage demeurerait un moyen de transport essentiel. Le mauvais état des routes, le nombre limité de chariots et de chars, l'absence de véhicules commodes — la brouette qui apparut sans doute sur les chantiers de construction du XIII<sup>e</sup> siècle ne s'y répandit qu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et semble avoir été d'une maniabilité restreinte —, la cherté du prix des charrois le maintiennent au premier rang. Portage des hommes que les miniatures nous montrent courbés sous les panneaux, les corbeilles, les hottes ; portage des animaux : à côté des bêtes de trait qu'on voit parfois à l'honneur après avoir été à la peine, comme les bœufs de pierre des tours de la cathédrale de Laon, les bêtes de somme ont joué un rôle capital dans les transports médiévaux. Non seulement pour le franchissement des montagnes, en pays méditerranéen, le mulet ou l'âne restent irremplaçables, mais le portage déborde largement les régions où les conditions de relief semblent l'imposer. Dans des contrats passés en 1296 aux foires de Champagne entre des marchands italiens acheteurs de draps et de toiles et des voituriers, on voit ceux-ci s'engager à « conduire (les marchandises) avec leurs bêtes à Nîmes dans un délai de 22 jours sans charrette ».

Le vocabulaire de la métrologie nous renseigne sur l'importance du portage : la sommée est, pour le sel par exemple, une mesure de base.



Les transports maritimes, malgré ici encore des perfectionnements techniques non négligeables, restent insuffisants, soit que ces améliorations n'aient pas encore produit tout leur effet avant le XIV<sup>e</sup> siècle — ou plus tard —, soit que leur portée demeure limitée.

Le tonnage d'abord des flottes de la Chrétienté occidentale est médiocre. Médiocre par bâtiment. Même avec l'augmentation des tonnages aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, surtout dans le Nord où les bateaux ont à transporter des produits volumineux : grains et bois, et où apparaît la *kogge* ou *coque* hanséatique, tandis qu'en Méditerranée Venise construit des *galères*, ou mieux *galées* — *galee da mercato* — de plus grandes dimensions. Peut-on avancer des chiffres ? Une capacité supérieure à 200 tonneaux paraît exceptionnelle. Médiocre aussi au total. Le nombre de « grands »

navires est très limité. Les convois que Venise — la première puissance maritime de l'époque — arme à partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle au nombre de un ou deux par an vers l'Angleterre et la Flandre comportent deux ou trois galées. Le nombre total de *galee da mercato* en service sur les trois principales routes de commerce dans les années 20 du XIV<sup>e</sup> siècle est d'environ 25 : en 1328 par exemple, 8 ont pour destination l'Outre-Mer, c'est-à-dire Chypre et l'Arménie, 4 les Flandres, 10 la Romania, c'est-à-dire l'Empire byzantin et la mer Noire. En août 1315, quand le Grand Conseil, ayant reçu des nouvelles alarmantes, ordonne à ses navires en Méditerranée de se former en convoi, il en excepte les gros navires que leur lenteur rend peu aptes à naviguer en convoi : ceux-ci sont au nombre de neuf. D'ailleurs la taille de ces navires est limitée par ordonnance, car ils doivent pouvoir être convertis à des fins militaires et ne pas être handicapés par leur grosseur et leur lenteur. Frederic C. Lane a calculé qu'en 1335 les 26 navires d'un tonnage moyen de 150 tonneaux qui constituent les convois vénitiens représentent 3 900 tonneaux, et si l'on applique à ce chiffre le coefficient 10, à peu près valable pour le XIV<sup>e</sup> siècle, l'ensemble de la flotte vénitienne se serait élevé à environ 40 000 tonneaux.

L'introduction du gouvernail d'étambot, qui progresse au cours du XIII<sup>e</sup> siècle et rend les navires plus maniables, n'a probablement pas été aussi importante qu'on l'a cru. Quant à l'usage de la boussole qui entraîne la construction de cartes plus exactes et qui permet la navigation pendant l'hiver, il ne se répand qu'après 1280. Enfin le Moyen Age ignore le quadrant et l'astrolabe nautique, instruments de la Renaissance.



Insuffisance enfin dans l'extraction minière : la faiblesse des engins de creusement, de levage, l'incapacité technique d'évacuer l'eau limitent l'extraction aux gisements superficiels ou peu profonds : fer (malgré des progrès à partir du XII<sup>e</sup> siècle), cuivre et plomb (pour lesquels nous sommes bien renseignés par un code minier du début du XIII<sup>e</sup> siècle pour la région de Massa Marittima en Italie), charbon de terre (peut-être connu en Angleterre dès le IX<sup>e</sup> siècle, sûrement mentionné dans le Forez en 1095 mais qui ne commence à être vraiment exploité qu'au XIII<sup>e</sup> siècle), sel

(puits salés, mines comme celles de Halle ou de Wielicka et Bochnia en Pologne, dont l'exploitation ne semble pas remonter au-delà du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle), étain (surtout produit en Cornouailles) sur l'extraction duquel on ne sait rien, mines d'or et d'argent qui se révèlent bientôt inaptes à fournir la demande d'une économie de plus en plus monétaire et dont l'insuffisance (malgré l'intensification de l'exploitation, en Europe centrale notamment, à Kutna Hora en Bohême par exemple) entraîne la famine monétaire de la fin du Moyen Age qui ne finira qu'avec l'afflux des métaux américains au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, tous ces minéraux sont produits en quantité insuffisante et, dans la plupart des cas, traités avec un équipement et des techniques rudimentaires. Les fourneaux à soufflerie — les soufflets étant actionnés par l'énergie hydraulique — apparaissent à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle en Styrie, puis vers 1340 dans la région de Liège. Les hauts fourneaux de la fin du Moyen Age ne révolutionnent pourtant pas immédiatement la métallurgie. On sait qu'il faut attendre le <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle et, pour la diffusion, le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle pour qu'apparaissent des progrès décisifs : l'application de la houille au travail du fer, l'emploi de la vapeur pour le pompage du sous-sol.

Les progrès techniques les plus significatifs dans le domaine « industriel » concernent en définitive des secteurs particuliers, ou non fondamentaux, et leur diffusion date encore de la fin du Moyen Age. Le plus spectaculaire sans doute, c'est l'invention de la poudre et des armes à feu. Mais leur efficacité militaire est lente à s'affirmer. Pendant le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle et même après, les premiers canons sèment la terreur chez l'adversaire plus par leur bruit que par leur caractère meurtrier. Leur importance viendra surtout de ce que le développement de l'artillerie suscite à partir du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle un essor de la métallurgie.

La peinture à l'huile, connue dès le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, mais qui ne fit des progrès décisifs qu'à la fin du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et au début du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle et dont l'emploi ne s'affirme, suivant la tradition, qu'avec les frères Van Eyck et Antonello da Messina, révolutionne moins en définitive la peinture que la découverte de la perspective.

Le verre, connu dans l'Antiquité, ne reparait comme industrie qu'au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, surtout à Venise, et ne prend la forme d'une production industrielle en Italie qu'au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, tout comme le papier ne triomphe qu'avec l'imprimerie. Le verre, au Moyen Age, c'est essentiellement le vitrail, et

le traité de Théophile au début du XII<sup>e</sup> siècle révèle l'essor qu'il est en train de prendre dans la Chrétienté.

D'ailleurs le traité de Théophile, *De diversis artibus*, « le premier traité technique du Moyen Age », révèle bien les limites de la technique médiévale.

D'abord c'est essentiellement une technique au service de Dieu. Les procédés décrits par Théophile sont ceux qu'on emploie dans les ateliers monastiques et ils sont surtout destinés à construire et à orner l'église. Le premier livre est consacré à la préparation des couleurs, c'est-à-dire à l'enluminure et accessoirement à la fresque, le deuxième livre au vitrail, le troisième à la métallurgie et surtout à l'orfèvrerie.

Ensuite c'est une technique de produits de luxe, tout comme, dans l'industrie textile, où l'essentiel des vêtements est produit à la maison, les ateliers sont des fabriques de tissus de luxe.

Enfin c'est une technique d'artistes-artisans, appliquant des recettes à une production, à l'aide d'un outillage rudimentaire, de pièces individuelles. Les techniciens et les inventeurs du Moyen Age, ce sont en effet des artisans. N'y échappent pas ceux en qui on a voulu voir une élite intellectuelle maîtresse de techniques subtiles : les marchands italiens ou hanséatiques à propos desquels on a par exemple parlé d'une « suprématie intellectuelle ». Or pendant longtemps le principal travail du marchand c'est de se déplacer, ce qui ne requiert pas de qualification spéciale. Le marchand n'est qu'un de ces errants de la route médiévale. On l'appelle en Angleterre le *piepowder*, le « pied pou-dreux », couvert de la poussière des chemins. Il apparaît dans la littérature, par exemple dans le fabliau de Jehan Bodel, *Le Souhait fou*, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, comme un homme qui reste des mois hors de chez lui « pour sa marchandise quérir » et qui revient « gai et joyeux » après être demeuré longtemps « fors de pais » — loin de chez lui. Parfois cet itinérant, s'il est assez riche, se débrouille pour traiter une grande partie de ses affaires aux foires de Champagne, mais si dans ces affaires intervient un « intellectuel » — et encore seulement dans la Chrétienté méridionale — c'est le notaire qui dresse pour lui des contrats en général très simples dont le principal mérite est de servir de témoignage à l'exemple des chartes féodales. Même l'Eglise, qui contraint le marchand à une certaine complication et à une certaine subtilité en condamnant sous le nom d'usure toutes les opérations de crédit, ne parvient pas à faire

progresser sa technique d'une façon décisive. D'ailleurs les deux instruments qui marquent un progrès certain, quoique d'une technicité limitée, dans la pratique commerciale : la lettre de change et la comptabilité à partie double, ne se répandent qu'à partir du  $xiv^e$  siècle. Les techniques commerciales et financières sont peut-être même au Moyen Age parmi les plus rudimentaires. La plus importante, le change, se borne à un échange de pièces : le change « manuel ».

Un seul technicien s'élève peut-être à un degré supérieur : l'architecte. Il est vrai que son domaine est sans doute le seul qui ait eu au Moyen Age un indéniable aspect industriel. A vrai dire, ce n'est pas dans toute la Chrétienté et ce n'est qu'à l'âge gothique que l'art de bâtir devient science et l'architecte un savant. Cet architecte, qui se fait d'ailleurs appeler « maître », qui essaie même de se faire appeler maître ès pierre (*magister lapidum*) comme d'autres sont maîtres ès arts ou ès décrets (docteurs en droit), qui calcule d'après des règles, s'oppose à l'architecte-artisan qui applique des recettes, au maçon. La juxtaposition et parfois l'affrontement des deux types de constructeurs durera comme on sait jusqu'à la fin du Moyen Age, et c'est sur le chantier de la cathédrale de Milan, au tournant du  $xiv^e$  au  $xv^e$  siècle, que se situa le débat révélateur qui opposa l'architecte français pour qui il n'y avait pas de « technique sans science » : *Ars sine scientia nihil est*, aux maçons lombards pour qui la science n'était que technique : *Scientia sine arte nihil est*.

Faut-il enfin rappeler que, si les artisans médiévaux ont fait preuve d'habileté, d'audace (les cathédrales, et pas seulement elles, sont là pour le prouver — Joinville s'émerveille devant les halles de Saumur, « construites à la manière des cloîtres de moines blancs ») et de génie artistique, les productions du Moyen Age étaient en général, contrairement à ce que l'on croit trop souvent, techniquement de mauvaise qualité? Le Moyen Age a dû constamment réparer, remplacer, refaire. Les cloches d'église devaient être sans cesse reforgées. L'écroulement des bâtiments, et d'abord des églises, était fréquent. L'effondrement du chœur de Beauvais en 1284 est doublement symbolique. Il manifeste, plus encore que l'arrêt de l'essor gothique, le destin commun à maintes constructions médiévales. Les expertises de réparations à apporter aux églises, notamment aux cathédrales, devinrent même une des princi-

pales ressources des architectes à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et la plupart des chefs-d'œuvre de l'architecture médiévale doivent d'être encore debout aux réparations et restaurations que les siècles postérieurs leur ont apportées.

Pourtant le Moyen Age, qui a peu inventé, qui a peu enrichi même la flore alimentaire — le seigle, principale acquisition du Moyen Age, qui a presque disparu d'Europe, n'a été qu'un enrichissement transitoire de l'agriculture —, marque une étape dans la conquête de la nature par les techniques humaines. Sans doute même sa plus importante acquisition, le moulin — ou plutôt, mais c'est l'essentiel, sa diffusion —, demeure liée aux caprices de la nature : arrêt des vents, assèchement des cours d'eau au midi, prise par les glaces au nord. Mais comme l'a dit Marc Bloch : « Moulins mus par l'eau ou le vent, moulins à grains, à tan, à foulon, scieries hydrauliques, martinets de forge, collier d'épaules, ferrures des bêtes de somme, attelage en file, rouet même : autant de progrès qui uniformément aboutissaient à une utilisation plus efficace des forces naturelles, inanimées ou non ; par suite à épargner le travail humain ou, ce qui revient à peu près au même, à lui assurer un meilleur rendement. Pourquoi ? Parce qu'il y avait moins d'hommes peut-être. Mais surtout parce que le maître avait moins d'esclaves. »

Ce lien entre le progrès humain et le progrès technique, certains, au Moyen Age, qui ne mit pourtant pas le progrès technique au nombre de ses valeurs, en prirent conscience. Les uns pour le déplorer. Tel au début du XIII<sup>e</sup> siècle Guiot de Provins qui regrette qu'en son temps, même dans le domaine militaire, les « artistes » doivent céder le pas aux « techniciens » — « les chevaliers » aux « arbalétriers, mineurs, serveurs de pierres et ingénieurs ». D'autres, au contraire, pour s'en réjouir. Tel surtout ce moine de Clairvaux qui, au XIII<sup>e</sup> siècle, chante un véritable hymne au machinisme libérateur.

« Un bras de l'Aube, traversant les nombreux ateliers de l'abbaye, se fait partout bénir par les services qu'il rend. L'Aube y monte par un grand travail ; et si elle n'y arrive pas tout entière, du moins elle n'y reste pas oisive. Un lit dont les courbes coupent en deux le milieu de la vallée a été creusé non par la nature, mais par l'industrie des moines. Par cette voie, l'Aube transmet une moitié d'elle-même à l'abbaye, comme pour saluer les religieux et s'excuser de n'être pas venue tout entière, puisqu'elle n'a pu trouver un

canal assez large pour la contenir. « Quand parfois le fleuve débordé précipite hors de ses limites ordinaires une eau trop abondante, il est repoussé par un mur qui lui est opposé, et sous lequel il est forcé de couler ; alors il retourne sur lui-même, et l'onde qui suivait son ancien cours accueille de ses embrassements l'onde qui reflue. Cependant, admis dans l'abbaye autant que le mur, faisant fonction de portier, le permet, le fleuve s'élance d'abord avec impétuosité dans le moulin, où il est très affairé et se donne beaucoup de mouvement, tant pour broyer le froment sous le poids des meules que pour agiter le crible fin qui sépare la farine du son.

« Le voici déjà dans l'édifice voisin, il remplit la chaudière et s'abandonne au feu qui le cuit pour préparer une boisson aux moines, si par hasard la vigne a donné à l'industrie du vigneron la mauvaise réponse de la stérilité, et si, le sang de la grappe faisant défaut, il a fallu y suppléer par la fille de l'épi. Mais le fleuve ne se tient pas pour quitte. Les foulons, établis près du moulin, l'appellent à eux. Il s'est occupé dans le moulin de préparer la nourriture des frères ; on est donc fondé en raison pour exiger que maintenant il songe à leur habillement. Il ne contredit pas et ne refuse rien de ce qu'on lui demande. Il élève ou abaisse alternativement ces lourds pilons, ces maillets, si vous préférez, ou pour mieux dire ces pieds de bois (car ce nom exprime plus exactement le travail sautillant des foulons), il épargne aux foulons une grande fatigue. Dieu bon ! Que de consolations vous accordez à vos pauvres serviteurs pour empêcher qu'une tristesse trop grande ne les accable ! Combien vous allégez les peines de vos enfants qui font pénitence, et comme vous leur évitez la surcharge du travail ! Que de chevaux s'épuiseraient, combien d'hommes se fatigueraient les bras dans des travaux que fait pour nous, sans aucun travail de notre part, ce fleuve si gracieux auquel nous devons et nos vêtements et notre nourriture ! Il combine ses efforts avec les nôtres, et après avoir supporté la pénible chaleur du jour, il n'attend de son labeur qu'une seule récompense : c'est la permission de s'en aller libre après avoir soigneusement accompli tout ce qu'on lui a demandé. Quand il fait tourner d'un tournoiement accéléré tant de roues rapides, il sort en écumant ; on dirait qu'il est moulu lui-même et qu'il devient plus mou.

« Au sortir de là, il entre dans la tannerie où, pour préparer les matières nécessaires à la chaussure des frères, il

montre autant d'activité que de soin ; puis il se partage en une foule de petits bras, et va dans sa course officieuse visiter les différents services, cherchant diligemment partout ceux qui ont besoin de son ministère pour quelque objet que ce soit, qu'il s'agisse de cuire, tamiser, tourner, broyer, arroser, laver ou moudre ; offrant son concours, ne le refusant jamais... »



L'économie de l'Occident médiéval a pour but la subsistance des hommes. Elle ne va pas au-delà. Ou si elle semble outrepasser la satisfaction de ce strict besoin, c'est que la subsistance est bien sûr une notion socio-économique et non purement matérielle. La subsistance varie selon les couches sociales. A la masse suffit la subsistance au sens strict du mot, c'est-à-dire de quoi vivre physiquement : nourriture au premier chef, vêtement et logement ensuite. L'économie médiévale est donc essentiellement agraire, fondée sur la terre qui fournit le nécessaire. Cette exigence de subsistance est si bien la base de l'économie médiévale que, dans le Haut Moyen Âge, quand elle se met en place, on s'efforce d'établir chaque famille paysanne — unité socio-économique — sur une portion type de terre, celle qui doit faire vivre une famille normale : le *manse*, *terra unius familiae*, comme dit Bède.

Pour les couches supérieures, la subsistance comporte la satisfaction de besoins plus grands, doit leur permettre de tenir leur rang, de ne pas déchoir. Leur subsistance est fournie pour une faible part par les importations étrangères et pour le reste par le travail de la masse.

Ce travail n'a pas pour but le progrès économique, ni individuel ni collectif. Il comporte, à côté de fins religieuses et morales — éviter l'oisiveté qui est la porte ouverte au Diable, faire pénitence en peinant, humilier le corps —, comme buts économiques : assurer sa subsistance et celle des pauvres incapables à se procurer la leur propre. Saint Thomas d'Aquin le déclare encore dans la *Somme théologique* : « Le travail a quatre fins. D'abord et surtout il doit fournir le vivre, secundo il doit faire disparaître l'oisiveté source de nombreux maux, tertio il doit refréner la concupiscence en mortifiant le corps, quarto il permet de faire des aumônes... »

La fin économique de l'Occident médiéval, c'est de



pourvoir à la *necessitas*. Cette nécessité légitime l'activité, entraîne même des dérogations à certaines règles religieuses. Le travail dominical normalement interdit sera permis en cas de *necessitas* ; le prêtre à qui de nombreux métiers sont interdits sera parfois autorisé à travailler pour sa subsistance, les voleurs par nécessité seront même « excusés » par certains canonistes. Raymond de Peñafort écrit dans sa *Somme*, vers le premier tiers du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle : « Si quelqu'un vole de la nourriture, de la boisson, ou des vêtements à cause de la nécessité de la faim, de la soif, ou du froid, commet-il vraiment un vol ? — ... Il ne commet ni un vol, ni un péché s'il agit à cause de la nécessité. » Mais chercher à se procurer plus que le nécessaire, c'est péché, c'est la forme économique (une des plus graves) de la *superbia*, de l'orgueil.

Tout calcul économique qui irait au-delà de la prévision du nécessaire est sévèrement condamné. Sans doute les seigneurs fonciers et surtout et d'abord les seigneurs ecclésiastiques, notamment les abbayes qui disposaient d'un personnel mieux outillé intellectuellement, ont cherché à connaître, à prévoir et à améliorer la production de leurs terres. Dès l'époque carolingienne, capitulaires, polyptyques et inventaires impériaux ou ecclésiastiques — dont le plus célèbre est le polyptyque que fit dresser au début du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle l'abbé de Saint-Germain-des-Prés Irminon — manifestent cet intérêt économique. A partir de la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, alors que l'ouvrage écrit par Suger sur la gestion de son abbaye de Saint-Denis au milieu du siècle trahissait le caractère toujours empirique de son administration, des spécialistes prennent en main l'administration des grandes seigneuries, surtout ecclésiastiques, tels les manoirs des plus importantes abbayes anglaises où le vilain chargé de la direction de l'exploitation, le *reeve*, devait fournir tous les comptes aux scribes qui venaient les noter à la Saint-Michel avant de les soumettre à la vérification d'auditeurs. Encore s'agit-il plutôt, face à une crise qui s'annonce, de continuer à produire le nécessaire, en administrant et en calculant mieux, de faire face aussi aux progrès de l'économie monétaire. La méfiance envers le calcul continue longtemps à régner et l'on sait qu'il faut attendre le <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle pour voir apparaître une véritable attention au quantitatif compté — par exemple les statistiques encore grossières de Giovanni Villani pour l'économie florentine —, attention née en définitive ici aussi plus de la crise qui atteint les villes et

oblige à compter que d'un désir de croissance économique calculée. En plein XIII<sup>e</sup> siècle, le célèbre recueil italien de nouvelles, le *Novellino*, témoigne de cet état d'esprit hostile au recensement, au chiffre. « David roi, étant roi par la grâce de Dieu qui, de gardien de troupeaux l'avait fait seigneur, la préoccupation lui vint un jour de savoir, en fin de compte, quel était le nombre de ses sujets. Et cela fut acte de présomption, et il déplut par là beaucoup à Dieu qui lui députa son ange, lui faisant dire ainsi : "David, tu as péché. Voici ce que t'envoie dire ton Seigneur : Ou bien veux-tu rester trois ans en enfer, ou trois mois dans les mains de tes ennemis, ou bien veux-tu te mettre en jugement dans les mains de ton Seigneur ?" David répondit : "Dans les mains de mon Seigneur je me veux mettre : qu'il fasse de moi ce qui lui plaira." Or, que fit Dieu ? Il le punit par son péché. Pour cela qu'il s'était enorgueilli d'un très grand nombre... un jour il arriva que, tandis qu'il chevauchait, David vit l'ange de Dieu avec un glaive nu, qui procédait en tuant... David aussitôt descendit et dit : "Messer grâce par Dieu ! Ne tuez pas les innocents, mais tuez-moi plutôt qui suis le fautif." Alors pour la débonnairété de cette parole, Dieu fit grâce au peuple et arrêta le massacre. »

Quand il y eut croissance économique dans l'Occident médiéval — comme il advint du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle — cette croissance fut le résultat d'une croissance démographique. Il s'agissait de faire face au plus grand nombre de gens à nourrir, habiller, loger. Les défrichements et l'extension des cultures furent les principaux remèdes cherchés à cet excédent de population. L'accroissement des rendements par les procédés intensifs (assolement triennal, fumure, amélioration de l'outillage) ne fut, en intention, qu'un aspect secondaire.

Il était normal que cette indifférence et même cette hostilité à la croissance économique se reflètent dans le secteur de l'économie monétaire et oppose de fortes résistances au développement d'un esprit de profit de type précapitaliste.

Le Moyen Age, comme l'Antiquité, connut longtemps comme principale, sinon seule forme de prêt, le prêt de consommation, le prêt de production restant presque inexistant. L'intérêt pris sur le prêt de consommation était interdit entre chrétiens et constituait l'usure pure et simple condamnée par l'Église. Trois textes bibliques (Exode,

XXII, 25, Lévitique, XXV, 35-37 et Deutéronome, XXIII, 19-20) condamnaient le prêt à intérêt entre Juifs réagissant contre les influences de l'Assyrie et de la Babylonie où le prêt de céréales était très développé. Ces prescriptions, quoique peu respectées par les anciens Juifs, furent reprises par l'Église s'appuyant sur une parole du Christ : « Prêtez sans rien espérer en retour et votre récompense sera grande » (Luc, VI, 34-35). Ainsi furent laissés de côté tous les passages où le Christ, qui n'avait dans cette phrase indiqué qu'un idéal pour les plus parfaits de ses disciples, avait fait allusion sans les condamner à des pratiques financières condamnées par l'Église médiévale comme usuraires. Toute l'attitude du Christ à l'égard de Matthieu, percepteur ou banquier, homme d'argent en tout cas, venait corroborer cet aspect indulgent du christianisme à la finance. Il fut presque totalement ignoré ou passé sous silence par le Moyen Age. Au contraire, la Chrétienté médiévale, après avoir condamné le prêt de consommation entre chrétiens — autre preuve de sa définition comme groupe clos — et laissé aux Juifs le rôle d'usuriers, ce qui n'empêcha pas les grandes abbayes du Haut Moyen Age de jouer dans une certaine mesure le rôle d'« établissements de crédit », s'opposa aussi longtemps au prêt de production et plus généralement condamna comme usure toutes les formes de crédit — stimulant sinon condition de la croissance économique. Les scolastiques, tel saint Thomas d'Aquin peu compréhensif, contrairement à ce que l'on a soutenu, à l'égard des milieux marchands et imbu des idées économiques de la petite noblesse foncière dont il était issu, appelèrent Aristote à la rescousse. Ils reprirent sa distinction entre économie de type familial, autarcique, et chrématistique de type commercial ou plutôt entre chrématistique naturelle visant à la simple utilisation des biens — à la subsistance — et pour cela louée, et chrématistique monétaire, pratique contre nature et donc condamnée. Ces scolastiques empruntèrent à Aristote l'affirmation que l'argent ne fait pas naturellement, donc ne doit pas faire de petits : *Nummus non parit nummos*. Toute opération de crédit portant intérêt buta longtemps sur ce dogme.

En fait, toutes les catégories sociales médiévales étaient soumises à de fortes pressions économiques et psychologiques qui avaient pour résultat sinon pour fin de s'opposer à toute accumulation propre à donner naissance à un progrès économique. La masse paysanne était réduite au minimum

vital par les prélèvements effectués sur le produit de son travail par les seigneurs sous forme de rente féodale, et par l'Église sous forme de dîmes et d'aumônes. L'Église elle-même dépensait une partie de ses richesses en luxe au profit d'une partie de ses membres — haut clergé des évêques, abbés et chanoines —, en stérilisait une autre à la gloire de Dieu dans la construction et l'ornementation des églises et la pompe liturgique, et employait le reste à la subsistance des pauvres. Quant à l'aristocratie laïque, elle était invitée à dilapider ses surplus en donations et aumônes et en manifestations de munificence au nom de l'idéal chrétien de la charité et de l'idéal chevaleresque de la largesse dont l'importance économique fut considérable. La dignité et l'honneur des seigneurs consistaient à dépenser sans compter : la consommation et le gaspillage propres aux sociétés primitives absorbaient la quasi-totalité de leurs revenus. Jean de Meung avait bien raison dans le *Roman de la Rose* d'accoupler et de condamner ensemble « Largesse » et « Pauvreté » : l'une et l'autre, solidaires entre elles, paralysaient l'économie médiévale. Quand il y avait accumulation enfin, c'était thésaurisation. Thésaurisation qui stérilisait les objets précieux et n'avait, outre sa fonction de prestige, qu'une fonction économique non créatrice. Vaiselle précieuse, trésors monétaires fondus ou mis en circulation lors d'une catastrophe, en cas de crise, ils venaient encore satisfaire aux moments critiques la seule subsistance et n'alimentaient pas une activité productive régulière et continue.

•

La faiblesse des techniques de production renforcée par les habitudes mentales condamnait l'économie médiévale à la stagnation, à la seule satisfaction de la subsistance et des dépenses de prestige de la minorité. Les obstacles à la croissance économique provenaient surtout du régime féodal lui-même dont dépendait d'ailleurs le bas niveau technologique. Le système féodal repose sur l'appropriation par la classe seigneuriale — ecclésiastique et laïque — de tout le surplus de la production rurale assurée par la masse paysanne. Cette exploitation se fait dans des conditions qui ôtent aux paysans les moyens de contribuer au progrès économique sans que les bénéficiaires du système aient eux-mêmes des possibilités beaucoup plus grandes d'investisse-

ments productifs quoique le régime de la seigneurie banale, à partir du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, ait été moins contraire à la croissance que celui du régime domanial antérieur.

Sans doute la rente féodale, c'est-à-dire l'ensemble des revenus que la classe seigneuriale tire de l'exploitation des paysans, n'a pas toujours la même composition ni la même valeur. Suivant les époques le rapport varie entre les deux parties de la seigneurie foncière : le domaine, ou réserve, directement exploité par le seigneur — surtout grâce aux corvées d'une partie des paysans — et les tenures concédées aux vilains contre la prestation de services et le paiement de redevances. De même entre les prestations en travail et les redevances, entre les redevances en nature et celles en argent, la proportion varie. Les possibilités de disposer de surplus naturels ou monétaires variaient aussi considérablement selon les catégories sociales. Si la plupart des seigneurs étaient « riches », c'est-à-dire avaient de quoi se procurer et leur subsistance et le superflu nécessaire à tenir leur rang, il y avait aussi des « pauvres chevaliers », tel celui dont parle Joinville, qui semble même hors d'état de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille : « Alors un pauvre chevalier arriva dans une barque avec sa femme et les quatre fils qu'il avait. Je les fis manger dans mon hôtel. Le repas achevé, j'appelai les gentilshommes qui étaient présents, et leur dis : Faisons une grande aumône, et déchargeons ce pauvre homme de ses enfants ; que chacun prenne le sien, et j'en prendrai un. » Inversement, si la plus grande partie des paysans se maintenaient difficilement autour du minimum vital, certains parvenaient à une plus grande aisance.

Ces variations dans les formes de l'exploitation seigneuriale n'ont pas été à sens unique. Sans doute les services — les corvées — ont tendance à reculer et même à disparaître presque partout aux <sup>xii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècles, mais cela n'est pas vrai généralement, et l'on sait qu'à l'est de l'Elbe, en Prusse, en Pologne, et par-delà en Russie, un « second servage » se forme à la fin du Moyen Age qui durera jusqu'au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Sans doute aussi les redevances en monnaie deviennent de plus en plus importantes au cours des mêmes <sup>xii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècles par rapport aux redevances en nature, au point d'atteindre en 1279 76 p. 100 de la rente féodale par exemple dans le Buckinghamshire, mais Georges Duby a bien montré qu'à Cluny au contraire, notamment après 1150, la proportion des produits du sol dans les redevances des seigneuries dépendant de l'abbaye augmente.

Mais dans toutes les régions et à toutes les époques, au moins jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, la classe seigneuriale consomme en dépenses improductives les revenus que lui assure la masse paysanne ainsi à peu près réduite à la satisfaction des besoins essentiels.

Il est certes très difficile d'établir un budget type de seigneur ou de paysan. Les documents sont peu nombreux et insuffisants, les niveaux de fortune varient considérablement, les méthodes d'appréciation numérique des différents éléments de ce budget sont délicates à fixer. Toutefois on a pu établir avec beaucoup de vraisemblance le budget de quelques grandes seigneuries anglaises à la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle. La balance entre les dépenses — subsistance, équipement militaire, constructions, dépenses de luxe — et les revenus laisse à peine pour les plus riches d'entre elles des possibilités d'investissement variant entre 3 et 6 p. 100 des revenus. Quant à ces revenus, ils sont presque exclusivement constitués par la rente féodale, c'est-à-dire le prélèvement sur le travail et la production des paysans. C'est seulement à la fin du XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle que la crise de la rente féodale conduit, on l'a vu, les seigneurs qui le peuvent à chercher des ressources en dehors de la réorganisation de l'exploitation seigneuriale, dans les fiefs payés en monnaie : fiefs de bourse ou fiefs-rentes, dans des profits militaires — rançons —, plus rarement dans la commercialisation plus poussée des surplus agricoles ou l'achat de rentes.

Enfin quand ils semblent favoriser le progrès économique, c'est en quelque sorte malgré eux, car, restant dans la logique du système féodal, ils le font non en vue d'un profit économique, mais d'un prélèvement fiscal, d'un droit féodal. Quand ils construisent un moulin, un pressoir, un four banal, c'est pour obliger les paysans de leurs terres à l'utiliser en payant ou à obtenir l'exemption de cette obligation contre le versement d'une taxe. Quand ils favorisent la construction d'une route ou d'un pont, l'établissement d'un marché ou d'une foire, c'est encore pour en retirer la perception de droits : tonlieux, péages, etc.

Inversement, la masse paysanne est dépossédée de ses surplus et parfois d'une partie de son nécessaire par le prélèvement de la rente féodale. Non seulement elle doit au seigneur une partie notable du fruit de son travail sous forme de redevances en nature ou en argent, mais sa capacité de production est réduite par les exactions du

seigneur qui impose des corvées ou des droits d'exemption des services, se réserve en général les meilleures terres et la majeure partie du fumier et s'assure même la faible part du budget paysan consacrée au divertissement, c'est-à-dire à la fréquentation de la taverne du village qui, comme le pressoir, le moulin ou le four, est une taverne banale. Michael Postan a calculé que, dans l'Angleterre de la seconde moitié du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, la rente féodale prélève 50 p. 100 ou un peu plus des revenus paysans et que, pour la classe des non-libres, cela laisse à chaque vilain à peine de quoi subvenir à sa subsistance et à celle de sa famille.

Quand un paysan parvient à agrandir sa terre, ce n'est pas d'ailleurs en général pour augmenter directement ses ressources ; c'est pour pouvoir produire suffisamment de quoi se nourrir et payer la rente féodale, pour diminuer la nécessité où il se trouve de vendre à tout prix une part de sa récolte pour verser ses redevances au seigneur et limiter ainsi sa dépendance par rapport au marché.

Même s'il y a, comme on verra, des catégories sociales plus aisées dans la paysannerie, il ne faudrait pas croire qu'une partie des ruraux — ceux qu'on appelle les alleutiers, les possesseurs d'une terre libre, d'un « alleu », sur lesquels ne pèsent ni services ni droits — échappe au système économique féodal. Il est vrai que ces alleutiers, possesseurs d'une petite terre — car les alleux sont en général de faible dimension — ont été au Moyen Age plus nombreux qu'on ne l'a souvent dit. D'abord, plus d'alleux qu'on ne l'a cru semblent avoir échappé au processus de féodalisation. Ensuite, l'alleu paysan — sauf en Angleterre où les *freeholders* étaient pourtant peu différents des alleutiers — se reconstitua en partie aux <sup>xi</sup><sup>e</sup> et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles de plusieurs façons : par les contrats de « complant » qui unissaient un paysan à un seigneur pour la constitution d'un vignoble possédé librement, par l'appropriation en cachette, à la faveur de l'incurie de certains seigneurs et de leurs officiers, d'un morceau de terre qui était tenu pour un alleu au bout de quelques années de libre possession, ou encore par l'habileté de quelques paysans à se créer quelques friches libres eu marge des défrichements seigneuriaux. Enfin, si même pour la France l'adage inventé par des juristes plus près des théories que des réalités : « pas de terre sans seigneur », est faux, il l'est encore davantage pour des régions comme l'Italie où la continuité urbaine a maintenu dans les environs immédiats des villes des « oasis d'indépen-

dance », selon le mot de Gino Luzzatto, comme l'Espagne où les conditions spéciales de la Reconquista ont permis à une partie des occupants des terres reconquises de rester en dehors de la dépendance seigneuriale, ou comme certaines parties de Pologne ou de Hongrie où la désorganisation due à l'invasion tartare de 1240-1243 a permis à certains paysans de s'émanciper.

Mais l'indépendance de ces alleutiers ne doit pas faire illusion. Économiquement ils subissent la domination d'un seigneur, car sur leur personne pèsent des exactions, soit directement soit indirectement par l'intermédiaire des droits de justice et de ban que possède le seigneur de la contrée, et ces droits ils doivent les payer en prélevant sur le produit de leur terre. Plus sûrement ils dépendent du seigneur parce que celui-ci domine le marché local et plus encore l'ensemble de l'économie de la région.

Ainsi les alleutiers n'échappent pas eux-mêmes à l'exploitation économique de la classe seigneuriale. Ils ne se distinguent guère économiquement de la masse paysanne dont la majeure partie est exposée par le prélèvement de la rente féodale à la pauvreté et souvent à l'indigence, c'est-à-dire à l'insuffisance même de subsistance, à la faim.



Le résultat de ce mauvais équipement technique lié à une structure sociale qui paralyse la croissance économique, c'est que l'Occident médiéval est un monde au bord de la limite, sans cesse menacé par le risque que sa subsistance ne doit plus assurée, un monde en équilibre marginal.

L'Occident médiéval est d'abord un univers de la faim. La peur de la faim et trop souvent la faim elle-même le tenaillent. Dans le folklore paysan, les mythes de ripaille jouissent d'une séduction particulière : rêve du Pays de Cocagne qui, lui aussi, inspirera Breughel après être devenu dès le XIII<sup>e</sup> siècle thème littéraire aussi bien dans le fabliau français *Cocaigne* que dans le poème anglais *The Land of Cockayne*. Dans la Bible les miracles alimentaires, depuis la manne dans le désert jusqu'à la multiplication des pains, hantent les imaginations qui les retrouvent dans la légende de presque chaque saint, comme nous les lisons à presque chaque page de *la Légende dorée*.

Quand, dans le *Minnesang*, l'inspiration courtoise, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, cède le pas à une veine



réaliste, paysanne, les thèmes culinaires s'affirment et un genre de « poèmes de ripaille », *Fresslieder*, apparaît.

Cette hantise de la faim se retrouve par contraste chez les riches où, comme on verra, le luxe alimentaire, l'ostentation de la nourriture, exprime — à ce niveau fondamental — un comportement de classe. D'ailleurs les prédicateurs ne s'y trompaient pas qui faisaient de la gourmandise, ou comme on disait mieux au Moyen Age, de la gueule — *gula* — un des péchés typiques de la classe seigneuriale.

Le *Roman de Renart* est à cet égard un document extraordinaire. Théâtre, épopée de la faim, il nous montre Renart, sa famille, ses compagnons, sans cesse mus par l'appel de leur ventre creux. Le ressort de presque toutes les « branches » du cycle, c'est la faim omniprésente et omnipotente — mobile de la ruse de Renart. Vol des jambons, des harengs, des anguilles, du fromage du corbeau, chasse aux poules, aux oiseaux. « C'était quand se termine le temps d'été et que revient la saison d'hiver. Renart se trouvait alors en sa maison. Ayant dépendu son garde-manger, ce lui fut une cruelle déconvenue de constater qu'il n'avait rien à y prendre... » « Renart, qui s'était mis de bon matin en route, pressé par la faim... » « Tous deux s'en furent par un sentier, prêts l'un et l'autre à défaillir, tant ils avaient grande et dure faim. Or, par merveilleuse aventure, ils trouvèrent une belle andouille sur le bord du chemin... » « Renart se trouvait en sa maison de Malpertuis sans provende ni vivres, à tel point qu'il bâillait de faim et moult souffrait dans son corps... » « Renart se trouvait dans son manoir de Malpertuis, mais combien triste et soucieux était son cœur, car il n'avait pas la moindre nourriture. Il était maigre et faible, tant la faim tourmentait ses boyaux. Il voit venir devant lui son fils Rovel qui pleure de faim, et Hermeline sa femme également affamée... »

Aussi quand, dans cette geste parodique, Renart et ses compagnons se transforment en barons, leur première hâte est de faire ripaille et la miniature a immortalisé le banquet des animaux changés en seigneurs : « Dame Hersent leur fait fête avec joie et leur prépare à manger aussi bien qu'elle peut : agneau, rôti, chapons en pot ; elle apporte de tout à foison et les barons mangent amplement à leur faim. »

Déjà les chansons de geste avaient fait leur place à des géants à l'appétit démesuré — proches du folklore paysan, ancêtres de Pantagruel, frères des ogres. Le plus célèbre apparaît dans *Aliscans* c'est Renouart au tinel, le géant à

la gloutonnerie fabuleuse qui mange un paon en deux bouchées.

L'obsession alimentaire se retrouve non seulement dans l'hagiographie mais dans les généalogies royales fabuleuses. Plusieurs dynasties médiévales ont pour ancêtre légendaire un roi-paysan, pourvoyeur de nourriture, en qui se retrouve le mythe des rois et héros nourriciers de l'Antiquité, Triptolème ou Cincinnatus. Ainsi chez les Slaves Przemysl, ancêtre des Przemyslides de Bohême, que l'on va, selon le chroniqueur Cosmas, arracher à sa charrue pour le faire roi, comme le montre une fresque du début du XII<sup>e</sup> siècle de l'église Sainte-Catherine de Znojmo, ou Piast, d'où sort la première dynastie polonaise, que Gallus Anonymus qualifie de laboureur, *arator*, de paysan, *agricola*, et aussi de porcher : *qui etiam porcellum nutriebat*, ce qui le rapproche des Bretons de Grande-Bretagne dont la *Légende dorée* nous dit : « Saint Germain, sur l'ordre de Dieu, fit venir le porcher et sa femme ; et, au grand étonnement de tous, il proclama roi cet homme qui l'avait accueilli [*arator hospitalis*, dit aussi Gallus Anonymus de Piast]. C'est depuis lors que la nation des Bretons est gouvernée par des rois provenant d'une race de porchers. » De Charlemagne, un poème du IX<sup>e</sup> siècle disait :

*Voici le grand empereur  
De la bonne moisson bon semeur  
Et sage agriculteur (prudens agricola).*

Le plus terrible peut-être dans ce règne de la faim, c'est qu'il est à la fois arbitraire et inéluctable. Arbitraire parce qu'il est lié aux caprices de la nature. La cause immédiate de la famine, c'est la mauvaise récolte, c'est-à-dire le dérèglement de l'ordre naturel : sécheresse ou inondations. Mais non seulement de loin en loin la rigueur exceptionnelle du climat engendre une catastrophe alimentaire — une famine — mais assez régulièrement partout, tous les trois, quatre ou cinq ans, une pénurie frumentaire produit une disette aux effets plus limités, moins dramatiques, moins spectaculaires, mais meurtriers toutefois.

En effet, à chaque mauvaise occasion, un cycle infernal se développe. Au départ donc, une anomalie climatologique avec pour conséquence une mauvaise récolte. Le renchérissement des denrées qui en résulte accroît l'indigence des pauvres. Ceux qui ne meurent pas de faim sont exposés à d'autres périls. La consommation d'aliments de mauvaise

qualité — herbes ou farines impropres à la consommation, nourritures avariées, et parfois même de la terre, sans compter la chair humaine dont il ne faut pas mettre la mention au compte de quelque chroniqueur affabulateur — entraîne des maladies souvent mortelles ou un état de sous-alimentation propice aux maladies qui minent et souvent tuent. Le cycle s'achève ainsi : intempérie, disette, hausse des prix, épidémie, ou en tout cas, comme on dit à l'époque, « mortalité », c'est-à-dire gonflement du nombre des décès.

Ce qui confère d'abord aux caprices de la nature un retentissement catastrophique, c'est la fragilité de la technique et de l'économie médiévales et surtout l'impuissance des pouvoirs publics. Certes les famines existaient dans le monde antique, dans le monde romain par exemple. Ici aussi la faiblesse des rendements expliquait l'absence ou la médiocrité des surplus qui auraient pu constituer des stocks à distribuer ou à vendre en temps de pénurie. Mais l'organisation municipale et étatique mettait sur pied tant bien que mal un système de stockage et de distribution des vivres. Songeons à l'importance des greniers, des silos, *horrea*, aussi bien dans les villes que dans les villas romaines. Le bon entretien d'un réseau de routes et de communications, l'unification administrative permettaient aussi dans une certaine mesure de transporter des secours vivriers d'une région d'abondance ou de suffisance vers une région de pénurie.

De tout cela il ne reste presque plus rien dans l'Occident médiéval. Insuffisance des transports et des routes, multiplicité des « barrières douanières » : taxes, péages, perçus par chaque petit seigneur, à chaque pont, à chaque point de passage obligé, sans compter les brigands ou les pirates, que d'obstacles à ce que l'on appellera en France jusqu'en 1789 : « la libre circulation des grains » ! Sans doute les grands seigneurs laïcs et surtout ecclésiastiques — les riches monastères —, les princes et, à partir du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, les villes constituent des stocks et, en temps de disette ou de famine, font des distributions extraordinaires de ces réserves ou tentent même d'importer des vivres. Galbert de Bruges raconte comment le comte de Flandre, Charles le Bon, s'efforce en 1125 de lutter contre la famine dans ses États : « Mais le bon comte s'employait à subvenir aux besoins des pauvres par tous les moyens, à distribuer des aumônes dans les villes et villages relevant de lui, soit en

personne, soit par ses officiers. Il nourrissait quotidiennement cent pauvres à Bruges, en leur allouant un grand pain à chacun dès avant le Carême jusqu'à la moisson nouvelle. Il prit les mêmes dispositions dans ses autres villes. La même année le seigneur comte décréta qu'à l'époque des semailles quiconque ensemençait deux mesures de terre devait en ensemençer une de fèves et de pois, car ce genre de plante produisait plus vite et plus tôt, ce qui permettrait de sustenter plus vite les pauvres, si la famine et la disette ne cessaient pas dans l'année. De même il avait fait des recommandations dans tout son comté pour remédier à l'avenir aux besoins des pauvres dans la mesure du possible. Il reprocha leur conduite honteuse aux gens de Gand qui avaient laissé les pauvres mourir de faim devant leur porte, au lieu de leur donner à manger. Il interdit la fabrication de la cervoise pour permettre de mieux nourrir les pauvres. Il ordonna en effet de faire le pain avec de l'avoine, pour que les pauvres puissent au moins subsister de pain et d'eau. Il taxa le prix du vin à six sous le quart pour stopper la spéculation des marchands qui seraient ainsi obligés d'échanger leurs stocks de vin pour d'autres marchandises, ce qui permettrait de faire subsister plus facilement les pauvres. Il fit prendre chaque jour sur sa propre table de quoi nourrir cent treize pauvres... »

Ce texte, outre qu'il nous montre une des rares tentatives médiévales pour dépasser la simple charité par une politique de secours alimentaires, nous rappelle comme tant d'autres deux faits importants. D'abord la crainte qu'on avait de la répétition des mauvaises récoltes. La prévoyance alimentaire ne pouvait guère s'étendre au-delà d'une année. La faiblesse des rendements, la lente introduction de l'assolement triennal qui permettait de semer des blés d'hiver, la médiocrité des techniques de conservation laissaient tout au plus espérer que la soudure entre la récolte de l'année écoulée et la nouvelle récolte pourrait être assurée.

De la mauvaise conservation des produits, de leur vulnérabilité aux destructions naturelles ou animales, nous avons d'innombrables témoignages. Que le Moyen Age sache mal conserver le vin, qu'il soit obligé de boire le vin de l'année, ou de recourir à des procédés qui en altèrent la saveur, cela n'est peut-être pas très important. C'est surtout affaire de goût, et puis le vin, malgré la grande consommation, n'est pas un produit essentiel à la subsistance. Ce sont plaintes de grand seigneur ecclésiastique — tout porté qu'il fût à

l'ascétisme — que celles de Pierre Damien traversant la France en 1063 pour aller présider en qualité de légat du pape un concile à Limoges. « En France règne partout cette habitude d'enduire de poix l'intérieur des tonneaux avant d'y renfermer le vin ; les Français disent que cela lui donne de la couleur, mais beaucoup d'étrangers en ont la nausée. Ce vin nous a provoqué très vite des démangeaisons à la bouche. » Et notons que si le problème de l'eau potable n'a pas atteint l'acuité qu'il présente dans les pays semi-désertiques ou dans les grandes agglomérations modernes, il se posait parfois dans l'Occident médiéval. Ce même Pierre Damien, dégoûté du vin français, ajoute : « Ce n'est même qu'à grand-peine en ce pays que l'on trouve parfois de l'eau potable. »

Méfais des rats que l'on retrouve dans la chronique et dans la légende. Les Annales de Bâle notent à l'année 1271 : « Les rats dévastent les blés ; grande disette » et l'histoire du *Rattenfänger* de Hameln, du joueur de flûte qui en 1284, sous prétexte de débarrasser la ville des rats qui l'infestent, l'aurait dépeuplée de ses enfants, mêle des thèmes folkloriques à la lutte contre les néfastes rongeurs. Les chroniqueurs nous informent surtout des méfaits des insectes dans les champs : invasions rares de sauterelles qu'on ne rencontre guère, après les grandes nuées de 873 qui s'étendirent de l'Allemagne à l'Espagne, qu'en Hongrie et en Autriche dans l'automne de 1195, comme le note l'annaliste de Klosterneuburg, pullulement des hannetons qui en 1309-1310 ravagent pendant deux ans, au dire des Annales de Melk, les vignes et les vergers d'Autriche. Mais l'action des insectes nuisibles s'exerçait encore plus efficacement sur les récoltes emmagasinées.

Ce qui était donc surtout catastrophique, c'était la répétition, deux ans et parfois trois ans de suite, d'une mauvaise récolte.

Les victimes habituelles de ces famines et des épidémies qui souvent les accompagnent, ce sont les couches inférieures de la population, les pauvres.

Ceux-là en effet, dont les surplus sont absorbés par les exactions des seigneurs, ne peuvent constituer des stocks. Dépourvus d'argent, même quand l'économie monétaire se répand, ils sont incapables d'acheter des vivres aux prix prohibitifs qu'atteignent alors les denrées.

Les mesures prises par certaines autorités pour lutter contre les stockeurs et les spéculateurs sont rares et souvent

inefficaces, en particulier parce que l'importation de grains étrangers est, comme on a vu, difficile. Sans doute, en 1025 par exemple, l'évêque de Paderborn, Meinwerk, « en période de grande famine envoya acheter du froment à Cologne et le fit charger sur deux navires qui l'amènèrent dans le bas pays où il le fit distribuer ».

Charles le Bon de Flandre doit sévir contre les clercs oublieux de leurs devoirs d'aumônes alimentaires au temps de la grande disette de 1125. « Il arriva que des marchands du Midi apportèrent en un vaisseau une grande quantité de grains. Apprenant cela, Lambert de Straet, chevalier, frère du prévôt de Saint-Donatien, avec son fils, Boscard, achetèrent à bas prix tous ces grains du Midi, et en outre toutes les dîmes des collégiales et monastères de Saint-Winnoc, de Saint-Bertin, de Saint-Pierre de Gand et de Saint-Bavon. Leurs greniers furent pleins de blé et de toutes sortes de grains ; et cependant ils les vendaient si cher que les pauvres ne pouvaient pas en acheter.

« Les protestations de la foule, et en particulier celles des pauvres, parvinrent aux oreilles du pieux prince Charles qui convoqua le prévôt et Lambert, son frère, et leur demanda quelle quantité de grains ils avaient dans leurs greniers, en leur reprochant leur inhumanité et leur dureté, surtout leur cruauté envers les pauvres. Le prévôt jura alors au comte qu'il avait à peine de quoi sustenter sa collégiale pendant sept semaines, et Lambert de Straet qu'il n'avait pas de quoi se nourrir lui et sa famille pendant un mois.

« Alors, le pieux Charles déclara qu'il voulait avoir tous leurs pains et qu'il se chargeait de nourrir aussi bien la collégiale de Saint-Donatien, avec le prévôt et sa "famille", que Lambert avec tous les siens, pendant la moitié d'une année. Puis le pieux comte ordonna à Tammard, son aumônier, d'ouvrir tous les greniers du prévôt et de Lambert, de vendre le grain au peuple à prix honnête, mais de le distribuer pour l'amour de Dieu aux pauvres et aux malades, enfin de réserver la quantité suffisante pour la nourriture et de la collégiale dudit prévôt et de son frère Lambert avec sa famille pour la durée d'un an [...]

« Les grains distribués, la disette cessa ; ces grains suffirent à la ville de Bruges, à Ardenburg et à Oudenburg pendant un an. »

Sans doute la faim est le propre de l'homme. Elle est la rançon du péché originel comme le dit l'*Elucidarium*. « La faim est l'un des châtiments du péché originel. L'homme

avait été créé pour vivre sans travailler, s'il le désirait. Mais après la chute il ne put se racheter que par le travail... Dieu lui a donc imposé la faim pour qu'il travaillât sous la contrainte de cette nécessité et qu'il pût par là retourner aux choses éternelles. »

Mais tout comme la servitude, autre conséquence du péché originel, se concentre dans la classe des serfs, la famine se limite, sauf exception, à la catégorie des pauvres. Cette discrimination sociale des calamités qui frappent les pauvres et épargnent les riches est si normale au Moyen Age que tous s'étonnent quand survient un fléau qui tue toutes les classes sans distinction : la peste noire.

L'admirable livre de Fritz Curschmann sur *les Famines médiévales (Hungersnöte im Mittelalter)* a rassemblé des centaines de textes de chroniques qui, jusqu'à la grande famine de 1315-1317, déroulent sans trêve le funèbre cortège des intempéries, des famines, des épidémies avec leurs épisodes effroyables, cannibalisme compris, et leur inévitable dénouement : les mortalités, et leurs victimes d'élection : les pauvres.

Voici au début du XI<sup>e</sup> siècle, pour les années 1032-1034, le texte célèbre de Raoul Glaber, moine de Cluny : « La famine se mit à étendre ses ravages et l'on put craindre la disparition du genre humain presque entier. Les conditions atmosphériques se firent si défavorables qu'on ne trouvait de temps propice pour aucune semaille, et que, surtout à cause des inondations, il n'y eut pas moyen de faire les récoltes [...] Des pluies continuelles avaient imbibé la terre entière au point que pendant trois ans on ne put creuser de sillons capables de recevoir la semence. Au temps de la moisson, les herbes sauvages et la néfaste ivraie avaient recouvert toute la surface des champs. Un muid de semence, là où il rendait le mieux, donnait à la récolte un setier, et ce setier lui-même en produisait à peine une poignée. Si par hasard on trouvait en vente quelque nourriture, le vendeur pouvait à son gré en exiger un prix excessif. Cependant, quand on eut mangé les bêtes sauvages et les oiseaux, les hommes se mirent, sous l'empire d'une faim dévorante, à ramasser pour les manger toutes sortes de charognes et de choses horribles à dire. Certains eurent recours pour échapper à la mort aux racines des forêts et aux herbes des fleuves. Enfin l'horreur saisit au récit des perversions qui régnèrent alors sur le genre humain. Hélas ! O douleur ! chose rarement entendue au cours des âges, une faim enragée fit que les hommes

dévorèrent de la chair humaine. Des voyageurs étaient enlevés par de plus robustes qu'eux, leurs membres découpés, cuits au feu et dévorés. Bien des gens qui se rendaient d'un lieu à un autre pour fuir la famine, et avaient trouvé en chemin l'hospitalité, furent pendant la nuit égorgés, et servirent de nourriture à ceux qui les avaient accueillis. Beaucoup, en montrant un fruit ou un œuf à des enfants, les attiraient dans des lieux écartés, les massacraient et les dévoraient. Les corps des morts furent en bien des endroits arrachés à la terre et servirent également à apaiser la faim.

« On fit alors dans la région de Mâcon une expérience qui n'avait encore, à notre connaissance, été tentée nulle part. Beaucoup de gens tiraient du sol une terre blanche qui ressemble à de l'argile, la mêlaient à ce qu'ils avaient de farine ou de son, et faisaient de ce mélange des pains grâce auxquels ils comptaient ne pas mourir de faim ; cette pratique d'ailleurs n'apportait que l'espoir du salut et un soulagement illusoire. On ne voyait que faces pâles et émaciées ; beaucoup présentaient une peau distendue par des ballonnements ; la voix humaine elle-même devenait grêle, semblable à de petits cris d'oiseaux mourants. Les cadavres des morts, que leur multitude obligeait à abandonner çà et là sans sépulture, servaient de pâture aux loups, qui continuèrent ensuite longtemps à chercher leur pitance parmi les hommes. Et comme on ne pouvait, disions-nous, enterrer chacun individuellement à cause du grand nombre de morts, en certains lieux des hommes craignant Dieu creusèrent ce que l'on appelle communément des charniers, dans lesquels les corps des défunts étaient jetés par cinq cents et plus, tant qu'il restait de la place, pêle-mêle, deminus ou sans aucun voile ; les carrefours, les bordures des champs servaient aussi de cimetières. Si certains entendaient dire qu'ils se trouveraient mieux de se transporter en d'autres contrées, nombreux étaient ceux qui périssaient en chemin d'inanition. »

Même en ce XIII<sup>e</sup> siècle où les grandes famines semblent plus rares, la sinistre litanie se poursuit. 1221-1223 : « Il y eut des pluies diluviennes et des inondations pendant trois ans en Pologne, et il en résulta la famine pendant deux ans et beaucoup moururent. » 1233 : « Il y eut de grandes gelées et les moissons furent gelées ; d'où s'ensuivit une grande famine en France. » Et cette même année : « Famine très violente en Livonie, au point que les hommes s'entre-mangèrent ; et l'on dépendit les voleurs des gibets



pour les dévorer. » 1263 : « Il y eut une très forte famine en Moravie et en Autriche, beaucoup moururent de faim, on mangea des racines et l'écorce des arbres. » 1277 : « Il y eut en Autriche, en Illyrie et en Carinthie une telle famine que les hommes mangèrent des chats, des chiens, des chevaux et des cadavres. » 1280 : « Il y eut une grande disette de toutes choses, en grains, en viande, en poisson, en fromage, en œufs, au point qu'on trouvait difficilement à acheter deux œufs de poule pour un denier, alors que naguère on achetait à Prague cinquante œufs pour un denier. Et on ne put semer cette année-là les semailles d'hiver, sauf dans des régions éloignées de Prague, et là où on put en semer, ce ne fut que très peu ; aussi une forte famine frappa les pauvres et beaucoup d'indigents moururent de faim. »

Famine et pauvres deviennent une plaie des villes, au point que le folklore urbain imagine des épurations d'affamés comparables, sous une apparence plus réaliste, à la légende de Hameln.

Ainsi cette histoire génoise selon le *Novellino* du XIII<sup>e</sup> siècle : « Il y eut à Gênes un grand renchérissement causé par une pénurie de vivres, et il y avait là plus de vagabonds que dans n'importe quelle autre terre. On prit quelques galéasses ainsi que des rameurs que l'on paya, puis on lança l'avis que tous les pauvres dussent aller au rivage et qu'ils recevraient du pain de la commune. Il en vint tant que ce fut merveille... Tous s'embarquèrent. Les conducteurs furent actifs. Ils forcèrent de la rame dans l'eau et débarquèrent tout ce monde en Sardaigne. Là il y avait de quoi vivre. Ils les abandonnèrent ; ainsi, à Gênes, cessa ce grand renchérissement. »



N'oublions pas, enfin, que le bétail est particulièrement frappé dans ces calamités. Victime de ses propres disettes et de ses propres maladies (épizooties sans cesse répétées), il est en outre, en temps de famine, abattu par les hommes, d'abord parce que ceux-ci veulent garder pour eux la nourriture qui lui est normalement réservée (l'avoine en particulier), ensuite parce que sa viande fournit un aliment aux affamés. On voit d'ailleurs en ces occasions la consommation de viande autorisée par l'Église en Carême : « En ce temps-là (vers l'an mille) écrit Adhémar de Chabannes, le

mal des ardents s'alluma parmi les Limousins... L'évêque Audouin, voyant pendant le Carême les habitants d'Évaux en proie à la disette, décida, pour les empêcher de mourir de faim, qu'ils pourraient manger de la viande. » En 1286 l'évêque de Paris permit aux pauvres de manger de la viande en Carême, à cause de la disette intense. Monde au bord de la faim, monde sous-alimenté et mal alimenté.

D'où, cortège de la famine, ces épidémies dues à l'ingestion de nourritures impropres à la consommation, et surtout la plus spectaculaire d'entre elles, le mal des ardents causé par l'ergot de seigle — mais d'autres céréales aussi probablement — qui apparaît en Europe à la fin du x<sup>e</sup> siècle.

En 1090, raconte Sigebert de Gembloux, « ce fut une année d'épidémie, surtout dans la Lotharingie occidentale, beaucoup pourrissant sous l'effet du feu sacré qui consumait l'intérieur de leur corps, leurs membres brûlés noircissant comme du charbon, ou bien mouraient misérablement, ou bien, amputés de leurs mains et de leurs pieds tombés en putréfaction, étaient épargnés pour vivre encore plus misérablement... »

En 1109 plusieurs chroniqueurs notent que l'épidémie brûlante, *pestilentia igniaria*, « ravagea à nouveau la chair humaine ».

En 1235, selon Vincent de Beauvais, « une grande famine régna en France, surtout en Aquitaine, si bien que les hommes mangèrent les herbes des champs comme des animaux. Un setier de blé monta jusqu'à cent sous dans le Poitou. Et il y eut une grande épidémie : les pauvres furent dévorés par le "feu sacré" en si grand nombre que l'église de Saint-Maixent fut pleine de ceux qu'on y apportait ».

Le mal des ardents fut à l'origine d'une dévotion particulière qui conduisit à la fondation d'un ordre. Le mouvement érémitique du xi<sup>e</sup> siècle mit à l'honneur, comme on a vu, saint Antoine. Des ermites du Dauphiné prétendirent en 1070 avoir reçu de Constantinople les reliques du saint anachorète. Le mal des ardents sévissait alors dans la région. Les reliques de saint Antoine acquirent la réputation de les guérir et le feu sacré fut baptisé « feu saint Antoine ». L'abbaye qui conservait les restes guérisseurs devint Saint-Antoine-en-Viennois et essaima jusqu'en Hongrie et en Terre sainte. Les antonites (ou antonins) accueillirent dans leurs abbayes-hospices les malades et spécialement les esthioménés ; leur grand hôpital à Saint-Antoine-en-Viennois prit le nom d'hôpital des « démembrés ». Leur

couvent parisien donna son nom au faubourg Saint-Antoine. Il est singulier de le voir, sinon fondé, du moins réformé en 1198 par Foulques de Neuilly, le fameux prédicateur qui commence par tonner contre les usuriers, les accapareurs de vivres en temps de famine, et finit par prêcher la croisade, cette croisade dont les premiers fanatiques à la fin du *xr<sup>e</sup>* siècle sont les paysans décimés par l'épidémie de feu sacré de 1094 et les autres fléaux de l'époque. Les pauvres paysans de la I<sup>re</sup> Croisade, en 1096, proviennent surtout des régions les plus touchées par cette calamité : Allemagne, pays rhénans, France de l'Est.

Arrivée de l'ergot de seigle en Occident, famines, mal des ardents, générateurs de convulsions, d'hallucinations, action des antonites, ferveur de la Croisade populaire, il y a là tout un complexe où se saisit dans ses malheurs physiques, économiques, sociaux et dans ses réactions les plus échevelées et les plus spiritualisées le monde médiéval. Nous retrouverons à propos des régimes alimentaires et du rôle du miracle dans la médecine et la spiritualité médiévales ces nœuds de misères, de dérèglements et d'élans qui sont le lot de la Chrétienté du Moyen Age dans la profondeur de ses couches populaires.

Car, en dehors même de ces temps exceptionnels de calamité, le monde médiéval est voué à tout un cortège de maladies qui unissent les malheurs physiques aux difficultés économiques et aux détraquements de la sensibilité et du comportement.

La mauvaise alimentation, la médiocrité d'une médecine qui ne trouve pas son assiette entre des recettes de bonnes femmes et des théories de cuistres engendrent d'affreuses misères physiques et une mortalité de pays sous-développés. L'espérance de vie est faible, même si on essaie de la calculer sans tenir compte de l'effroyable mortalité infantile, des nombreuses fausses couches des femmes mal nourries et obligées de travailler durement. L'espérance de vie qui s'établit vers 70-75 ans dans les sociétés industrielles contemporaines ne devait guère dépasser 30 ans dans l'Occident médiéval. Guillaume de Saint-Pathus, nommant les témoins au procès de canonisation de Saint Louis, appelle un homme de 40 ans homme d' « avisé âge » et un homme de 50 ans « homme de grand âge ».

La déficience physique — surtout dans le Haut Moyen Age — se rencontrait aussi chez les grands ; les squelettes des guerriers mérovingiens ont révélé de graves caries

dentaires, conséquence d'une mauvaise alimentation, et la mortalité infantile ou enfantine n'épargnait pas les familles royales. Mais la mauvaise santé et la mort précoce étaient surtout le lot des classes pauvres que l'exploitation féodale faisait vivre au bord de la limite alimentaire et qu'une mauvaise récolte précipitait dans le gouffre de la famine, d'autant moins bien supportée que les organismes étaient plus vulnérables. On retrouvera au chapitre des miracles le rôle des saints guérisseurs et nourrisseurs. Dressons ici seulement le tableau lamentable des grandes maladies médiévales dont le lien avec une alimentation insuffisante et de mauvaise qualité est évident.

La plus répandue et la plus meurtrière des maladies endémiques médiévales fut sans doute la tuberculose, correspondant probablement à cette « languor » dont tant de textes font mention.

Les maladies de la peau tiennent ensuite la vedette, et d'abord la terrible lèpre que nous retrouverons. Mais les abcès, les gangrènes, la gale, les ulcères, les tumeurs, les chancres, l'eczéma (le feu Saint-Laurent), l'érysipèle (le feu Saint-Sylvain) s'étalent sur les miniatures, dans les textes pieux. Deux figures pitoyables hantent l'iconographie médiévale : Job (sanctifié à Venise où il y a une église San Giobbe et à Utrecht où l'on construisit un hôpital Saint-Job) couvert d'ulcères, grattant ses plaies avec un couteau ; le pauvre Lazare assis à la porte du mauvais riche avec son chien qui lèche ses abcès, en une image où la maladie et la pauvreté sont justement unies.

Les écrouelles, ulcères souvent tuberculeux, sont tellement représentatives des maladies médiévales que la tradition les fait guérir par les rois de France et d'Angleterre dotés d'un pouvoir guérisseur.

Les maladies de carence et les malformations ne sont pas moins nombreuses. L'Occident médiéval est plein d'aveugles aux yeux troués et aux prunelles vides, d'estropiés, de bossus, de goitreux, de boiteux, de paralytiques.

Les maladies nerveuses forment une autre catégorie impressionnante : épilepsie (ou mal Saint-Jean), danse de Saint-Guy pour laquelle on invoque aussi saint Willibrod qui patronne à Echternach au XIII<sup>e</sup> siècle une *Springprozession*, une danse processionnelle aux limites de la sorcellerie, du folklore et de la religiosité morbide. Avec le mal des ardents on pénètre plus avant dans le monde du détraquement et de la folie. Folies douces et furieuses des lunatiques, frénétiques

insanes, en face desquelles le Moyen Age hésite entre une répulsion que cherche à apaiser une thérapeutique superstitieuse (l'exorcisme des possédés) et une tolérance sympathique qui débouche dans l'univers des cours (bouffon des seigneurs et des rois), du jeu (fous des échecs) et du théâtre (le jeune paysan fou — le *dervé* — du *Jeu de la Feuillée* au XIII<sup>e</sup> siècle annonce les soties du Moyen Age finissant). La Fête des Fous prépare le grand débridement de la Renaissance où les déments s'ébattent de la Nef des Fous aux comédies de Shakespeare, en attendant de sombrer dans la répression de l'âge classique, dans « le grand renfermement » des hôpitaux-prisons dénoncés par Michel Foucault dans son *Histoire de la folie*.

Et, à la source même de la vie, les innombrables maladies d'enfants que tant de saints patronages s'efforcent de soulager : monde de la souffrance et de la détresse enfantines ; des rages de dents qu'apaise saint Agapit ; des convulsions soignées par saint Corneille, saint Gilles, bien d'autres ; du rachitisme auquel remédient saint Aubin, saint Fiacre, saint Firmin, saint Macou ; des coliques que saint Agapit encore guérit en compagnie de saint Cyr ou de saint Germain d'Auxerre.

Il faut songer à cette fragilité physique, à ce terrain physiologique propre à entretenir, en de brusques floraisons de crises collectives, les maladies du corps et de l'âme, les extravagances de la religiosité. Le Moyen Age a été le domaine par excellence des grandes peurs et des grandes pénitences collectives, publiques et physiques. Dès 1150 les cortèges des porteurs de pierre aux chantiers des cathédrales s'arrêtent périodiquement pour des séances de confession publique et de flagellation réciproque. En 1260 une nouvelle crise fait surgir des flagellants en Italie puis dans le reste de la Chrétienté, en attendant que la Grande Peste de 1348 déchaîne les processions hallucinées que l'imagination d'un Ingmar Bergman a su recréer au cinéma contemporain dans *le Septième Sceau*. Au niveau même de la vie quotidienne, les organismes sous-alimentés, mal alimentés, sont prédisposés à toutes les errances de l'esprit : songes, hallucinations, visions. Le Diable, les anges, les saints, la Vierge, Dieu lui-même peuvent apparaître. Les corps sont prêts à les percevoir et entraînent les esprits à les accepter.

•

L'Occident médiéval vit sous la perpétuelle menace de cette limite. Les insuffisances de la technique et de l'équipement créent, dès qu'on s'écarte des conditions normales, des goulots d'étranglement. Dans la région de Worms en 1259 une récolte exceptionnellement abondante de vin se heurte à l'insuffisance des récipients pour le conserver, « si bien que les récipients se vendaient plus cher que le vin ». En 1304 en Alsace une récolte spécialement généreuse de céréales et de vin provoque l'effondrement des prix locaux, d'autant plus que la fabrication du pain est stoppée par la sécheresse des rivières et l'impuissance des moulins réduits à l'inactivité, que le transport du vin est impossible par le Rhin aux eaux si basses qu'on pouvait le franchir à gué en plusieurs endroits entre Strasbourg et Bâle, et que l'insuffisance et la cherté des transports terrestres ne permettaient pas de suppléer à la carence du fleuve.

Mais cette exploitation dévoreuse d'espace était aussi destructrice de richesse. Or, les richesses naturelles que l'homme détruisait alors, il était incapable de les reconstituer, ou d'attendre qu'elles se reconstituent naturellement.

Les défrichements, surtout l'écobuage dévorateur de « terre gaste », épuisaient les terres et surtout détruisaient cette richesse en apparence illimitée dans le monde médiéval : le bois.

Un texte parmi bien d'autres montre à quel point l'économie médiévale devient rapidement impuissante face à la nature, car la réponse de la nature à un progrès technique qui, exceptionnellement, la violente, c'est l'épuisement qui fait reculer le progrès. Dans le territoire de Colmars, dans les Basses-Alpes françaises, les consuls de la ville ordonnent à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle la destruction des scies hydrauliques qui provoquent le déboisement de la région. Cette mesure a pour conséquence l'envahissement des bois par une foule de « pauvres gens et indigents », *homines pauperes et nihil habentes*, armés de scies à bras qui font « cent fois plus de dégâts ». Les textes et les mesures se multiplient pour protéger les forêts dont le rétrécissement ou la disparition non seulement entraîne une diminution de ressources essentielles : bois, gibier, miel sauvage, mais dans certaines régions et sur certains sols — surtout en pays méditerranéens — aggrave les effets du ruissellement de façon souvent catastrophique. Sur la bordure sud des Alpes, de la Provence à la Slovénie, on voit à partir de 1300 la protection des bois et forêts s'organiser. L'assemblée générale des

hommes de Folgara, dans le Trentin, réunie le 30 mars 1315 sur la place publique, édicte :

« Si quelqu'un est pris à couper du bois sur le mont "à la Galilène" jusqu'au sentier de ceux de Costa qui conduit au mont, et depuis la cime jusqu'à la plaine, il paiera cinq sous par souche.

« Que personne n'ose couper des fûts de mélèze pour en faire du bois de feu sur ce mont, sous peine de cinq sous par tronc. »

L'homme n'est pas le seul coupable en l'occurrence. Le bétail errant dans les champs ou les prés est dévastateur. Les « défens » — les endroits interdits à l'errance et au pacage des animaux, surtout des chèvres, ces grandes ennemies des paysans médiévaux — se multiplient.

La crise qu'on a décrite sous le nom de crise du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle s'annonce par un abandon des mauvaises terres, des terres marginales sur lesquelles était venue mourir la vague de défrichements née de l'essor démographique. Dès la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, en Angleterre notamment, les terres incapables de se reconstituer, dont les faibles rendements deviennent inférieurs au minimum économique, sont abandonnées... Les landes, les taillis en reprennent possession. L'humanité médiévale n'est pas ramenée sur ses bases de départ, mais elle ne peut élargir ses clairières cultivées comme elle le veut. La nature lui offre une résistance et parfois lui oppose un refoulement victorieux. Cela est vrai de l'Angleterre à la Poméranie, où les textes nous parlent au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle des « manses recouverts par le sable amené par le vent et pour cela laissés déserts ou en tout cas incultes ».

Épuisement de la terre : c'est le plus important pour l'économie médiévale, essentiellement rurale.

Mais quand se dessinait une expansion de l'économie monétaire, elle aussi, entre autres difficultés, se heurtait rapidement à une limitation naturelle : l'épuisement des mines. Malgré la reprise de la frappe de l'or au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, le métal important c'était l'argent. Or la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle voit le déclin des mines traditionnelles dans le Derbyshire et le Devonshire, le Poitou et le Massif central, la Hongrie, la Saxe. Ici encore le goulot d'étranglement était d'abord technique. La plupart de ces vieilles exploitations avaient atteint le niveau où le danger d'ennuiement devenait grand et où le mineur était impuissant devant l'eau. Parfois aussi les filons étaient purement et simplement épuisés.

Alphonse de Poitiers, frère de Saint Louis, soucieux

d'amasser du métal précieux en vue de la Croisade de Tunis, se plaint en 1268 à son sénéchal de Rouergue de la « si petite somme d'argent » produite par la mine d'Orzeals. Il ordonne d'y mettre tout l'équipement technique possible : moulins à eau, à vent, ou à défaut à chevaux et à bras, d'y accroître le nombre des ouvriers. En vain...

Sans doute de nouvelles mines prendront le relais en Bohême, en Moravie, en Transylvanie, en Bosnie, en Serbie. Mais leur production ne suffit pas aux besoins de l'Europe chrétienne à la fin du x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle. La Chrétienté souffre de « famine monétaire ». L'or et surtout l'argent d'Amérique au siècle suivant viendront la rassasier.

Dernière limite : l'épuisement des hommes. Longtemps l'économie occidentale ne souffre pas du manque de main-d'œuvre. Sans doute le serf fugitif est activement recherché par son maître, les nouveaux ordres religieux du xii<sup>e</sup> siècle — cisterciens en tête — cherchent à pallier l'absence de serfs par l'institution des convers, des frères lais. Mais il y a ici recherche de main-d'œuvre au meilleur marché possible, non pénurie véritable de bras. Le nombre des mendiants et l'estime où on les tient — franciscains et dominicains font de la mendicité une valeur spirituelle — témoignent de l'existence d'un chômage secouru et honoré. Dans la seconde moitié du xiii<sup>e</sup> siècle apparaissent les premières attaques, chez un Guillaume de Saint-Amour, un Jean de Meung, contre les mendiants valides. L'arrêt, puis le recul démographiques, rendent moins nombreuse, plus chère la main-d'œuvre paysanne, que l'émancipation des serfs avait déjà raréfiée ou renchérie. Beaucoup de seigneurs amorcent une reconversion de leurs terres à l'élevage, économe de main-d'œuvre. La Grande Peste de 1348 rend catastrophique la récession démographique et la crise de main-d'œuvre apparues quelques décennies plus tôt. Partout ce ne sont que plaintes devant la raréfaction des hommes, qui entraîne l'abandon de nouvelles terres de culture. Le paysan, sous-alimenté, décimé par les épidémies, manquait en fin de compte lui aussi à l'économie médiévale. Le handicap démographique était l'ultime frein d'un monde au bord de la limite.

L'insécurité matérielle explique en grande partie l'insécurité mentale dans laquelle ont vécu les hommes du Moyen Age. Lucien Febvre a appelé de ses vœux une histoire du sentiment de sécurité, aspiration fondamentale des sociétés humaines. Elle reste à faire. Le Moyen Age occidental y



figurerait surtout en négatif, les hommes en définitive se réfugiant dans la seule sécurité de la religion. Sécurité ici-bas grâce au miracle qui sauve l'ouvrier victime d'un accident du travail : maçons tombés des échafaudages, qu'un saint soutient miraculeusement dans leur chute ou ressuscite à terre ; meuniers ou paysans happés par la roue du moulin, qu'une intervention miraculeuse arrache à la mort ; défricheurs, tel le compagnon du saint ermite limousin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, Gaucher d'Aureil, qui, au moment d'être écrasé par la chute d'un arbre, se trouve sain et sauf sous une courbure miraculeuse du tronc faite par Dieu à la prière du bûcheron. Le miracle tient lieu de sécurité sociale.

Sécurité surtout dans l'au-delà, où le paradis promet aux élus une vie enfin délivrée de peurs, de mauvaises surprises, et de mort. Et pourtant ici encore, qui peut être sûr d'être sauvé ? La crainte de l'enfer prolonge l'insécurité terrestre. Le purgatoire, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, apportera un supplément de chances de salut.



Sans doute la vie matérielle a connu au Moyen Age des progrès certains. Sans atteindre aux précisions des époques moderne et contemporaine, à la fois par manque de données quantitatives précises et parce que l'économie féodale se prête mal aux méthodes statistiques mises au point pour mesurer l'évolution d'économies, sinon capitalistes, du moins monétaires, on peut esquisser une conjoncture économique médiévale et discerner une longue phase d'expansion qui, dans une certaine mesure, correspond à une amélioration du bien-être.

Rappelons les données de cet essor. Accroissement démographique d'abord. La population de l'Occident double entre la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle et le milieu du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle. La montée démographique aurait été particulièrement forte autour de 1200. Les indices d'accroissement calculés par Slicher Van Bath pour des périodes de 50 ans donnent 109,5 pour 1000-1050, 104,3 pour 1050-1100, 104,2 pour 1100-1150, 122 pour 1150-1200, 113,1 pour 1200-1250, 105,8 pour 1250-1300. La population de la France aurait progressé de 12 à 21 millions entre 1200 et 1340, celle de l'Allemagne de 8 à 14, celle de l'Angleterre de 2,2 à 4,5.

Même évolution pour les prix, les salaires.

Une évaluation numérique de la production agricole de

l'Occident médiéval est impossible, en tout cas dans l'état actuel de la science historique. Un seul indice peut être fragmentairement et grossièrement suivi : l'augmentation des rendements dont on a déjà parlé. Mais peut-on comparer, pour le froment par exemple, le chiffre de 2,7 à Annapes en 810 à ceux de 4 en 1155-1156 calculés par Georges Duby pour deux domaines de Cluny, à celui de 5 indiqué par l'*Anonymous Husbandry* anglaise du XIII<sup>e</sup> siècle, à la moyenne de 3,7 calculée par J. Titow pour les manoirs de l'évêché de Winchester entre 1211 et 1299 ? Et, comme on ne l'a pas oublié, l'extension des surfaces cultivées a certainement plus contribué à l'accroissement de la production agricole que l'intensification des cultures.

Pour les prix, l'indice est plus sérieux. Nous ne possédons pas pour l'instant des courbes de prix antérieures à 1200, et pour l'Angleterre à 1160. Si l'on prend pour indice 100 le niveau des prix du froment pendant la période 1160-1179, cet indice s'élève, selon les calculs de Slicher Van Bath, d'après les données de lord Beveridge, à 139,3 (1180-1199), 203 (1200-1219), 196,1 (1220-1239), 214,2 (1240-1259), 262,9 (1260-1279), 279,2 (1280-1299), avec une pointe extrême à 324,7 pendant la période 1300-1319, due à la grande famine de 1315-1316, et une relative (par rapport à la hausse anormale de la période précédente) retombée à 289,7 (1320-1339). C'est mettre en évidence ce que Michael Postan a appelé une « véritable révolution des prix ».

Les salaires marquent un même progrès. En Angleterre les salaires réels passent de l'indice 100 pour la période 1251-1300 à l'indice 105,1 pour la période 1301-1350 pour les ouvriers agricoles et de 100 à 109,4 pour les bûcherons.

Mais la hausse de ces salaires demeure faible et, malgré un notable accroissement du salariat, les salariés ne sont encore qu'une minorité dans la masse laborieuse.

Cette remarque, qui ne met pas en cause la réalité d'une croissance économique certaine entre le X<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, rend cependant évidente la nécessité de confronter cette conjoncture avec l'évolution des structures économiques et des structures sociales, c'est-à-dire ce qu'il est traditionnel d'appeler d'une part le passage de l'économie-nature à l'économie-argent, et de l'autre l'évolution de la rente féodale.

Il y a un siècle que Bruno Hildebrand a divisé l'évolution économique des sociétés en trois phases : *Naturalwirtschaft*, *Geldwirtschaft* et *Kreditwirtschaft* — économie-nature, économie-argent, et économie-crédit — et Alfons Dopsch, dans son grand livre de 1930 : *Économie-nature et économie-argent dans l'histoire mondiale*, a imposé ce vocabulaire et en tout cas ce problème aux médiévistes. Il s'agit donc d'apprécier le rôle joué par la monnaie dans l'économie. Que ce rôle soit insignifiant et l'on a affaire à une économie-nature, où production, consommation, échanges ne font pas intervenir la monnaie, si ce n'est exceptionnellement. Au contraire, si celle-ci est essentielle au fonctionnement de la vie économique, on se trouve en face d'une économie-argent. Qu'en est-il pour l'Occident médiéval ?

Rappelons d'abord avec Henri Pirenne et Marc Bloch quelques distinctions nécessaires. En premier lieu le troc a joué un rôle assez faible dans les échanges médiévaux. Par économie-nature, il faut entendre pour l'Occident médiéval une économie où les échanges, tous les échanges, étaient réduits au strict minimum. Donc économie-nature serait à peu près synonyme d'économie fermée. Le seigneur et le paysan trouvent la satisfaction de leurs besoins économiques dans le cadre du domaine, et dans le cas du paysan surtout dans le cadre domestique : la nourriture est produite par le jardin attenant à la maison et par la part de la récolte de sa tenure qui lui reste après remise de la part du seigneur et de la dîme à l'Église, le vêtement est fait par les femmes à la maison, l'outillage de base — meule à bras, tour à main, métier — est familial.

Si, dans les textes, des redevances sont indiquées en argent, cela ne veut pas dire qu'elles étaient effectivement versées en monnaie. L'évaluation monétaire n'était pas forcément liée à un paiement en argent. La monnaie n'était qu'une référence, « elle servait de mesure à la valeur », elle était une *apreciadura*, une évaluation, comme dit un passage du *Cantar de mio Cid* à propos de règlements en marchandises. Certes cette survivance d'un vocabulaire monétaire n'était pas sans importance. Ce reste, comme en tant d'autres domaines, de l'héritage antique n'est en définitive que le témoin d'une régression. Il ne faut pas davantage prendre « pour argent comptant » les mentions de monnaie dans les textes médiévaux que les expressions païennes demeurées dans la littérature chrétienne médiévale. Quand la mer est appelée Neptune ou quand un cheval, promis par

les moines de Saint-Père de Chartres en 1107 à un certain Milon de Lèves, est représenté dans l'acte par vingt sous, il s'agit dans le premier cas d'un effet de style, et dans le second cas d'une précision sur la valeur du cheval, objet de la transaction. Simplement, comme les évaluations monétaires n'ont pas été combattues par l'Église avec le même zèle que les expressions rappelant le paganisme, elles ont mieux survécu. Marc Bloch a noté un remarquable texte de Passau où le mot « prix » est paradoxalement employé pour désigner l'équivalent en nature d'une somme évaluée en argent.

Il est clair enfin que la monnaie n'a jamais disparu de la pratique dans l'Occident médiéval. Non seulement l'Église et les seigneurs ont toujours disposé d'un certain stock monétaire pour la satisfaction de leurs dépenses de prestige, mais le paysan lui-même ne pouvait vivre entièrement sans achats en monnaie : le sel par exemple, qu'il ne produisait pas, qu'il ne recevait pas et qu'il pouvait rarement payer par troc, devait être acquis à prix d'argent. Mais dans ce dernier cas il est probable que les paysans et plus généralement les pauvres acquéraient les quelques pièces de monnaie dont ils avaient besoin plus par l'aumône que par la vente de leurs produits. En temps de disette, où précisément le manque de numéraire se faisait cruellement sentir pour les pauvres, les distributions d'argent accompagnaient les distributions de vivres. Lors de la grande famine de 1125, ainsi fait le comte de Flandre Charles le Bon : « Dans toutes les villes et villages où il passait, une foule se pressait quotidiennement auprès de lui et il leur distribuait de ses propres mains des aliments, de l'argent et des vêtements. » Quand la famine s'éloigna et que le temps arriva d'une nouvelle et bonne récolte, le 25 juillet, l'évêque de Bamberg donna aux pauvres « un denier et une faucille, l'instrument de travail et le viatique ».

On a fait remarquer que l'étendue de l'économie-argent a été plus grande qu'il ne semble au premier abord si l'on considère deux phénomènes fort répandus dans l'Occident médiéval : l'usage des trésors, objets de luxe, pièces d'orfèvrerie, comme réserves monétaires, et l'existence de monnaies autres que les monnaies métalliques.

Il est vrai. Charlemagne aurait vendu une partie de ses manuscrits les plus précieux pour secourir les pauvres. Un exemple, parmi des centaines, en 1197 ; un moine allemand en rencontre un autre cheminant en grande hâte : « Lui

ayant demandé où il courait, il me répondit : Changer. Avant la moisson nous avons été obligés, pour nourrir les pauvres, de tuer notre bétail et d'engager nos calices et nos livres. Et voici que le Seigneur vient de nous envoyer un homme qui nous a donné une quantité d'or qui couvre les deux besoins. Aussi je vais le changer contre de l'argent pour pouvoir racheter nos gages et reconstituer nos troupeaux. »

Mais cette forme de thésaurisation qui ne cède que devant le besoin témoigne de la faiblesse et de l'inélasticité de la circulation monétaire.

De même l'existence de monnaies non métalliques — bœufs ou vaches, pièces d'étoffe, et surtout poivre — est un signe indéniable d'archaïsme, l'expression d'une économie qui parvient difficilement à passer du stade naturel au stade monétaire. D'ailleurs la nature de la monnaie métallique elle-même demeure longtemps archaïque. En effet la monnaie est appréciée en fonction de sa valeur, non comme signe mais comme marchandise, elle vaut non pas la valeur théorique inscrite sur sa face ou sa pile (il n'y en a pas) mais la valeur réelle de métal précieux qu'elle contient. On la pèse pour savoir ce qu'elle vaut. Comme l'a dit Marc Bloch, « une pièce qu'il faut mettre à la balance ressemble de bien près à un lingot ». C'est à peine si, à l'extrême fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, des légistes français commencent à distinguer sa valeur intrinsèque — son poids d'or — et sa valeur extrinsèque, c'est-à-dire sa transformation en signe monétaire, en instrument d'échange.

A chaque phase d'ailleurs de l'histoire monétaire médiévale, des phénomènes que l'on a souvent interprétés comme des signes de renaissance monétaire témoignent bien plutôt des limites de l'économie-argent.

Dans le Haut Moyen Âge, les ateliers monétaires se multiplient. Des lieux aujourd'hui disparus — c'est le cas notamment de beaucoup d'ateliers de l'Espagne wisigothique — et qui n'étaient certainement que des bourgades, étaient le siège d'un atelier qui frappait la monnaie. Mais, comme l'a bien vu Marc Bloch, « la grande raison du morcellement monétaire, c'est que la monnaie circule peu ».

La réforme monétaire de Charlemagne, qui instituait le système monétaire livre, sou, denier (1 livre = 20 sous, 1 sou = 12 deniers), qu'on retrouve dans le système anglais actuel, répondait en fait à une adaptation à la régression de l'économie-argent. L'or n'était plus frappé. La livre et le

sou n'étaient pas des monnaies réelles mais de simples monnaies de compte. La seule pièce vraiment frappée, ce fut, et jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, le denier d'argent, c'est-à-dire une unité très petite, la seule dont on eût besoin, mais qui excluait aussi pour les échanges plus modestes encore l'existence de pièces de billon de plus faible valeur. Significative est la réaction des croisés de la II<sup>e</sup> Croisade pénétrant en 1147 en territoire byzantin. « Ce fut là, écrit Eudes de Deuil, que nous vîmes pour la première fois des monnaies de cuivre et d'étain : pour l'une de ces pièces nous donnions tristement, ou plutôt nous perdions, cinq deniers... »

Enfin la renaissance monétaire du XIII<sup>e</sup> siècle a surtout ébloui les historiens par la reprise de la frappe de l'or : gênois et florin de 1252, écu de Saint Louis, ducat vénitien de 1284. Mais pour significatif que soit cet événement, il est encore, vu le petit nombre des pièces en circulation à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, plus un indice qu'une réalité économique. La réalité économique, c'est la frappe des gros d'argent, à Venise en 1203, à Florence vers 1235, en France vers 1265, à Montpellier en 1273, en Flandre vers 1275, en Angleterre en 1279, en Bohême en 1296. A ce niveau moyen d'échanges se situe alors le progrès de l'économie monétaire.

Car ce progrès est réel.

Les attitudes face à la monnaie ou plus généralement à l'argent nous renseignent aussi indirectement sur cette évolution économique. Sans doute il y a dans le christianisme une méfiance traditionnelle à l'égard de l'argent, mais la rareté de l'argent dans le Haut Moyen Age lui confère plutôt un prestige renforcé par le fait que battre monnaie est signe de puissance. Bref, l'argent est devenu symbole de puissance politique et sociale plus que de puissance économique. Les souverains frappent des monnaies d'or qui n'ont pas de valeur économique mais sont des manifestations de prestige. Les scènes de frappe de monnaie et les monétaires figurent en bonne place dans l'iconographie : on les voit à Saint-Martin-de-Boscherville, à Souvigny, à Worms. Monnaie et monnayeurs participent du caractère sacré et maudit à la fois des forgerons et plus généralement des métallurgistes, renforcé ici par le charme supérieur des métaux précieux. Robert Lopez a parlé des monnayeurs comme d'une aristocratie du Haut Moyen Age. Aristocratie magique plus qu'économique. L'essor d'une économie monétaire provoque au contraire une explosion de haine contre l'argent. Il est vrai que le progrès économique commençant se

fait au profit de certaines classes, et il apparaît par conséquent comme une oppression nouvelle. Saint Bernard tonne contre l'argent maudit. La grande bénéficiaire de cette évolution à son début, l'Église, qui, par le développement du casuel, des quêtes, de la fiscalité ecclésiastique, peut rapidement capter une partie de l'argent en circulation, est dénoncée pour son *avaritia*, sa cupidité.

Grégoire VII avait déclaré : « Le Seigneur n'a pas dit : mon nom est Coutume. » Les Goliards, dans une satire, *Le Saint Évangile selon le Marc d'Argent*, accusent ses successeurs de faire dire au Seigneur : « Mon nom est Argent ».

Une évolution se dessine dans la morale. La *superbia*, l'orgueil, péché féodal par excellence, jusque-là considéré en général comme la mère de tous les vices, commence à céder cette primauté à l'*avaritia*, le désir de l'argent.

Une autre bénéficiaire de l'évolution économique, que nous appellerons pour simplifier la bourgeoisie, c'est-à-dire la couche supérieure de la nouvelle société urbaine, est aussi dénoncée. Écrivains et artistes au service des classes dirigeantes traditionnelles la stigmatisent : l'usurier alourdi par sa bourse qui l'entraîne en enfer est exposé à la détestation et à l'horreur des fidèles dans les sculptures des églises.

Le lent remplacement de l'économie-nature par l'économie-argent est assez avancé à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle pour que des conséquences sociales graves en résultent.



Malgré la conversion d'une partie des redevances de produits naturels en argent, la relative inélasticité de la rente féodale et la diminution, due à la rapide détérioration de la monnaie, de ce que rapporte la partie qui en a été monétisée, appauvrit une partie de la classe seigneuriale, au moment où l'accroissement des dépenses de prestige intensifie ses besoins d'argent. C'est la première crise de la féodalité, fondement de la crise du XIV<sup>e</sup> siècle.

Face à cette crise du monde seigneurial, le monde paysan se divise. Une minorité capable de tirer profit de la vente de ses surplus s'enrichit, arrondit ses terres, forme une catégorie privilégiée, une classe de koulaks. On la rencontre dans les documents manoriaux anglais, dans les textes littéraires. Ainsi dans le *Roman de Renart* : « L'aube arrive, le soleil se lève, éclairant les routes blanches de neige, et voici que messire Constant Desgranges, un fermier cossu, qui habite

au bord de l'étang, sort de chez lui suivi de ses valets... Le fermier sonne du cor et appelle ses chiens, puis ordonne qu'on pare son cheval. Ce voyant, Renart s'enfuit vers sa tanière [...] Un jour Renart était venu aux abords d'une ferme qui était près du bois et renfermait des poules et des coqs en grand nombre, ainsi que des canes, des canards et des oies mâles et femelles ; elle était le bien de messire Constant Desnos, un fermier qui avait une maison remplie de victuailles de toutes sortes et un verger où se trouvaient de nombreux arbres fruitiers qui donnaient cerises, pommes et autres fruits. Il y avait, chez lui, gros chapons, et salaisons, et jambons, et lard en grande abondance. Pour défendre l'entrée de son courtil, il l'avait entouré de forts pieux en chêne, de buissons et de ronces. Renart eût bien voulu sauter à l'intérieur... »

En revanche, la paupérisation de la masse paysanne s'est accentuée. La montée démographique ne s'est pas seulement traduite par une extension des surfaces cultivées et une amélioration, sur certaines terres, des rendements. Plus sûrement elle a entraîné un morcellement des tenures dont le résultat fut que les petits paysans durent ou se louer au service de paysans plus aisés — accentuant leur dépendance sociale et leur infériorité économique en privant leur propre tenure d'une partie de leur travail — ou s'endetter. Dans ces sociétés paysannes exploitées par les seigneurs ou les plus riches, où la terre est avare et les bouches trop nombreuses, l'endettement est le grand fléau. Endettement à l'égard de l'usurier urbain — souvent un Juif — ou du paysan plus riche, assez habile en général à éviter l'étiquette d'usurier, réservée aux prêteurs urbains.

Amenuisement des tenures, dans le Boulonnais, par exemple, à Beuvrequen, sur des terres appartenant à l'abbaye de Saint-Bertin, en 1305, sur 60 tenures, 26, soit 43 p. 100, ont moins de 2 hectares ; 16, soit 27 p. 100, de 2 à 4 hectares ; 12, soit 20 p. 100, de 4 à 8 hectares, et seulement 6, c'est-à-dire 10 p. 100, plus de 8 hectares. En Angleterre, à Weedon Beck, là où, en 1248, 20,9 p. 100 seulement des paysans disposaient de moins de 6 hectares, la proportion était passée en 1300 à 42,8 p. 100.

Endettement paysan repérable à l'égard des Juifs, à Perpignan par exemple, où les registres de notaires, autour de 1300, révèlent que 65 p. 100 des débiteurs des usuriers de la ville étaient des paysans, dont 40 p. 100 contractaient leurs emprunts en automne, au moment des mariages et du



paiement des redevances seigneuriales, et 53 p. 100 s'engageaient à rembourser en août et septembre, après moissons et vendanges. Créanciers encore, les marchands et changeurs italiens, les Lombards que l'on rencontre aussi bien dans le Namurois, où des documents montrent l'endettement d'un village presque entier envers eux entre 1295 et 1311, que dans les Alpes où, au début du xiv<sup>e</sup> siècle, les usuriers d'Asti ont des boutiques de prêt sur gage — *casane* — dans presque toutes les bourgades des États de la Maison de Savoie.

Ceux qui semblent le plus profiter de ce développement de l'économie monétaire, ce sont les marchands. Il est vrai que l'essor urbain dont ils sont les principaux bénéficiaires est lié aux progrès de l'économie-argent et que la « montée de la bourgeoisie » représente l'apparition d'une classe sociale dont le pouvoir économique repose plus sur l'argent que sur la terre. Mais quelle est l'importance numérique de cette classe avant 1300 ou 1350? Combien de petits marchands ne sont que des gagne-petit en tout comparables à ces usuriers de périodes plus proches de nous dont nous savons bien qu'ils ont peu de rapport avec le capitalisme? Quant à la minorité des grands marchands ou — ce qui ne revient pas exactement au même — de l'élite urbaine que nous retrouverons, disons le patriciat, quelle est la nature de ses profits, de son comportement économique, de son action sur les structures économiques?

Les marchands ne s'immiscent que faiblement dans la production rurale. Sans doute les usuriers ci-dessus mentionnés, surtout ceux du Namurois, camouflaient derrière un prêt à gage un achat anticipé de récoltes, qu'ils vendaient ensuite sur le marché. Mais la part des produits agricoles ainsi commercialisés par leur intermédiaire et à leur profit, quoique en augmentation, demeurait faible.

Le marchand, au début du xiv<sup>e</sup> siècle, c'était toujours essentiellement un vendeur de produits exceptionnels, rares, luxueux, exotiques, la demande accrue de ces produits par les catégories supérieures entraînant en effet une augmentation du nombre et de l'importance des commerçants. Ils étaient complémentaires, ils apportaient ce petit secteur du superflu nécessaire que l'économie domaniale ne pouvait produire. C'est dans la mesure où ils étaient des « épiphénomènes » qui ne troublaient pas dans ses fondements la structure de l'économie et de la société que les clercs compréhensifs les excusaient et les justifiaient. Ainsi Gilles

le Muisit, abbé de Saint-Martin de Tournai, dans son *Dit des Marchands* :

*Nul pays ne se peut de soi seul gouverner,  
C'est pourquoi vont marchands travailler et peiner  
Ce qui manque aux pays, en tous royaumes mener,  
Aussi ne les doit-on jamais sans raison malmener.*

*Parce que marchands vont par-delà mer, par-deçà mer  
Pour pourvoir les pays, cela les fait aimer.*

A vrai dire, plutôt que complémentaires, les marchands sont marginaux. L'essentiel de leurs transactions porte sur des produits chers sous faible volume : les épices, les draps de luxe, les soieries. Cela est surtout vrai des Italiens, pionniers du commerce, dont il semble bien que la principale habileté ait été tout simplement de savoir que la stabilité des prix orientaux leur permettait de calculer leur bénéfice à l'avance. Car Ruggiero Romano a sans doute raison de voir là la cause essentielle du « miracle » marchand de l'Europe chrétienne. Cela l'est aussi, bien qu'à un plus faible degré, des Hanséates, mais il est vraisemblable, comme l'a soutenu entre autres M.P. Lesnikov, que jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle le commerce des grains, voire du bois, ne jouait qu'un rôle secondaire dans leurs trafics, où la cire, les fourrures représentaient de meilleurs bénéfices.

La nature même des profits marchands, parfois énormes, sur ces produits de luxe manifeste que ces transactions se faisaient en marge de l'économie essentielle. De même la structure des compagnies commerciales où, à côté des sociétés de type familial et durable, la plupart des associations entre marchands se constituent pour une affaire, un voyage, ou un laps de temps de 3, 4 ou 5 ans. Pas de véritable continuité dans leurs entreprises, pas d'investissements à long terme, sans compter l'habitude longtemps gardée de dissiper à leur mort en donations une partie notable, l'essentiel parfois de leur fortune.

Ce que ces marchands et plus encore le patriciat urbain recherchent, ce sont, ou bien les domaines qui permettent pour eux, leur famille, leurs domestiques, d'être à l'abri de la disette, qui les font participer à la dignité du possesseur de terre et qui, le cas échéant, par l'acquisition d'une seigneurie, les font passer au rang de seigneurs fonciers, ou encore les terres et les immeubles urbains dont les loyers sont profitables, les prêts aux seigneurs et aux princes, parfois aux humbles, et surtout les rentes perpétuelles.

Qu'on se rappelle l'évolution économique et sociale qui a été esquissée plus haut. Les couches supérieures sont de plus en plus composées de rentiers, car les seigneurs deviennent aussi de plus en plus, par l'évolution de la rente féodale, des « rentiers du sol », selon le mot de Marc Bloch, et de moins en moins des exploitants directs. Le numéraire qu'ils peuvent en retirer ne s'investit pas pour autant dans le progrès économique. Dans la plupart des pays, l'institution de la dérogeance empêche l'aristocratie foncière de faire des affaires, et ce qui pourrait être au moins investi dans la terre et alimenter un progrès rural s'évanouit en dépenses de prestige et de luxe toujours plus onéreuses, plus dévorantes.

Il reste que les progrès indéniables de l'économie monétaire ont de graves répercussions sociales. Ils commencent à bouleverser le statut des classes par l'extension du salariat, à la ville surtout, mais de plus en plus aussi à la campagne. Ils élargissent le plus souvent le fossé entre les classes ou plutôt entre les catégories sociales à l'intérieur des classes. On l'a vu pour les classes rurales : seigneurs et paysans. C'est encore plus vrai pour les classes urbaines. Une couche supérieure se détache du moyen et petit peuple des artisans, des ouvriers.

Mais si l'argent est bien souvent le fondement de leurs différences, la hiérarchie sociale désormais est plus encore définie selon une autre valeur nouvelle : le travail. Les classes urbaines conquièrent en effet leur place par la force nouvelle de leur fonction économique. A l'idéal seigneurial fondé sur l'exploitation du travail paysan, elles opposent donc leur système de valeurs fondé sur le travail qui les a rendues puissantes. Mais, devenue elle aussi une classe de rentiers, la couche supérieure de la nouvelle société urbaine impose une nouvelle ligne de clivage des valeurs sociales, celle qui sépare le travail manuel des autres formes d'activités. Cela correspond d'ailleurs aussi à l'évolution des classes paysannes, car une élite que, par une curieuse évolution du vocabulaire, on appelle en France les « laboureurs » — paysans aisés propriétaires d'un attelage et de leurs instruments de travail — s'oppose à la masse qui n'a que ses bras pour vivre : les « manouvriers » et très précisément les « brassiers ». Dans les classes urbaines, le nouveau partage isole les « hommes mécaniques », artisans et ouvriers encore peu nombreux. Les intellectuels, les universitaires, un moment tentés de se définir comme des travailleurs, travailleurs intellectuels au coude à coude avec les autres

métiers sur le chantier urbain, se hâtent de rejoindre l'élite aux mains propres. Même le pauvre Rutebeuf s'écrie orgueilleusement : « Je ne suis ouvrier des mains. »

## CHAPITRE III

### LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

(X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

Aux environs de l'an mille, la littérature occidentale présente la société chrétienne selon un schéma nouveau qui connaît aussitôt un vif succès. Un « triple peuple » compose la société : prêtres, guerriers, paysans. Les trois catégories sont distinctes et complémentaires, chacune a besoin des deux autres. Leur ensemble forme le corps harmonieux de la société. Ce schéma semble apparaître dans la traduction très libre de la *Consolation* de Boèce que le roi d'Angleterre Alfred le Grand fait à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Le roi doit avoir *jebedmen*, *fyrðmen*, *weorcmen*, « des hommes de prière, des hommes de cheval, des hommes de travail ». Un siècle plus tard, cette structure tripartite reparait chez Aelfric et chez Wulfstan, et l'évêque Adalbéron de Laon, dans son poème au roi capétien Robert le Pieux vers 1030, en donne une version élaborée : « La société des fidèles ne forme qu'un corps ; mais l'État en comprend trois. Car l'autre loi, la loi humaine, distingue deux autres classes : nobles et serfs, en effet, ne sont pas régis par le même statut... Ceux-ci sont les guerriers, protecteurs des églises ; ils sont les défenseurs du peuple, des grands comme des petits, de tous enfin, et assurent du même coup leur propre sécurité. L'autre classe est celle des serfs : cette malheureuse engeance ne possède rien qu'au prix de sa peine. Qui pourrait, l'abaque en main, faire le compte des soins qui absorbent les serfs, de leurs longues marches, de leurs durs travaux ? Argent, vêtement, nourriture, les serfs fournissent tout à tout le monde ; pas un homme libre ne pourrait subsister sans les serfs. Y a-t-il un

travail à accomplir ? Veut-on se mettre en frais ? Nous voyons rois et prélats se faire les serfs de leurs serfs ; le maître est nourri par le serf, lui qui prétend le nourrir. Et le serf ne voit point la fin de ses larmes et de ses soupirs. La maison de Dieu, que l'on croit une, est donc divisée en trois : les uns prient, les autres combattent, les autres enfin travaillent. Ces trois parties qui coexistent ne souffrent pas d'être disjointes ; les services rendus par l'une sont la condition des œuvres des deux autres ; chacune à son tour se charge de soulager l'ensemble. Ainsi, cet assemblage triple n'en est pas moins uni, et c'est ainsi que la loi a pu triompher, et le monde jouir de la paix. »

Texte capital, et par certaines phrases extraordinaire. En un éclair la réalité de la société féodale est révélée dans la formule « le maître est nourri par le serf, lui qui prétend le nourrir ». Et l'existence des classes — et par conséquent de leur antagonisme — quoique aussitôt recouverte par l'affirmation orthodoxe de l'harmonie sociale, est posée par la constatation : « La maison de Dieu, que l'on croit une, est donc divisée en trois. » Ce qui nous importe ici, c'est la caractérisation qui va devenir classique des trois classes de la société féodale : ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent : *oratores, bellatores, laboratores*.

Il serait passionnant de suivre la fortune de ce thème, ses transformations, ses liaisons avec d'autres motifs, par exemple avec la généalogie de la Bible : les trois fils de Noé, ou de la mythologie germanique : les trois fils de Rigr.

Mais ce thème littéraire est-il une bonne introduction à l'étude de la société médiévale ? Quel rapport entretient-il avec la réalité ? Exprime-t-il la structure réelle des classes sociales de l'Occident médiéval ?

Georges Dumézil a brillamment soutenu la thèse que la tripartition de la société est une caractéristique des sociétés indo-européennes, et l'Occident médiéval se rattacherait ainsi à la tradition italique notamment : Jupiter, Mars, Quirinus, avec probablement un intermédiaire celte.

D'autres, parmi lesquels récemment Vasilij I. Abaev, pensent que la « tripartition fonctionnelle » est « une étape nécessaire de l'évolution de toute idéologie humaine » ou plutôt sociale. L'essentiel est que ce schéma apparaît ou réapparaît à un moment où il semble convenir à l'évolution de la société occidentale. Georges Duby a été le brillant historien de ces *trois ordres*.

Entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle l'aristocratie se constitue en

classe militaire, comme on a vu, et le membre par excellence de cette classe se nomme *miles* — chevalier —, et cela semble vrai jusqu'aux frontières de la Chrétienté puisqu'une inscription funéraire récemment trouvée dans la cathédrale de Gniezno y révèle un *miles* du XI<sup>e</sup> siècle. A l'époque carolingienne les clercs se muent, comme l'a bien montré le chanoine Delaruelle, en caste cléricale, et l'évolution de la liturgie et de l'architecture religieuse exprime cette transformation : clôture des chœurs et des cloîtres réservés au clergé des chapitres, fermeture des écoles extérieures des monastères. Le prêtre célèbre désormais la messe le dos tourné aux fidèles, ceux-ci ne viennent plus en procession porter au célébrant les « oblates », ils ne sont plus associés à la récitation du Canon dit dorénavant à voix basse, l'hostie n'est plus de pain naturel mais de pain azyme, « comme si la messe devenait étrangère à la vie quotidienne ». Enfin la condition des paysans tend à s'uniformiser au niveau le plus bas : celui des serfs. J'emploierai donc le terme de classe pour désigner les trois catégories du schéma.

Il n'est que de confronter ce schéma et ceux du Haut Moyen Age pour en apercevoir la nouveauté.

Entre le V<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle deux images de la société se rencontrent le plus fréquemment. C'est parfois un schéma multiple, diversifié, énumérant un certain nombre de catégories sociales ou professionnelles où l'on peut discerner les restes d'une classification romaine distinguant les catégories professionnelles, les classes juridiques, les conditions sociales. Ainsi l'évêque Rathier de Vérone, au X<sup>e</sup> siècle, nomme dix-neuf catégories : les civils, les militaires, les artisans, les médecins, les marchands, les avocats, les juges, les témoins, les procureurs, les patrons, les mercenaires, les conseillers, les seigneurs, les esclaves (ou serfs), les maîtres, les élèves, les riches, les médiocres, les mendiants. On retrouve tant bien que mal dans cette liste la spécialisation des catégories professionnelles et sociales caractéristiques de la société romaine et qui avaient peut-être survécu dans une certaine mesure dans l'Italie du Nord.

Mais plus souvent la société se réduit à l'affrontement de deux groupes : clercs et laïcs dans une certaine perspective, puissants et faibles ou grands et petits, ou riches et pauvres si l'on ne considère que la société laïque, libres et non-libres si l'on se place sur le plan juridique. Ce schéma dualiste correspond à une vue simplificatrice des catégories sociales dans l'Occident du Haut Moyen Age, cela est certain. Une

minorité monopolise les fonctions de direction : direction spirituelle, direction politique, direction économique ; la masse subit. La tripartition fonctionnelle qui apparaît autour de l'an mille exprime une autre idéologie. Elle correspond à la fonction religieuse, à la fonction militaire et à la fonction économique, elle est caractéristique d'un certain stade d'évolution de sociétés que des savants comme Georges Dumézil ont nommées indo-européennes. Elle témoigne de la parenté entre l'imagination sociale de la société médiévale et celle d'autres sociétés plus ou moins archaïques.

Tripartition fonctionnelle, qu'est-ce à dire ? Et d'abord quels rapports entretiennent entre elles les trois fonctions, ou plutôt quelle est la vision des rapports entre les classes qui les représentent ? Il est clair que le schéma triparti est un symbole d'harmonie sociale. Comme l'apologue de Mene-nius Agrippa, *Les Membres et l'Estomac*, c'est un instrument imagé de désamorçage de la lutte des classes et de mystification du peuple. Mais si l'on a bien vu que ce schéma visait à maintenir les travailleurs — la classe économique, les producteurs — dans la soumission aux deux autres classes, on n'a pas suffisamment aperçu que le schéma, qui est clérical, vise aussi à soumettre les guerriers aux prêtres, à en faire les protecteurs de l'Église et de la religion. Il est aussi un épisode de l'antique rivalité entre les sorciers et les guerriers, il va de pair avec la réforme grégorienne, la lutte du Sacerdoce et de l'Empire. Il est contemporain des chansons de geste, terrain littéraire de la lutte entre la classe cléricale et la classe militaire, tout comme *l'Iliade* — ainsi que l'a brillamment démontré, à partir de l'épisode du cheval de Troie, Vasilij I. Abaev — est un témoin de la lutte entre la force chamanique et la valeur guerrière. Qu'on songe à la distance qui sépare Roland de Lancelot. Ce que l'on a appelé la christianisation de l'idéal chevaleresque, c'est plus sûrement la victoire du pouvoir sacerdotal sur la force guerrière. Roland, quoi qu'on en ait dit, a une morale de classe, il pense à son lignage, à son roi, à sa patrie. Il n'a rien d'un saint, sauf qu'il sert de modèle au saint de son époque — XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles — défini comme *miles Christi*. Tout le cycle d'Arthur au contraire aboutit au triomphe de la « première fonction » sur la « deuxième ». Déjà dans l'œuvre de Chrétien de Troyes un difficile équilibre entre « clergie » et « chevalerie » finit, à travers l'évolution de Perceval, par la métamorphose du chevalier, la quête du



Graal, la vision du Vendredi saint. Le Lancelot en prose achève le cycle. L'épilogue de la mort d'Arthur est un crépuscule des guerriers. L'instrument symbolique de la classe militaire, l'épée *Escalibor*, est finalement jeté par le roi dans un lac et Lancelot est vraiment devenu une sorte de saint. Le pouvoir chamanique, sous une forme d'ailleurs très épurée, a absorbé la valeur guerrière.

On peut d'autre part se demander si la troisième catégorie, celle des travailleurs, *laboratores*, se confond bien avec l'ensemble des producteurs, si tous les paysans représentent la fonction économique.

On pourrait accumuler une série de textes, montrer qu'entre la fin du VIII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle la famille du mot *labor* employé dans un sens économique — rarement en fait à l'état pur car ces termes sont presque toujours plus ou moins contaminés par l'idée morale de fatigue, de peine — répond à une signification précise, celle d'une conquête de culture : soit une extension de surface cultivée, soit une amélioration de la récolte. Le capitulaire des Saxons de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle distingue *substantia* et *labor*, le patrimoine, l'héritage, et les acquisitions dues à la mise en valeur. *Labor*, c'est le défrichement et son résultat. Une glose d'un canon manuscrit d'un synode norvégien de 1164 précise *labores = novales*, c'est-à-dire les terres de défrichement. Le *laborator*, c'est celui dont la force économique est suffisante pour produire plus que les autres. Dès 926 une charte de saint Vincent de Mâcon nomme *illi meliores qui sunt laboratores*, « cette élite que constituent les *laboratores* ». D'où viendra en français le mot « laboureurs » qui, dès le X<sup>e</sup> siècle, désigne la couche supérieure de la paysannerie, celle qui possède au moins une paire de bœufs et ses instruments de travail. Ainsi le schéma triparti — même si certains comme Adalbéron de Laon y font entrer l'ensemble de la paysannerie et identifient les *laboratores* avec les serfs — représente plutôt l'ensemble des seules couches supérieures : la classe cléricale, la classe militaire, la couche supérieure de la classe économique. Il ne comprend que la *melior pars*, les élites.

Qu'on songe d'ailleurs à la façon dont se transformera dans le Bas Moyen Age cette société tripartite. Elle deviendra en France les trois états : clergé, noblesse et tiers état. Mais celui-ci ne se confond pas avec l'ensemble des roturiers. Il ne représente même pas toute la bourgeoisie, il est composé des couches supérieures de la bourgeoisie, des notables.

L'équivoque qui existe dès le Moyen Âge sur la nature de cette troisième classe qui est théoriquement l'ensemble de tous ceux qui ne figurent pas dans les deux premières et qui en fait se limite à la partie la plus riche ou la plus instruite du reste débouchera dans le conflit de la Révolution française entre les hommes de 89 qui veulent arrêter la Révolution à la victoire de l'élite du Tiers et ceux qui veulent en faire le triomphe du peuple tout entier.

En fait, dans la société de ce qu'on a appelé le premier âge féodal, jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle environ, la masse des travailleurs manuels — un texte du XI<sup>e</sup> siècle de saint Vincent de Maçon encore oppose aux *laboratores* les *pauiores qui manibus laborant*, « les plus pauvres qui travaillent de leurs mains » — tout simplement n'existe pas. Marc Bloch a remarqué avec étonnement que les seigneurs laïcs et ecclésiastiques de cette époque transformaient les métaux précieux en pièces d'orfèvrerie qu'ils faisaient fondre, comme on a vu, en cas de besoin, comptant pour nulle valeur économique le travail de l'artiste ou de l'artisan. Mais la tendance à considérer que le schéma recouvrait toute la société et que par conséquent les *laboratores* comprenaient la masse des travailleurs fut, après le XI<sup>e</sup> siècle, également répandue.

Nous venons de parler de classe et d'appliquer ce terme aux trois catégories du schéma triparti, alors que traditionnellement on y voit des ordres et qu'aux trois fonctions correspondraient à l'époque médiévale trois ordres.

Ce vocabulaire est idéologique, normatif, même si, pour être efficace, il doit offrir une certaine concordance avec les « réalités » sociales. Le terme de *ordo*, qui est plus carolingien que proprement féodal, appartient au vocabulaire religieux et s'applique donc à une vision religieuse de la société, aux clercs et aux laïcs, au spirituel et au temporel. Il ne peut donc y avoir que deux ordres : le clergé et le peuple, *clerus* et *populus*, et les textes disent d'ailleurs le plus souvent : *utraque ordo*, « l'un et l'autre ordre ». Des juristes modernes ont voulu établir une distinction entre la classe dont la définition serait économique et l'ordre dont la définition serait juridique. En fait, l'ordre est religieux mais tout comme la classe il est fondé sur des bases socio-économiques. La tendance des auteurs et des utilisateurs du schéma triparti du Moyen Âge à faire des trois « classes » qu'il comprend des « ordres » répondait à l'intention de sacraliser cette structure sociale, d'en faire une réalité

objective et éternelle créée et voulue par Dieu, de rendre impossible une révolution sociale.



C'est donc un changement profond que de remplacer, comme il fut fait parfois dès le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, *ordo* par *conditio*, « condition », et vers 1200 par « état ». Cette laïcisation de la vision de la société serait en elle-même importante. Mais surtout elle s'accompagne d'une destruction du schéma triparti qui correspond à une évolution capitale de la société médiévale elle-même.

On sait qu'un moment critique de l'histoire du schéma triparti dans une société est celui où une nouvelle classe apparaît qui n'a pas eu jusqu'alors sa place dans le schéma. Les solutions adoptées par les différentes sociétés — Georges Dumézil les a étudiées pour les sociétés indo-européennes — sont diverses. Trois d'entre elles bouleversent peu la vision traditionnelle : celle qui réussit à maintenir la nouvelle classe à l'écart, à lui refuser une place dans le schéma ; celle qui l'amalgame et la fond dans l'une des trois classes préexistantes et même celle, plus révolutionnaire, qui, pour lui faire place, transforme le schéma triparti en schéma quadriparti. En général, cette classe trouble-fête est celle des marchands qui marquent le passage d'une économie fermée à une économie ouverte et l'apparition d'une classe économique puissante qui ne se contente pas de se soumettre à la classe cléricale et à la classe militaire. On voit très bien comment la société médiévale traditionnelle a essayé ces solutions immobilistes en lisant dans un sermon anglais du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle : « Dieu a fait les clercs, les chevaliers et les laboureurs ; mais le démon a fait les bourgeois et les usuriers », ou dans un poème allemand du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle que la quatrième classe, celle des usuriers, *Wucherer*, gouverne désormais les trois autres.

Le fait capital, c'est que dans la seconde moitié du <sup>xii</sup><sup>e</sup> et dans le cours du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle le schéma triparti de la société — même si on continue à le retrouver comme thème littéraire et idéologique longtemps encore — se défait et cède devant un schéma plus complexe et plus souple, résultat et reflet d'un bouleversement social.

A la société tripartite succède la société des « états », c'est-à-dire des conditions socio-professionnelles. Le nombre en varie au gré des auteurs mais on y rencontre quelques

constantes, en particulier le mélange d'une classification religieuse fondée sur des critères cléricaux et familiaux et d'une division selon les fonctions professionnelles et les conditions sociales. Un sermonnaire allemand de 1220 environ énumère jusqu'à 28 états : 1. le pape, 2. les cardinaux, 3. les patriarches, 4. les évêques, 5. les prélats, 6. les moines, 7. les croisés, 8. les convers, 9. les moines gyrovagues, 10. les prêtres séculiers, 11. les juristes et les médecins, 12. les étudiants, 13. les étudiants errants, 14. les moniales, 15. l'empereur, 16. les rois, 17. les princes et comtes, 18. les chevaliers, 19. les nobles, 20. les écuyers, 21. les bourgeois, 22. les marchands, 23. les vendeurs au détail, 24. les hérauts, 25. les paysans obéissants, 26. les paysans rebelles, 27. les femmes... et 28. les frères prêcheurs ! C'est en fait une double hiérarchie parallèle des clercs et des laïcs conduits les premiers par le pape et les seconds par l'empereur.

Le nouveau schéma est encore celui d'une société hiérarchisée où l'on descend de la tête à la queue, sauf exception comme dans le *Libro de Alexandre* espagnol du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle où la revue des états commence par les « laboureurs » pour finir par les nobles. Mais il s'agit d'une hiérarchie différente de celle des ordres, de la société tripartie, d'une hiérarchie plus horizontale que verticale, plus humaine que divine, qui ne met pas en cause la volonté de Dieu, qui n'est pas de droit divin, et que l'on peut dans une certaine mesure modifier. Ici encore l'iconographie rend manifeste un changement idéologique et mental. A la représentation des ordres superposés (qui se poursuivra pourtant et se renforcera même au temps de l'absolutisme monarchique) se substitue une figuration des états à la queue leu leu. Sans doute les puissants : pape, empereur, évêques, chevaliers, mènent la danse, mais vers où ? Non vers le haut, mais vers le bas, vers la mort. Car la société en majesté des ordres a cédé la place au cortège des états emportés dans la danse macabre.

Cette désacralisation de la société s'accompagne d'une fragmentation, d'une désintégration qui est à la fois le reflet de l'évolution des structures sociales et le résultat d'une manœuvre plus ou moins consciente des clercs qui, voyant leur échapper la société des ordres, affaiblissent la nouvelle société en la divisant, en l'atomisant et en la dirigeant vers la mort. La Grande Peste de 1348 ne vient-elle pas à point manifester que la volonté de Dieu est de frapper tous les

« états » ? La destruction du schéma triparti de la société est liée à l'essor urbain des  $x^e$ - $xiii^e$  siècles qu'il faut replacer lui-même, on l'a vu, dans le contexte d'une division croissante du travail. Le schéma triparti éclate en même temps que le schéma des sept arts libéraux, et au moment aussi où des ponts sont jetés entre les arts libéraux et les arts mécaniques, entre les disciplines intellectuelles et les techniques. Le chantier urbain est le creuset où se dissout la société tripartite et où s'élabore la nouvelle image.

Bon gré, mal gré, l'Église s'adapte. Les théologiens les plus ouverts proclament que tout métier, que toute condition peut se justifier si elle s'ordonne en vue du salut. Gerhoh de Reichersberg, au milieu du  $xii^e$  siècle, dans le *Liber de aedificio Dei*, évoque « cette grande fabrique, ce grand atelier, l'univers » et affirme : « Celui qui par le baptême a renoncé au Diable, même s'il ne se fait pas clerc ou moine, est réputé avoir renoncé au monde de sorte que, qu'ils soient riches ou pauvres, nobles ou serfs, marchands ou paysans, tous ceux qui ont fait profession de foi chrétienne doivent rejeter ce qui lui est hostile et suivre ce qui lui convient ; chaque ordre en effet [le vocabulaire est toujours celui de la conception des ordres] et plus généralement toute profession trouve dans la foi catholique et la doctrine apostolique une règle adaptée à sa condition et s'il mène sous elle le bon combat il pourra ainsi parvenir à la couronne » — c'est-à-dire au salut. Bien sûr cette reconnaissance s'accompagne d'une surveillance attentive. L'Église admet l'existence des états en leur imposant comme étiquette distinctive des péchés spécifiques, des péchés de classe, en leur inculquant une morale professionnelle.

Au départ, cette nouvelle société est la société du Diable. D'où la vogue considérable dans la littérature cléricale, à partir du  $xii^e$  siècle, du thème des « filles du Diable », mariées aux états de la société. Sur une feuille de garde d'un manuscrit florentin du  $xiii^e$  siècle, par exemple, nous lisons :

*Le Diable a IX filles qu'il a mariées*

<i>la simonie</i>	<i>aux clercs séculiers</i>
<i>l'hypocrisie</i>	<i>aux moines</i>
<i>la rapine</i>	<i>aux chevaliers</i>
<i>le sacrilège</i>	<i>aux paysans</i>
<i>la simulation</i>	<i>aux sergents</i>

la fraude      aux marchands  
                  l'usure      aux bourgeois  
          la pompe mondaine      aux matrones

et la luxure qu'il n'a pas voulu marier mais qu'il offre à tous  
 comme maîtresse commune.

Toute une littérature homilétique fleurit qui propose des sermons *ad status* s'adressant à chaque « état ». Les ordres mendiants lui donnent au XIII<sup>e</sup> siècle dans leur prédication une place de choix. Le cardinal dominicain Humbert de Romans, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les codifie.

Le couronnement de cette reconnaissance des « états », c'est leur intronisation dans la confession et la pénitence. Les manuels de confesseurs qui au XIII<sup>e</sup> siècle définissent les péchés et les cas de conscience finissent par cataloguer les péchés par classes sociales. A chaque état ses vices, ses péchés. La vie morale et spirituelle s'est socialisée selon la société des « états ».

Jean de Fribourg, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, dans son *Confessionnaire*, un résumé de sa grande *Somme de confesseurs* à l'usage des confesseurs « plus simples et moins experts », range les péchés sous quatorze rubriques, qui sont autant d'« états » : 1. évêques et prélats, 2. clercs et bénéficiés, 3. prêtres paroissiaux, vicaires et confesseurs, 4. moines, 5. juges, 6. avocats et procureurs, 7. médecins, 8. docteurs et maîtres, 9. princes et autres nobles, 10. époux, 11. marchands et bourgeois, 12. artisans et ouvriers, 13. paysans, 14. *laboratores*.

Dans cette société brisée, les leaders spirituels conservent malgré tout la nostalgie de l'unité. La société chrétienne doit former un corps, un *corpus*. Idéal affirmé par les théoriciens carolingiens, la papauté des croisades à partir d'Urbain II.

Quand la diversité semble l'emporter, un Jean de Salisbury, vers 1160, cherche encore, dans le *Polycraticus*, à sauver l'unité de la Chrétienté en comparant la société laïque chrétienne à un corps humain dont les diverses catégories professionnelles constituent les membres et les organes. Le prince en est la tête, les conseillers, le cœur, les juges et les administrateurs provinciaux les yeux, les oreilles et la langue, les guerriers les mains, les fonctionnaires des finances l'estomac et les intestins, les paysans les pieds.

Dans ce monde des combats dualistes qu'est la Chrétienté médiévale, la société est d'abord le théâtre d'une lutte entre l'unité et la diversité, comme elle l'est plus générale-

ment d'un duel entre le bien et le mal. Car pendant longtemps le système totalitaire de la Chrétienté médiévale identifiera le bien avec l'unité et le mal avec la diversité. Dans le détail quotidien, une dialectique s'instaurera entre la théorie et la pratique, et l'affirmation de l'unité composera bien souvent avec une inévitable tolérance.



Et d'abord, de ce corps qu'est la Chrétienté, quelle est la tête ? En fait la Chrétienté est bicéphale. Elle a deux têtes : le pape et l'empereur. Mais l'histoire médiévale est plus faite de leurs désaccords et de leurs luttes que de leur entente, seulement réalisée peut-être, et de façon éphémère, autour de l'an mille, par Otton III et Sylvestre II. Pour le reste, les rapports entre les deux têtes de la Chrétienté manifestent la rivalité au sommet des deux ordres dominants mais concurrents de la hiérarchie cléricale et de la hiérarchie laïque — des prêtres et des guerriers, de la puissance chamanique et de la force militaire.

Entre le Sacerdoce et l'Empire, le duel n'apparaît d'ailleurs pas toujours à l'état pur. D'autres protagonistes brouillent les cartes.

Du côté du Sacerdoce la situation est assez rapidement claire. Une fois constatée l'impossibilité de faire admettre la suprématie romaine par le patriarche de Constantinople et la Chrétienté orientale — ce qui est consommé par le schisme de 1054 —, le leadership du pape n'est guère contesté par l'Église d'Occident. Grégoire VII accomplit un pas décisif à cet égard avec les *Dictatus Papae* de 1075 où il affirme entre autres : « Seul le pontife romain est dit à juste titre universel... Il est le seul dont le nom soit prononcé dans toutes les églises... celui qui n'est pas avec l'Église romaine ne doit pas être considéré comme catholique... » Au cours du <sup>xii</sup>e siècle, de « vicaire de Saint-Pierre » il devient « vicaire du Christ » et contrôle par les procès de canonisation la consécration des saints nouveaux. Pendant les <sup>xiii</sup>e et <sup>xiv</sup>e siècles, surtout par les progrès de la fiscalité pontificale, il fait de l'Église une véritable monarchie.

A côté de lui ou en face de lui, l'empereur est loin d'être de façon aussi incontestée la tête de la société laïque. D'abord il y a des éclipses impériales plus durables que les courtes vacances du siège pontifical, dont la plus longue, relativement exceptionnelle, est celle de trente-quatre mois

qui sépare la mort de Clément IV en novembre 1268 de l'élection de Grégoire X en septembre 1271 pendant le Grand Interrègne entre la mort de Frédéric II (1250) et l'élection de Rodolphe de Habsbourg (1273). Il ne faut pas oublier non plus qu'un temps assez long s'écoule souvent entre l'élection en Allemagne qui fait de l'élu un simple « roi des Romains » et le couronnement à Rome à partir duquel seulement l'empereur existe. Surtout l'hégémonie de l'empereur à la tête de la Chrétienté est plus théorique que réelle. Souvent combattu en Allemagne, contesté en Italie, il est en général ignoré par les princes les plus puissants. Dès la période ottonienne les rois de France ne s'estiment nullement soumis à l'empereur. A partir du début du XII<sup>e</sup> siècle les canonistes anglais et espagnols tout comme les français nient que leurs rois soient les sujets des empereurs et des lois impériales. Le pape Innocent III reconnaît en 1202 que, *de facto*, le roi de France n'a pas de supérieur au temporel. Un canoniste déclare en 1208 que « tout roi a dans son royaume les mêmes pouvoirs que l'empereur dans l'empire » : *unusquisque enim tantum iuris habet in regno suo quantum imperator in imperio*. Les *Établissements* de Saint Louis déclarent : « Li rois ne tient de nului fors de Dieu et de lui. » Bref, la théorie se forme selon laquelle « le roi est empereur en son royaume ». D'ailleurs on assiste dès le X<sup>e</sup> siècle à ce que Robert Folz appelle le « fractionnement de la notion d'empire ». Le titre d'empereur prend une extension limitée. Significativement il apparaît dans deux pays qui ont échappé à la domination des empereurs carolingiens : les îles Britanniques et la péninsule Ibérique, et dans les deux cas il manifeste la prétention à la suprématie sur une région unifiée : les royaumes anglo-saxons, les royaumes chrétiens ibériques. Le rêve impérial dure à peine un siècle en Grande-Bretagne.

En Espagne, la chimère impériale se poursuit plus longtemps. L'« empire espagnol » connaît son apogée sous Alphonse VII qui se fait couronner empereur à Léon en 1135. Après lui la monarchie castillane se partage, l'Espagne se fragmente dans les « cinco reinos », le titre d'empereur d'Espagne disparaît pour ne refaire qu'une courte apparition en faveur de Ferdinand III en 1248, après la prise de Séville sur les musulmans.

Ainsi, même partielle, l'idée d'empire était-elle toujours liée à l'idée d'unité, même fragmentaire.

Parallèlement, les empereurs allemands, malgré certaines



déclarations de leur chancellerie ou de leurs thuriféraires, ont restreint de plus en plus leurs prétentions au Saint Empire romain germanique au sens étroit, à l'Allemagne et à son prolongement italien. A l'Allemagne d'abord, surtout depuis que l'empereur est élu par un collège de princes allemands. Déjà Frédéric Barberousse, qui avait pris le titre d'empereur avant son couronnement à Rome le 18 juin 1155, avait appelé les princes qui l'avaient choisi « coopérateurs de la gloire de l'empereur et de l'Empire ». L'idée de l'empire universel revêt une dernière forme, éblouissante, sous Frédéric II qui couronne ses prétentions juridiques à la suprématie mondiale par une vision eschatologique. Tandis que ses adversaires en font l'Antéchrist ou l'annonciateur de l'Antéchrist, il se présente comme l'Empereur de la Fin des Temps, le sauveur qui mènera le monde à l'âge d'or, l'*immutator mirabilis*, nouvel Adam, nouvel Auguste, et bientôt presque un autre Christ. En 1239 il célèbre sa ville natale de Iesi, dans les Marches, comme son propre Bethléem.

Dans la réalité, le comportement des empereurs fut toujours beaucoup plus prudent. Ils se contentent d'une prééminence honorifique, d'une autorité morale leur conférant une sorte de patronage des autres royaumes.

Ainsi le bicéphalisme de la Chrétienté médiévale est moins celui du pape et de l'empereur, que celui du pape et du roi (roi-empereur), ou comme le dit encore mieux la formule historique, du Sacerdoce et de l'Empire, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du prêtre et du guerrier.

Sans doute l'idée impériale conserve des fervents même après qu'elle a périclité. Le grand passionné de la Chrétienté médiévale, l'affamé d'unité qu'est Dante, supplie, somme, injurie l'empereur qui ne remplit pas sa fonction, son devoir de chef suprême et universel.

Mais le conflit véritable est entre le *sacerdos* et le *rex*. Comment chacun a-t-il tenté de le résoudre en sa faveur ? En réunissant les deux pouvoirs en sa personne, le pape en devenant empereur, le roi en devenant prêtre. Chacun a essayé de réaliser en lui l'unité du *rex-sacerdos*.

A Byzance, le *basileus* avait réussi à se faire considérer comme un personnage sacré et à être chef religieux en même temps que chef politique. C'est ce qu'on a appelé le césaropapisme. Charlemagne semble avoir tenté de réunir en sa personne la double dignité impériale et sacerdotale. Lors du sacre de 800, l'imposition des mains rappelle le geste de

l'ordination sacerdotale, comme si Charles était désormais investi d'un « sacerdoce royal ». Il est un nouveau David, un nouveau Salomon, un nouveau Josias. Mais là où il est appelé *rex et sacerdos*, on lui attribue, comme Alcuin le précise, la fonction de prédicateur du prêtre, non les fonctions charismatiques. Aucun texte ne le décrit comme un nouveau Melchisédech, le seul roi-prêtre de l'Ancien Testament au sens strict.

Pourtant, rois et empereurs poursuivront tout au long du Moyen Âge leur tentative pour se faire reconnaître un caractère religieux, sacré, sinon sacerdotal.

Le premier moyen de leur politique en ce sens, c'est le sacre et le couronnement, cérémonies religieuses qui font d'eux l'oint du Seigneur, le « roi couronné par Dieu », *rex a Deo coronatus*. Le sacre est un sacrement. Il s'accompagne des acclamations liturgiques, des *laudes regiae*, où Ernst Kantorowicz a justement décelé la reconnaissance solennelle par l'Église du nouveau souverain ajouté à la hiérarchie céleste. Chantées à la suite des litanies des saints, elles manifestaient « l'union entre les deux mondes plus encore que leur symétrie ». Elles proclament « l'harmonie cosmique du Ciel, de l'Église et de l'État ».

Le sacre est une ordination. A l'évêque de Liège Wazon, l'empereur Henri III déclare en 1046 : « Moi aussi, qui ai reçu le droit de commander à tous, j'ai été oint de l'huile sainte. » L'un des propagandistes de Henri IV dans sa lutte contre Grégoire VII, Gui d'Osnabrück, écrit en 1084-1085 : « Le roi doit être mis à part de la foule des laïcs ; oint de l'huile consacrée, il participe du ministère sacerdotal. » Dans le préambule d'un diplôme de 1143, Louis VII de France rappelle : « Nous savons que, conformément aux prescriptions de l'Ancien Testament et, de nos jours, à la loi de l'Église, seuls les rois et les prêtres sont consacrés par l'onction du saint chrême. Il convient que ceux qui, seuls entre tous, unis entre eux par le chrême sacro-saint, sont placés à la tête du peuple de Dieu, procurent à leurs sujets les biens temporels comme les spirituels, et se les procurent les uns aux autres. »

Ce sacre-ordination, son rituel en est fixé dans des *ordines*, tel « l'ordre de la consécration et du couronnement des rois de France » du manuscrit de Châlons-sur-Marne, datant de 1280 environ, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris (manuscrit latin 1246). Ses précieuses miniatures nous représentent quelques-uns des épisodes les plus significatifs

de cette cérémonie religieuse où s'affirme d'une part le chef militaire — remise des éperons et de l'épée —, de l'autre le personnage quasi sacerdotal — par l'onction surtout, mais aussi par la remise de ces symboles religieux que sont l'anneau, le sceptre et la couronne.

P.-E. Schramm a éclairé les symboles religieux qui donnaient toute leur signification aux insignes impériaux et royaux. La couronne impériale, formée d'un diadème constitué par huit plaquettes d'or emboîtées et d'un arc formant calotte dessiné par huit petits champs semi-circulaires, emprunte au chiffre huit le symbole de la vie éternelle. Comme l'octogone de la chapelle palatine d'Aix, la couronne impériale est l'image de la Jérusalem céleste aux murs couverts d'or et de bijoux. « Signe de gloire », comme l'appelle l'*Ordo*, elle annonce le règne du Christ par la croix — symbole du triomphe —, l'opale blanche unique — l'« orphelin », *orphanus* —, signe de prééminence, les images du Christ, de David, de Salomon et d'Ezéchias. L'anneau et le bâton long — *virga* — sont les répliques des insignes épiscopaux. L'empereur est aussi doté de la sainte Lance ou Lance de Saint-Maurice qu'on porte devant lui et qui passe pour contenir un clou de la croix du Christ. On se rappelle que les rois de France et d'Angleterre ont le pouvoir, en « touchant les écrouelles », de guérir ceux qui en sont atteints, c'est-à-dire les scrofuleux. Qu'en définitive le roi préfère le pouvoir charismatique à la force militaire, un texte du carme Jean Golein, dans son *Traité du sacre* écrit en 1374 à la demande de Charles V, le dit bien : le roi « a à tenir à Dieu son hommage, qu'il lui a fait de son royaume, qu'il tient de lui et non mie seulement de l'espée, si comme veulent dire anciens, mais de Dieu, si comme il témoigne en sa monnaie d'or quand il dit : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*. Il ne met mie : l'épée règne et vaint, mais dit : « Jésus vaint, Jésus règne, Jésus commande ».

Du côté pontifical une tentative parallèle d'absorption de la fonction impériale se développa surtout à partir du VIII<sup>e</sup> siècle et de la fausse Donation de Constantin. L'empereur y déclare abandonner au pape la ville de Rome et se transporter pour cette raison à Constantinople. Il l'autorise à porter le diadème et les insignes pontificaux et attribue au clergé romain les ornements sénatoriaux. « Nous avons décrété aussi que notre vénérable Père Silvestre, pontife suprême, ainsi que tous ses successeurs, devront porter le diadème, c'est-à-dire la couronne d'or très pur et de pierres

précieuses que nous lui avons concédée, en la prenant de notre tête. »

Silvestre aurait refusé le diadème pour n'accepter qu'un haut bonnet blanc, le *phrygium*, insigne royal lui aussi d'origine orientale. Le *phrygium* évolua rapidement vers la couronne, et un *ordo* romain du IX<sup>e</sup> siècle l'appelle déjà *regnum*. Quand il reparait au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, « il a changé de forme et de sens » : il est devenu la *tiare*. Le cercle de base se transforme en un diadème orné de pierres précieuses. Une couronne à fleurons le remplace au XII<sup>e</sup> siècle, une seconde s'y superpose au XIII<sup>e</sup> siècle, une troisième probablement avec les papes d'Avignon. Elle est devenue le *triregnum*. Déjà Innocent III au début du XIII<sup>e</sup> siècle avait expliqué que le pape portait la mitre *in signum pontificii*, comme signe du pontificat, du sacerdoce suprême, et le *regnum*, *in signum Imperii*, comme signe de l'Empire. Au *rex-sacerdos* répond un *pontifex-rex*.

Le pape ne porte pas la tiare pendant l'exercice de ses fonctions sacerdotales mais dans les cérémonies où il apparaît comme un souverain. A partir de Pascal II, en 1099, les papes sont couronnés à leur avènement. Depuis Grégoire VII leur « intronisation » au Latran s'accompagne de l'« immantation », de la prise du manteau rouge impérial, la *cappa rubea*, dont la possession en cas de contestation entre deux papes faisait la légitimité face à un antipape sans manteau. Depuis Urbain II le clergé romain s'appelle la Curie, qui évoque à la fois l'ancien sénat romain et une cour féodale.

Ainsi la papauté — et c'est un aspect essentiel de la réforme grégorienne — non seulement s'est dégagée, et a commencé à dégager l'Église avec elle, d'un certain asservissement à l'ordre féodal laïc, mais elle s'est affirmée tête de la hiérarchie laïque aussi bien que religieuse. A partir de là elle s'efforce de manifester et de rendre effective la subordination du pouvoir impérial et royal à son propre pouvoir. On connaît les litiges infinis, on sait l'immense littérature née autour de la Querelle des investitures par exemple, qui n'est qu'un aspect et un épisode de la grande lutte du Sacerdoce et de l'Empire, ou mieux, comme on a vu, des deux ordres. On se rappelle Innocent III multipliant les États vassaux du Saint-Siège. Retenons, parce que les plus significatifs, quelques symboles autour desquels le conflit s'est cristallisé : théories et images à la fois, comme il en va presque toujours dans l'Occident médiéval. Ainsi des deux glaives et

des deux luminaires. Qui pourtant avait mieux aidé les rois que l'Église ?

Léon III avait fait Charlemagne, dans une large mesure les bénédictins de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) et de Saint-Denis ont fait les Capétiens. L'Église jouait en effet de l'ambiguïté — que nous retrouverons — de la royauté, tête de la hiérarchie féodale, mais aussi d'une hiérarchie selon un autre ordre, celui de l'État, des pouvoirs publics, qui transcende l'ordre féodal. Elle la favorise contre son rival, le pouvoir militaire, le prêtre aide le roi à mater le guerrier. Bien sûr, c'est pour en faire son instrument, pour assigner à la royauté le rôle essentiel de protecteur de l'Église, l'Église réelle de l'ordre sacerdotal, l'Église idéale des pauvres. La fonction que l'Église médiévale assigne à la royauté, c'est celle du bras séculier qui exécute les ordres de la classe sacerdotale, et se salit à sa place en usant de la force physique, de la violence, en répandant le sang dont elle se lave les mains.

Toute une littérature cléricale définit cette fonction du roi. Ce sont ces nombreux *Miroirs des princes* qui ont surtout fleuri au ix<sup>e</sup> siècle et au xiii<sup>e</sup> siècle, où Saint Louis s'efforce, sur le plan moral et spirituel, d'être le roi modèle.

Le concile de Paris en 829, en des termes que reprendra et développera, deux années plus tard, Jonas, évêque d'Orléans, dans son *De institutione regia*, qui restera le modèle des *Miroirs des princes* pour tout le Moyen Age, définit les devoirs des rois : « Le ministère royal, déclarent les évêques, consiste spécialement à gouverner et à régir le peuple de Dieu dans l'équité et la justice et à veiller à procurer la paix et la concorde. En effet, il doit en premier lieu être le défenseur des églises, des serviteurs de Dieu, des veuves, des orphelins et de tous les autres pauvres et indigents. Il doit aussi se montrer, dans la mesure du possible, terrible et plein de zèle pour qu'aucune injustice ne se produise ; et s'il s'en produit une, pour ne permettre à personne de conserver l'espoir de ne pas être découvert en l'audace de mal faire, mais que tous sachent que rien ne restera impuni. »

En échange, l'Église sacralise le pouvoir royal. Aussi faut-il que tous les sujets se soumettent fidèlement et avec une obéissance aveugle à ce pouvoir puisque « celui qui résiste à ce pouvoir résiste à l'ordre voulu par Dieu ».

Et c'est en faveur de l'empereur et du roi, plus que du seigneur féodal, que les clercs établissent un parallèle entre

le ciel et la terre et font du monarque la personification de Dieu sur terre. L'iconographie tend à faire confondre le Dieu de majesté avec le roi sur son trône.

Hugues de Fleury, dans le *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate* dédié à Henri I<sup>er</sup> d'Angleterre, va jusqu'à comparer le roi à Dieu le Père et l'évêque au Christ seulement. « Un seul règne dans le royaume des cieux, celui qui lance la foudre. Il est naturel qu'il n'y en ait qu'un seul après lui qui règne sur la terre, un seul qui soit un exemple pour tous les hommes. » Ainsi parlait Alcuin et ce qu'il disait pour l'empereur vaut pour le roi dès l'instant où celui-ci est « empereur en son royaume ».

Mais que le roi s'écarte de ce programme, qu'il cesse d'être soumis, l'Église lui rappelle aussitôt son indignité, lui dénie ce caractère sacerdotal qu'il s'efforce d'acquérir.

Philippe I<sup>er</sup> de France, excommunié pour son mariage avec Bertrade de Montfort, est frappé par Dieu de maladies ignominieuses selon Ordéric Vital et perd son pouvoir guérisseur d'après Guibert de Nogent. Grégoire VII rappelle à l'empereur que, ne sachant pas chasser les démons, il est bien inférieur aux exorcistes. Honorius Augustodunensis affirme que le roi est un laïc. « Le roi en effet ne peut être que laïc ou clerc. S'il n'est pas laïc, il est clerc. Mais s'il est clerc, il doit être ostiaire, ou lecteur ou exorciste, ou acolyte ou sous-diacre ou diacre ou prêtre. S'il n'a aucun de ces grades, alors il n'est pas clerc. S'il n'est ni laïc ni clerc, il doit être moine. Mais sa femme et son épée l'empêchent de passer pour moine. »

On saisit ici les raisons de l'acharnement de Grégoire VII et de ses successeurs à imposer aux clercs le renoncement au métier des armes et surtout le célibat. Il ne s'agit pas d'un souci moral. Il s'agit, en gardant l'ordre sacerdotal de la souillure du sang et du sperme, liquides impurs frappés de tabous, de séparer la classe des prêtres de celle des guerriers confondus avec les autres laïcs, isolés et abaissés.

Qu'un évêque, Thomas Becket, soit assassiné par des chevaliers, peut-être à l'instigation du roi Henri II, l'ordre sacerdotal se déchaîne contre l'ordre militaire. L'extraordinaire propagande faite par l'Église dans toute la Chrétienté en faveur du martyr auquel églises, autels, cérémonies, statues, fresques sont dédiés, manifeste la lutte des deux ordres. Jean de Salisbury, collaborateur du prélat assassiné, en profite pour porter à son comble la doctrine de limitation du pouvoir royal que l'Église, prudente, avait affirmée dès le

moment où elle avait, pour ses besoins, exalté ce pouvoir.

Le mauvais roi — celui qui n'obéit pas à l'Église — devient tyran. Il est déchu de sa dignité. Les évêques du concile de Paris de 829 avaient défini : « Si le roi gouverne avec piété, justice et miséricorde, il mérite son titre de roi. Si ces qualités lui font défaut, il n'est pas roi, mais tyran. » C'est la doctrine immuable de l'Église médiévale, et saint Thomas d'Aquin l'appuiera sur de solides considérations théologiques. Mais sur les conséquences pratiques à tirer de la condamnation du mauvais roi devenu tyran, ni dans la théorie ni dans la pratique l'Église médiévale n'a été très précise. Excommunications, interdicts, dépositions sont intervenus. Seul ou presque, Jean de Salisbury a osé aller jusqu'au bout de la doctrine et, là où il ne semble pas exister d'autre solution, à prôner le tyrannicide. Ainsi « l'affaire Becket » a montré que le duel des deux ordres s'achevait logiquement en règlement de comptes.

Mais en théorie les armes de l'Église étaient plus spirituelles. Aux prétentions impériales et royales les papes répliquent par l'image des glaives qui symbolisent, depuis les Pères, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Alcuin les avait revendiqués pour Charlemagne. Saint Bernard avait échafaudé une doctrine complexe qui aboutissait malgré tout à remettre les deux glaives au pape. Pierre est détenteur des deux glaives. Le prêtre use du glaive spirituel, le chevalier du glaive temporel, mais seulement pour l'Église, sur un signe (*nutu*) du prêtre, l'empereur se contentant de transmettre l'ordre. Les canonistes de la fin du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle n'hésitent plus. Le pape étant devenu le vicaire du Christ, et celui-ci étant le seul détenteur des deux glaives, le pape seul — son lieutenant — en dispose ici-bas.

Ainsi encore les deux luminaires. L'empereur romain s'était identifié au soleil, certains empereurs médiévaux tentent de reprendre cette assimilation. La papauté coupe court dès Grégoire VII, et surtout avec Innocent III, à cette tentative. Elle emprunte à la Genèse l'image des deux luminaires : « Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans le firmament du ciel, et qu'ils divisent le jour et la nuit, et qu'ils servent de signes, et marquent les temps, les jours, les années, et qu'ils luisent dans le firmament du ciel et qu'ils illuminent la terre. Et il fut fait ainsi. Et Dieu fit deux grands luminaires : un luminaire majeur qui présidât au jour, et un luminaire mineur qui présidât à la nuit, et les étoiles. Et il les plaça dans le firmament du ciel pour qu'ils

luisent au-dessus de la terre et qu'ils président au jour et à la nuit. » Pour l'Église, le luminaire majeur, le soleil, c'est le pape, le luminaire mineur, la lune, l'empereur ou le roi. La lune n'a pas d'éclat propre, elle n'a qu'un éclat emprunté que lui prête le soleil. Luminaire inférieur, l'empereur est de plus le chef du monde nocturne face au monde diurne gouverné et symbolisé par le pape. Si l'on songe à ce que signifiaient le jour et la nuit pour les hommes du Moyen Âge, on comprend que la hiérarchie laïque n'est pour l'Église qu'une société des forces suspectes, la moitié ténébreuse du *corpus social*.

On sait que si le pape a empêché l'empereur et le roi d'absorber la fonction sacerdotale, il a échoué à saisir le pouvoir temporel. Les deux glaives sont restés dans des mains séparées. L'empereur s'effaçant au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est Philippe le Bel qui a décisivement fait échec à Boniface VIII. Mais à peu près partout dans la Chrétienté le glaive temporel était déjà solidement dans les mains des princes.

Il ne restait donc aux deux ordres dominants qu'à oublier leur rivalité pour ne songer qu'à leur solidarité, à asseoir en commun leur emprise sur la société. « Bonnes gens, disait — en langue vulgaire pour être mieux compris — l'évêque de Paris Maurice de Sully vers 1170, rendez à votre seigneur terrien ce que vous lui devez. Vous devez croire et entendre qu'à votre seigneur terrien vous devez vos cens, tailles, forfaits, services, charrois et chevauchées. Rendez le tout, aux lieu et temps voulus, intégralement. »



Certes, d'illustres exemples historiques, et dans le présent des exceptions — parfois heureuses, parfois dramatiques — montrent qu'entre nations et langues il n'y a pas identité. Mais que la diversité des langues soit plus facteur de séparation que d'unité, qui le nierait ? Les hommes de la Chrétienté médiévale en ont la conscience aiguë.

Lamentations des clercs qui font de la diversité des langues une des conséquences du péché originel, qui accouplent ce mal à cette mère de tous les vices : Babylone. Rangerius de Lucques, au début du XII<sup>e</sup> siècle, affirme : « Tout comme jadis Babylone par la multiplication des langues aux anciens maux en ajouta de nouveaux et pires, la multiplication des peuples multiplia la moisson des crimes. »



Constatation attristée du peuple, tels ces paysans allemands du XIII<sup>e</sup> siècle qui, dans l'histoire de *Meier Helmbrecht*, ne reconnaissent plus à son retour leur fils prodigue qui affecte de parler plusieurs langues.

« Mes chers enfants, répondit-il en bas allemand, que Dieu vous réserve toutes ses félicités. » Sa sœur courut à lui et le prit dans ses bras. Il lui dit alors : « Gratia vester ! » Les enfants accoururent ensuite, les vieux parents venaient derrière, tous deux le reçurent avec une joie sans bornes. A son père, il dit : « Deu sol ! » et à sa mère, selon la mode de Bohême : « Dobra ytra ! » L'homme et la femme se regardèrent, et la maîtresse du logis dit : « Homme, nous faisons erreur, ce n'est pas là notre enfant. C'est un Bohémien ou un Wende. » Le père dit : « C'est un Welche ! Ce n'est pas mon fils, que Dieu conserve, et pourtant il lui ressemble. » Alors Gotelinde, la sœur, dit : « Ce n'est pas votre enfant ; à moi, il m'a parlé en latin, c'est sans doute un clerc. » « Ma foi, dit le valet, si j'en juge par ses paroles, il est né en Saxe ou dans le Brabant. Il a parlé en bas allemand, ce doit être un Saxon. » Le père dit avec simplicité : « Si tu es mon fils Helmbrecht, je te serai tout acquis, quand tu auras prononcé une parole selon nos usages et à la façon de nos aïeux, afin que je puisse te comprendre. Tu dis toujours « deu sol » et je n'entends point quel en est le sens. Honore ta mère et moi, nous l'avons toujours bien mérité. Dis une parole en allemand et moi-même, non le valet, je panserai ton cheval... »

Le Moyen Age qui visualise toujours ses idées a trouvé pour se représenter ce malheur de la diversité linguistique le symbole de la tour de Babel, et, à l'imitation de l'iconographie orientale, en a fait le plus souvent une image terrifiante, catastrophique.

L'image angoissante de la tour de Babel se dresse et se multiplie dans les imaginations occidentales à partir, elle aussi, des environs de l'an mille. La plus ancienne représentation en Occident se trouve dans un manuscrit du poète anglo-saxon Caedmon (VII<sup>e</sup> s.) de la fin du X<sup>e</sup> ou du début du XI<sup>e</sup> siècle.

Cette ombre médiévale de Babel, les clercs ont tenté de l'exorciser. Leur instrument : le latin. C'est lui qui aurait fait l'unité de la civilisation médiévale et, par-delà, de la civilisation européenne. On sait qu'Ernst Robert Curtius l'a brillamment soutenu. Mais quel latin ? Un latin artificiel, dont se détachent ses véritables héritiers, les langues

« vulgaires », et que stérilisent un peu plus toutes les renaissances, à commencer par la carolingienne. Latin de cuisine, diront les humanistes. Tout au contraire malgré la réussite littéraire de quelques grands écrivains comme saint Anselme ou saint Bernard et l'impressionnante construction du latin scolastique, latin inodore et sans saveur, latin de caste, latin des clercs, instrument plus encore de domination sur la masse que de communication internationale. Exemple même de la langue sacrée qui isole le groupe social qui a le privilège, non de la comprendre — ce qui importe peu — mais de la parler, tant bien que mal. Giraud de Barré recueille en 1199 une série de « perles » dans la bouche du clergé anglais. Eudes Rigaud, archevêque de Rouen de 1248 à 1269, en relève d'autres auprès des prêtres de son diocèse. Le latin de l'Église médiévale tendait à devenir l'incompréhensible langage des frères Arvales dans la Rome antique.

La réalité vivante de l'Occident médiéval c'est le triomphe progressif des langues vulgaires, la multiplication des interprètes, des traductions, des dictionnaires.

Le recul du latin devant les langues vulgaires ne va pas sans accès de nationalisme linguistique. Ici une « nation » en formation s'affirme en défendant sa langue. Jakob Swinka, archevêque de Gniezno à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, se plaint à la Curie des franciscains allemands qui ne comprennent pas le polonais et ordonne de prononcer les prêches en polonais *ad conservacionem et promocionem lingue Polonice*, « pour la défense et l'illustration de la langue polonaise ». Que la nation tende à s'identifier avec la langue, la France médiévale en est le bon exemple, qui soude difficilement France d'Nord et France du Midi, langue d'oïl et langue d'oc.

Dès 920, lors d'une rencontre à Worms entre Charles le Simple et Henri I<sup>er</sup> l'Oiseleur, une bataille sanglante aurait, selon Richer, opposé jeunes chevaliers allemands et français « mis en colère par le particularisme linguistique ».

Selon Hildegarde de Bingen, Adam et Ève parlaient allemand. D'aucuns prétendent à une précellence du français. En Italie, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'auteur anonyme d'un poème sur l'Antéchrist, écrit en français, affirme :

*... la langue de France  
Est telle que celui qui en premier l'apprend  
Ne pourra plus jamais autrement  
Parler ni autre langue apprendre.*

Et Brunetto Latini écrit son *Trésor* en français « pour ce que cette parlure est plus délectable et plus commune à toutes gens ».

Quand, dans l'unité brisée de l'Empire romain, des nations barbares avaient installé leur diversité et que la « nationalité » avait côtoyé ou remplacé la « territorialité » des lois, des clercs avaient créé un genre littéraire qui accouplait à chaque nation une vertu et un vice nationaux. Dans la montée des nationalismes, après le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, l'antagonisme semble l'emporter, car seuls les vices accompagnent désormais, comme attribut national, les diverses « nations ». On le voit bien dans les universités où étudiants et maîtres groupés en « nations », qui sont loin d'ailleurs de correspondre encore à une seule « nation » au sens territorial et politique, se voient qualifiés, selon Jacques de Vitry, « les Anglais d'ivrognes pourvus de queues [ce seront les « Anglais caudés » de la guerre de Cent Ans], les Français d'orgueilleux et efféminés, les Allemands de brutaux et paillardards, les Normands de vains et vantards, les Poitevins de traîtres et d'aventuriers, les Bourguignons de vulgaires et stupides, les Bretons d'inconstants et volages, les Lombards d'avares, vicieux et peureux, les Romains de séditieux et calomnieux, les Siciliens de tyranniques et cruels, les Brabançons de sanguinaires, incendiaires et brigands, les Flamands de prodigues, gloutons, mous comme du beurre et fainéants ». « Après quoi, conclut Jacques de Vitry, des insultes on en venait aux coups. »

Ainsi les groupes linguistiques étaient acoquinés aux vices comme les groupes sociaux mariés aux filles du Diable.

Pourtant, tout comme des esprits clairvoyants justifiaient la division en groupes socio-professionnels, d'autres légitimaient la diversification linguistique et nationale.

Ils s'abritaient derrière un texte magnifique de saint Augustin : « L'africain, le syrien, le grec, l'hébreu et toutes les autres langues diverses font la variété du vêtement de cette reine, la doctrine chrétienne. Mais de même que la variété du vêtement concourt en un seul vêtement, de même toutes les langues concourent en une seule foi. Qu'il y ait de la variété dans le vêtement, mais pas de déchirure. »

Étienne I<sup>er</sup> de Hongrie affirme vers 1030 : « Les hôtes qui viennent de divers pays apportent des langues, des coutumes, des instruments, des armes diverses, et toute cette diversité est pour le royaume un ornement, pour la cour une parure et pour les ennemis extérieurs un objet de

crainte. Car un royaume qui n'a qu'une langue et une coutume est faible et fragile. » Et comme Gerhoh de Reichersberg avait au XII<sup>e</sup> siècle proclamé qu'il n'y a pas de sot métier et que toute profession peut conduire au salut, Thomas d'Aquin, au XIII<sup>e</sup> siècle, affirme que toutes les langues sont capables de mener à la sagesse divine : *Quaecumque sint illae linguae seu nationes, possunt erudiri de divina sapientia et virtute.*

On sent ici la société totalitaire en échec prête à déboucher sur le pluralisme et la tolérance.



Ce n'est pas sans résistance que le droit médiéval sanctionne la rupture de l'unité. Longtemps la règle d'unanimité s'impose. Une maxime léguée par le droit romain et passée dans le droit canon régit la pratique juridique médiévale : *Quod omnes tangit ab omnibus comprobari debet*, « Ce qui concerne la collectivité doit être approuvé par tous. » La rupture de l'unanimité est un scandale. Le grand canoniste Huguccio, au XIII<sup>e</sup> siècle, déclare que celui qui ne se rallie pas à la majorité est *turpis*, « honteux », et que « dans un corps, un collège, une administration, la discorde et la diversité sont honteux ». Il est clair que cette unanimité n'a rien de « démocratique », car lorsque les gouvernants et les juristes sont obligés d'y renoncer, ils la remplacent par la notion et la pratique de la majorité qualitative : la *maior et sanior pars*, « la partie principale et meilleure », où *sanior* explicite *maior* et donne un sens qualitatif, non quantitatif. Les théologiens et décrétistes du XIII<sup>e</sup> siècle, qui constateront avec tristesse que « la nature humaine est portée à la discorde », *natura hominis prona est ad dissentendum*, souligneront qu'il s'agit d'une corruption de la nature résultant du péché originel. Le génie médiéval a sans cesse suscité des communautés, des groupes, ce qu'on appelait alors des *universitates*, terme qui désignait toute sorte de corporation, de collège, et pas seulement la corporation que nous nommons « universitaire ». Obsédée par le groupe, la mentalité médiévale le voit constitué par un minimum de personnes. A partir d'une définition du *Digeste* : « Dix hommes forment un peuple, dix moutons une troupe, mais il suffit de quatre ou cinq porcs pour constituer un troupeau », les canonistes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles discutent gravement pour savoir s'il y a groupe à partir de deux ou seulement trois personnes. L'essentiel est de ne pas laisser

l'individu seul. L'isolé ne peut que mal faire. Le grand péché est de se singulariser.

Si nous cherchons à approcher les hommes de l'Occident médiéval dans leur individualité, nous reconnaissons bientôt que non seulement, comme dans toute société, les individus appartiennent chacun à plusieurs groupes ou communautés, mais, au Moyen Age, ils semblent s'y dissoudre plus que s'y affirmer.

Si l'orgueil est alors « la mère de tous les vices », c'est qu'il est « individualisme exagéré ». Il n'y a salut que dans et par le groupe, l'amour-propre c'est le péché et la perte.

Ainsi l'individu médiéval est pris dans un réseau d'obéissances, de soumissions, de solidarités qui finiront par se chevaucher et se contredire au point de lui permettre de se libérer et de s'affirmer par un inévitable choix. Le cas le plus typique est celui du vassal de plusieurs seigneurs qui peut être obligé de choisir entre eux si un conflit les oppose. Mais en général et pendant longtemps, ces dépendances se concilient, se hiérarchisent de façon à lier plus étroitement l'individu. En fait, de tous ces liens, le plus fort c'est le lien féodal.

Il est significatif que pendant longtemps l'individu médiéval n'existe pas dans sa singularité physique. Ni dans la littérature ni dans l'art les personnages ne sont décrits ou dépeints avec leurs particularités. Chacun se réduit au type physique correspondant à son rang, à sa catégorie sociale.

Les nobles ont les cheveux blonds ou roux. Cheveux d'or, cheveux de lin, souvent frisés, yeux bleus, yeux « vairs » — c'est sans doute l'apport des guerriers nordiques des invasions au canon de la beauté médiévale. Quand par hasard un grand personnage échappe à cet anonymat physique, tel le Charlemagne d'Eginhard qui avait bien, comme l'a révélé son squelette mesuré après l'ouverture de son tombeau en 1861, les 7 pieds (1,92 m) que son biographe lui attribue, sa personnalité morale est étouffée sous les lieux communs. L'empereur est doté par le chroniqueur de toutes les qualités aristotéliennes et stoïciennes qui sont propres à son rang. A plus forte raison l'autobiographie est-elle rare, souvent conventionnelle elle-même, et il faut attendre la fin du XI<sup>e</sup> siècle pour qu'Otloh de Saint-Emmeran soit le premier à écrire sur lui-même. Encore s'agit-il d'un *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis* qui cherche à présenter des leçons morales à travers l'exemple de l'auteur,

ce que fera même un esprit aussi indépendant qu'Abélard dans l'*Historia calamitatum mearum*, « Histoire de mes malheurs (exemplaires) ». Même, entre-temps, en 1115, le *De vita sua* de l'abbé Guibert de Nogent, malgré son allure plus libre, n'est qu'une imitation des *Confessions* de saint Augustin.

L'homme médiéval n'a aucun sens de la liberté selon la conception moderne. Liberté pour lui, c'est privilège, et le mot se met plus volontiers au pluriel. La liberté, c'est un statut garanti, c'est, selon la définition de G. Tellenbach, « la juste place devant Dieu et devant les hommes », c'est l'insertion dans la société. Pas de liberté sans communauté. Elle ne peut résider que dans la dépendance, le supérieur garantissant au subordonné le respect de ses droits. L'homme libre, c'est celui qui a un protecteur puissant. Quand les clercs, à l'époque de la réforme grégorienne, réclamaient la « liberté de l'Eglise », ils entendaient par là : se soustraire à la domination des seigneurs terrestres pour ne relever directement que du plus haut seigneur, Dieu.



L'individu, dans l'Occident médiéval, appartenait d'abord à la famille. Famille large, patriarcale ou tribale. Sous la direction d'un chef de famille<sup>1</sup>, elle étouffe l'individu, lui imposant propriété, responsabilité, action collectives.

Ce poids du groupe familial est bien connu au niveau de la classe seigneuriale où le lignage impose ses réalités, ses devoirs, sa morale au chevalier. Le lignage est une communauté de sang composée des « parents » et des « amis charnels », probablement des parents par alliance. Le lignage n'est pas d'ailleurs le résidu d'une vaste famille primitive. Il est une étape d'organisation du groupe familial lâche que l'on rencontrait dans les sociétés germaniques du Haut Moyen Age : la « Sippe ». Les membres du lignage sont liés par la solidarité lignagère. Elle se manifeste surtout sur le champ de bataille et dans le domaine de l'honneur.

Roland refuse longtemps à Roncevaux de sonner de l'olifant pour appeler Charlemagne à son secours, de peur que ses parents n'en soient déshonorés.

1. D'importantes recherches — qui empruntent beaucoup aux anthropologues — étudient les structures de parenté au Moyen Age (note de 1981).

La solidarité du lignage se manifeste surtout dans les vengeances privées, les *faides*. La vendetta est dans l'Occident médiéval longtemps pratiquée, reconnue, louée.

Le soutien qu'on est en droit d'attendre d'un parent conduit à l'affirmation courante que la grande richesse c'est le nombre de la parenté.

Le lignage semble correspondre au stade de la famille agnatique dont le fondement et le but sont la conservation d'un patrimoine commun. L'originalité de la famille agnatique féodale est que la fonction militaire et les relations personnelles consistant en une fidélité supérieure ont autant d'importance pour le groupe masculin du lignage que le rôle économique de celui-ci. Ce complexe d'intérêts et de sentiments suscite d'ailleurs dans la famille féodale des tensions d'une exceptionnelle violence. Le lignage a plus encore vocation aux drames qu'à la fidélité. Rivalité entre les frères, d'abord, l'autorité n'étant pas d'emblée assurée à l'aîné mais échéant à celui des frères dont les autres reconnaissent les capacités au commandement. C'est la lutte entre les fils de Guillaume le Conquérant, entre Pierre le Cruel et Henri de Transtamare — demi-frères seulement au surplus — dans la Castille du *xiv<sup>e</sup>* siècle. Le lignage féodal enfantait naturellement des Cain.

Il enfantait aussi des fils irrespectueux. L'écart réduit des générations, la brièveté de l'espérance de vie, la nécessité pour le seigneur, chef militaire, de manifester son autorité quand il est en âge de légitimer son rang à la bataille, tout cela exaspère l'impatience des jeunes féodaux. D'où la révolte des fils contre les pères. Raisons économiques et raisons de prestige se conjuguent d'ailleurs pour que le jeune seigneur, à sa majorité, s'éloigne de son père, aille chercher dans l'aventure chevaleresque des femmes, un fief ou le simple plaisir des bagarres, se fasse chevalier errant.

Tensions nées aussi des mariages multiples et de la présence de nombreux bâtards, la bâtardise, honteuse chez les petits, n'entraînant aucun opprobre chez les grands.

On retrouve dans la littérature épique ces tensions propres à fournir aux écrivains les ressorts d'actions dramatiques. Les chansons de geste sont pleines de drames de famille.

Comme il est normal dans une famille agnatique, un lien spécialement important est celui qui unit l'oncle au neveu — plus précisément le frère de la mère, *avunculus*, au fils de celle-ci. Les chansons de geste encore présentent un grand

nombre de couples oncle-neveu : Charlemagne-Roland, Guillaume d'Orange-Vivien, Raoul de Cambrai-Gautier...

Cette famille, agnatique plus que patriarcale, se retrouve dans la classe paysanne. Elle s'y confond plus étroitement avec l'exploitation rurale, avec le patrimoine économique. Elle groupe tous ceux qui vivent dans une même maison et s'adonnent à la mise en valeur de la même terre. Cette famille paysanne qui constitue la cellule économique et sociale fondamentale des sociétés semblables à celle de l'Occident médiéval, elle nous est pourtant mal connue. Communauté réelle, elle n'a pas d'expression juridique propre. Elle est bien ce qu'on appellera dans la France de l'Ancien Régime « la communauté taissable » dont le nom même — « taissable » c'est ce qu'on tait, presque un secret — indique bien que le droit en reconnaissait mal volontiers l'existence.



Au sein de cette entité primordiale, la famille, il est difficile de saisir la place que la femme et l'enfant ont tenue et l'évolution que leurs conditions ont subie.

Que la femme y soit une inférieure, cela est hors de doute. Dans cette société militaire et virile, à la subsistance toujours menacée, et où par conséquent la fécondité est plus une malédiction (d'où l'interprétation sexuelle et procréatrice du péché originel) qu'une bénédiction, la femme n'est pas à l'honneur. Et il semble bien que le christianisme ait peu fait pour améliorer sa position matérielle et morale. Dans le péché originel, c'est bien elle la grande responsable. Et dans les formes de la tentation diabolique, c'est bien elle la pire incarnation du mal. *Vir est caput mulieris*, « L'homme est le chef de la femme », saint Paul (Éph., V, 23) l'avait bien dit et le christianisme le croit et l'enseigne après lui. Quand il y a dans le christianisme promotion de la femme — et on s'est plu à reconnaître dans le culte de la Vierge, triomphant aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, un tournant de la spiritualité chrétienne soulignant le rachat de la femme pécheresse par Marie, la nouvelle Ève, retournement décelable encore dans le culte de la Madeleine qui se développe à partir du XII<sup>e</sup> siècle, comme on a pu le prouver autour de l'histoire du centre religieux de Vézelay —, cette réhabilitation n'est pas à l'origine mais à l'aboutissement d'une amélioration de la situation de la femme dans la société. Le



rôle des femmes dans les mouvements hérétiques médiévaux — le catharisme notamment — ou parahérétiques — les béguines par exemple — est le signe de leur insatisfaction en face de la place qui leur est faite. Mépris qu'il faut pourtant nuancer. La femme d'abord — sa fonction procréatrice mise à part — joue un rôle non négligeable dès le plan économique. Dans la classe paysanne elle est presque, au travail, l'équivalente sinon l'égale de l'homme, non productrice mais transformatrice. Quand Helmbrecht cherche à persuader sa sœur Gotelinde de fuir la maison de son paysan de père pour épouser un « truand » qui la fera vivre comme une dame, il lui dit : « Si tu épouses un paysan, jamais femme n'aura été plus malheureuse. Il te faudra filer, broyer le lin, teiller le chanvre, battre le linge et arracher les betteraves. » Dans la classe supérieure les femmes, si elles ont des occupations plus « nobles », n'en ont pas moins une activité économique importante. Elles sont à la tête des gynécées où les métiers de luxe — tissage des étoffes précieuses, broderie, tapisserie — fournissent une grande partie des besoins vestimentaires du seigneur et de ses compagnons. Plus prosaïquement, elles sont les ouvrières textiles du groupe seigneurial. Pour désigner les deux sexes, le vocabulaire non seulement courant mais juridique dit : « le côté de l'épée » et « le côté de la quenouille ». Dans la littérature, le genre poétique associé à la femme et que Pierre Le Gentil nomme d'ailleurs « chanson de femme » a reçu le nom traditionnel de « chanson de toile », chantée dans le gynécée, dans l'ouvroir où l'on file. Dans les couches supérieures de la société, les femmes ont toujours joui d'un certain prestige. Certaines d'entre elles au moins. Les grandes dames ont brillé d'un vif éclat dont la littérature, ici encore, a retenu le reflet. Différentes par le caractère ou le destin, douces ou cruelles, malheureuses ou comblées, Berthe, Sibille, Guilbourg, Kriemhild, Brunhild forment une cohorte d'héroïnes de premier plan. Elles sont comme les doublures terrestres de ces figures féminines religieuses qui s'épanouissent dans l'art roman et gothique : madones hiératiques qui s'humanisent, puis se déhanchent et deviennent maniérées, vierges sages et vierges folles qui échangent les longs regards du dialogue du vice et de la vertu, Èves troublées et troublantes en qui le manichéisme médiéval semble s'interroger : « Le Ciel a-t-il formé cet amas de merveilles pour la demeure d'un serpent ? » Et, bien sûr, dans la littérature courtoise, les dames inspiratrices et

poétesses — héroïnes de chair ou de rêve : Aliénor d'Aquitaine, Marie de Champagne, Marie de France, tout comme Iseut, Guenièvre ou la Princesse lointaine — jouent un rôle supérieur : elles inventent l'amour moderne. Mais cela est une autre histoire qui sera plus loin évoquée.

On a souvent prétendu que les croisades, qui ont laissé les femmes seules en Occident, ont amené un accroissement de leurs pouvoirs et de leurs droits. David Herlihy récemment encore a soutenu que la condition des femmes, surtout dans la couche supérieure de la société seigneuriale et dans la France méridionale et l'Italie, s'était améliorée à deux reprises : à l'époque carolingienne, aux temps des croisades et de la Reconquista. La poésie des troubadours serait le reflet de cette promotion de la femme abandonnée. Mais croire saint Bernard évoquant une Europe vidée de ses hommes ou Marcabru faisant soupirer une châtelaine dont tous les amoureux sont à la II<sup>e</sup> Croisade, c'est prendre pour des réalités générales les désirs d'un propagandiste fanatique de la croisade et la fiction d'un poète imaginatif. Et l'étude des actes juridiques prouve que, en ce qui concerne en tout cas la gestion des biens du couple, la situation de la femme a empiré du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle.

Il n'en va pas de même de l'enfant. A vrai dire, y a-t-il des enfants dans l'Occident médiéval ? Si l'on regarde les œuvres d'art, il n'y paraît point. Les anges qui, plus tard, seront volontiers des enfants, et même ces bambins équivoques mi-anges mi-éros, les *putti*, au Moyen Age, quel que soit leur sexe, ce sont bien des adultes. Quand dans la sculpture la Vierge est devenue une femme accomplie aussi belle que douce et féminine — évoquant le modèle concret et souvent sans doute chéri que l'artiste a cherché à immortaliser — l'enfant Jésus demeure un affreux petit nabot à qui, visiblement, ni l'artiste, ni les commanditaires de l'œuvre, ni le public ne s'intéressent. Il faut attendre la fin du Moyen Age pour que se répande un thème iconographique que l'on sent chargé d'un intérêt nouveau pour l'enfant, intérêt d'ailleurs qui, dans ce temps de mortalité infantile élevée, est d'abord inquiétude : le thème du Massacre des Innocents qui, dans la dévotion, trouve son écho dans la vogue de la fête des Saints-Innocents. Les hospices d'enfants trouvés qui sont placés sous leur patronage ne se rencontrent guère avant le XV<sup>e</sup> siècle. Ce Moyen Age utilitaire, qui n'a pas le temps de s'apitoyer ou de s'émerveiller devant l'enfant, le voit à peine. On l'a dit, il n'y a pas d'enfants au

Moyen Age, il n'y a que de petits adultes. L'enfant d'ailleurs n'a pas souvent pour le former son éducateur habituel dans les sociétés traditionnelles : le grand-père. L'espérance de vie est trop brève au Moyen Age pour que beaucoup d'enfants aient connu leur grand-père. A peine sortis du quartier des femmes où leur être puéril n'est pas pris au sérieux, ils sont jetés dans les fatigues du travail rural ou de l'apprentissage militaire. Le vocabulaire des chansons de geste est éclairant ici encore. *Les Enfances Vivien*, *les Enfances du Cid* peignent le jeune héros adolescent et précoce comme il est naturel dans les sociétés primitives, déjà un jeune homme. L'enfant apparaîtra avec la famille domestique liée à la cohabitation restreinte au groupe étroit des ascendants et descendants directs, famille domestique qui apparaît et se multiplie avec le milieu urbain et la formation de la classe bourgeoise. L'enfant est un produit de la ville et de la bourgeoisie qui, au contraire, dépriment et étouffent la femme. La femme est asservie au foyer tandis que l'enfant s'émancipe et soudain peuple la maison, l'école, la rue.

•

Pris dans la famille qui lui impose les servitudes de la possession et de la vie collectives, l'individu est, sauf à la ville, absorbé par une autre communauté : la seigneurie sur laquelle il vit. Certes, entre le vassal noble et le paysan, quelle que soit sa condition, la différence est considérable. Mais à des niveaux divers et avec plus ou moins de prestige, ils appartiennent tous deux à la seigneurie, ou plutôt au seigneur dont ils dépendent. L'un et l'autre sont l'« homme » du seigneur ; pour l'un dans un sens noble, pour l'autre dans un sens humiliant, les termes qui souvent accompagnent le mot précisant d'ailleurs la distance qui existe entre leurs conditions. « Homme de bouche et de mains » pour le vassal par exemple, ce qui évoque une intimité, une communion, un contrat qui situe le vassal, quoique inférieur, dans la même zone que son seigneur. « Homme de pôt » de l'autre (*homo de potestate*), c'est-à-dire qui dépend, qui est au pouvoir du seigneur. Mais en échange de la seule protection et de la contrepartie économique de la dépendance — ici le fief et là la tenure — tous deux doivent rendre au seigneur une série de devoirs : aides, services, redevances, et tous deux sont soumis à son

pouvoir qui ne se manifeste dans aucun autre domaine plus nettement que dans le domaine judiciaire.

Parmi les fonctions accaparées par les féodaux aux dépens du pouvoir public, il n'en est pas qui soit plus lourde pour les dépendants du seigneur que la fonction judiciaire. Sans doute le vassal est appelé plus souvent à siéger du bon côté du tribunal — comme juge à côté du seigneur ou à sa place — que du mauvais, mais lui aussi est soumis à ses verdicts, pour les délits si le seigneur n'a droit que de basse justice, pour les crimes si la haute justice lui revient. Dans ce cas, la prison, le gibet et le pilori, sinistres prolongements du tribunal seigneurial, sont les symboles plus de l'oppression que de la justice. Sans doute, les progrès de la justice royale furent, plus encore qu'une amélioration de la justice, une aide à l'émancipation des individus qui, dans la communauté plus large du royaume, voyaient leurs droits mieux garantis que dans le groupe plus étroit, et de ce seul fait plus contraignant, sinon oppressif de la seigneurie. Mais ces progrès furent lents. Saint Louis, un des souverains les plus soucieux à la fois de combattre l'injustice et d'affirmer le pouvoir royal, est singulièrement respectueux des justices seigneuriales. Guillaume de Saint-Pathus raconte à ce sujet une anecdote significative. Le roi, entouré d'une grande multitude de peuple, écoutait dans le cimetière de l'église de Vitry le sermon d'un dominicain, le frère Lambert. Près de là, « une assemblée de gens » faisait si grand bruit dans une taverne que l'on n'entendait pas ce que le prédicateur disait. « Le benoît roi demanda à qui était la justice en ce lieu et on lui répondit que la justice était sienne. Il commanda alors à certains de ses sergents de faire cesser ces gens qui troublaient la parole de Dieu, ce qui fut fait. » Le biographe du souverain conclut : « On croit que le benoît roi fit demander à qui était la justice en ce lieu de peur que, si elle avait appartenu à autrui et non à lui, il n'eût empiété sur la juridiction d'autrui... »

Tout comme le vassal habile peut jouer à son avantage de la multiplicité et parfois de la contradiction entre ses devoirs de féal, le sujet astucieux du seigneur peut tirer son épingle du jeu embrouillé de ces juridictions qui se chevauchent. Mais la masse y trouve plus souvent l'occasion d'oppressions additionnées.

Il reste que l'individu c'est le débrouillard. L'oppression du multiple collectivisme du Moyen Age a ainsi conféré au mot « individu » cette « aura » louche. L'individu est celui

qui n'a pu échapper au groupe que par quelque méfait. Il est gibier, sinon de potence, du moins de police. L'individu c'est le suspect.

Sans doute la plupart de ces communautés réclament de leurs membres un dévouement et des charges qui sont théoriquement la contrepartie d'une protection. Mais le poids du prix payé est sensible alors que la protection n'est pas toujours réelle ni évidente. C'est en principe pour subvenir aux besoins des pauvres que l'Église prélève la dîme sur les membres de cette autre communauté qu'est la paroisse. Mais la dîme ne va-t-elle pas plus souvent engraisser le clergé, le haut clergé du moins ? Que ce soit vrai ou faux, la plupart des paroissiens le croient, et la dîme est une des redevances les plus haïes du peuple médiéval.



Bienfaits et sujétion semblent davantage s'équilibrer au sein d'autres communautés en apparence plus égalitaires : communautés de villages et communautés urbaines.

Les communautés rurales opposent souvent aux exigences seigneuriales une résistance victorieuse. Leur base économique est essentielle. Elles répartissent, gèrent, défendent ces terrains de pâturage et d'exploitation forestière que constituent les « communaux », dont le maintien est vital pour la plupart des familles paysannes qui ne pourraient subsister sans l'appoint décisif qu'elles y trouvent pour la nourriture de leur porc ou de leur chèvre, leur ravitaillement en bois. Pourtant la communauté villageoise n'est pas égalitaire. Quelques chefs de famille — souvent des riches, parfois les simples descendants de familles traditionnellement notables — dominant et conduisent à leur profit les affaires de la communauté. Dans beaucoup de villages anglais du XIII<sup>e</sup> siècle il y avait des villageois plus aisés qui avançaient l'argent, soit pour les prêts individuels (ils jouaient alors le rôle d'usuriers que les Juifs ne jouaient pas ou plus dans les campagnes anglaises), soit pour les sommes nombreuses et souvent élevées que devait la collectivité : amendes, frais de justice, redevances communes. C'est le groupe, presque toujours composé des mêmes noms pour une période donnée, des *warrantors*, des garants, qui apparaissent dans les chartes du village. Ils forment d'ailleurs souvent la guilde ou la confrérie du village, car la communauté villageoise elle aussi n'est pas en général l'héritière d'une communauté

rurale primitive, mais une formation sociale plus ou moins récente, contemporaine de ce même mouvement qui, à la campagne comme à la ville, par suite de l'essor des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, a créé des institutions originales. Au XII<sup>e</sup> siècle, dans le Ponthieu et le Laonnais, des insurrections communalistes éclatent, en même temps que dans les villes, à la campagne où les paysans forment des communes collectives, fondées sur une fédération de villages et de hameaux. En Italie la naissance des communes rurales va de pair avec celle des communes urbaines. Mieux, on pressent le rôle capital joué dans les deux cas par les solidarités économiques et morales qui se sont constituées chez des groupes de « voisins ». Ces *viciniae* ou *vicinantiae* ont été le noyau des communautés de l'époque féodale. Phénomène et notion fondamentaux, à quoi s'opposent, comme on verra, les phénomènes et les notions liés aux étrangers. Le bien vient des voisins, le mal des étrangers. Mais, devenues communautés structurées, les *viciniae* se stratifient et à leur tête apparaît un groupe de *boni homines*, de bons hommes ou prud'hommes, notables chez qui se recrutent les consuls ou les officiers, les fonctionnaires communaux.

De même, à la ville, corporations et confréries, qui assurent la protection économique, physique et spirituelle de leurs membres, ne sont pas les institutions égalitaires que l'on imagine souvent. Si par le contrôle du travail elles combattent plus ou moins efficacement la fraude, la malfaçon ou la contrefaçon, si elles éliminent par l'organisation de la production et du marché la concurrence au point d'être des cartels protectionnistes, elles laissent aussi — sous le couvert du « juste prix » (*justum pretium*) qui n'est pas autre chose, comme John Baldwin l'a bien montré en analysant les théories économiques des scolastiques, que le prix du marché (*pretium in mercato*) — fonctionner les mécanismes « naturels » de l'offre et de la demande. Protectionniste sur le plan local, le système corporatif est libéral dans le contexte plus large où s'insère la ville. Il favorise en fait les inégalités sociales issues aussi bien de ce laisser-faire au niveau supérieur que du protectionnisme qui, au niveau local, fonctionne au profit d'une minorité. Les corporations sont hiérarchisées, et si l'apprenti est un patron en puissance, le valet est un inférieur sans grand espoir de promotion. Surtout les corporations laissent en dehors d'elles deux catégories dont l'existence fausse fondamentalement la planification économique et sociale harmonieuse que

le système est destiné théoriquement à instaurer vraiment.

En haut, une minorité de riches qui soutiennent en général leur puissance économique par l'exercice, direct ou par personne interposée, du pouvoir politique — ils sont jurés, échevins, consuls —, échappent au carcan des corporations et agissent à leur guise. Tantôt ils se groupent en des corporations, comme l'*Arte di Calimala* à Florence, qui dominent la vie économique et pèsent sur la vie politique, tantôt ils ignorent purement et simplement les entraves des institutions corporatives et de leurs statuts. Ce sont surtout les marchands à long rayon d'action, importateurs et exportateurs, les *mercatores* ou les « donneurs d'ouvrage » qui contrôlent localement une marchandise, de la production de la matière première à la vente du produit fabriqué. Un document exceptionnel remarquablement présenté en un ouvrage classique par Georges Espinas nous a fait connaître l'un d'eux, sire Jehan Boinebroke, marchand-drapier de Douai à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. L'Église exigeait des fidèles, et spécialement des marchands, qu'à leur mort au moins ils restituassent par testament, pour s'assurer le ciel, les sommes qu'ils avaient indûment perçues par usure ou exaction de toute sorte. La formule figurait donc habituellement parmi les dernières volontés des défunts; elle était rarement suivie d'effet. Dans le cas de Jehan Boinebroke elle le fut. Ses héritiers invitèrent ses victimes à venir se faire rembourser ou indemniser. Nous avons conservé le texte de certaines de ces réclamations. Il en ressort le terrible portrait d'un personnage qui ne dut pas être un cas isolé mais le représentant d'une catégorie sociale. Se procurant à vil prix laine, matière tinctoriale, il paie « peu, mal ou point », et souvent en nature, selon ce qu'on appellera le *truck system*, des inférieurs, paysans, ouvriers, artisans qu'il tient par l'argent — il est prêteur usuraire —, le travail, le logement, car il loge, moyen de pression supplémentaire, ses employés. Il les écrase enfin par sa puissance politique. Échevin au moins neuf fois, il l'est notamment en 1280 et réprime féroceement une grève des tisserands douaisiens. Son emprise sur ses victimes est telle — car elle est non seulement l'emprise d'un homme peut-être exceptionnellement méchant, mais celle d'une classe — que celles-là mêmes qui osent venir réclamer le font avec timidité, encore terrorisées par le souvenir de ce tyran qui est bien le pendant urbain des tyranneaux féodaux. En bas, demeure aussi sans protection une masse dont on reparlera.

Il reste que si les communautés rurales et urbaines ont plus opprimé que libéré l'individu, elles étaient fondées sur un principe qui fit trembler le monde féodal. « Commune, nom détestable », s'écrie au début du XII<sup>e</sup> siècle le chroniqueur ecclésiastique Guibert de Nogent en une formule célèbre. Ce qu'il y a de révolutionnaire à l'origine du mouvement urbain et de son prolongement à la campagne — la formation des communes rurales —, c'est que le serment qui lie les membres de la communauté urbaine primitive est, à la différence du contrat vassalique qui lie un inférieur à un supérieur, un serment égalitaire. A la hiérarchie féodale verticale il substitue, il oppose une société horizontale. La *vicinia*, le groupe des voisins rapprochés par une proximité d'abord étalée sur le terrain, se transforme en une fraternité, *fraternitas*. Le mot et la réalité qu'il désigne connaissent un succès particulier en Espagne où les *hermandades* fleurissent, et en Allemagne où la fraternité jurée, *Schwurbruderschaft*, recueille tout le pouvoir émotif de la vieille fraternité germanique. Elle entraîne entre bourgeois l'obligation de la fidélité, la *Treue*. La fraternité se change enfin en communauté jurée par serment : *conjuratio* ou *communio*. C'est l'*Eidgenossenschaft* germanique, la commune française ou italienne.



Même si les villes médiévales n'ont pas été ce défi à la féodalité, cette exception antiféodale qu'on a souvent décrite, il n'en reste pas moins qu'elles se présentent d'abord comme un phénomène insolite et, pour les hommes de l'époque de l'essor urbain, comme des réalités nouvelles au sens scandaleux que le Moyen Age donne à cet adjectif.

La ville, pour ces hommes de la terre, de la forêt et de la lande, c'est à la fois un objet d'attraction et de répulsion, une tentation — comme le métal, comme l'argent, comme la femme.

La ville médiévale, ce n'est pas pourtant à première vue un monstre effrayant par sa grosseur. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, très peu de villes dépassent, et de peu, le chiffre de cent mille habitants : Venise et Milan. Paris, la plus grande ville de la Chrétienté septentrionale, n'atteignait sans doute pas les deux cent mille habitants, qu'on lui a trop souvent généreusement attribués. Bruges, Gand, Toulouse,



Londres, Hambourg, Lübeck, et toutes les autres cités de cette importance, celles du premier rang, comptaient de vingt mille à quarante mille habitants.

Par ailleurs, comme on l'a souvent fait remarquer avec raison, la ville médiévale est toute pénétrée par la campagne. Les citadins y mènent une vie semi-rurale à l'intérieur de murailles qui abritent des vignes, des jardins, voire des prés et des champs, du bétail, du fumier, du crottin.

Et pourtant le contraste ville-campagne a été plus fort au Moyen Age que dans la plupart des sociétés et des civilisations. Les murs d'une ville sont une frontière, la plus forte que cette époque ait connue. Les remparts, leurs tours et leurs portes séparent deux mondes. Les villes affirment leur originalité, leur particularité en représentant ostentatoirement sur leurs sceaux ces murailles qui les protègent. Trône du bien, c'est-à-dire Jérusalem ; siège du mal, c'est-à-dire Babylone, la ville est toujours dans l'Occident médiéval le symbole de l'extraordinaire. Être citadin ou paysan, c'est une des grandes lignes de clivage de la société médiévale.

Entre le <sup>x</sup><sup>e</sup> et le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, en un élan dont Henri Pirenne demeurera l'immortel historien, le visage des villes d'Occident change. Une fonction devient primordiale en elles, ranime les vieilles cités, en crée de nouvelles : la fonction économique, fonction commerciale mais aussi artisanale. La ville devient le foyer de ce que les seigneurs féodaux détestent : la honteuse activité économique. L'anathème est jeté sur les villes.

En 1128, la petite ville de Deutz, face à Cologne, de l'autre côté du Rhin, brûle. L'abbé du monastère de Saint-Héribert, le célèbre Rupert, théologien fort attaché aux traditions, y voit aussitôt la colère de Dieu châtiant le lieu qui, entraîné dans le développement de Cologne, s'est transformé en un centre d'échanges, repaire d'infâmes marchands et artisans. Et d'esquisser, à travers la Bible, une histoire anti-urbaine de l'humanité. Caïn a été l'inventeur des villes, le constructeur de la première d'entre elles, et il a été imité par tous les méchants, les tyrans, les ennemis de Dieu. Au contraire les patriarches, et de façon générale les justes, ceux qui craignent Dieu, ont vécu sous la tente, dans le désert. S'installer dans les villes, c'est choisir le monde, et en effet l'essor urbain favorise, avec la fixation au sol et le développement de la propriété et de l'instinct de propriété, une mentalité nouvelle, et d'abord le choix de la vie active.

Ce qui favorise encore l'épanouissement d'une mentalité

urbaine, c'est la naissance, bientôt, d'un patriotisme citadin. Sans doute, on le verra, les villes sont le théâtre d'une âpre lutte des classes, et les couches dirigeantes seront les instigatrices et les bénéficiaires au premier chef de cet esprit urbain. Au reste les grands marchands eux-mêmes savent, au XIII<sup>e</sup> siècle du moins, payer de leur argent et de leur personne. En 1260, quand une guerre féroce oppose Sienne à Florence, un des principaux marchands-banquiers siennois, Salimbene dei Salimbeni, donne à la commune cent dix-huit mille florins et, fermant ses boutiques, court lui-même à la guerre.

Tandis que la seigneurie rurale n'avait pu inspirer à la masse des paysans qui y vivaient que le sentiment de l'oppression dont ils étaient les victimes, tandis que le château fort, même s'il leur offrait à l'occasion refuge et protection, ne projetait sur eux qu'une ombre détestée, la silhouette des monuments urbains, instrument et symbole de la domination des riches dans les villes, inspirait au peuple citadin des sentiments où l'admiration et la fierté finissaient par l'emporter. La société urbaine avait réussi à créer des valeurs communes dans une certaine mesure à tous les habitants : valeurs esthétiques, culturelles, spirituelles. « Il bel San Giovanni » du Dante était l'objet de la vénération et de l'orgueil de tous les Florentins. Fierté urbaine qui est d'abord et surtout le fait des régions les plus urbanisées : Flandre, Allemagne, Italie du Nord et du Centre.

Mais ces îlots urbains de terre d'Occident, quel est leur rôle et leur avenir ? Leur prospérité ne peut en définitive s'alimenter que de la terre. Même les villes les plus enrichies par le commerce, Gand et Bruges, Gênes, Milan, Florence, Sienne, et Venise qui doit encore lutter contre l'obstacle de sa topographie maritime, doivent asseoir leur activité et leur puissance sur leur environnement rural, sur ce que les villes italiennes appelèrent leur *contado*, leur « campagne », d'où les paysans italiens ont tiré leur nom de *contadini*.

Entre les villes et leur banlieue rurale les relations sont complexes. A première vue l'attraction urbaine est favorable à la population des campagnes. Le paysan émigré y trouve d'abord la liberté : ou bien venant s'installer à la ville, il y est automatiquement libre, la servitude étant inconnue sur le sol urbain, ou bien la ville devenue maîtresse de la campagne environnante s'empresse d'affranchir les serfs. D'où le fameux axiome allemand : *Stadtlust macht frei*,

« l'air de la ville rend libre ». Pourtant la ville est aussi exploitation de sa campagne. A son égard elle se conduit en seigneur. La seigneurie urbaine qui exerce son droit de ban sur sa banlieue l'exploite surtout économiquement : elle lui achète à bon prix ses produits (grains, laine, produits laitiers pour son ravitaillement, son artisanat, son commerce), elle lui impose ses marchandises, y compris celles pour lesquelles elle n'est qu'un intermédiaire : le sel par exemple qui devient un véritable impôt car la ville oblige les villageois à l'acheter en quantités imposées, à prix taxé. Les milices urbaines sont bientôt surtout formées de paysans enrôlés, tels les soldats de la campagne brugeoise, le « Franc de Bruges ». Elles développent un artisanat rural à bon marché qu'elles contrôlent entièrement. Bien vite elles ont peur de leurs paysans. Comme les seigneurs du plat pays se barricadent dans leurs châteaux forts, les villes, dès la nuit tombée, relèvent leurs ponts-levis, mettent des chaînes devant leurs portes, arment leurs murs de sentinelles qui guettent avant tout ce plus proche et plus possible ennemi : le paysan d'alentour. Ces produits de la ville : les universitaires, les juristes, élaborent à la fin du Moyen Age un droit qui écrase le paysan.



Le rêve de société, sinon une, du moins harmonieuse, poursuivi par l'Église, se heurtait aux âpres réalités des oppositions et des luttes sociales. Le quasi-monopole littéraire possédé par les clercs, au moins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, camoufle l'intensité de la lutte des classes au Moyen Age et peut donner l'impression que seuls quelques méchants laïcs — seigneurs ou paysans — cherchaient de loin en loin à troubler l'ordre social en s'attaquant aux personnes ou aux biens de l'Église. Pourtant, les écrivains ecclésiastiques en ont dévoilé assez pour que nous puissions déceler la permanence de ces antagonismes qui éclataient parfois en brusques explosions de violence.

La plus connue de ces oppositions, c'est celle qui anime les bourgeois contre les nobles. Elle est spectaculaire. Le cadre urbain en a accru l'écho, et les écrits — récits de chroniqueurs, chartes, statuts, paix qui en ont souvent sanctionné les péripéties — ont prolongé son retentissement. Les cas assez fréquents — narrés avec horreur par les écrivains ecclésiastiques — où les révoltes urbaines se sont

produites contre les évêques, seigneurs de ville, nous ont valu des récits saisissants où apparaît, avec la montée de classes nouvelles, un nouveau système de valeurs qui ne respecte plus le caractère sacré des prélats.

Voici les événements de Cologne en 1074 selon le moine Lambert de Hersfeld. « L'archevêque passa le temps de Pâques à Cologne avec son ami, l'évêque de Münster, qu'il avait invité à célébrer les fêtes avec lui. Quand l'évêque voulut rentrer chez lui, l'archevêque ordonna à ses sergents de lui trouver un bateau convenable. A force de chercher, ils trouvèrent un bon bateau qui appartenait à un riche marchand de la cité et le réclamèrent pour l'usage de l'archevêque. Les hommes du marchand qui avaient la charge du bateau résistèrent, mais les hommes de l'archevêque les menacèrent de les maltraiter s'ils n'obéissaient pas immédiatement. Les hommes du marchand se hâtèrent d'aller trouver leur maître, lui dirent ce qui était arrivé, et lui demandèrent ce qu'ils devaient faire. Le marchand avait un fils hardi et vigoureux. Il était apparenté aux principales familles de la ville et, à cause de son caractère, très populaire. Il rassembla en hâte ses hommes et autant de jeunes hommes de la ville qu'il put, se rua vers le bateau, ordonna aux sergents de l'archevêque d'en sortir et les en chassa par la force... Les amis des deux partis prirent les armes et il parut qu'une grande bataille se préparait dans la ville. Les nouvelles de la lutte parvinrent à l'archevêque, qui envoya aussitôt des hommes pour mater l'émeute et, comme il était très en colère, il menaça les jeunes révoltés d'un dur châtiment à la prochaine session de sa cour. L'archevêque avait toutes les vertus et il avait souvent prouvé son excellence dans tous les domaines, aussi bien de l'État que de l'Église. Mais il avait un défaut. Quand il se mettait en colère, il ne pouvait contrôler sa langue et maudissait chacun sans distinction avec les expressions les plus violentes. Finalement l'émeute sembla s'apaiser, mais le jeune homme, qui était très en colère et grisé par son premier succès, ne cessa de causer tout le trouble qu'il put. Il parcourut la ville en faisant des discours au peuple sur le mauvais gouvernement de l'archevêque, l'accusant d'imposer des charges injustes au peuple, de priver des innocents de leurs biens et d'insulter d'honorables citoyens... Il ne lui fut pas difficile de soulever la populace... D'ailleurs tous considéraient que le peuple de Worms avait accompli un exploit en chassant son évêque qui les gouvernait trop

sévèrement. Et comme ils étaient plus nombreux et plus riches que le peuple de Worms et qu'ils avaient des armes, il leur déplaisait qu'on pût penser qu'ils n'étaient pas aussi courageux que le peuple de Worms et il leur parut honteux d'être soumis comme des femmes au pouvoir de l'archevêque qui les gouvernait tyranniquement... »

A Laon en 1111, on sait — par le récit célèbre de Guibert de Nogent — que la révolte des citadins finit par le massacre de l'évêque Gaudri et la profanation de son cadavre, auquel un révolté coupa un doigt pour en arracher l'anneau.

Les chroniqueurs ecclésiastiques, face à ces mouvements urbains, sont encore plus étonnés qu'indignés. Sans doute le caractère de tel ou tel prélat leur paraît expliquer sinon justifier la colère des bourgeois et du peuple. Mais quand ceux-ci se révoltent contre l'ordre féodal, contre la société approuvée par l'Eglise, contre un monde qui, devenu chrétien, ne semble plus avoir qu'à attendre le passage de la cité terrestre à la cité céleste — c'est le thème d'Othon de Freising dans son *Histoire des deux cités* — l'historiographie ecclésiastique avoue son incompréhension.

Ainsi au Mans en 1070, les habitants se sont révoltés contre Guillaume le Bâtard occupé à conquérir l'Angleterre, et l'évêque s'est réfugié auprès de lui. « Ils firent alors, écrit le chroniqueur épiscopal, une association qu'ils appelèrent commune, ils s'unirent par serment et forcèrent les seigneurs de la campagne environnante de jurer allégeance à leur commune. Enhardis par cette conspiration, ils se mirent à commettre d'innombrables crimes, condamnant des gens sans discrimination et sans cause, aveuglant les uns pour les raisons les plus faibles et, chose horrible à dire, pendant les autres pour des fautes insignifiantes. Ils brûlèrent même les châteaux forts de la région pendant le carême et, qui pis est, pendant la semaine sainte. Et tout cela ils le firent sans raison. »



Mais le principal front des tensions sociales est à la campagne. Entre seigneurs et paysans la lutte est endémique. Parfois elle s'exaspère en crises d'extrême violence. C'est que, si dans les villes du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle les révoltes sont conduites par les bourgeois désireux de s'assurer la puissance politique qui garantit le libre exercice de leurs activités professionnelles, donc leur fortune, et leur confère

un prestige en rapport avec leur puissance économique, à la campagne les soulèvements des paysans ne visent pas seulement à améliorer leur situation en fixant, en diminuant ou en abolissant les services et les redevances qui pèsent lourdement sur eux, mais ils sont souvent la simple expression de la lutte pour la vie. La majorité des paysans constitue cette masse au bord de la limite alimentaire, de la famine, de l'épidémie. Ce que l'on appellera en France la Jacquerie y puise une singulière force de désespoir. S'il y a aussi à la ville — on l'a vu à Cologne en 1074 — le moteur de la haine, le désir des nouvelles couches sociales de se venger du dédain où les tiennent les seigneurs ecclésiastiques et laïcs, cette motivation affective est bien plus forte encore à la campagne, à la mesure de l'immense mépris que les seigneurs ont pour les manants. Malgré les améliorations à leur sort arrachées par les paysans aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, bien des seigneurs ne leur reconnaissent encore à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle — il est vrai que c'est une différence essentielle entre leur condition et celle de l'esclave antique — pas d'autre propriété que celle de leur personne toute nue. L'abbé de Burton, dans le Staffordshire, le rappelle à ses paysans dont le monastère avait confisqué tout le cheptel (huit cents bœufs, moutons et porcs) et qui avaient obtenu du roi, après l'avoir suivi avec femmes et enfants de résidence en résidence, un ordre de restitution de leurs bêtes. L'abbé leur déclare qu'ils ne possèdent rien d'autre que leur ventre — *nihil praeter ventrem*. Il oubliait que, par sa faute, ce ventre était souvent vide.

Le paysan est une bête sauvage, les textes le répètent à l'envi. Il est d'une laideur hideuse, bestiale, il a à peine figure humaine. Il est, selon le mot de Coulton, « le Caliban médiéval ». Sa destination naturelle, c'est l'enfer. Il lui faut être d'une habileté exceptionnelle pour obtenir — comme par tricherie — le paradis. C'est le thème du fabliau *Du vilain qui gagna le paradis par plaid*, c'est-à-dire par plaidoirie.

Même hostilité à l'égard de l'être moral du paysan. De vilain, l'époque féodale a tiré vilainie qui est la laideur morale.

« Les paysans qui travaillent pour tous, écrit Geoffroi de Troyes, qui se fatiguent dans tous les temps, par toutes les saisons, qui se livrent à des œuvres serviles dédaignées par leurs maîtres, sont incessamment accablés, et cela pour suffire à la vie, aux vêtements, aux frivolités des autres...

On les poursuit par l'incendie, par la rapine, par le glaive ; on les jette dans les prisons et dans les fers, puis on les contraint de se racheter, ou bien on les tue violemment par la faim, on les livre à tous les genres de supplices... »

Lors de la Grande Révolte de 1381, les paysans anglais s'écrieront, selon Froissart : « Nous sommes des hommes faits à la ressemblance du Christ et on nous traite comme des bêtes sauvages. »

Comme l'a justement écrit Frantisek Graus, les paysans « ne sont pas seulement exploités par la société féodale, ils sont encore ridiculisés par la littérature et l'art ».

Le franciscain Berthold de Regensburg remarquait au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle qu'il n'y avait à peu près aucun saint paysan (alors que, par exemple, en 1199 Innocent III avait canonisé un marchand, Homebon de Crémone).

Rien d'étonnant dans ces conditions si le fonds de la mentalité paysanne est une longue impatience, un perpétuel mécontentement. « Les paysans sont toujours en colère, dit un poème goliardique de Bohême, et leur cœur n'est jamais content. »

L'iconographie, plus ou moins ouvertement, représente souvent la lutte du paysan contre le chevalier : c'est David contre Goliath. Les costumes de ces deux personnages attestent l'intention.

Pourtant la forme habituelle de la lutte des paysans contre les seigneurs, c'est la guérilla sourde du maraudage sur les terres du seigneur, du braconnage dans ses forêts, de l'incendie de ses récoltes. C'est la résistance passive par le sabotage des corvées, le refus de livrer les redevances en nature, de payer les taxes. C'est enfin parfois la désertion, la fuite.

En 1117 l'abbé du monastère de Marmoutier en Alsace supprime les corvées des serfs et les remplace par une redevance en argent. Il prend cette décision à cause de « l'incurie, l'inutilité, la mollesse et la paresse de ceux qui servaient ».

Dans son traité de *Housebondrie* écrit au milieu du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, Walter de Henley, toujours soucieux d'accroître le rendement agricole par tous les moyens, multiplie les recommandations pour la surveillance du travail des paysans. L'iconographie nous montre les gardes seigneuriaux armés de leur bâton, épiant les travailleurs. Tout en reconnaissant que la force de travail du cheval est supérieure à celle du bœuf, Walter de Henley estime avec un certain

désabusement qu'il est inutile pour le seigneur de faire la dépense considérable que représente l'achat d'un cheval, car « la malice des laboureurs empêche la charrue traînée par un cheval d'aller plus vite que celle tirée par des bœufs ».

L'hostilité des paysans à l'égard du progrès technique est plus frappante encore. Elle ne s'explique pas, comme les révoltes d'ouvriers contre la machine au début de la révolution industrielle, par un quelconque chômage technologique, mais parce que le machinisme médiéval s'accompagnait d'un monopole de la machine au profit du seigneur qui rendait obligatoire et onéreuse son utilisation à son profit. Les révoltes de paysans contre les moulins « banaux » seigneuriaux seront nombreuses. Inversement, on voit les seigneurs — notamment les abbés — faire détruire les moulins à bras de leurs paysans pour les obliger à porter leur pain à leur moulin et payer la taxe de meunerie. Dès 1207, les moines de Jumièges font briser les dernières meules à main sur une de leurs terres. Une célèbre lutte autour des moulins hydrauliques opposa en Angleterre les moines de Saint-Albans et leurs paysans. Triomphant enfin en 1331, l'abbé Richard II fit des meules confisquées des trophées : il en pava son parloir.

Parmi les formes insidieuses de la lutte des classes, il faut faire une place à part aux innombrables contestations qui se sont élevées autour des poids et mesures. La détermination et la possession des étalons qui fixent la quantité du travail et des redevances est un moyen de domination économique essentiel. Witold Kula a magistralement ouvert la voie à cette histoire sociale des poids et mesures. Accaparés par les uns, contestés par les autres, poids et mesures conservés au manoir ou au château, à l'abbaye ou à l'hôtel de ville des bourgeois, sont l'enjeu d'une lutte constante. Les nombreux documents qui évoquent les punitions infligées à des paysans ou à des artisans qui ont usé de fausses mesures (crime assimilé à celui du déplacement des bornes domaniales) attirent notre attention sur cette forme de la lutte des classes. Tout comme la multiplication des juridictions favorisait l'arbitraire des seigneurs, le nombre et la variabilité (à la merci du seigneur) des mesures étaient un instrument d'oppression seigneuriale. Quand les rois d'Angleterre au XIV<sup>e</sup> siècle essaient d'imposer un étalon royal pour les principales mesures, ils en exemptent les rentes et fermages dont la mesure est laissée à la discrétion des seigneurs.



La lecture des fabliaux, des traités juridiques et moraux, des actes judiciaires donne l'impression que le Moyen Âge a été le paradis des tricheurs, le grand temps de la fraude. L'oppression des classes maîtresses de la mesure en est l'explication. Et l'Église, qui fit de la fraude un péché grave, ne put enrayer ces manifestations de la lutte des classes.



Fondamental à la campagne, l'affrontement entre les classes reparut bientôt dans les villes, non plus comme la lutte des bourgeois victorieux contre les seigneurs, mais comme celle du petit peuple contre les riches bourgeois. De la fin du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, une nouvelle ligne de clivage social apparaît en effet dans les villes et oppose les pauvres aux riches, les faibles aux puissants, le commun à la bourgeoisie, le *popolo minuto* au *popolo grasso*. C'est la formation de cette catégorie urbaine dominante qu'on a appelée le patriciat, composé d'un groupe de familles qui cumulent la propriété foncière urbaine, la richesse, la domination de la vie économique et le contrôle de la vie politique par l'accaparement des charges municipales, qui fait se lever en face d'elle la masse des nouveaux opprimés.

Dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle on voit apparaître des *meliores burgenses* ou *maiores oppidani* dont la domination s'affirme bientôt. Dès 1165, à Soest en Westphalie, sont mentionnés ces « meilleurs sous l'autorité desquels la ville prospérait et en qui résidait l'essentiel du droit et des affaires », *meliores... quorum auctoritate pretaxata villa nunc pollebat et in quibus summa iuris et rerum consistebat*, et à Magdebourg en 1188 un statut urbain stipulait que « dans l'assemblée des bourgeois il fût interdit aux sots de proférer des propos contraires à l'ordre et d'aller en quoi que ce fût à l'encontre de la volonté des *meliores* ». Ainsi riches et pauvres s'opposaient dans les villes. Dans celles de langue française où l'on parlait traditionnellement des métiers « fondés sur labeur ou sur marchandise », labeur et marchandise se dissocièrent. Les travailleurs manuels se dressèrent bientôt contre ceux qu'ils traitaient à leur tour d'oisifs. Dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle les grèves et les émeutes contre « les riches hommes » se multiplièrent et au XIV<sup>e</sup> siècle, à la faveur de la crise, suscitérent de violentes révoltes du commun des villes.

Malgré le goût manichéen du Moyen Âge à simplifier tout conflit en affrontement de deux camps, celui des bons et

celui des méchants, il ne faudrait pas croire que la lutte des classes s'est limitée à ces duels seigneurs-paysans, bourgeois-peuple. La réalité fut plus complexe et l'une des principales raisons des échecs habituels des faibles face aux puissants fut, outre leur faiblesse économique et militaire, leurs divisions internes qui accroissaient leur impuissance.

Parmi les couches inférieures urbaines, il faut au moins faire une distinction entre le *popolo minuto* des artisans et des valets des corporations, et la masse de main-d'œuvre salariée qui ne jouissait d'aucune protection corporative : manœuvres livrés au hasard du marché de la main-d'œuvre, troupeau réuni quotidiennement sur la place d'embauche (la place de Grève à Paris), où les « donneurs d'ouvrage » ou leurs mandants venaient puiser, prolétariat sans cesse guetté par le chômage. A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle c'est eux qui sont devenus la catégorie inférieure des *laboratores* que Jean de Fribourg, dans son *Manuel sommaire de confesseurs*, met à la dernière place. On voit bien comment avec eux, ainsi que Bronislaw Geremek l'a bien montré pour le Paris des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, le travail et le travailleur sont devenus une marchandise.



L'exploitation de la main-d'œuvre féminine a certainement tenu une place de choix dans cette oppression des « donneurs d'ouvrage ». Tout le monde connaît la complainte des ouvrières de la soie que Chrétien de Troyes a placée (vers 1180) dans *Yvain*, cette « Chanson de la chemise » du Moyen Age :

*Toujours draps de soie tisserons  
Et n'en serons pas mieux vêtues,  
Toujours serons pauvres et nues  
Et toujours faim et soif aurons ;  
Jamais tant gagner ne saurons  
Que mieux en ayons à manger.  
Du pain en avons sans changer  
Au matin peu et au soir moins ;  
Car de l'ouvrage de nos mains  
N'aura chacune pour son vivre  
Que quatre deniers de la livre,  
Et de cela ne pouvons pas  
Assez avoir viande et draps ;  
Car qui gagne dans sa semaine*

*Vingt sous n'est mie hors de peine...  
Et nous sommes en grand misère,  
Mais s'enrichit de nos salaires  
Celui pour qui nous travaillons ;  
Des nuits grand'partie veillons  
Et tout le jour pour y gagner.  
On nous menace de rouer  
Nos membres, quand nous reposons :  
Aussi reposer nous n'osons.*

Les femmes sont aussi au centre d'une contestation en apparence moins dramatique. Elles sont l'enjeu de la rivalité des hommes des différentes classes sociales. Ces jeux plaisants entre mâles et femelles sont pourtant une des expressions les plus âpres de la lutte des classes. Le mépris des femmes pour les hommes d'une catégorie sociale déterminée est une des plus douloureuses blessures qu'ils reçoivent. On s'étonnera de voir les clercs tenir leur partie dans ce conflit. Le curé, ou le moine, paillard et comblé de bonnes fortunes, est pourtant un des personnages les plus familiers des fabliaux.

La poésie lyrique chante enfin souvent dans les pastourelles l'amour des chevaliers pour les bergères. Dans la réalité ces entreprises ne sont pas toujours heureuses. Le comte-poète Thibaud de Champagne avoue, en vers, que deux paysans le mirent en fuite alors qu'il s'appêtait à trousser une bergère.



La lutte des classes dans l'Occident médiéval se double, comme on sait, d'ardentes rivalités à l'intérieur des classes. Les conflits entre féodaux, prolongement des luttes de clan, les guerres privées issues de la « faide » germanique, forme médiévale de la vendetta seigneuriale, emplissent l'histoire et la littérature. Ces inimitiés violentes et collectives, ces « perdurables haines », « ces vieilles rancunes bien conservées » sont d'ailleurs privilèges de classe. Dans les lices des tournois, en rase campagne, aux sièges des châteaux, les affrontements des familles féodales emplissent l'histoire médiévale.

Malgré ses prétentions, la classe seigneuriale n'a pas l'apanage de ces conflits. Au sein de la société urbaine, les familles bourgeoises se livrent, seules ou animant des partis, pour le leadership du patriciat ou la domination de la ville,

des luttes sans merci. Il n'est pas étonnant que, plus tôt urbanisée, l'Italie surtout ait été le théâtre de ces rivalités citadines et bourgeoises. En 1216, à Florence, une série de vendettas opposent deux groupes de familles, deux *consorterie*, celle des Fifanti-Amidei et celle des Buondelmonte. Pour une rupture de mariage, affront d'autant plus cruel pour les Fifanti-Amidei que le fiancé Buondelmonte ne se présente pas le jour où toute la *consorteria* de la fiancée l'attend en habits de noces sur le Ponte Vecchio, le traître est assassiné alors qu'il se rend quelque temps plus tard à la cathédrale pour en épouser une autre. Se greffant sur la lutte entre deux candidats à l'empire, Otton de Brunswick et Frédéric de Hohenstaufen, qui dégénère en la lutte entre l'empereur et le pape, la rivalité entre les deux familles florentines devint la lutte entre les Guelfes et les Gibelins.

Moins fréquente peut-être, mais notable est l'attitude individuelle de membres des classes supérieures qui, par intérêt, idéalisme, ou, dans le cas de pauvres clercs, prise de conscience d'une solidarité plus forte avec les pauvres qu'avec les clercs, ont mené la lutte aux côtés des révoltés des catégories inférieures et leur ont souvent fourni les chefs instruits dont ils manquaient. Ces « traîtres » à leur classe se rencontrent dans le clergé ou la bourgeoisie, exceptionnellement dans la noblesse. En 1327, les « dix mille » vilains et pauvres citadins qui marchent contre les moines de Bury St Edmunds sont conduits par deux prêtres qui portent les bannières des rebelles. Mystérieuse figure que celle de Henri de Dinant, ce tribun liégeois des années 1253-1255, ce patricien qui mène la populace à l'assaut du patriciat. Fernand Vercauteren, suivant les chroniqueurs du XIII<sup>e</sup> siècle, voit en lui un ambitieux qui se sert du peuple et de son mécontentement pour parvenir, un Catilina. Mais nous ne connaissons ces meneurs populaires que par leurs ennemis. Jean d'Outremeuse nous dit d'Henri de Dinant qu'il « faisait le peuple lever contre son seigneur et contre les clercs et il était bien cru... c'était un homme de grande naissance, sage et malicieux, mais il fut tant faux et traître et convoiteux, qu'il ne valait rien pour son envie qu'il avait sur chacun ». Méfions-nous de ces jugements qui collent aux révoltés l'étiquette caractéristique d'envieux. *Invidia*, l'envie, c'est selon les moralistes (clercs), selon les manuels de confesseurs le grand péché des paysans, des pauvres. Ce diagnostic des interprètes des puissants ne recouvre souvent que la révolte des opprimés, l'indignation des justes. Tous

les grands chefs des grandes révoltes du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, un Jacques et un Philippe Van Artevelde, un Étienne Marcel seront dépeints comme des « envieux ».



En dehors de ces cas individuels on peut se demander si deux puissances n'ont pas — par définition — échappé à la lutte des classes, se tenant en dehors d'elle et cherchant à l'apaiser : l'Église et la royauté.

L'Église, de par l'idéal du christianisme, était appelée à tenir la balance égale entre pauvres et riches, paysans et seigneurs, mieux même, à contrebalancer la faiblesse des pauvres par son appui et à faire régner l'harmonie sociale à laquelle, dans le schéma triparti de la société, elle avait donné sa bénédiction.

Il est vrai que sur le plan de la charité, dans la lutte contre la famine, son action n'a pas été négligeable ; il est vrai aussi que sa rivalité avec la classe militaire l'a fait parfois agir en faveur des paysans ou des citadins contre l'adversaire commun et qu'elle a notamment animé les mouvements de paix bénéfiques à toutes les victimes de la violence féodale. Mais les déclarations qu'elle a multipliées d'arbitrage impartial entre faibles et forts dissimulent mal le parti qu'elle a le plus souvent concrètement choisi du côté des oppresseurs. Engagée dans le siècle, formant un groupe social privilégié qu'elle avait même transformé en ordre, c'est-à-dire sacralisé, par la grâce de Dieu, elle était naturellement amenée à pencher du côté où elle se trouvait en fait.

Il est remarquable que les paysans ont été surtout hostiles aux seigneurs ecclésiastiques, probablement parce que la distance entre l'idéal qu'ils professaient et leur comportement devait spécialement exciter leur colère et certainement parce que, les archives et les comptes monastiques étant mieux tenus, les seigneurs ecclésiastiques obtenaient plus sûrement par le droit appuyé sur leurs chartes et leurs censiers les exactions que les seigneurs laïcs arrachaient plus souvent par la violence.

Il semble bien qu'il faille donner raison à l'autocritique de ce dignitaire ecclésiastique anonyme — identifié parfois par erreur avec saint Bernard — qui s'écriait au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle : « Non, je ne puis pas le dire sans verser des larmes, nous les chefs de l'Église, nous sommes plus timides que les disciples grossiers du Christ, à l'époque de l'Église naissante. Nous

nions ou nous taisons la vérité par crainte des séculiers ; nous nions le Christ, la vérité même ! Quand le ravisseur s'abat sur le pauvre, nous refusons de porter secours à ce pauvre. Quand un seigneur tourmente le pupille ou la veuve, nous n'allons pas à l'encontre : le Christ est sur la croix et nous gardons le silence ! »

La position et l'attitude de la royauté ne sont pas sans analogie avec celles de l'Église, et toutes deux se sont d'ailleurs prêté souvent un mutuel appui en une lutte commune dont les mots d'ordre étaient contre les tyrannies individuelles la défense de l'intérêt général, la protection des faibles contre les puissants.

La royauté a utilisé au maximum toutes les armes que la structure féodale lui fournissait : se faire prêter l'hommage lige par tous les seigneurs, refuser de prêter l'hommage pour les terres qu'elle tenait en fief afin d'affirmer qu'elle était non seulement au sommet mais au-dessus de toute la hiérarchie féodale, se faire reconnaître un droit de protection — « avouerie » ou « patronage » — sur de nombreux établissements ecclésiastiques, s'imposer dans le plus grand nombre possible de contrats de « pariage » qui faisaient des rois les coseigneurs de seigneuries situées hors du domaine royal et dans des régions où son influence était faible, cristalliser à son profit l'idéal de fidélité qui était l'essence de la morale et de la sensibilité féodales. Mais en même temps, elle a partout cherché à se soustraire au contrôle des seigneurs. En rendant la couronne héréditaire, elle a élargi le domaine royal, imposé partout ses officiers (fonctionnaires), cherché à substituer une armée nationale, une fiscalité étatique, une justice centralisée aux osts, redevances et juridictions féodales. Il est significatif que les paysans cherchaient à se placer sous la protection royale — il est vrai qu'elle était plus lointaine que celle des seigneurs du pays. Il est vrai aussi que les couches inférieures, et notamment paysannes, ont placé souvent leurs espoirs en la personne du roi dont ils espéraient qu'il les délivrerait de la tyrannie seigneuriale. Saint Louis raconte avec émotion à Joinville l'attitude du peuple à son égard lors d'une révolte de barons pendant sa minorité : « Et le saint roi me conta qu'étant à Monthéry, ni lui ni sa mère n'osèrent revenir à Paris jusqu'à ce que les habitants de Paris vinssent les chercher en armes. Et il me conta que de Monthéry jusqu'à Paris, les chemins étaient pleins de gens en armes et sans armes et que tous l'acclamaient, suppliant Notre-Seigneur de lui donner

bonne et longue vie et de le défendre et garder contre ses ennemis. » Ce mythe royal aura longue vie. Il survivra — jusqu'à des explosions finales comme celles de 1642-1649 en Angleterre, de 1792-1793 en France — à toutes les expériences où la royauté montra que, face à un péril grave de subversion de la société, elle rejoignait elle aussi son camp naturel, celui des féodaux dont elle partageait les intérêts et les préjugés. Sous Philippe Auguste les paysans du village de Vernon se rebellèrent contre leur seigneur, le chapitre de Notre-Dame de Paris, et refusèrent de lui payer la taille. Ils envoyèrent une délégation auprès du roi qui donna raison aux chanoines et jeta aux délégués paysans : « Que maudit soit le chapitre s'il ne vous jette pas aux cabinets » (*in unam latrinam*).

Mais le roi se sent parfois seul face aux classes sociales. Loin de les dominer, il se sent menacé par chacune d'elles. Extérieur à la société féodale, il craint d'être anéanti par elle. Tel fut le cauchemar d'Henri I<sup>er</sup> d'Angleterre, selon la chronique de Jean de Worcester. Alors que le roi était en Normandie en 1130, il eut une triple vision. Il vit d'abord une foule de paysans assiéger son lit avec leurs instruments de travail, grinçant des dents et le molestant en lui proférant leurs doléances. Puis une multitude de chevaliers revêtus de leur cuirasse, coiffés du heaume, armés de lances, de traits et de flèches le menacèrent de le tuer. Enfin, une assemblée d'archevêques, d'évêques, d'abbés, de doyens et de prieurs assiégèrent sa couche, leurs crosses levées contre lui.

« Et voilà, gémit le chroniqueur, ce qui fait peur à un roi vêtu de pourpre, dont la parole, selon le mot de Salomon, doit terroriser comme le rugissement du lion. » Ce lion que précisément Renart, dans le *Roman*, ridiculise et avec lui toute la majesté monarchique. Les rois, malgré leur prestige, ont toujours été quelque peu étrangers au monde médiéval.



Il y eut aussi dans l'Occident médiéval d'autres communautés que celles que nous venons d'évoquer, des communautés qui chevauchaient plus ou moins les classes sociales, et elles étaient très favorisées par l'Église qui voyait en elles un moyen de diluer et d'affaiblir la lutte des classes.

Telles sont les confréries dont les débuts sont mal connus et dont les rapports avec les corporations sont obscurs.

Tandis que celles-ci seraient essentiellement professionnelles, celles-là seraient principalement religieuses.

Telles sont les catégories des vierges et des veuves que l'Église tient en particulière estime. Un ouvrage de spiritualité très en vogue aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, le *Miroir des Vierges* (*Speculum Virginum*), compare les fruits de la virginité, du veuvage et du mariage. Une miniature célèbre illustre la comparaison : les femmes mariées ne récoltent que trente fois la semence (chiffre déjà mythique pour le Moyen Âge) tandis que les veuves la récoltent soixante fois et les vierges cent fois<sup>1</sup>. Mais plus que de former des catégories intersociales, les vierges tendent surtout à se confondre avec les moniales, et les veuves avec le troupeau des pauvres en ce temps où la privation d'un homme gagnepain faisait basculer dans la misère la plupart de celles qui ne pouvaient ou ne voulaient se remarier.

Plus vivantes ont dû être les classes d'âge, non pas celles que les clercs transposaient dans les catégories théoriques et littéraires des âges de la vie, mais celles qui s'intégraient dans des traditions concrètes, caractéristiques des civilisations traditionnelles, des sociétés militaires et des sociétés paysannes. Parmi ces classes d'âge, l'une d'entre elles représentait en particulier une réalité structurée et efficace : la classe des jeunes, celle qui, dans les sociétés primitives, correspond aux adolescents qui ont subi ensemble l'initiation. Et c'est bien un apprentissage et une initiation que subissaient les jeunes hommes du Moyen Âge. Mais ici encore les structures sociales reparaissent qui encadrent cette stratification d'un autre ordre. Chez les guerriers et chez les paysans, les deux classes de jeunes sont distinctes. Ici l'apprentissage c'est celui des armes, du combat féodal qui s'achève par l'initiation de l'adoubement par quoi on entre dans la classe : la chevalerie. Là, c'est le cycle chthonien des fêtes folkloriques du printemps qui, entre la Saint-Georges (23 avril) et la Saint-Jean (24 juin), confiaient aux jeunes gens du village des rites destinés à assurer la prospérité économique de la communauté, rites souvent constitués par des chevauchées ou accomplis à cheval (on les retrouve dans le cycle iconographique des travaux des mois en avril ou en mai) et qui se terminent par l'épreuve du saut par-dessus les feux de la Saint-Jean. Ici encore la ville amena souvent la rupture de ces traditions et des solidarités qui en

1. Voir p. 308.



étaient la base. Il en resta pourtant des résidus : l'initiation des jeunes écoliers et étudiants — les *béjaunes* — destinée à leur faire perdre leur caractère sauvage, paysan (y a-t-il un rapport entre le Jacques qui désigne en France le paysan à la fin du Moyen Age et le nom de *Zak* — *Jak* — donné en Pologne au conscrit universitaire ?), celle des jeunes apprentis au cours du compagnonnage et plus particulièrement du Grand Tour qu'ils devaient accomplir, celle que les jeunes clercs juristes recevaient dans les basoches.

Il semble en revanche que la classe des vieillards — les « anciens » des sociétés traditionnelles — n'ait pas joué de rôle important dans la Chrétienté médiévale, société de gens qui meurent jeunes, de guerriers et de paysans qui ne valent qu'à l'époque de leur pleine force physique, de clercs dirigés par des évêques et des papes qui, abstraction faite des scandaleux adolescents du x<sup>e</sup> siècle — Jean XI monte sur le trône de saint Pierre en 931 à vingt et un ans, Jean XII en 954 à seize ans —, sont souvent élus jeunes (Innocent III en 1198 a environ 35 ans). La société médiévale a ignoré la gérontocratie. Tout au plus sa sensibilité a-t-elle pu être émue par les grands vieillards à barbe blanche — tels qu'on les voit aux portails des églises, vieillards de l'Apocalypse et prophètes, dans la littérature à l'imitation de Charlemagne, « à la barbe chenue », et telle qu'elle s'imagina et représenta les ermites, patriarches à la longévité impressionnante<sup>1</sup>.



Il faut aussi songer à l'importance des rapports sociaux qui se nouaient dans certains centres de la vie sociale, en liaison plus ou moins étroite avec la structure des classes sociales et la diversité des genres de vie.

Le premier de ces centres, c'est celui qu'anime le clergé : c'est l'église centre de la vie paroissiale. L'église n'est pas seulement au Moyen Age un foyer de vie spirituelle commune — fort important d'ailleurs car s'y forment, autour des thèmes de propagande de l'Église, mentalités et sensibilités —, mais un lieu d'assemblée. Des réunions s'y tiennent, ses clochers appellent au rassemblement en cas de danger, d'incendie notamment. On y tient conversations, jeux, marchés. Elle est longtemps, malgré les efforts du clergé et des conciles pour la réduire à son rôle de maison de

1. Rolf Sprandel poursuit à Würzburg une enquête sur les attitudes à l'égard de l'âge au Moyen Age.

Dieu, un centre social à fonctions multiples comparable à la mosquée musulmane.

Comme la société paroissiale est le microcosme organisé par l'Église, la société castrale est la cellule sociale formée par les seigneurs dans les châteaux. Elle groupe les jeunes fils des vassaux envoyés pour y servir le seigneur, y faire leur apprentissage militaire — servir d'otages à l'occasion —, la domesticité seigneuriale, et tout le monde des amuseurs destinés à satisfaire les besoins de divertissement et de prestige des féodaux. Position ambiguë que celle de ces ménestrels, trouvères, troubadours, obligés de chanter les louanges et les valeurs essentielles de leurs employeurs, étroitement dépendants des salaires et faveurs de ces maîtres ; souvent désireux, et y parvenant quelquefois, de devenir à leur tour un seigneur — c'est le cas du *Minnesänger* qui devient chevalier et reçoit des armoiries (le fameux manuscrit de Heidelberg dont les miniatures représentent les *Minnesänger* et leurs blasons témoigne de cette promotion par l'art noble de la poésie lyrique) — mais aussi souvent ulcéré par sa position d'artiste dépendant des caprices d'un guerrier, intellectuel animé d'idéaux en opposition avec ceux de la caste féodale, prêt à se faire l'accusateur de ses maîtres. Les productions littéraires et artistiques du milieu castral sont souvent un témoignage plus ou moins camouflé d'opposition à la société féodale.

Les milieux populaires ont d'autres centres de réunion. A la campagne, le moulin où le paysan doit porter son grain, faire la queue, attendre sa farine, est un lieu de rencontre. J'imagine volontiers que les innovations rurales s'y sont commentées souvent, et à partir de là diffusées, que les révoltes paysannes y ont couvé. Deux faits nous prouvent l'importance du moulin comme foyer de rassemblement paysan. Les statuts des ordres religieux du XII<sup>e</sup> siècle prévoient que les moines iront y quêter. Les prostituées hantent leurs parages au point que saint Bernard, prêt à faire passer la morale avant l'intérêt économique, incite les moines à détruire ces foyers du vice.

A la ville, les bourgeois ont leurs halles, leurs salles de réunion, telle celle de la corporation des Marchands de l'eau qui groupe les commerçants parisiens les plus importants et qui est si bien nommée le Parloir aux Bourgeois.

A la ville comme au village, le grand centre social c'est la taverne. Comme il s'agit en général d'une taverne « banale », appartenant au seigneur et que le vin ou la cervoise

qu'on y boit sont le plus souvent fournis ou taxés par lui, le seigneur favorise sa fréquentation. Le curé au contraire vitupère contre ce centre du vice où le jeu de hasard et l'ivrognerie se donnent libre cours et qui fait concurrence aux réunions paroissiales, aux sermons, aux offices religieux. On se rappelle la taverne dont le tapage couvrait la voix du dominicain qu'écoutait Saint Louis. La taverne ne rassemble pas seulement les hommes du village ou du quartier — cet autre cadre de solidarités urbaines qui prendra une grande importance à la fin du Moyen Age, tout comme la rue où se groupent les hommes d'une même provenance géographique ou d'un même métier —, elle joue souvent, en la personne du tavernier, le rôle de banque de prêt, elle accueille les étrangers, car elle est aussi souvent auberge. Par là elle est un nœud essentiel du réseau de relations. Les nouvelles, porteuses de réalités lointaines, de légendes, de mythes, s'y diffusent. Les conversations y forment les mentalités. Et comme la boisson y chauffe les esprits, la taverne contribue puissamment à donner à la société médiévale ce ton passionné, ces ivresses qui en font fermenter et exploser la violence intérieure.

•

On a parfois soutenu que la foi religieuse a fourni à certaines révoltes sociales le ciment et l'idéal dont leurs revendications matérielles avaient besoin. La forme suprême des mouvements révolutionnaires aurait été l'hérésie. Il est hors de doute que les hérésies médiévales ont été surtout adoptées, plus ou moins consciemment, par des catégories sociales mécontentes de leur sort. Même dans le cas de la participation active de la noblesse méridionale à la première phase de la croisade des Albigeois aux côtés des hérétiques, on a pu souligner l'importance de ses griefs à l'égard de l'Église qui, en augmentant les cas d'impossibilité de mariage pour consanguinité, favorisait le morcellement des domaines de l'aristocratie laïque qui tombaient plus facilement entre ses mains. Il est surtout certain que beaucoup de mouvements hérétiques, en condamnant la société terrestre et spécialement l'Église, recelaient un ferment révolutionnaire très puissant. Cela est vrai pour le catharisme, pour l'idéologie plus diffuse du joachimisme, pour les divers millénarismes dont les aspects subversifs ont déjà été soulignés. Mais les hérésies ont rassemblé des coalitions

sociales hétérogènes à l'intérieur desquelles les divergences de classe ont affaibli l'efficacité du mouvement. On pourrait dans le catharisme — sous sa forme albigeoise en tout cas — distinguer une phase nobiliaire où l'aristocratie mène le jeu, une phase bourgeoise où marchands, notaires, notables des villes dominent le mouvement abandonné par la noblesse après la croisade et le traité de Paris, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle enfin, des séquelles d'aspect plus franchement démocratique où artisans des bourgs, montagnards et bergers pyrénéens continuent presque seuls la lutte.

Surtout les mots d'ordre proprement religieux des hérésies évacuent finalement le contenu social de ces mouvements. Leur programme révolutionnaire dégénère en anarchisme millénariste qui prend des utopies pour solutions terrestres. Le nihilisme qui vise notamment le travail plus durement condamné que par quiconque par de nombreux hérétiques — les parfaits cathares ne doivent pas travailler — paralyse l'efficacité sociale des révoltes placées sous le signe de la religion. Les hérésies ont été les formes les plus aiguës de l'aliénation idéologique.



Mais elles étaient dangereuses pour l'Église et pour l'ordre féodal. Les hérétiques furent donc pourchassés et rejetés dans les espaces d'exclusion de la société qui, au cours des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, furent, sous l'impulsion de l'Église, de mieux en mieux délimités. Sous l'influence des canonistes, au moment où l'Inquisition est mise en place, l'hérésie est définie comme un crime de « lèse-majesté », une atteinte au « bien public de l'Église », au « bon ordre de la société chrétienne ». Ainsi fait dans sa *Summa* (v. 1188) Huguccio, le plus important décrétiste de ce moment décisif.

Avec les hérétiques, ce sont les Juifs (le IV<sup>e</sup> Concile du Latran en 1215 leur impose le port de l'insigne distinctif : la rouelle), les lépreux (les léproseries se multiplient après le III<sup>e</sup> Concile du Latran en 1179) qui sont mis à l'index, parqués, traqués.

Pourtant ce temps est aussi celui où certaines catégories de parias sont enfin accueillies dans la société chrétienne. Le Haut Moyen Âge avait multiplié les métiers suspects. La barbarisation avait permis aux tabous ataviques de ressortir : tabou du sang qui joue contre les bouchers, les

bourreaux, les chirurgiens et même les soldats ; tabou de l'impureté, de la saleté qui atteint les foulons, les teinturiers, les cuisiniers, les blanchisseurs (Jean de Garlande au début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle évoque l'aversion des femmes pour les ouvriers du textile aux « ongles bleus » qui joueront, avec les bouchers, un rôle de premier plan dans les révoltes du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle), tabou de l'argent dont on a vu qu'il correspond à l'attitude d'une société où prédomine l'économie naturelle. Les envahisseurs germaniques y ajoutent le mépris du guerrier pour les travailleurs, le christianisme sa méfiance à l'égard des activités séculières, interdites en tout cas aux clercs, et par là chargées d'un poids d'opprobre qui retombe sur les laïcs qui les exercent.

Pourtant, sous la pression de l'évolution économique et sociale qui entraîne la division du travail, la promotion des métiers, la justification de Marthe face à Marie, de la vie active qui, aux portails des cathédrales gothiques, fait honorablement pendant à la vie contemplative, le nombre des occupations illicites ou méprisées se réduit presque à rien. Le franciscain Berthold de Regensburg, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, met tous les « états du monde » dans la « famille du Christ », à l'exception des Juifs, jongleurs et vagabonds qui forment la « famille du Diable ».

Mais cette Chrétienté qui a intégré la société nouvelle née de l'essor des <sup>xi</sup><sup>e</sup>-<sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles, qui a atteint sa « frontière », n'en est que plus impitoyable à l'égard de ceux qui ne veulent pas se plier à l'ordre établi ou qu'elle ne veut pas y admettre. Son attitude reste d'ailleurs ambiguë à l'égard de ces parias. Elle semble les détester et les admirer à la fois, elle en a peur dans un mélange d'attrance et d'effroi. Elle les tient à distance, mais elle fixe cette distance de façon assez proche pour les avoir à sa portée. Ce qu'elle appelle sa charité à leur égard ressemble à l'attitude du chat jouant avec la souris. Ainsi les léproseries qui doivent être situées à « un jet de pierre de la ville » pour que « la charité fraternelle » puisse s'exercer envers les lépreux. La société médiévale a besoin de ces parias écartés parce que dangereux, mais visibles, parce qu'elle se forge, à travers les soins qu'elle leur donne, une bonne conscience et plus encore projette et fixe en eux, magiquement, tous les maux qu'elle éloigne d'elle. Lépreux, par exemple, dans le monde et hors du monde, tels ceux à qui le roi Marc livra Iseut coupable, dans le terrible récit de Bérout devant lequel le tendre et courtois Thomas a reculé.

« Or, cent lépreux, déformés, la chair rongée et toute blanchâtre, accourus sur leurs béquilles au claquement des crécelles, se pressaient devant le bûcher, et, sous leurs paupières enflées, leurs yeux sanglants jouissaient du spectacle.

« Yvain, le plus hideux des malades, cria au roi d'une voix aiguë : Sire, tu veux jeter ta femme en ce brasier ; c'est bonne justice, mais trop brève. Ce grand feu l'aura vite brûlée, ce grand vent aura vite dispersé sa cendre. Et quand cette flamme tombera tout à l'heure, sa peine sera finie. Veux-tu que je t'enseigne pire châtement, en sorte qu'elle vive, mais à grand déshonneur, et toujours souhaitant la mort ? Roi, le veux-tu ? »

« Le roi répondit :

« — Oui, la vie pour elle, mais à grand déshonneur et pire que la mort. Qui m'enseignera un tel supplice, je l'en aimerai mieux.

« — Sire, je te dirai donc brièvement ma pensée. Vois, j'ai là cent compagnons. Donne-nous Iseut, et qu'elle nous soit commune ! Le mal active nos désirs. Donne-la à tes lépreux. Jamais dame n'aura fait pire fin. Vois, nos haillons sont collés à nos plaies qui suintent. Elle qui, près de toi, se plaisait aux riches étoffes fourrées de vair, aux joyaux, aux salles parées de marbre, elle qui jouissait des bons vins, de l'honneur, de la joie, quand elle verra la cour de ses lépreux, quand il lui faudra entrer dans nos taudis et coucher avec nous, alors Iseut la Belle, la Blonde, reconnaîtra son péché et regrettera ce beau feu d'épines ! »

« Le roi l'entend, se lève et longuement reste immobile. Enfin, il court vers la reine et la saisit par la main. Elle crie : Par pitié, sire, brûlez-moi plutôt, brûlez-moi. »

« Le roi la lève, Yvain la prend, et les cent malades se pressent autour d'elle. A les entendre crier et glapir, tous les cœurs se fondent de pitié ; mais Yvain est joyeux ; Iseut s'en va, Yvain l'emmène. Hors de la cité, descend le hideux cortège... »

Entraînée par son nouvel idéal de labeur, la Chrétienté chasse même les oisifs, volontaires ou contraints. Elle jette sur les routes ce monde d'infirmités, de malades, de chômeurs qui vont se mêler au grand troupeau des vagabonds. Envers tous ces malheureux qu'elle identifie au Christ, elle en use comme avec le Christ fascinant et effrayant. Il est

symptomatique que celui-là qui veut vraiment vivre comme le Christ, François d'Assise, non seulement se mêle aux parias, mais ne veut être que l'un d'entre eux. Un pauvre, un étranger, un jongleur — le « jongleur de Dieu » comme il se nomme lui-même —, c'est ainsi qu'il se présente. Comment ne ferait-il pas scandale ?

Avec les Juifs les chrétiens entretiennent tout au long du Moyen Age un dialogue qu'ils entrecoupent de persécutions et de massacres. Le Juif usurier, c'est-à-dire prêteur irremplaçable, est haïssable mais nécessaire et utile. Surtout autour de la Bible, Juifs et chrétiens débattent. Les conférences publiques et les réunions privées sont incessantes entre prêtres et rabbins. A la fin du XI<sup>e</sup> siècle, Gilbert Crispin, abbé de Westminster, relate en un ouvrage à succès sa controverse théologique avec un Juif venu de Mayence. André de Saint-Victor, soucieux, au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, de renouveler l'exégèse biblique, consulte les rabbins. Saint Louis raconte à Joinville une discussion entre clercs et Juifs au monastère de Cluny. Il est vrai qu'il désapprouve ces réunions. « Le roi ajouta : Aussi nul, s'il n'est bon clerc, ne doit disputer avec eux ; quant aux laïcs, quand ils entendent médire de la loi chrétienne, ils ne doivent la défendre autrement qu'en donnant de l'épée par le ventre autant qu'elle y peut entrer. »

Certains princes, abbés, papes, et surtout les empereurs allemands protègent les Juifs. Mais depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle, l'antijudaïsme s'exagère et au XIII<sup>e</sup> siècle se transformera en antisémitisme. Avec la I<sup>re</sup> Croisade les persécutions redoublent. Ainsi à Worms et à Mayence : « L'ennemi du genre humain ne tarda pas, rapportent les *Annales saxonnes*, à semer de l'ivraie à côté du grain, à susciter des pseudo-prophètes, à mêler de faux frères et des femmes dévergondées à l'armée du Christ. Par leur hypocrisie, par leurs mensonges, par leurs corruptions impies ils troublèrent l'armée du Seigneur... Ils croyaient bon de venger le Christ sur les païens et les Juifs. C'est pourquoi ils tuèrent neuf cents Juifs dans la ville de Mayence, sans épargner les femmes et les enfants... C'était une pitié de voir les grands et multiples amas de cadavres que l'on sortait de la ville de Mayence sur des chariots. »

Avec la II<sup>e</sup> Croisade apparaît en 1146 la première accusation de meurtre rituel, c'est-à-dire d'assassinat d'un enfant chrétien dont le sang serait incorporé au pain azyme, et de profanation de l'hostie, crime encore plus grand aux

yeux de l'Église puisqu'il sera considéré comme un déicide. Les fausses accusations ne cesseront désormais de venir fournir aux chrétiens des boucs émissaires en temps de mécontentement ou de calamité. En maint endroit, lors de la Grande Peste de 1348, les Juifs, accusés d'avoir empoisonné les puits, seront massacrés. Mais la grande cause de la mise à l'écart des Juifs, c'est l'évolution économique et la double formation du monde féodal et du monde urbain. Les Juifs ne peuvent être admis dans les systèmes sociaux — vassalité et communes — qui en résultent. On ne peut prêter hommage à un Juif, serment avec un Juif. Les Juifs se trouvent ainsi peu à peu exclus de la possession et même de la concession de la terre, tout comme des métiers, y compris la marchandise. Il ne leur reste que les formes marginales ou illicites du commerce et de l'usure.

Pourtant il faudra attendre le concile de Trente et la Contre-Réforme pour que l'Église institue et prône le ghetto. C'est au temps de la grande récession du XVII<sup>e</sup> siècle et de l'absolutisme monarchique que s'instaurera le « grand renfermement » dont Michel Foucault, en ce qui concerne les fous, a fait l'histoire. Fous que le Moyen Âge a traités aussi avec ambiguïté. Tantôt ils sont presque des inspirés, et le bouffon du seigneur, qui sera le fou du roi, devient un conseiller. L'idiot de village, dans cette société paysanne, est un fétiche pour la communauté. Dans le *Jeu de la Feuillée*, le *dervés*, le jeune paysan fou, tire la morale de l'histoire. On voit même un certain effort se faire pour distinguer diverses catégories de fous : les « furieux » et les « frénétiques » qui sont des malades que l'on peut chercher à soigner ou plutôt à enfermer dans des hôpitaux spéciaux dont un des premiers est l'hôpital de Bethléem, ou Bedlam, à Londres, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ; les « mélancoliques » dont la bizarrerie est peut-être elle aussi physique, liée aux mauvaises humeurs, mais qui ont plus besoin du prêtre que du médecin, la grande masse enfin des possédés que seul l'exorcisme peut débarrasser de leur hôte redoutable.

Beaucoup de ces possédés sont aisément confondus avec les sorciers. Mais notre Moyen Âge n'est pas la grande époque de la sorcellerie qui sera la période XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Entre les hérétiques et les possédés, les sorciers semblent recevoir difficilement une place. Ils sont les héritiers de moins en moins nombreux, dirait-on, des sorciers païens, des tireurs de sort campagnards que les pénitentiels du Haut Moyen Âge pourchassent dans le cadre



de l'évangélisation rurale. C'est d'ailleurs de ces pénitentiels que s'inspirent Réginon de Prüm dans son Canon (vers 900) et Burchard de Worms dans son Décret (vers 1010). On y voit des striges ou lamies qui sont des vampires, les loups-garous (qui en allemand sont appelés *Werenwulf*, dit Burchard, ce qui souligne le caractère populaire de ces croyances et des personnages qui y sont attachés). Monde de la campagne sauvage sur lequel l'Église n'a qu'une prise limitée et reste prudente dans ses incursions. N'accepte-t-elle pas qu'un loup-garou soit venu veiller sur la tête du roi anglo-saxon décapité par les Vikings, saint Edmond ?

Mais à partir du <sup>xiii</sup>e siècle, la raison d'État, s'appuyant sur la renaissance du droit romain, lance la chasse aux sorciers. Il n'est pas étonnant de voir les souverains les plus « étatistes » s'y adonner particulièrement.

Les papes qui voient dans les sorciers tout comme dans les hérétiques des fauteurs de « lèse-majesté », des troubles de l'ordre chrétien, sont parmi les premiers à les faire poursuivre. Dès 1270 un manuel pour Inquisiteurs, la *Summa de officio Inquisitionis*, consacre un chapitre spécial aux « augures et idolâtres » coupables d'organiser le « culte des démons ».

Frédéric II, suivant Azon de Bologne qui, dans sa *Summa super Codicem* (vers 1220), déclare les *malefici* passibles de la peine capitale, poursuit les sorciers, et le doge Jacopo Tiepolo édicte contre eux un statut en 1232.

Mais le plus acharné à leur perte, le plus constant à invoquer la sorcellerie contre ses ennemis fut Philippe le Bel dont le règne vit un certain nombre de procès où la raison moderne d'État apparut sous ses formes les plus monstrueuses : mise en condition des accusés, extraction d'aveux par tous les moyens, et surtout la méthode de l'amalgame par laquelle on accusait péle-mêle les inculpés de tous les crimes : rébellion contre le prince, impiété, sorcellerie, débauche et plus particulièrement sodomie.

L'histoire de la sodomie médiévale vient d'être esquissée. On voit aux <sup>xi</sup>e-<sup>xii</sup>e siècles des poètes chanter à l'antique l'éloge amoureux de jeunes garçons, et les textes monastiques laissent de temps en temps apercevoir que le milieu masculin clérical n'a pas dû être insensible à l'amour socratique. Le Haut Moyen Age semble avoir été indulgent envers une véritable « gay society ». Mais au <sup>xiii</sup>e siècle, on voit, héritage des tabous sexuels juifs, en complète opposition avec l'éthique gréco-romaine, la sodomie sans

cesse dénoncée comme le plus abominable de tous les crimes et, par le biais d'un aristotélisme curieusement sollicité, le péché « contre-nature » placé au sommet de la hiérarchie des vices. D'ailleurs, comme pour les bâtards méprisés quand ils sont de basse extraction, et traités comme les enfants légitimes dans les familles princières, les homosexuels de haut rang (tels les rois d'Angleterre Guillaume le Roux et Édouard II) ne seront nullement inquiétés. Il semble d'ailleurs que si les jugements sont de plus en plus sévères, dans la pratique la répression de l'homosexualité n'a pas été très rigoureuse.

La sodomie fut en tout cas l'un des principaux griefs reprochés aux Templiers, les plus célèbres victimes du plus fameux procès monté par Philippe le Bel et ses conseillers. La lecture du dossier du procès des Templiers manifeste que le roi de France et son entourage avaient mis au point au début du XIV<sup>e</sup> siècle un système de répression qui n'a rien à envier aux plus retentissantes affaires de notre époque.

De semblables procès furent notamment montés contre l'évêque de Troyes, Guichard, accusé d'avoir avec l'aide d'une sorcière essayé par envoûtement sur une statuette en cire de tuer la reine et d'autres personnes de la cour de Philippe le Bel, et contre le pape Boniface VIII qui s'était plus discrètement débarrassé de son malencontreux prédécesseur Célestin V.

Le renfermement des lépreux se produit aussi à cette époque, mais la conjoncture de la lèpre, pour des raisons sans doute biologiques, diffère de celle de la sorcellerie. Sans disparaître, la lèpre recule considérablement en Occident à partir du XIV<sup>e</sup> siècle. Son apogée, ce sont les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Les léproseries se sont alors multipliées (la toponymie en a conservé le souvenir : par exemple en France les maladreries, les faubourgs baptisés *La Madeleine*, les hameaux et villages rappelant le terme de *mésel*, synonyme de lépreux, etc.). Par testament, Louis VIII en 1227 lègue cent sous à chacune des deux mille léproseries du royaume de France. Le III<sup>e</sup> Concile du Latran en 1179, en autorisant la construction à l'intérieur des maladreries de chapelles et de cimetières, contribuera à en faire des mondes clos d'où les ladres ne peuvent sortir qu'en faisant devant eux le vide par le bruit de la crécelle qu'ils doivent agiter tout comme les Juifs, en arborant la rouelle, font s'écarter les bons chrétiens. Pourtant le rituel de la « séparation » des lépreux qui se généralisera aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles au

cours d'une cérémonie où l'évêque, par des gestes symboliques, retranche le lépreux de la société et en fait un mort au monde (il doit parfois descendre dans une tombe) est encore rare au Moyen Âge. Cela n'est même pas vrai du point de vue juridique, où il conserve les droits d'un être sain, excepté en Normandie et dans le Beauvaisis.

Mais un nombre considérable de « défenses » pèsent sur les lépreux, et ils sont eux aussi des boucs émissaires de choix en temps de calamité. Après la grande famine de 1315-1318, les Juifs et les lépreux furent poursuivis dans toute la France et soupçonnés d'avoir empoisonné puits et fontaines. Philippe V, digne fils de Philippe le Bel, fit instruire procès contre les lépreux dans toute la France et, après aveux arrachés par la torture, beaucoup furent brûlés.

Pas plus que les bâtards et les pédérastes nobles, les ladres illustres ne sont inquiétés. Ils peuvent continuer à remplir leurs fonctions et vivre parmi les gens sains. Ainsi Baudouin IV, roi de Jérusalem, Raoul, comte de Vermandois, et Richard II, ce terrible abbé de Saint-Albans qui fit paver son parloir avec les meules prises aux paysans.

Les exclus, ce sont aussi les malades, et surtout les infirmes, les estropiés. Dans ce monde où la maladie et l'infirmité sont tenus pour les signes extérieurs du péché, ceux qui en sont frappés sont maudits par Dieu, donc par les hommes. L'Église en accueille provisoirement — le temps d'hébergement dans les hôpitaux est en général très limité —, en nourrit sporadiquement — aux jours de fête — quelques-uns. Les autres ont pour seules ressources la mendicité et l'errance. Pauvre, malade et vagabond sont presque synonymes au Moyen Âge, les hôpitaux sont souvent placés près des ponts et des cols, ces lieux de passage obligés des errants. Guy de Chauliac, racontant l'attitude des chrétiens lors de la peste noire de 1348, rapporte qu'en certains endroits on accusait du fléau les Juifs, qui étaient massacrés, en d'autres les pauvres et les estropiés (*pauperes et truncati*) qui étaient chassés. L'Église refusait d'ordonner prêtres les infirmes. En 1346 encore par exemple, Jean de Hubant, fondant à Paris le Collège de l'Ave Maria, exclut des boursiers les adolescents qui montraient « une difformité corporelle ».

L'exclu par excellence de la société médiévale, c'est l'étranger. Société primitive, société fermée, la Chrétienté médiévale refuse cet intrus qui n'appartient pas aux communautés connues, ce porteur d'inconnu et d'inquiétude. Saint

Louis s'en préoccupe dans ses *Établissements* au chapitre « d'homme étrange », et il le définit « homme méconnu en la terre ». « Histrions, jongleurs et étrangers » sont mis dans un même sac par un statut de Goslar en 1219. L'étranger, c'est celui qui n'est pas un fidèle, un sujet, celui qui n'a pas juré obéissance, celui qui, dans la société féodale, est « sans aveu ».

Ainsi la Chrétienté médiévale fixait certains de ses abcès : villes et campagnes aux abords des châteaux forts, loin de les cacher, exhibaient leurs lieux et leurs instruments de répression : le gibet sur la grand-route à la sortie des villes ou au pied du château, le pilori sur le marché, dans la cour ou devant l'église, et surtout la prison dont la possession était le signe du pouvoir judiciaire suprême, de la haute justice, du rang social le plus élevé. Rien d'étonnant si l'iconographie médiévale dans les illustrations de la Bible, dans les histoires de martyrs et de saints, a représenté avec prédilection les prisons. Il y avait là une réalité, une menace, un cauchemar toujours présents dans le monde médiéval.

Ceux qu'elle ne pouvait attacher ou enfermer, la société médiévale les lâchait sur les routes. Mêlés aux pèlerins et aux marchands, malades et vagabonds erraient, isolés, en groupes, en files. Les plus valides et les plus enragés allaient grossir les troupes de bandits embusqués dans les bois.

## CHAPITRE IV

### MENTALITÉS, SENSIBILITÉS, ATTITUDES (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

**C**E qui domine la mentalité et la sensibilité des hommes du Moyen Age, ce qui détermine l'essentiel de leurs attitudes, c'est le sentiment de leur insécurité. Insécurité matérielle et morale à laquelle, selon l'Église, il n'y a, comme on a vu, qu'un remède : s'appuyer sur la solidarité du groupe, des communautés dont on fait partie, éviter la rupture, par l'ambition ou la déchéance, de cette solidarité. Insécurité fondamentale qui est en définitive celle de la vie future qui n'est assurée à personne et que les bonnes œuvres et la bonne conduite ne garantissent jamais tout à fait. Les risques de damnation, le Diable aidant, sont si grands, et les chances de salut si faibles que la peur forcément l'emporte sur l'espérance. Le prédicateur franciscain Berthold de Regensburg, au XIII<sup>e</sup> siècle, ignorant le nouveau purgatoire, donne les chances de damnation à 100 000 pour 1 et l'image habituelle pour évaluer la proportion des élus et des damnés est celle de la petite troupe de Noé et de ses compagnons face à l'humanité massivement anéantie par le Déluge. Oui, ce sont bien les calamités naturelles qui sont pour les hommes du Moyen Age l'image et la mesure des réalités spirituelles, et l'historien est fondé à dire que le rendement de la vie morale paraissait à l'humanité médiévale aussi faible que le rendement de l'agriculture. Ainsi mentalités, sensibilités, attitudes sont surtout ordonnées par le besoin de se rassurer.



Et d'abord s'appuyer sur le passé, sur les prédécesseurs.

De même que l'Ancien Testament préfigure et fonde le Nouveau, les anciens justifient les modernes. Rien n'est sûr de ce que l'on peut avancer, sauf ce qui a un garant dans le passé. Et parmi ces garants, il en est de privilégiés : les autorités. C'est évidemment en théologie, science suprême, que l'usage des autorités trouve son couronnement et, fondant toute la vie spirituelle et intellectuelle, est soumis à une stricte réglementation. L'autorité suprême c'est l'Écriture, à quoi s'ajoute celle des Pères de l'Église. Mais cette autorité générale se matérialise en des citations qui deviennent dans la pratique les opinions « authentiques » et finalement les « autorités » elles-mêmes. Ces autorités étant souvent difficiles et obscures, elles sont éclairées par les gloses qui doivent elles-mêmes provenir d'un « auteur authentique ». Bien souvent les gloses remplacent le texte original. De tous les florilèges qui véhiculent les données de l'activité intellectuelle du Moyen Age, les anthologies de gloses sont les plus consultées et les plus pillées. Le savoir est une mosaïque de citations ou « fleurs » qu'on nomme au XII<sup>e</sup> siècle « sentences ». Les sommes de sentences sont des recueils d'autorités.

Sans doute les autorités sont sollicitées par leurs utilisateurs au point qu'elles ne gênent guère les opinions personnelles. Alain de Lille, en une phrase qui deviendra proverbiale, déclara que « l'autorité a un nez de cire qui peut être déformé dans tous les sens ». Sans doute aussi les intellectuels du Moyen Age accueilleront comme autorités des auteurs inattendus : philosophes païens et arabes. Alain de Lille encore affirme qu'il faut recourir aux autorités des philosophes « gentils » pour faire honte aux chrétiens. Au XII<sup>e</sup> siècle, les Arabes seront tellement à la mode qu'Adé-lard de Bath avouera malicieusement qu'il a attribué à des Arabes beaucoup de pensées personnelles afin de les mieux faire admettre par ses lecteurs, ce qui, soulignons-le, doit nous rendre prudents sur l'influence, exagérée par certains, des Arabes sur la pensée chrétienne médiévale. La référence aux Arabes n'a été souvent qu'un sacrifice à la mode, le masque publicitaire d'une pensée originale. Il reste que la référence au passé est comme obligatoire au Moyen Age. L'innovation est péché. L'Église s'empresse de condamner les *novitates* que le vieux français appelle « novelletés ». C'est le cas du progrès technique, du progrès intellectuel. Les inventions sont immorales. Le plus grave c'est que le respectable « argument de tradition », dont on comprend la

valeur quand il s'agit « d'un consensus de témoins venant déposer unanimement à travers les siècles », a souvent fait l'objet d'une pratique contestable. « Ici, la plupart du temps, écrit le père Chenu, on allègue *un* auteur, on apporte *un* texte, hors le temps et l'espace, sans souci du dossier à établir. »

Le poids des autorités anciennes n'opprime pas seulement le domaine intellectuel. Il se fait sentir dans tous les secteurs de la vie. Il est d'ailleurs la marque d'une société traditionnelle et paysanne où la vérité est le secret transmis de génération en génération, légué par un « sage » à celui qu'il a jugé digne de ce dépôt, diffusé par ouï-dire plus encore que par écrit. Un moine a noté sur un manuscrit d'Adhémar de Chabannes cette continuité qui fonde la valeur d'une culture transmise par la tradition : « Théodore le Moine et l'abbé Hadrien enseignèrent à Aldhelm l'art de la grammaire, Aldhelm instruisit Bède, Bède (par l'intermédiaire d'Egbert) instruisit Alcuin, celui-ci instruisit Hraban et Smaragde, celui-ci Théodulfe; après lequel viennent Heiric, Hucbald, Remi, celui-ci avec de nombreux disciples. »

Les autorités régissent aussi la vie morale. L'éthique médiévale s'enseigne, se prêche à coups d'anecdotes stéréotypées qui illustrent une leçon et sont reprises inlassablement par les moralistes et les prédicateurs. Ces recueils d'*exempla* renferment la chaîne monotone de la littérature morale médiévale. A première lecture, ces anecdotes édifiantes peuvent amuser, et au début elles reposent souvent sur un fait divers réel; retrouvées ailleurs cent fois, elles dévoilent cette technique de la répétition qui est la traduction dans la vie intellectuelle et spirituelle de cette volonté d'abolition du temps et du changement, de cette force d'inertie qui semble avoir absorbé une grande part de l'énergie mentale des hommes du Moyen Âge. Voici un *exemplum*, parmi d'autres, dont Astrik L. Gabriel a révélé la formation : l'anecdote de l'étudiant inconstant, du « fils d'inconstance » qui commet le grand péché de vouloir changer d'état. L'*exemplum* apparaît dans un traité écrit entre 1230 et 1240 par un clerc anglais, le *De disciplina scolarium* qui, bien entendu, commence par l'attribuer à une autorité des plus incontestables, Boèce lui-même. Puis, plus ou moins enjolivée, avec diverses variantes, l'histoire de cet étudiant qui passe par la cléricature, le commerce, l'agriculture, la chevalerie, le droit, le mariage, l'astronomie — prétexte à faire la satire

des « états du monde » — se retrouve partout. Ainsi, de façon piquante, dans certaines traductions en français du xiv<sup>e</sup> siècle de la *Consolation de la philosophie* de Boèce dans laquelle l'insèrent les traducteurs sur la foi de l'auteur de l'*exemplum*. Mais aussi dans les nombreux fabliaux consacrés aux « états du monde ». Et encore dans divers commentaires, soit de Boèce, soit du *De disciplina scoliarum*. La palme revient en définitive au dominicain anglais Nicolas Trivet (mort vers 1328) qui reprit l'anecdote dans les deux commentaires qu'il fit sur l'une et l'autre œuvre et qui de plus nous livre peut-être le fin mot de l'histoire en citant le proverbe populaire « pierre qui roule n'amasse pas mousse », *non fit hirsutus lapis per loca volutus*. Avec les proverbes, sur lesquels on attend encore l'étude fondamentale qui nous permettrait d'accéder au fond même de la mentalité médiévale, on atteint le niveau essentiel de la culture folklorique. Dans cette société paysanne traditionnelle, le proverbe joue un rôle capital. Mais dans quelle mesure est-il l'élaboration savante d'une sagesse terrienne, ou au contraire l'écho populaire d'une propagande des classes dominantes ?

Comme il est normal, le poids du passé prend toute sa force au niveau de l'encadrement essentiel de la société médiévale, celui des structures féodales.

Ce qui fonde en effet le droit et la pratique féodales, c'est la coutume. Les juristes la définissent comme « un usage juridique né de la répétition d'actes publics et paisibles qui, pendant un long laps de temps, n'ont reçu aucune contradiction ». Dans cette définition classique de François Olivier-Martin, un mot laisse rêveur : « paisibles », car la coutume n'est que le droit établi par une force qui a su faire taire suffisamment longtemps les contestations. On mesure la portée révolutionnaire du mot fameux de Grégoire VII : « Le Seigneur n'a pas dit : Mon nom est Coutume. » Mais longtemps après le pape réformateur, la coutume régit la société. Elle est ancrée dans l'immémorialité. Elle est ce qui remonte au plus loin de la mémoire collective. La preuve de vérité, à l'époque féodale, c'est l'existence « de toute éternité ». Dans le conflit qui opposa en 1252 les serfs du chapitre de Notre-Dame de Paris à Orly aux chanoines, on voit par exemple comment procèdent les parties pour prouver leur droit. Aux paysans prétendant qu'ils ne devaient pas payer la taille au chapitre, les chanoines répliquent en procédant à une enquête auprès de gens



informés que l'on interroge *de fama*, sur ce que dit la tradition. On questionne ainsi un des plus vieux hommes de la région, un nommé Simon, maire de Corbreuse, âgé de plus de soixante-dix ans, « vieux et malade ». Il déclare que selon la *fama*, le chapitre peut tailler ses hommes et qu'il l'a fait « depuis une époque immémoriale », *a tempore a quo non exstat memoria*. Un autre témoin, l'archidiacre Jean, ancien chanoine, déclare avoir vu dans le chapitre de « vieux rouleaux » où il était écrit que les chanoines avaient le droit de tailler les hommes d'Orly et entendu dire par de plus anciens que l'usage existait « depuis la plus haute antiquité », *a longe retroactis temporibus*, et que le chapitre ajoutait foi à ces rouleaux « eu égard à l'ancienneté de l'écriture », *sicut adhibetur ancientie scripture*.

•

A la preuve par l'autorité, c'est-à-dire l'ancienneté éprouvée, s'ajoute la preuve par le miracle. Ce qui emporte en effet l'adhésion des esprits du Moyen Age, ce n'est pas ce qui peut s'observer et se prouver par une loi naturelle, par un mécanisme régulièrement répété ; c'est au contraire l'extraordinaire, le surnaturel ou en tout cas l'anormal. La science elle-même prend plus volontiers pour objet l'exceptionnel, les *mirabilia*, les prodiges. Tremblements de terre, comètes, éclipses, tels sont les sujets dignes d'admiration et d'étude. L'art et la science du Moyen Age abordent l'homme par l'étrange détour des monstres.

Sans doute la preuve par le miracle définit d'abord les êtres eux-mêmes extraordinaires, les saints. La croyance populaire et la doctrine de l'Eglise se rencontrent ici. Quand, à partir de la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, la papauté commence à se réserver la canonisation des saints jusque-là le plus souvent désignés par la *vox populi*, elle place les miracles au nombre des conditions obligatoires que doit remplir le candidat à la canonisation. Quand, au début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, les procès de canonisation sont réglementés, les dossiers doivent obligatoirement comporter des chapitres spéciaux relatant les miracles du candidat, les *capitula miraculorum*. Mais les miracles ne se limitent pas à ceux que Dieu opère par l'intermédiaire des saints.

Ils peuvent se produire dans la vie de chacun ou plutôt dans les moments critiques de tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ont mérité de bénéficier de ces interventions surnaturelles.

Sans doute les bénéficiaires privilégiés de ces manifestations ce sont les héros. On a vu un ange mettre fin au duel de Roland et d'Olivier dans la geste de *Girard de Vienne*. Dans la *Chanson de Roland*, Dieu arrête le soleil, dans le *Pèlerinage de Charlemagne*, il confère aux preux la force surhumaine qui leur permet d'accomplir les prouesses dont ils se sont témérairement vantés dans leur *gabs*. Mais même les êtres les plus simples peuvent être favorisés d'un miracle et, qui plus est, les plus grands pécheurs, s'ils sont dévots. La fidélité, imitée de celle du vassal, à l'égard de Dieu, de la Vierge ou d'un saint, peut mieux sauver qu'une vie exemplaire.

Un ouvrage célèbre du début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, *Les Miracles de la Vierge* de Gautier de Coincy, nous montre la compassion de Marie envers ses fidèles. Elle soutient de ses mains pendant trois jours un larron pendu pour ses méfaits mais qui n'avait jamais omis de l'invoquer avant d'aller voler. Elle ressuscite un moine qui se noie en revenant de visiter sa maîtresse, mais qui disait ses matines au moment où il est tombé à l'eau. Elle délivre clandestinement une abbesse enceinte qui lui vouait une piété particulière.

Mais la preuve par excellence de la vérité par le miracle, c'est le Jugement de Dieu qui la confère. « Dieu se tient du côté du droit », cette belle formule légitime une des plus barbares coutumes du Moyen Âge. Sans doute pour que les chances ne soient pas trop inégales sur le plan terrestre, on autorise les faibles, en particulier les femmes, à se faire remplacer par un champion — il y en a de professionnels, que les moralistes condamnent comme les pires mercenaires — qui subit l'épreuve à leur place.

Ici encore, c'est une notion toute formaliste du bien qui justifie l'ordalie. Ainsi dans la geste d'*Ami et Amile*, les deux amis qui se ressemblent comme des jumeaux, Ami prend dans un duel judiciaire la place d'Amile coupable de ce qui lui est reproché, car lui est innocent de la faute reprochée à son compagnon et triomphe donc de l'adversaire.

En Terre sainte, selon la *Chanson de Jérusalem*, un clerc nommé Pierre prétendit que saint André lui avait révélé l'endroit où était enterrée la sainte Lance qui avait transpercé le flanc du Christ sur la Croix. Les fouilles entreprises permirent de trouver une lance. Pour savoir si la lance était authentique, c'est-à-dire si le clerc avait dit vrai, on le soumit à l'ordalie du feu.

Le clerc mourut de ses blessures au bout de cinq jours.

Mais on estima qu'il avait victorieusement subi l'épreuve et que la lance était authentique. Il avait eu les jambes brûlées parce qu'il avait douté d'abord de la vérité de sa vision.

Et chacun se rappelle l'épreuve d'Iseut.

« Elle s'approcha du brasier, pâle et chancelante. Tous se tassaient : le fer était rouge. Alors, elle plongeait ses bras nus dans la braise, saisit la barre de fer, marcha neuf pas en la portant, puis, l'ayant rejetée, étendit ses bras en croix, les paumes ouvertes. Et chacun vit que sa chair était plus saine que prune de prunier. Alors de toutes les poitrines un grand cri de louange monta vers Dieu. »



Il suffit de penser à l'étymologie du mot « symbole » pour comprendre la place tenue par la pensée symbolique non seulement dans la théologie, la littérature et l'art de l'Occident médiéval, mais dans son outillage mental. Le *symbolon* était chez les Grecs un signe de reconnaissance représenté par les deux moitiés d'un objet partagé entre deux personnes. Le symbole est signe de contrat. Il est la référence à une unité perdue, il rappelle et appelle une réalité supérieure et cachée. Or, dans la pensée médiévale, « chaque objet matériel était considéré comme la figuration de quelque chose qui lui correspondait sur un plan plus élevé et devenait ainsi son symbole ». Le symbolisme était universel, et penser était une perpétuelle découverte de significations cachées, une constante « hiérophanie ». Car le monde caché était un monde sacré, et la pensée symbolique n'était que la forme élaborée, décantée, au niveau des doctes, de la pensée magique dans laquelle baignait la mentalité commune. Sans doute amulettes, philtres, formules magiques dont l'usage et le commerce étaient très répandus ne sont que les aspects les plus grossiers de ces croyances et de ces pratiques. Mais reliques, sacrements, prières en étaient, pour la masse, les équivalents autorisés. Il s'agissait toujours de trouver les clefs qui forçaient le monde caché, le monde vrai et éternel, celui où l'on pouvait se sauver. Les actes de la dévotion étaient des actes symboliques par lesquels on cherchait à se faire reconnaître par Dieu et à l'obliger à tenir le contrat passé avec lui. Les formules de donation par lesquelles les donateurs faisaient allusion à leur désir de sauver ainsi leur âme désignaient ce marché magique qui faisait de Dieu l'obligé du donateur et

le contraignait à le sauver. De même la pensée consistait à trouver les clefs qui ouvraient les portes du monde des idées.

Aussi le symbolisme médiéval commençait au niveau des mots. Nommer une chose, c'était déjà l'expliquer. Isidore de Séville l'avait dit et, après lui, l'étymologie fleurit au Moyen Age comme une science fondamentale. La nomination est connaissance et prise de possession des choses, des réalités. En médecine, le diagnostic est déjà guérison par la prononciation du nom de la maladie. Quand l'évêque ou l'inquisiteur a pu déclarer un suspect « hérétique », l'essentiel est fait, l'ennemi a été interpellé, démasqué. Les *res* et les *verba* ne s'opposent pas, les uns sont les symboles des autres. Si le langage est pour les intellectuels du Moyen Age un voile de la réalité, il est aussi la clef, l'instrument adéquat de cette réalité. « La langue, dit Alain de Lille, est la main fidèle de l'esprit », et pour Dante le mot est un signe total qui découvre la raison et le sens : *rationale signum et sensuale*.

On comprend ainsi l'importance du débat qui du XI<sup>e</sup> siècle à la fin du Moyen Age a opposé presque tous les penseurs autour de la nature exacte des rapports entre les *verba* et les *res* au point que les historiens traditionnels de la pensée ont parfois simplifié l'histoire intellectuelle du Moyen Age en un affrontement des « réalistes » et des « nominalistes », Guelfes et Gibelins de la pensée médiévale. C'est la « querelle des universaux ». Aussi le fondement de la pédagogie médiévale c'est l'étude des mots et du langage, le *trivium* : grammaire, rhétorique, dialectique, le premier cycle des sept arts libéraux. La base de tout l'enseignement, jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle au moins, c'est la grammaire. A travers elle on parvient à toutes les autres sciences, et notamment à l'éthique qui se superpose aux arts libéraux et les coiffe en quelque sorte. La grammaire est science polyvalente, non seulement parce que, à travers le commentaire des auteurs, elle permet de traiter tous les sujets, mais parce qu'elle permet grâce aux mots de parvenir aux sens cachés dont ils sont les clefs. A Chartres, le célèbre maître Bernard de Chartres fonde aussi tout son enseignement sur la grammaire. Ces maîtres ne font que suivre ou reprendre une tradition remontant à l'Antiquité et léguée par saint Augustin et Martianus Capella au Moyen Age. Dans l'exégèse scripturaire des quatre sens, si certains considèrent après saint Paul que la lettre peut tuer alors que l'esprit vivifie, la plupart des exégètes médiévaux voient dans la *littera* une introduction au *sensus*.

Le grand réservoir des symboles, c'est la nature. Les éléments des différents ordres naturels sont les arbres de cette forêt de symboles. Minéraux, végétaux, animaux sont tous symboliques, la tradition se contentant d'en privilégier certains : parmi les minéraux les pierres précieuses qui frappent la sensibilité à la couleur et évoquent les mythes de richesse, parmi les végétaux les plantes et les fleurs citées dans la Bible, parmi les animaux les bêtes exotiques, légendaires et monstrueuses qui flattent le goût médiéval pour l'extravagant. Lapidaires, floraires, bestiaires où sont catalogués et expliqués ces symboles occupent une place de choix dans la bibliothèque idéale du Moyen Age.

Pierres et fleurs cumulent leur sens symbolique avec leurs vertus bienfaisantes ou néfastes. Les pierres jaunes ou vertes, par homéopathie colorée, guérissent la jaunisse et les maladies du foie ; les rouges les hémorragies et les flux de sang. La sardoine rouge signifie le Christ répandant son sang sur la Croix pour l'humanité, le béryl transparent traversé par le soleil figure le chrétien illuminé par le Christ. Les floraires sont proches des herbiers ; ils introduisent dans la pensée médiévale le monde des « simples », des recettes de bonne femme et des secrets des herboristeries monastiques. La grappe de raisin, c'est le Christ qui a donné son sang pour l'humanité dans une image symbolisée par le pressoir mystique, la Vierge est figurée par l'olivier, le lis, le muguet, la violette, la rose. Saint Bernard souligne que la Vierge est symbolisée aussi bien par la rose blanche qui signifie sa virginité que par la rose rouge qui rend sensible sa charité. La centaurée dont la tige est quadrangulaire guérit de la fièvre quarte tandis que la pomme est le symbole du mal et que la mandragore est aphrodisiaque et démoniaque : quand on l'arrache elle crie, et celui qui l'entend meurt ou devient fou. Dans ces deux cas l'étymologie est éclairante pour les hommes du Moyen Age : la pomme, c'est en latin *malum* qui veut dire aussi le mal, et la mandragore, c'est le dragon humain (anglais *mandrake*).

Le monde animal est surtout l'univers du mal. L'autruche qui dépose ses œufs dans le sable et oublie de les couvrir est l'image du pécheur qui oublie ses devoirs envers Dieu, le bouc est le symbole de la luxure, le scorpion qui pique avec sa queue est l'incarnation de la fausseté et notamment du peuple juif. Le symbolisme du chien est tiraillé entre deux directions, la tradition antique qui en fait une représentation

de l'impureté, et la tendance de la société féodale à le réhabiliter comme animal noble, indispensable compagnon du seigneur à la chasse, symbole de la fidélité, la plus élevée des vertus féodales. Mais les animaux fabuleux sont tous sataniques, vraies images du Diable : aspic, basilic, dragon, griffon. Le lion et la licorne sont ambigus. Symboles de la force et de la pureté, ils peuvent aussi être ceux de la violence et de l'hypocrisie. La licorne d'ailleurs s'idéalise à la fin du Moyen Age où elle est à la mode et où l'immortalise la suite de tapisseries de *la Dame à la licorne*.

Le symbolisme médiéval a trouvé un champ d'application particulièrement vaste dans la très riche liturgie chrétienne, et d'abord dans l'interprétation même de l'architecture religieuse. Honorius Augustodunensis a expliqué le sens des deux types principaux de plans des églises. Dans les deux cas : le plan rond et le plan en croix, il s'agit d'une image de la perfection. Que l'église ronde soit l'image de la perfection circulaire, cela s'entend aisément. Mais il faut voir que le plan en croix n'est pas seulement la figuration de la crucifixion du Christ. Il est davantage la forme *ad quadratum* fondée sur le carré désignant les quatre points cardinaux et résumant l'univers. Dans les deux cas l'église est microcosme.

Parmi les formes les plus essentielles du symbolisme médiéval, le symbolisme des nombres a joué un rôle capital : structure de la pensée, il a été un des principes directeurs de l'architecture. La beauté vient de la proportion, de l'harmonie, d'où la prééminence de la musique comme science du nombre. « Connaître la musique, dit Thomas d'York, c'est connaître l'ordre de toutes choses. » L'architecte, selon Guillaume de Passavant, évêque du Mans de 1145 à 1187, est un « compositeur ». Salomon a dit au Seigneur : *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* (Sapientia, XI, 21), « Tu as tout disposé selon la mesure, le nombre et le poids ». Le nombre est la mesure des choses. Comme le mot, le nombre colle à la réalité. « Créer les nombres, dit Thierry de Chartres, c'est créer les choses. » Et l'art qui est imitation de la nature et de la création doit prendre le nombre pour règle. A Cluny, l'inspirateur de la grande église de l'abbé Hugues commencée en 1088 (Cluny III), le moine Gunzo qu'une miniature nous montre voyant en rêve saints Paul, Pierre et Étienne lui tracer avec des cordes le plan de la future église, est un musicien réputé, *psalmista praecipuus*. Le nombre

symbolique qui à Cluny aurait résumé tous les symbolismes numériques employés dans la construction de l'édifice, est 153, le nombre des poissons de la Pêche miraculeuse.

Des traités inédits du XII<sup>e</sup> siècle montrent que le symbolisme des nombres a connu à l'époque romane une vogue encore plus grande qu'on ne le croit. Victorins et cisterciens se distinguent à ce jeu qu'ils prennent au sérieux. Dans un traité édité dans la *Patrologie latine*, Hugues de Saint-Victor, exposant les données numériques symboliques d'après les Écritures, explique la signification des inégalités entre les nombres. Soit à partir des sept jours de la Genèse (ou plutôt des six jours où le Créateur a agi : *Hexaëmeron*) :  $7 > 6$  c'est le repos après le travail,  $8 > 7$  c'est l'éternité après la vie terrestre (on retrouve le 8 de l'octogone d'Aix-la-Chapelle, de Saint-Vitale de Ravenne, du Saint-Sépulcre, de la Jérusalem céleste) ou, à partir de 10 qui est l'image de la perfection,  $9 < 10$  est le manque de perfection et  $11 > 10$  la démesure. Le cistercien Eudes de Morimond, mort en 1161, dans les *Analytica numerorum*, reprend les spéculations numériques de saint Jérôme. Celui-ci, dans son libelle contre Jovinien, opuscule en faveur de la virginité, qui connaîtra une grande vogue au XII<sup>e</sup> siècle, « siècle antimatrimonial » (peut-être comme remède à la croissance démographique), explique le symbolisme des chiffres 30, 60 et 100 appliqués aux trois états du mariage, du veuvage et de la virginité. Pour représenter 30, les extrémités du pouce et de l'index s'embrassent doucement, c'est le mariage. Pour figurer 60 le pouce est incliné et comme soumis à l'index qui l'entoure, c'est l'image de la veuve dont la continence réprime le souvenir des voluptés passées ou qui est courbée sous son voile. Pour faire 100 enfin, les doigts représentent une couronne virginale. Sur cette lancée Eudes de Morimond expose le symbolisme des doigts. L'auriculaire qui prépare les oreilles à entendre symbolise la foi et la bonne volonté, l'annulaire la pénitence, le médius la charité, l'index la raison démonstrative, le pouce la divinité. Évidemment tout cela ne se comprend que si l'on pense que les gens du Moyen Âge calculaient avec les doigts et que le calcul digital était à la base de ces interprétations symboliques tout comme les proportions étaient déterminées par des mesures « naturelles » : longueur du pas ou de l'avant-bras, empan, surface labourée en une journée, etc. Les plus hautes spéculations étaient accrochées aux gestes les plus humbles. On sent par ces exemples qu'il est malaisé de distinguer

dans l'outillage mental des hommes du Moyen Age la part de l'abstrait et celle du concret. Claude Lévi-Strauss a justement récusé la « prétendue inaptitude des "primitifs" à la pensée abstraite ». Il y a au contraire une pente de l'esprit médiéval vers l'abstraction, ou plus précisément vers une vision du monde reposant sur des rapports abstraits. Ainsi la couleur rose est considérée comme particulièrement belle parce qu'elle est un mixte de blanc et de rouge, couleurs excellentes qui symbolisent comme on a vu la pureté et la charité. Mais inversement on sent affleurer les images concrètes derrière les notions abstraites. Suivant Isidore de Séville, les clercs médiévaux pensent que *pulcher* vient de *pelle rubens*, celui qui est beau à la peau rouge parce qu'on y sent la palpitation du sang sous-fluent, principe de noblesse, liquide tabou, principe essentiel en tout cas.

Au vrai, cette imbrication du concret et de l'abstrait est le fond même de la structure des mentalités et des sensibilités médiévales. Une même passion, un même besoin fait osciller entre le désir de retrouver derrière le concret sensible l'abstrait plus vrai, et l'effort pour faire apparaître cette réalité cachée sous une forme perceptible par les sens. Il n'est pas sûr non plus que la tendance abstraite soit davantage le fait de la couche savante, intellectuelle des clercs, la tendance concrète se rencontrant davantage dans les milieux incultes, sens de l'abstrait et sens du concret caractérisant les *litterati* d'un côté, les *illitterati* de l'autre. On peut se demander par exemple si dans les symboles maléfiques la masse médiévale n'a pas plutôt tendance à saisir d'abord un principe mauvais que les clercs lui font ensuite voir sous les apparences concrètes du Diable et de ses incarnations. On conçoit le succès populaire d'une hérésie comme le catharisme, variété du manichéisme qui remplace Dieu et Satan par un principe du Bien et un principe du Mal. De même l'art du Haut Moyen Age, par-delà les traditions esthétiques indigènes ou steppiques qui l'inspirent, manifeste que les tendances « non figuratives » sont plus « primitives » que les autres.



Ainsi dans le goût pour la couleur et le prestige du physique, tendances fondamentales de la sensibilité médiévale, on peut se demander ce qui séduit le plus les hommes



du Moyen Age, les attraites sensibles ou les notions abstraites qui se dissimulent derrière les apparences : l'énergie lumineuse et la force.

Le goût du Moyen Age pour les couleurs éclatantes est bien connu. C'est un goût « barbare » : cabochons insérés dans les plats de reliure, orfèvreries rutilantes, polychromie des sculptures, peintures couvrant les murs des églises et des demeures des puissants, magie colorée des vitraux. Le Moyen Age presque incolore qu'on admire aujourd'hui est le produit des destructions du temps et du goût anachronique de nos contemporains. Mais derrière cette fantasmagorie colorée il y a la peur de la nuit, la quête de la lumière qui est salut.

Progrès technique et moral semblent s'orienter vers une domestication toujours plus grande de la lumière. Le mur des églises gothiques s'évide et laisse entrer des flots de lumière colorée par les vitraux, le verre à vitre fait une timide apparition à partir du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle dans les maisons, la science du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle avec un Grosseteste, un Witelo, d'autres, scrute la lumière, met l'optique au premier rang de ses préoccupations et, au plan technique, donne la clarté aux yeux fatigués ou infirmes en inventant les lunettes à l'extrême fin du siècle. L'arc-en-ciel retient les savants : il est lumière colorée, analyse naturelle, caprice de la nature. Il satisfait à la fois les tendances traditionnelles et les orientations nouvelles de l'esprit scientifique médiéval. Derrière tout cela, il y a ce que l'on a appelé la « métaphysique médiévale de la lumière », disons plus généralement et plus modestement la quête de sécurité lumineuse. La beauté est lumière, elle rassure, elle est signe de noblesse. Le saint médiéval est à cet égard exemplaire : « Le saint est un être de lumière ». L'*Elucidarium* précise qu'au Jugement dernier les saints ressusciteront avec des corps de couleurs diverses, selon qu'ils seront martyrs, confesseurs ou vierges. Songeons à l'odeur de sainteté, symbolique, mais réelle pour les gens du Moyen Age. A Bologne, dans la nuit du 23 au 24 mai 1233, à l'occasion de la canonisation de saint Dominique, son cercueil fut ouvert pour la translation du corps en présence d'un groupe de frères prêcheurs et d'une délégation de nobles et de bourgeois. « Anxieux, pâles, les frères prient pleins d'inquiétude. » Quand on eut décloué le cercueil une odeur merveilleuse submergea toute l'assistance.

Mais la lumière est l'objet des aspirations les plus ardentes, elle est chargée des plus hauts symboles.

« Entre tous les corps, la lumière physique est ce qu'il y a de meilleur, de plus délectable, de plus beau... ce qui constitue la perfection et la beauté des choses corporelles, c'est la lumière », dit Robert Grosseteste, et citant saint Augustin, il rappelle que « le nom de Beauté », lorsqu'il est compris, fait percevoir d'emblée « la clarté première ». Cette clarté première n'est autre que Dieu, foyer lumineux et incandescent. Le *Paradis* de Dante est une marche vers la lumière.

Guillaume d'Auvergne unit le nombre et la couleur pour définir le beau : « La beauté visible se définit ou bien par la figure et la position des parties à l'intérieur d'un tout, ou bien par la couleur, ou bien par ces deux caractères réunis, soit qu'on les juxtapose, soit que l'on considère le rapport d'harmonie qui les réfère l'un à l'autre. » Grosseteste fait d'ailleurs dériver de l'énergie fondamentale de la lumière à la fois la couleur et la proportion.

Le beau, c'est aussi le riche. Sans doute la fonction économique des trésors — réserve pour les cas de besoin — contribue à faire amasser par les puissants des objets précieux. Mais le goût esthétique joue aussi dans cette admiration des œuvres et surtout peut-être des matériaux rares. Les hommes du Moyen Age admirent davantage la qualité de la matière première que celle du travail de l'artiste. Il faudrait étudier de ce point de vue les trésors d'églises, les cadeaux que s'offrent les princes et les puissants, les descriptions de monuments et de villes. On a noté que le *Liber pontificalis* qui décrivait les entreprises artistiques des papes du Haut Moyen Age était plein de *gold and glitter*. Un ouvrage anonyme du milieu du XII<sup>e</sup> siècle sur les *Mirabilia Romae*, les « Merveilles de Rome », parle surtout d'or, d'argent, de bronze, d'ivoire, de pierres précieuses. Un lieu commun de la littérature, historique ou romanesque, est la description, ou plutôt l'énumération des richesses de Constantinople, la grande attraction pour les chrétiens du Moyen Age. Dans le *Pèlerinage de Charlemagne*, ce qui frappe d'abord les Occidentaux ce sont les clochers, les aigles, les ponts « reluisants ». Dans le palais ce sont les tables et les chaises d'or fin, les murs couverts de riches peintures, la grande salle dont la voûte est soutenue par un pilier d'argent niellé, entouré de cent colonnes de marbre niellé d'or.

Le beau, c'est le coloré et le brillant, qui est aussi le plus souvent le riche. Mais le beau, c'est en même temps le bon.

Le prestige de la beauté physique est tel que la beauté est un attribut obligatoire de la sainteté. Le Bon Dieu, c'est d'abord le Beau Dieu, et les sculpteurs gothiques réalisent l'idéal des hommes du Moyen Age. Les saints médiévaux possèdent non seulement les sept dons de l'âme (amitié, sagesse, concorde, honneur, puissance, sécurité et joie) mais aussi les sept dons du corps : beauté, agilité, force, liberté, santé, volupté, longévité. Cela est même vrai pour les saints « intellectuels ». Le cas de saint Thomas d'Aquin est caractéristique. Un légendier dominicain raconte : « Lorsque saint Thomas se promenait dans la campagne, le peuple qui se trouvait occupé dans les champs abandonnait ses travaux et se précipitait à sa rencontre, admirant la stature imposante de son corps et la beauté de ses traits humains : ils étaient poussés vers lui beaucoup plus par sa beauté que par sa sainteté. » En Italie du Sud on l'appelait le *Bos Siciliae*, le « Bœuf de Sicile ». Ainsi cet intellectuel était d'abord pour le peuple de son temps un « costaud ».

Ce culte de la force physique se rencontre évidemment surtout chez les membres de l'aristocratie militaire, chez les chevaliers pour qui la guerre est une passion. Le troubadour Bertran de Born qui fut, avant de se faire moine cistercien, le compagnon de Richard Cœur de Lion, ce parangon du chevalier (Joinville relate encore avec admiration : « Lorsque les chevaux des Sarrasins avaient peur d'un buisson, leurs maîtres leur disaient : Penses-tu que ce soit le roi Richard d'Angleterre ? Et quand les enfants des Sarrasines braillaient, elles leur disaient : Tais-toi, tais-toi ! ou j'irai chercher le roi Richard qui te tuera ! ») a chanté l'idéal belliqueux des hommes de guerre du Moyen Age.

*Belle m'est la presse des boucliers  
aux couleurs de vermeil et d'azur,  
d'enseignes et de gonfanons,  
de diverses couleurs tretous ;  
tentes, abris, riches pavillons dresser,  
les lances briser, les écus trouer et fendre  
les heaumes brunis ; des coups donner et recevoir.  
Et j'ai grande allégresse  
quand je vois en campagne rangés  
chevaliers et chevaux armés.*

*Je vous le dis : rien n'a pour moi saveur,  
ni manger, boire ou dormir,  
autant que d'entendre crier : « En avant ! »*

*des deux côtés, et d'entendre hennir  
les chevaux démontés, en forêt,  
et crier : « A l'aide ! A l'aide ! »  
et voir tomber dans les fossés  
grands et petits dans la prairie,  
et voir les morts avec, dans le côté,  
tronçons de lance et leurs fanions.*

Joinville, au début de sa biographie hagiographique de Saint Louis, fait deux parts dans la vie du roi : « La première traite comment le saint roi se conduisit toute sa vie selon Dieu et selon l'Église au profit de son royaume. La seconde parle de ses grands faits d'armes et de chevalerie. » L'idéal militaire c'est le corps à corps : « Sachez que ce fut un beau fait d'armes, car on n'y tira pas de l'arc ou de l'arbalète ; mais on combattit corps à corps à coups de masses et d'épées. » Voilà ce dont on se vante, pour plaire aux femmes : « Le bon comte de Soissons, en cette rencontre, plaisantait avec moi et me disait : Sénéchal, laissons hurler cette chiennaille ; car, par la coiffe-Dieu (c'était son juron favori), vous et moi, nous parlerons encore de cette journée dans les chambres des dames ! »

Les « idoles » des gens de toutes conditions, ce sont les auteurs de « prouesses », ces hauts faits sportifs.

Même élan vers la prouesse chez les clercs, surtout chez les moines. Les Irlandais ont appris aux religieux médiévaux les hauts faits ascétiques, la griserie des mortifications. Les saints, successeurs des martyrs des premiers âges, sont les « athlètes du Christ ». Leurs prouesses aussi sont d'abord physiques. L'art enfin sera recherche de la prouesse : signolage des objets dans le détail ou démesure dans le bâtiment, toujours plus fouillé, toujours plus haut, toujours plus grand. L'artiste gothique poursuit l'exploit.

Une structure mentale qui s'exprime fréquemment résume bien à la fois la vision guerrière et le simplisme dualiste : c'est la pensée par opposition entre deux adversaires. Pour les hommes du Moyen Age, toute la vie morale est un duel, entre le Bien et le Mal, les vertus et les vices, l'âme et le corps. Prudence dans sa *Psychomachie* avait fait se battre vices et vertus. L'ouvrage et le thème ont eu au Moyen Age une singulière fortune : les vertus sont devenues des chevaliers et les vices des monstres.

Toute cette exaltation était une quête. Échapper à ce monde vain, décevant et ingrat, c'est, du bas en haut de la société médiévale, la tentative incessante. Aller retrouver de l'autre côté de la réalité terrestre mensongère — les *integumenta*, les voiles, emplissent la littérature et l'art médiévaux et la démarche intellectuelle ou esthétique au Moyen Age est avant tout dévoilement — la vérité cachée, *verità ascosa sotto bella menzogna* (Dante, *Convivio*, II, 1), telle est la préoccupation majeure des hommes du Moyen Age.

D'où le recours constant aux médiateurs d'oubli, aux créateurs d'évasion. Aphrodisiaques et excitants, philtres d'amour, épices, breuvages d'où naissent les hallucinations, il y en a pour tous les goûts et pour tous les moyens. Les sorcières de village en procurent aux paysans, les marchands et les physiciens aux chevaliers et aux princes. Tous sont en quête de visions, d'apparitions et en sont souvent favorisés. L'Église, qui réprouve ces moyens magiques, en recommande d'autres : tout acte important doit, selon elle, être préparé par des jeûnes prolongés (en général de trois jours), des pratiques ascétiques, des oraisons qui font le vide nécessaire à la venue de l'inspiration, de la grâce. La vie des hommes du Moyen Age est hantée par les rêves. Le christianisme pendant longtemps suspecte les rêves et condamne l'oniromancie. Mais à partir du <sup>xiii</sup>e siècle, les rêves rompent le barrage. Rêves prémonitoires, rêves révélateurs, rêves instigateurs, ils sont la trame même et les stimulants de la vie mentale. Les rêves innombrables des personnages bibliques que la sculpture et la peinture représentent à l'envi se prolongent en chaque homme et chaque femme de la Chrétienté médiévale. « D'où viennent les rêves ? » demande le disciple de l'*Elucidarium*. « Parfois de Dieu, quand il s'agit d'une révélation du futur, comme lorsque Joseph apprit par les étoiles qu'il serait préféré à ses frères, ou d'un avertissement nécessaire, comme lorsque l'autre Joseph apprit qu'il devait fuir en Égypte. Parfois du Diable, quand il s'agit d'une vision honteuse ou d'une incitation au mal, comme nous lisons dans la passion de Notre-Seigneur au sujet de la femme de Pilate. Parfois de l'homme lui-même lorsque ce qu'il a vu, entendu ou pensé, il l'imagine en rêve et en recueille la peur s'il s'agit de choses tristes, l'espoir s'il s'agit de choses gaies. » Tous les états de la société rêvent. Le roi d'Angleterre Henri I<sup>er</sup> voit en rêve les trois états de son peuple révoltés contre lui, le moine

Gunzo reçoit en rêve les données numériques de la reconstruction de l'église de Cluny, le père de Helmbrecht aperçoit en rêve les étapes du sort tragique de son fils. Rêves suspects aussi, inspirés par le Diable. Dans la *Vie de Marie d'Oignies* par Jacques de Vitry, le Diable apparaît à la sainte et lui déclare : « Mon nom est songe. J'apparais en effet à beaucoup de gens dans les songes et surtout aux moines et aux religieux, comme Lucifer; ils m'obéissent et, sous l'effet de mes consolations, ils se laissent aller à l'exaltation et vont jusqu'à se croire dignes d'avoir des entretiens avec les anges et les puissances divines. » Le rêve est connaissance. « A la troisième nuit, Iseut songea qu'elle tenait en son giron la tête d'un grand sanglier qui honnissait sa robe de sang, et connut par là qu'elle ne reverrait plus son ami vivant. »



A côté de cette mentalité et de cette sensibilité magiques, d'autres structures apparaissent et se développent, surtout dans et par les villes où les évolutions sont plus rapides. Sensibles au <sup>xii</sup>e siècle, ces transformations semblent avoir gagné la partie au <sup>xiii</sup>e.

La première nouveauté en ce domaine au <sup>xii</sup>e siècle, on l'a vu, c'est la mise au point par des hommes eux-mêmes « nouveaux », les maîtres des écoles urbaines qui deviennent les universitaires, d'un nouvel outillage mental. Cet outillage mental se constitue à partir d'un instrument matériel, le livre. Car il ne faut pas s'y tromper. Le livre universitaire est bien différent du livre monastique. Il ne s'agit pas de nier que celui-ci ait été un instrument de culture. La magnifique histoire de la culture monastique suffit à attester le rôle du livre dans ce système culturel. Mais le livre monastique, y compris dans sa fonction spirituelle et intellectuelle, est d'abord un trésor. Le livre universitaire est avant tout un instrument. Malgré les efforts de la technique : écriture cursive, moins soignée et plus rapide, multiplication des exemplaires par le système de la *pecia*, absence de miniatures ou illustrations faites en série, le livre reste cher, en attendant l'imprimerie. On se rappelle le miracle, au <sup>vi</sup>e siècle, de saint Benoît sauvant de la noyade le fer d'une bêche. A ce miracle répond — temps nouveaux, instruments nouveaux — celui de saint Dominique au <sup>xiii</sup>e siècle : « Un jour que saint Dominique

traversait un fleuve, aux environs de Toulouse, ses livres tombèrent à l'eau. Or trois jours après un pêcheur, ayant jeté sa ligne en ce lieu, crut bien avoir pris un lourd poisson, et il retira de l'eau les livres du saint, aussi intacts que s'ils avaient été soigneusement gardés dans une armoire. » Ce n'est pas d'ailleurs que saint Dominique succombe à un nouveau fétichisme du livre, ce que n'éviteront pas tous les universitaires. *La Légende dorée* en témoigne encore : « Comme on lui demandait quel était le livre où il avait le plus étudié, il répondit : « Le livre de la charité ! »

Il est symptomatique de voir d'ailleurs les ordres mendiants eux-mêmes mal s'adapter à ce rôle nouveau du livre. Saint François est très méfiant à l'égard de la culture intellectuelle parce qu'il la considère toujours comme un trésor et que la valeur économique du livre lui paraît en contradiction avec la pratique de la pauvreté qu'il désire pour ses frères. Un grand personnage de l'ordre des frères prêcheurs au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, le cardinal Humbert de Romans, s'indigne de voir que le livre devenu utilitaire n'est plus l'objet de soins attentifs : « Tout comme les os qui sont les reliques des saints sont conservés avec tant de révérence qu'on les enveloppe dans la soie et qu'on les enferme dans l'or et l'argent, il est condamnable de voir les livres qui renferment tant de sainteté conservés avec si peu de soin. »

La transformation de la fonction du livre n'est à vrai dire qu'un cas particulier d'une évolution plus générale, celle qui diffuse l'usage de l'écrit et lui reconnaît une nouvelle valeur : celle de preuve. L'ordalie interdite par le IV<sup>e</sup> Concile du Latran en 1215 est peu à peu remplacée par des preuves écrites, ce qui bouleverse la justice. Dans ses *Coutumes de Beauvaisis*, à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, Philippe de Beaumanoir, énumérant les catégories de preuves, place au second rang (après la connaissance directe de la cause par le juge) la preuve « par lettres », avant la preuve « par gages de bataille », c'est-à-dire le duel judiciaire dont il déclare : « de toutes manières de preuves c'est la plus périlleuse ». Mieux même, il souligne qu'il faut accorder dans le cas de la preuve par lettres le moins d'importance possible — au contraire de ce qui existait par le passé — aux témoins qui sont mortels, « d'où il convient que les lettres vaillent d'elles-mêmes et c'est en fait le cas ».

C'est le moment où se généralise la rédaction des coutumes, où se multiplient les chartes, où le droit féodal, tout comme le droit romain et le droit canon, s'incarne en traités.

La société traditionnelle du oui-dire, de la tradition orale s'habitue lentement à manier, sinon à lire, l'écrit tout comme elle fait l'apprentissage du maniement de l'argent dans la vie économique. L'outillage, en tous domaines, se renouvelle. Comme pour les innovations techniques dans le domaine économique, les nouveautés dans le domaine culturel ne vont pas sans résistances car, à côté des réticences des milieux traditionalistes, il y a ici aussi l'opposition des classes inférieures à l'appropriation par les classes dominantes des techniques nouvelles qui parfois renforcent l'exploitation seigneuriale. La charte garantit quelquefois davantage les droits du seigneur que ceux des paysans et sera aussi détestée que le moulin ou le four banal. Détruire les chartriers, les censiers, ce qu'on appellera les terriers, sera un des gestes essentiels des jacqueries.

La désacralisation du livre s'accompagne d'une « rationalisation » des méthodes intellectuelles et des mécanismes mentaux. Non qu'il s'agisse de mettre en cause l'objet de l'examen et de la recherche. Les critiques, par exemple de plus en plus nombreuses autour des reliques — tel le célèbre opuscule, au début du XII<sup>e</sup> siècle, de Guibert de Nogent, au demeurant peu « progressiste » —, ne mettent pas en cause l'efficacité des reliques. Elles tendent seulement à écarter les fausses reliques que les croisades et le développement des besoins financiers des églises multiplient. Plus profondément la méthode scolastique ne met pas la foi en cause. Elle provient au contraire du désir de mieux éclairer, cerner, comprendre cette foi. Elle est le développement de la célèbre formule de saint Anselme : *Fides quaerens intellectum*, la foi en quête de l'intelligence d'elle-même. Il reste que les méthodes mises en œuvre à cette fin représentent un véritable bouleversement des attitudes mentales. Au niveau supérieur de la théologie, le père Chenu a bien montré tout ce que signifiait pour celle-ci le fait de se transformer elle-même, comme elle fit aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, en « science ».



Il serait présomptueux d'essayer de définir en quelques lignes la méthode scolastique. L'évolution primordiale est celle qui conduit de la *lectio* à la *questio* et de la *questio* à la *disputatio*. La méthode scolastique est d'abord la généralisation du vieux procédé, employé notamment à l'égard de la Bible, des *questiones* et *responsiones*, questions et réponses.



Mais poser des problèmes, mettre les auteurs « en questions », au pluriel, conduit à les mettre « en question », au singulier. La scolastique c'est, en ce premier temps, l'établissement d'une problématique. C'est ensuite un débat, la « dispute », et l'évolution ici c'est que, face au pur argument d'autorité, le recours au raisonnement prend une importance grandissante. Enfin la dispute s'achève sur une *conclusio* donnée par le maître. Sans doute cette conclusion pourra souffrir des limitations personnelles de celui qui la prononce, et les maîtres universitaires ayant tendance à s'ériger eux-mêmes en autorités, la conclusion peut être source d'une tyrannie intellectuelle. Mais plus que ces abus, ce qui importe c'est qu'elle contrainst l'intellectuel à l'engagement. Il ne peut se contenter de mettre en question, il doit se compromettre. Au bout de la méthode scolastique, il y a l'affirmation de l'individu dans sa responsabilité intellectuelle.

Dans quelle mesure certains sont-ils allés au-delà de cet usage tempéré de la scolastique, il est difficile de le savoir. Les condamnations de 1270 et de 1277 semblent faire allusion non seulement à ces « averroïstes » qui, sous l'influence de maîtres comme Siger de Brabant, auraient professé une doctrine de la « double vérité » qui séparait dangereusement la foi de la raison, mais aussi à de véritables agnostiques. Il est difficile de connaître leurs véritables opinions, leur nombre, leur audience. La censure ecclésiastique semble bien avoir effacé leur trace, mais c'est dire qu'elle était probablement limitée à des cercles universitaires assez étroits. La littérature du XIII<sup>e</sup> siècle met aussi en scène des personnages présentés comme tout à fait mécréants ou incroyants, surtout dans les classes supérieures de la société. Ici encore il ne semble pas que les « esprits forts » aient été plus que des isolés.

On peut mesurer à travers trois phénomènes l'affinement de l'outillage intellectuel grâce à la scolastique.

Le premier est l'usage plus subtil des autorités tel qu'il fut mis au point dans le célèbre *Sic et non* d'Abélard, véritable *Discours de la méthode* du Moyen Âge. Il s'agit d'abord d'éliminer les divergences apparentes entre les autorités en repérant si ce désaccord ne vient pas, selon le résumé du père Chenu, de l'emploi des mots dans un sens inusité ou dans des significations différentes, de l'inauthenticité des œuvres ou de l'état corrompu des textes, de passages où l'auteur est simple rapporteur des opinions d'autrui, ou dans

lesquels il s'accommode des idées courantes, de phrases où il parle non de façon dogmatique mais sous forme d'exhortation, de conseil ou de dispense, de la variété du sens des mots selon les différents auteurs. Enfin si le désaccord semble irréductible, il faut suivre l'autorité la plus qualifiée.

La *disputatio* a aidé les esprits à s'habituer à la coexistence d'opinions différentes, à reconnaître la légitimité de la diversité. Sans doute l'idéal demeure celui de l'unité, de la concorde, de l'harmonie. Dans son *Décret*, Gratien proclame qu'il recherche la *concordia discordantium canonum*, l'accord entre les canons discordants. C'est un symphoniste. Mais cette symphonie naît de la polyphonie. « Si tu regardes, dit Guillaume d'Auvergne, la beauté et la magnificence de l'univers, tu découvriras que l'univers est comme un très beau cantique et que les créatures, à cause de leur variété, sonnant à l'unisson, forment un accord d'une suprême beauté. »

Enfin la modernité fait de moins en moins peur. Dès le début du XII<sup>e</sup> siècle, dans son *De musica*, Jean Cotton affirme que les musiciens modernes « ont plus de subtilité et de sagacité, car, selon le mot de Priscien, plus on est jeune, plus on est perspicace ». Dans sa médiocre *Somme des sentences*, Pierre Lombard insère cependant ce que ses contemporains appellent les « nouveautés profanes », *profanae novitates*, et Guillaume de Tocco, biographe de saint Thomas d'Aquin, le loue pour ses innovations : « Frère Thomas posait dans son cours des problèmes nouveaux, découvrait de nouvelles méthodes, employait de nouveaux réseaux de preuves. »

A la recherche de preuves nouvelles, les scolastiques — certains d'entre eux au moins — développèrent le recours à l'observation et à l'expérimentation. Le nom le plus souvent cité est celui de Roger Bacon qui semble avoir le premier employé le terme de *scientia experimentalis* et qui dédaigne les maîtres parisiens trop dogmatiques — à l'exception de Pierre de Maricourt, auteur d'un *Traité sur l'aimant*, qu'il appelle « le maître des expériences » — et leur oppose les maîtres d'Oxford, instruits dans les sciences de la nature. A vrai dire les Oxoniens sont et seront surtout des mathématiciens, et ici se révèlent les difficultés des intellectuels médiévaux à établir entre théorie et pratique des rapports organiques. Les raisons en sont multiples, mais l'évolution sociale des universitaires a lourdement pesé sur le demi-échec de ces tentatives. La scolastique naissante

avait tenté d'établir un lien entre arts libéraux et arts mécaniques, entre sciences et techniques. Les universitaires, en se rangeant parmi les catégories sociales qui rougissaient du travail manuel, firent avorter cette tentative. Dans certains domaines le divorce fut gros de conséquences. Les physiciens préférèrent Aristote aux expériences, les médecins et les chirurgiens Galien aux dissections. Bien plus que les réticences de l'Église, ce sont les préjugés des docteurs qui retardèrent la pratique de la dissection et les progrès de l'anatomie qui, à Bologne et à Montpellier pourtant, autour de 1300, avaient connu des débuts prometteurs. Les humanistes vivront à leur tour ces contradictions intérieures.



Cependant, à mesure qu'ils affirmaient leur emprise sur la nature et conquéraient une assurance grandissante face au monde, les hommes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles creusaient de nouveaux gouffres en eux-mêmes. La vie spirituelle s'intériorisait, un front pionnier s'ouvrait dans les consciences et les questions de la scolastique se prolongeaient en cas de conscience. Ce grand renversement de la psychologie et de la sensibilité, il est traditionnel d'en attribuer le mérite à Abélard. Il fut l'œuvre des mutations profondes de ce qu'Alphonse Dupront appelle le « mental collectif ». L'homme cherchait en dehors de lui la mesure et la sanction de ses fautes et de ses mérites. Les pénitentiels lui infligeaient des châtiments qui étaient des amendes. Quand il avait payé, il était réconcilié avec Dieu, l'Église, la société et lui-même. Désormais on lui réclame et il désire le regret (les scrupuleux iront jusqu'au remords), la contrition. C'est elle qui l'absout. Dans le fabliau du *Chevalier au barizel*, le mauvais chevalier accepte la pénitence matérielle qui consiste à emplir le barillet en le plongeant dans l'eau ; mais tant que son cœur ignore la contrition le barillet reste vide. Le jour où, se repentant, il verse une larme, elle suffit à elle seule à remplir le barizel. Le Moyen Age a beaucoup pleuré, mais les héros de chansons de geste pleurent de la douleur ou de la tristesse que leur cause le monde, non de celles qu'ils s'inspireraient à eux-mêmes. Grégoire le Grand, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, recommandait les larmes, signe de récompense de la componction. Il ne fut vraiment compris par les hommes du Moyen Age que six siècles plus tard.

Cet affinement de la sensibilité, plus attentive désormais à l'intention qu'à l'acte, plus désintéressée, demandons-en témoignage à une vieille femme d'Acre au temps de la croisade de Saint Louis : « Tandis qu'ils se rendaient à leur hôtel, à l'hôtel du Soudan, frère Yves rencontra au milieu de la rue une vieille femme qui portait dans sa main droite une écuelle pleine de feu et dans la gauche une fiole pleine d'eau. Frère Yves lui demanda : "Que veux-tu faire de cela ?" Elle répondit qu'elle voulait avec le feu brûler le paradis, et avec l'eau éteindre l'enfer de telle sorte que ni l'un ni l'autre n'existassent plus. Il lui demanda : « Pourquoi cela ? — Parce que je ne veux pas qu'on fasse le bien pour gagner le paradis ou par crainte de l'enfer, mais seulement pour l'amour de Dieu qui vaut plus que tout et qui est pour nous le bien suprême. »

De même que les pénitents changent, les saints se transforment. À côté des signes extérieurs traditionnels de sainteté, on réclame d'eux de plus en plus la pauvreté et la charité. Le rayonnement moral, l'apostolat comptent plus que les prouesses thaumaturgiques ou ascétiques. Les saints du XII<sup>e</sup> siècle avaient approfondi dans la vie mystique leur idéal. Étienne Gilson a pu parler du « socratisme chrétien » de saint Bernard. Mais selon le mot d'André Vauchez : « Le saint traditionnel du XII<sup>e</sup> siècle est quelqu'un qui s'abstient, qui refuse, et dont la sainteté présente un aspect un peu "grinçant". Le saint du XIII<sup>e</sup> siècle n'est pas moins exigeant vis-à-vis de lui-même que son prédécesseur, mais il nous paraît moins tendu, plus souriant, bref plus ouvert et plus positif dans ses vertus. La pauvreté de François n'est pas seulement le refus de posséder et d'acquérir. C'est une attitude nouvelle vis-à-vis du monde... »

Le saint n'a plus besoin d'avoir la beauté physique. « Un jour, racontent les *Fioretti*, qu'ils étaient parvenus très affamés dans un village, ils allèrent, selon la règle, mendier du pain pour l'amour de Dieu ; et saint François alla dans un quartier et frère Massée dans un autre. Mais parce que saint François était homme d'aspect trop méprisable et petit de taille et que par ce motif il passait pour un vil petit pauvre près de qui ne le connaissait pas, il ne recueillit que quelques bouchées et restes de pain sec ; mais à frère Massée, parce qu'il était un homme grand et de belle prestance, on lui donna beaucoup de grands et bons morceaux, et des pains entiers. »

Le XII<sup>e</sup> siècle roman, pessimiste, s'était complu dans le bestiaire ; le XIII<sup>e</sup> siècle, gothique, qui s'essaie au bonheur, se tourne vers les fleurs et vers les hommes. Il est plus allégorique que symbolique. C'est sous la figure humaine que, bonnes ou mauvaises, les abstractions du *Roman de la Rose* (Avarice, Vieillesse, Bel Accueil, Danger, Raison, Faux-Semblant, Nature) sont représentées. Le gothique est encore fantastique. Mais il sacrifie plus au bizarre qu'au monstrueux.

Surtout il devient moral. L'iconographie devient une leçon. Vie active et vie contemplative, vertus et vices à figure humaine, placés en bon ordre, ornent les portails des cathédrales pour fournir aux prédicateurs l'illustration de leurs enseignements moraux. Certes une fonction édifiante avait toujours été assignée par les clercs à l'art. « La peinture, dit Honorius Augustodunensis, a trois buts » et le premier est un but catéchétique, car la peinture est « la littérature des laïcs », les deux autres étant esthétique et historique. Le concile d'Arras de 1025 affirmait déjà : « Les illettrés contemplent en peinture ce qu'ils ne peuvent voir par l'écriture. » Mais impressionner, et même faire peur, était l'intention première. Désormais tout se « moralise » : bibles et psautiers, herbiers « moralisés » transforment l'Écriture et l'enseignement religieux en anecdotes morales. Les *exempla* fleurissent. Cette évolution n'a pas que des avantages. La sensibilité s'affadit, la religion s'infantilise souvent. Au niveau des vulgarisateurs, d'un Vincent de Beauvais par exemple, l'âge gothique paraît sans vigueur. Et, plus douceuse, la tyrannie moralisatrice n'est pas mieux acceptée que les autres. Les ordonnances de Saint Louis, à la fin de son règne, sur le blasphème, les jeux de hasard soulèvent dans son entourage même une réprobation attristée.

•

Il est pourtant, à cette époque, un sentiment dont la transmutation paraît résolument moderne. C'est l'amour. Le raffinement des sentiments entre deux êtres semblait confiné, dans la société virile et guerrière de l'âge proprement féodal, à l'amitié entre hommes. Au niveau même de l'érudition, l'amour courtois reste obscur dans sa genèse. Que doit-il à la poésie et à la civilisation musulmanes ? Quels liens a-t-il eus avec le catharisme ? A-t-il été cette « hérésie »

qu'Alexander Denommy a vue en lui, le confondant peut-être trop facilement avec ce traité *De l'Amour* écrit vers 1185 par André le Chapelain, d'où Étienne Tempier, en 1277, tira avec son simplisme habituel quelques propositions choquantes pour les condamner pêle-mêle avec le thomisme, l'averroïsme et quelques autres doctrines, parmi les plus avancées de l'époque, qui ne lui plaisaient pas ? Sur le plan de l'interprétation, la discussion n'est pas éteinte. Tandis que beaucoup insistaient sur le caractère « féodal » de cette conception de l'amour inspiré en apparence par les relations entre seigneur et vassal, le seigneur étant ici la dame en une revanche du beau sexe, d'autres y voyaient une forme de révolte contre la morale sexuelle de ce même monde féodal. Quant à la femme, y a-t-elle trouvé une promotion, ou sa transformation en objet ?

Que l'amour courtois ait été antimatrimonial, c'est largement vrai et le mariage était bien le terrain privilégié pour porter un combat qui tendait à révolutionner, non seulement les mœurs, mais la sensibilité. Réclamer l'autonomie du sentiment, prétendre que d'autres rapports pouvaient exister entre les sexes que ceux de l'instinct, de la force, de l'intérêt et du conformisme, il y avait bien là du vrai nouveau. Que la noblesse méridionale ait été le terrain où cette bataille fut livrée, pourquoi s'en étonner ? Noblesse ambiguë dans toutes ses positions, et dont les contradictions éclatent dans son attitude à l'égard du catharisme qu'elle a pourtant embrassé pour d'autres raisons. Noblesse plus cultivée, à la sensibilité plus fine que les barbares féodaux du Nord, mais en perte de vitesse face à un monde où toutes les nouveautés techniques naissaient et se répandaient au Nord, et donc inquiète. Mais l'amour courtois est-il vraiment l'amour provençal ? Le plus bel amour courtois, n'est-ce pas celui de Tristan et Iseut qui appartiennent à « la matière de Bretagne » ?

Il reste que, par-delà cette protestation et cette révolte, l'amour courtois a su trouver le miraculeux équilibre de l'âme et du corps, du cœur et de l'esprit, du sexe et du sentiment. Par-delà les oripeaux de vocabulaire et de rite qui en font un phénomène d'époque, par-delà le maniérisme et les abus de la scolastique courtoise et, bien sûr, les niaiseries des troubadours modernes, il demeure le don impérissable que, de toutes les formes mortelles qu'elle crée, une civilisation lègue à la sensibilité humaine. Citer serait dérisoire, il faut lire :

*Seigneurs, vous plaît-il d'entendre un beau conte d'amour et de mort ?*

puis aussi :           *en joie ai mon espoir*  
                              *fin cœur et ferme vouloir...*



La plus importante peut-être des mutations que nous révèle l'art médiéval est celle qui fait apparaître — avec ce nouveau système de représentations qu'on appelle le réalisme ou le naturalisme — un nouveau regard sur le monde, un nouveau système de valeurs. Ce regard s'arrête désormais sur les apparences et, au lieu d'être un simple symbole de la réalité cachée, le monde sensible prend valeur en soi, est objet de délectation immédiate. Dans l'art gothique les fleurs sont des fleurs réelles, les traits humains des traits individuels, les proportions celles des mesures matérielles et non des significations symboliques. Sans doute cette désacralisation de l'univers est en un sens appauvrissement, mais elle est aussi libération. Dès l'époque romane d'ailleurs, les artistes avaient souvent plus à cœur des préoccupations esthétiques que des impératifs idéologiques. Il ne faut pas pousser trop loin l'interprétation symbolique de l'art médiéval. Bien souvent le sens des formes belles était le seul guide des créateurs, les exigences techniques leur premier souci. Les patrons ecclésiastiques imposaient un thème, les réalisateurs retrouvaient, à l'intérieur de ce cadre tracé, leur liberté. Le symbolisme médiéval n'existe parfois que dans l'esprit d'exégètes modernes, pseudo-savants obnubilés par une conception en partie mythique du Moyen Age. Et il est probable que, malgré le poids de la propagande ecclésiastique, beaucoup avaient réussi à échapper à l'étouffante atmosphère magique dont on les enveloppait. Il est significatif que beaucoup d'œuvres d'art médiévales se fussent à elles-mêmes sans que nous possédions les clefs de leur signification symbolique. La plupart des œuvres d'art — faut-il dire les plus belles ? — du Moyen Age fussent à nous émouvoir par leurs formes. Charmantes sirènes dont nous voulons oublier qu'elles représentaient le mal ! La sensibilité, à l'âge gothique, émerge lentement de cette forêt de symboles où le Haut Moyen Age l'avait plongée. Si l'on regarde les miniatures — les copies, malheureusement, des originaux détruits en 1870 — qui ornent l'*Hortus Deliciarum* de Herrade de Landsberg au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, on a

affaire à un moissonneur, à un laboureur, à un montreur de marionnettes. Le peintre s'est visiblement appliqué à représenter scènes, gens, instruments pour eux-mêmes. C'est à peine si un détail — un ange relégué, tout petit dans un coin de la miniature — nous rappelle qu'il s'agit de la parabole évangélique du bon grain et de l'ivraie, de l'homme condamné au travail après la chute, de Salomon contemplant l'univers comme un théâtre de fantoches et s'écriant : « Vanité des vanités, tout est vanité ! » Tout dans l'œuvre d'art dit au contraire que l'artiste prend au sérieux le monde sensible, mieux, qu'il y prend plaisir. Le dépérissement du symbolisme, en tout cas l'effacement de ce symbolisme devant la réalité sensible, manifeste une mutation profonde de la sensibilité. L'homme, rassuré, contemple le monde comme Dieu après la création, et le trouve beau et bon. L'art gothique est confiance.



Avant d'en arriver là, les hommes du Moyen Age ont dû lutter — et le combat n'est pas fini au XIII<sup>e</sup> siècle — avec une impression généralisée d'insécurité. Leur grand trouble vient de ce que les êtres et les choses ne sont pas réellement ce qu'ils paraissent. Ce que le Moyen Age déteste le plus, c'est le mensonge. L'épithète de nature de Dieu c'est « qui ne mentit jamais ». Les méchants, ce sont les menteurs. « Vous êtes un menteur, Ferrando de Carrion », lance Pero Bermuez à la tête de l'infant, et l'autre compagnon du Cid, Martin Antolinez, jette à la face du second infant : « Fermez votre bouche, menteur, bouche-sans-vérité. » La société est faite de menteurs. Les vassaux sont des traîtres, des félons qui renient leur seigneur, des émules de Ganelon, et, par-delà, du grand traître qui est le prototype de tous : Judas. Les marchands sont des fraudeurs qui ne songent qu'à tromper et voler. Les moines sont des hypocrites, tel le franciscain du *Roman de la Rose* : Faux-Semblant. Le vocabulaire médiéval est d'une extraordinaire richesse pour désigner les innombrables genres de mensonges et les espèces infinies de menteurs. Il n'est pas jusqu'aux prophètes qui ne puissent être des pseudo-prophètes, aux miracles de faux miracles, œuvres du Diable. C'est que l'emprise de l'homme médiéval sur la réalité est si faible qu'il doit ruser pour l'emporter. On s' imagine que cette société belliqueuse enlève tout à l'attaque. Suprême illusion.



Les techniques sont si médiocres que la résistance l'emporte presque toujours sur l'offensive. Même dans le domaine militaire, les châteaux forts, les murailles sont quasi impenetrables. Quand l'assaillant les force, c'est presque toujours par ruse. L'ensemble des biens mis à la disposition de l'humanité médiévale est si insuffisant que pour vivre il faut se débrouiller. Celui qui n'a pas la force ou la ruse est presque sûrement condamné à périr. Qui est sûr et qu'est-ce qui est sûr ? Dans l'œuvre immense de saint Augustin, le Moyen Age a fait un sort au traité *De mendacio*, « Du mensonge ».



Mais devant ces réalités qui se dérobent, que faire d'autre, sinon se raccrocher aux apparences ? L'Église a beau inciter les hommes du Moyen Age à les négliger et à les mépriser pour rechercher les vraies richesses qui sont cachées, la société médiévale, dans ses comportements et ses attitudes, est une société du paraître.

La première apparence est le corps. Il le faut abaisser. Grégoire le Grand l'a nommé « cet abominable vêtement de l'âme ». « Lorsque l'homme meurt, il est guéri de la lèpre du corps », dit Saint Louis à Joinville. Les moines, modèle de l'humanité médiévale, ne cessent d'humilier le corps par les pratiques ascétiques. Les règles monastiques limitent au minimum les bains et les soins de toilette, qui sont luxe et mollesse. Pour les ermites, la crasse est vertu. Le baptême, au propre comme au figuré, doit laver le chrétien une fois pour toutes. La nudité est, avec le travail, punition du péché. Adam et Ève après la chute, Noé après l'ivresse montrent leur nudité impudique et pécheresse. D'ailleurs c'est signe d'hérésie, d'impiété que le nudisme, et dans tout hérétique il y a plus ou moins un adamite. Il est curieux de constater qu'ici encore saint François d'Assise, qui côtoie souvent l'hérésie, a tendance, à contre-courant, de faire de la nudité une vertu. La pauvreté est nudité. Et il passe symboliquement, mais concrètement, aux actes. Un étrange épisode des *Fioretti* nous montre saint François et frère Rufin, tout nus, prêchant en chaire à Assise.

Pourtant l'idéal guerrier exaltait le corps autant que l'idéal chrétien le rabaissait. Les jeunes héros des chansons de geste ont la peau blanche et les cheveux blonds et frisés. Ce sont des athlètes.

*Il avait un coffre large et le corps à proportion  
Des épaules larges et une poitrine ample, il était fortement  
bâti,  
Les bras gros et puissants et les poignets énormes,  
Le cou long et gracieux.*

Toute la vie du chevalier est exaltation physique : la chasse, la guerre, les tournois sont ses passions. Charlemagne se complait à se baigner nu avec ses compagnons dans la piscine du palais d'Aix. Même cadavre, le corps est l'objet de soins attentifs. Celui des saints est vénéré et sa translation est la sanction de la canonisation. Sainte Claire de Montefalco, morte en 1308, apparaît à une moniale et lui dit : « *Mon corps doit être canonisé.* » Les hommes du Moyen Age, dont la vue, sens intellectuel, ne se développera que tardivement — on se rappelle que les lunettes ne sont inventées qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle —, exercent surtout le plus matériel de tous les sens : le toucher. Ils sont tous des Thomas. Pour conserver le corps des grands personnages défunts, on instillait du mercure dans le nez, puis on obturait les orifices naturels par des tampons imbibés de substances odoriférantes considérées comme anticorruptrices, et on embaumait le visage. Quand le corps devait être transporté au loin, on le vidait de ses viscères enterrés à part et on remplissait de myrrhe, d'aloès et d'autres substances aromatiques le cadavre que l'on recousait. La religion promettait la résurrection de la chair.

A en juger d'après la littérature pénitentielle, le nombre des bâtards, la résistance du clergé à l'obligation du célibat, les allusions ou les précisions des fabliaux, la vie sexuelle des hommes du Moyen Age se souciait assez peu des exhortations de l'Eglise. L'hygiène enfin progressait et les villes ont dû jouer ici encore un rôle pionnier. En 1292 il existe à Paris au moins vingt-six établissements de bains. Les étuves sont d'ailleurs lieux de plaisir et même de débauche. Voici les bains d'Erfurt au XIII<sup>e</sup> siècle : « Les bains de cette ville vous seront très agréables. Si vous avez besoin de vous laver et que vous aimiez vos commodités, vous pouvez y entrer avec confiance. Vous serez reçu aimablement. Une jolie jeune fille vous massera, en tout bien tout honneur, de sa douce main. Un barbier expert vous rasera sans vous laisser tomber la moindre goutte de sueur sur le visage. Fatigué par le bain, vous trouverez un lit pour vous reposer. Puis une jolie femme, qui ne vous déplaira pas, avec l'air d'une

vierge, vous arrangera la chevelure d'un peigne savant. Qui ne lui prendrait des baisers, s'il en a envie et qu'elle ne s'en défende point ? Qu'on vous demande un salaire, un simple denier suffira... »

La littérature monastique a d'ailleurs apporté sa contribution aux soins du corps. Un précieux manuscrit alsacien de 1154 renferme un manuel de diététique écrit par une moniale de Schwarzenstann et illustré par Sintram, chanoine régulier de Murbach. C'est un calendrier qui pour chaque mois indique le régime à suivre. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, un *Guide de la santé* écrit à Salerne connaîtra une large diffusion.

La nourriture fut, on l'a vu, une obsession de la société médiévale. La masse paysanne doit se contenter de peu. La bouillie était le fond de son alimentation. Les produits de la cueillette en étaient souvent le principal accompagnement. Pourtant, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, le *companagium*, l'accompagnement de pain, se répand dans toutes les catégories sociales, et c'est alors que le pain prend vraiment en Occident la signification presque mythique que la religion sanctionne. Mais la classe paysanne connaît une fête alimentaire : l'immolation en décembre du cochon dont les produits nourrissent les festins de fin d'année et les repas du long hiver. Les représentations des travaux des mois l'intronisent dans l'iconographie.

L'alimentation est la première occasion pour les couches dominantes de la société de manifester leur supériorité dans ce domaine essentiel du paraître. Le luxe alimentaire est le premier luxe. Il étale les produits réservés : le gibier des forêts seigneuriales, les ingrédients précieux achetés à haut prix : les épices, et les mets rares préparés par les cuisiniers. Les scènes de festin figurent en bonne place dans les chansons de geste. Au luxe ecclésiastique qui consiste en trésors liturgiques répond le luxe chevaleresque qui est alimentaire. Ce n'est pas que les seigneurs ecclésiastiques soient en retard pour participer à ce genre de munificence. Roger Dion a montré le rôle capital joué par abbayes et évêques dans la constitution du vignoble médiéval. « Le plus grand nombre de nos évêques, s'indigne le Chartrain Guillaume de Conches au XII<sup>e</sup> siècle, fouillent l'univers pour trouver des tailleurs ou des cuisiniers capables de composer de savantes poivrades... Quant à ceux qui s'adonnent à la sagesse, ils les fuient comme des lépreux... » La table seigneuriale est aussi l'occasion de manifester et de

fixer l'étiquette. Dans l'iconographie des vices, la gourmandise, la « gueule », *gula*, est l'apanage des seigneurs. Mais la gastronomie se développera avec la bourgeoisie urbaine. Les premiers manuels de cuisine apparaissent au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle au Danemark ; au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle ils se multiplient en France, en Italie, puis en Allemagne.

Le corps fournit enfin à la société médiévale ses principaux moyens d'expression. On a vu le calcul digital. La civilisation médiévale est une civilisation du geste. Tous les contrats et les serments essentiels dans la société du Moyen Age s'accompagnent de gestes, se manifestent par eux. Le vassal met ses mains dans celles du seigneur, les tend sur la Bible, brise un fétu ou jette un gant par défi. Le geste signifie et engage. Il est plus important encore dans la vie liturgique. Gestes de foi : signes de croix. Gestes de prière : mains jointes, mains dressées, mains en croix, mains voilées. Gestes de pénitence : on bat sa coulpe. Gestes de bénédiction : imposition des mains et signes de croix. Gestes d'exorcismes : encensements. L'administration des sacrements culmine en quelques gestes. La célébration de la messe est une suite de gestes. Le genre littéraire féodal par excellence, c'est la chanson de geste ; *gesta* et *gestus* sont de la même famille.

Cette importance du geste est capitale pour l'art médiéval. Il l'anime, le fait expressif, lui donne le sens de la ligne et du mouvement. Les églises sont des gestes de pierre. Et la main de Dieu sort des nuages pour diriger la société médiévale.



La signification sociale du vêtement est encore plus grande. Il désigne chaque catégorie sociale, il est un véritable uniforme. Porter celui d'une autre condition que la sienne, c'est commettre le péché majeur d'ambition ou de déchéance. Le *pannosus*, le gueux vêtu de haillons, est méprisé. C'est le terme que jettent avec dédain à saint Yves, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, ceux qui dédaignent le saint homme. Le leitmotiv de *Meier Helmbrecht*, histoire d'un ambitieux qui finit en déclassé, c'est le bonnet brodé à la mode des seigneurs, qu'il porte par vanité. Les règles monastiques fixent soigneusement le costume, plus par respect de l'ordre que par souci d'empêcher le luxe. Il faudra les ordres érémitiques des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, cisterciens notamment, pour adopter en signe de réforme la robe

blanche non teinte, et les moines blancs s'opposent aux moines noirs, les bénédictins. Les ordres mendiants iront plus loin et se vêtiront de bure, étoffe écrue. Ce seront les moines gris. Chaque catégorie sociale nouvelle s'empresse de se donner un costume. Ainsi font les corporations et d'abord la corporation universitaire. Une attention spéciale est accordée aux accessoires qui déterminent plus particulièrement le rang : chapeaux et gants. Les docteurs portent longs gants de chamois et bérêts. Les chevaliers se réservent les éperons. Fait pour nous curieux, l'armement médiéval est trop fonctionnel pour constituer un véritable uniforme. Mais au heaume, à la cotte de mailles, à l'écu, à l'épée, les chevaliers ajoutent les armoiries. Le blason est né.

Le luxe vestimentaire se déploie chez les riches. Il se manifeste par la qualité et la quantité de l'étoffe : draps lourds, amples et fins, soieries brodées d'or ; par les ornements : les couleurs qui changent avec la mode, l'écarlate liée aux colorants rouges (végétaux comme la garance, animaux comme la cochenille) recule au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle devant le pers, la gamme des bleus et des verts encouragée par le développement de la culture de la guède ou pastel (mais les marchands de garance en Allemagne, pour lutter contre la concurrence, font peindre les diables en bleu pour discréditer la nouvelle mode) ; les fourrures que la Hanse va chercher jusqu'à Novgorod, les Génois en Crimée, et pour les femmes, les bijoux.

A la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, des lois somptuaires apparaissent, en Italie et en France notamment. Elles sont sans doute liées à la crise économique qui fait son apparition, plus sûrement aux transformations sociales d'où sortent des parvenus qui veulent éclipser les anciennes familles par leur luxe tapageur. Elles aident à maintenir l'ordre social par la différenciation vestimentaire.

Tandis que le vêtement féminin s'allonge et se raccourcit au rythme de la prospérité et de la crise économique (il s'allonge au milieu du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle à la grande indignation des moralistes qui trouvent cette mode dévergondée et inconvenante, il se raccourcit au milieu du <sup>xiv</sup><sup>e</sup>), le linge prend plus d'importance aux <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles à proportion des progrès de l'hygiène et de la culture du lin. La chemise se généralise. Le caleçon apparaît. Mais, comme la gastronomie, le triomphe du linge sera lié à celui de la bourgeoisie.

•

La maison est la dernière manifestation de la différenciation sociale. La maison paysanne est de torchis ou de bois, la pierre, quand elle est utilisée, ne dépasse pas les fondements ; elle se réduit en général à une pièce unique et n'a pas d'autre cheminée qu'un trou dans le plafond. Pauvrement meublée et outillée, elle ne retient pas le paysan. Sa pauvreté concourt à la mobilité du paysan médiéval.

Les villes restent encore surtout faites de bois. Elles sont des proies faciles pour les incendies. Le feu est un grand fléau médiéval. Rouen brûle six fois entre 1200 et 1225. L'Église n'a pas de mal à persuader les hommes du Moyen Age qu'ils sont des pèlerins sur cette terre. Même sédentaires, ils ont rarement le temps de s'attacher à leur maison.

Il n'en va pas de même pour les riches. Le château fort est signe de sécurité, de prestige. Au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle les donjons se hérissent et le souci de protection l'emporte. Puis les agréments de l'habitation se précisent. Toujours bien défendus, les châteaux accordent plus de place au logement, développent des bâtiments d'habitation à l'intérieur de leurs murailles. Mais la vie demeure concentrée dans la grande salle. Le mobilier est réduit. Les tables sont en général démontables, le repas pris on les ôte. Le meuble normal, c'est le coffre ou bahut où l'on range les vêtements ou la vaisselle. Celle-ci est le luxe suprême, elle étincelle, elle est aussi une réserve économique. La vie des seigneurs restant itinérante, il faut pouvoir emporter aisément son bagage avec soi. Joinville à la croisade ne se charge guère que de bijoux et de reliques. Autre luxe, les tapisseries qui sont aussi utilitaires : dressées, elles font paravent et délimitent les chambres. On les emmène de château en château, et à ce peuple de guerriers elles rappellent l'habitation par excellence : la tente.

Mais peut-être les grandes dames — mécénat des femmes — poussent à plus de recherche dans l'ornementation intérieure. Selon Baudri de Bourgueil, la chambre à coucher d'Adèle de Blois, fille de Guillaume le Conquérant, est ornée, sur les murs, de tapisseries représentant l'Ancien Testament et les *Métamorphoses* d'Ovide, de tentures où est brodée la conquête de l'Angleterre. Au plafond, des peintures représentent le ciel avec la voie lactée, les constellations, le zodiaque, le soleil, la lune et les planètes. Le pavement est une mosaïque figurant une mappemonde avec des monstres et des animaux. Un lit à baldaquin est soutenu par huit statues : la Philosophie et les Arts libéraux.

Le signe du prestige et de la richesse c'est la pierre et les tours qui couronnent le château. Ainsi font par imitation à la ville les riches bourgeois : « maison forte et belle », comme on dit. Mais le bourgeois s'attachera à sa maison et la meublera. Ici encore il donnera sa marque à l'évolution du goût et inventera le confort.

Symbole de la puissance d'un individu ou d'une famille, le château est souvent rasé quand son possesseur est vaincu. De même à la ville le riche exilé voit sa maison détruite ou brûlée : c'est l'*abattis* ou l'*arsis* de maison.



Une fois satisfaits les besoins essentiels de la subsistance et, pour les puissants, les satisfactions non moins essentielles du prestige, il reste peu aux hommes du Moyen Age. Insoucieux du bien-être, ils sacrifient tout, quand c'est en leur pouvoir, au paraître. Leurs seules joies profondes et désintéressées, c'est la fête et le jeu, encore que chez les grands la fête soit aussi ostentation et réclame.

Le château, l'église, la ville sont les décors de théâtre. Il est symptomatique que le Moyen Age ignore un lieu spécialisé pour le théâtre. Là où il y a un centre de vie sociale, s'improvisent les scènes et les représentations. A l'église, les cérémonies religieuses sont des fêtes, et du drame liturgique sort le théâtre tout court. Au château, banquets, tournois, spectacles de trouvères, jongleurs, danseurs, montreurs d'ours se succèdent. A la ville, les tréteaux se dressent sur les places et ce sont les « jeux de la feuillée ». Toutes les classes de la société font des fêtes familiales des cérémonies ruineuses : les mariages laissent les paysans appauvris pour des années et les seigneurs pour des mois. Les jeux exercent sur cette société aliénée une séduction singulière. Esclave de la nature, elle s'adonne au hasard : les dés roulent sur toutes les tables. Prisonnière de structures sociales rigides, elle fait de la structure sociale elle-même un jeu : les échecs que l'Orient lui lègue au <sup>x</sup><sup>i</sup><sup>e</sup> siècle comme un jeu royal qu'elle féodalise en abaissant le pouvoir du roi et qu'elle transforme en miroir social après que le dominicain Jacques de Cessoles, au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, lui eut appris à le « moraliser ». Elle projette et sublime ses préoccupations professionnelles dans des jeux symboliques et magiques : tournois et sports militaires expriment l'essence de la vie chevaleresque, fêtes folkloriques l'être des

communautés paysannes. L'Église doit accepter d'être travestie dans la Fête des Fous. Surtout la musique, le chant, la danse, emportent toutes les classes sociales. Chants d'église, danses savantes des châteaux, caroles populaires des paysans. Toute la société médiévale se joue elle-même. Moines et clercs s'abandonnent aux vocalises du chant grégorien, seigneurs aux modulations profanes — *Klangspielerei* des jongleurs et *Minnesänger* —, paysans aux onomatopées du charivari. A cette joie médiévale, saint Augustin encore a donné une définition : c'est la jubilation, « cris de la joie sans paroles ». Alors, par-delà les calamités, les violences, les dangers, les hommes du Moyen Age trouvent oubli, sécurité et abandon dans cette musique qui enveloppe leur culture. Ils jubilent.





## BIBLIOGRAPHIE D'ORIENTATION

Aucun ouvrage ne traitant que du Bas Moyen Age (xiv<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles) ne figure dans cette bibliographie.

- I. OUVRAGES GÉNÉRAUX.
- II. HISTOIRES NATIONALES.
- III. HAUT MOYEN AGE.
- IV. L'ORIENT, BYZANCE, L'ISLAM ET LA CHRÉTIENTÉ.
- V. MARINE, VOYAGES.
- VI. ALIMENTATION.
- VII. DÉMOGRAPHIE.
- VIII. FAMILLE, PARENTÉ.
- IX. FEMME, ENFANT.
- X. GUERRE.
- XI. CHÂTEAUX.
- XII. CROISADES.
- XIII. TECHNIQUES.
- XIV. ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ.
- XV. CAMPAGNE ET PAYSANS.
- XVI. FÉODALITÉ ET SEIGNEURS.
- XVII. VILLES ET BOURGEOIS.
- XVIII. CORPORATIONS, ARTISANS, OUVRIERS.
- XIX. COMMERCE, MONNAIE, MARCHANDS.
- XX. LA SOCIÉTÉ : INTÉGRATIONS ET EXCLUSIONS.
- XXI. JUIFS.
- XXII. PÈLERINAGES.

- XXIII. DROIT ET IDÉES POLITIQUES.
- XXIV. VIE INTELLECTUELLE.
- XXV. LITTÉRATURE.
- XXVI. SCIENCES.
- XXVII. ART.
- XXVIII. ÉGLISE, RELIGION, SPIRITUALITÉ.
- XXIX. HÉRÉSIES, SORCELLERIES, RELIGION POPULAIRE.
- XXX. SENSIBILITÉS, MENTALITÉS, IDÉOLOGIES.
- XXXI. TEMPS, MÉMOIRE, HISTOIRE.
- XXXII. VIE QUOTIDIENNE.

## I. OUVRAGES GÉNÉRAUX

- M. BECK, *Finsteres oder Romantisches Mittelalter*, Zurich, 1950.
- M. BLOCH, *Mélanges historiques*, 2 vol., Paris, 1963.
- P. BONASSIE, *Les 50 mots clefs de l'histoire médiévale*, Toulouse, 1981.
- A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Francfort, Berlin, 1973.
- M. DE BOUARD, *Manuel d'archéologie médiévale. De la fouille à l'histoire*, Paris, 1975.
- V. BRANCA, éd., *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, Florence, 1973.
- C. BROOKE, *L'Europe au milieu du Moyen Age (962-1154)*, trad. fr., 1967.
- R. DELORT, *Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire*, Paris, 1969.
- R. FEDOU, *Lexique historique du Moyen Age*, Paris, 1980.
- L. GÉNICOT, *Les Lignes de faite du Moyen Age*, Tournai, 1961<sup>3</sup>. *Le XIII<sup>e</sup> siècle européen*, Paris, 1968.
- F. HEER, *L'Univers du Moyen Age*, trad. fr., Paris, 1961.
- J. HEERS, *Précis d'Histoire du Moyen Age*, Paris, 1973<sup>2</sup>.
- « Histoire universelle », Larousse de poche (3 vol., P. RICHÉ, B. GUILLEMAIN, J. FAVIER), Paris, 1968-9.
- J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977.
- R. LOPEZ, *Naissance de l'Europe (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1962.
- J.-B. MORRALL, *The Medieval Imprint*, Londres, 1967.
- J.-H. MUNDY, *Europe in the High Middle Ages (1150-1309)*, Londres, 1973.

M. PACAUT, *Guide de l'étudiant en histoire médiévale*, Paris, 1968.

R. PERNOUD, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Paris, 1977.

R.-W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, Londres, 1953.

G. VOLPE, *Il Medio Evo*, Florence, 1965.

P. ZUMTHOR, *Parler du Moyen Age*, Paris, 1980.

*Informatique et Histoire médiévale*, Ecole Française de Rome, 1977.

*Typologie des sources du Moyen Age occidental* (dir. L. GÉNICOT) : 35 fascicules parus depuis 1972.

## II. HISTOIRES NATIONALES

### ALLEMAGNE

J.-P. CUVILLIER, *L'Allemagne médiévale : naissance d'un état (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1979.

H. FUHRMANN, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter (Deutsche Geschichte, éd. J. LEUSCHNER, vol. 2)*, Göttingen, 1978.

B. GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte*, éd. H. GRUNDMANN, vol. 1.

F. LÜTGE, *Deutsche Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, Berlin, 1960<sup>2</sup>.

P. RASSOW (et autres), *Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours*, t. 1, trad. fr., 1969.

TH. SCHIEFFER, *Die deutsche Kaiserzeit (900-1250) (Deutsche Geschichte, éd. W. HUBATSCH)*, 1973.

### ANGLETERRE

F. BARLOW, *The Feudal Kingdom of England 1042-1216*, Londres, 1972<sup>3</sup>.

M.-W. BIERESFORD et J.-K.-S. SAINT-JOSEPH, *Medieval England, an Aerial Survey*, Cambridge, 1958.

C. PLATT, *Medieval England. A Social History and Archeology from the Conquest to A.D. 1600*, Londres, 1978.

A.-L. POOLE, *Medieval England*, 2 vol., Oxford, 1958.

M.-M. POSTAN CH. HILL, *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne*, trad. fr., Paris, 1977.

### AUTRICHE

H. HANTSCH, *Die Geschichte Österreichs*, t. 1, Vienne, 1959<sup>4</sup>.

- K. ET M. UHLIRZ, *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns*, vol. 1, nlle éd., 1963.

### BELGIQUE ET PAYS-BAS

- R. DOEHAERD, *L'Expansion économique belge au Moyen Age*, Bruxelles, 1946.  
 L. GÉNICOT, *Du x<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle. Des provinces dans un monde*, Bruxelles, 1966.  
 H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I-III, Bruxelles, 1922<sup>3</sup>.  
 J.A. VAN HOUTTE, *Economische en Sociale Geschiedenis van de Lage Landen*, Zeist.-Anvers, 1964.

### CROATIE

- S. GULDESCU, *History of Medieval Croatia*, La Haye, 1964.

### ÉCOSSE

- DICKINSON (W.-C.), *Scotland from the Earliest Times to 1603*, 1961.

### ESPAGNE

- M. DESFOURNEAUX, *Les Français en Espagne aux x<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1949.  
 CH.-E. DUFOURCQ ET J. GAUTIER DALCHÉ, *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1976.  
 P. GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Paris-La Haye, 1977.  
 MENENDEZ PIDAL, *La España del Cid*, Madrid, 1969<sup>7</sup>.  
 R. PASTOR DE TOGNERI, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Buenos Aires, 1973.  
 R. PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales : Toledo sigl. XI-XIII*, Barcelone, 1975.  
 CL. SANCHEZ ALBORNOZ, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Mexico, 1965.  
 L.G. DE VALDEAVELLANO, *Historia de España*, t. 1, Madrid, 1964<sup>3</sup>.  
 VICENS VIVES, *Historia social y económica de España y América*, t. I-II, Barcelone, 1957.

### FRANCE

- A. CHÉDEVILLE, *La France du Moyen Age*, Paris, 1965.  
 G. DUBY, (in G. DUBY, R. MANDROU), *Histoire de la civilisation française*, t. I, Paris, 1958.

G. DUBY, éd., *Histoire de la France*, t. I, Paris, 1970.

J.-F. LEMARIGNIER, *La France médiévale : institutions et société*, Paris, 1971.

M.-TH. LORCIN, *La France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1975.

### GALLES

R.-I. JACK, *Medieval Wales*, Londres, 1972.

### HONGRIE

C.-A. MACARTNEY, *The Medieval Hungarian Historians*, Cambridge, 1953.

E. PAMLENYI, éd., *Histoire de la Hongrie*, trad. fr., Roanne, 1974.

### IRLANDE

A.-J. OTWAY-RUTHVEN, *A History of Medieval Ireland*, 1968.

### ITALIE

PH. JONES, *Economia e società nell'Italia medievale*, Turin, 1980.

G. LUZZATO, *Storia economica d'Italia*, t. I, Rome, 1949.

T. SALVATORELLI, *Histoire de l'Italie*, trad. fr., Roanne, 1973.

*Storia d'Italia Einaudi*, t. I et II, 3 vol. Turin, 1972-1974, Annali, t. I, 1978.

### POLOGNE

A. GIEYSZTOR, et autres, *Histoire de Pologne*, trad. fr., Roanne, 1971.

### PORTUGAL

A.-H. DE OLIVEIRA MARQUES, *Histoire du Portugal*, trad. fr., Roanne, 1978.

### SCANDINAVIE

I. ANDERSON, *Histoire de la Suède*, trad. fr., Roanne, 1973.

L. MUSSET, *Les Peuples scandinaves au Moyen Age*, Paris, 1951.

### SLAVES

F. DVORNIK, *Les Slaves*, trad. fr., Paris, 1970.

## SUISSE

- J.-F. BERGER, *Problèmes de l'histoire économique de la Suisse*, Berne, 1968.
- H.-C. PEYER, *Frühes und Hohes Mittelalter. Die Entstehung der Eidgenossenschaft (Handbuch der Schweizer Geschichte I)*, Zurich, 1972.

## III. HAUT MOYEN AGE (très sommaire)

- M. BANNIARD, *Le Haut Moyen Age occidental*, Paris, 1980.
- H. BEUMANN, éd. KARL DER GROSSE, *Lebenswerk und Nachleben*, 4 vol., Dusseldorf, 1965-7.
- Charlemagne. *Œuvre. Rayonnement et survivance*. Catalogue de l'exposition d'Aix-la-Chapelle, 1965.
- J. DHONDT et M. ROUCHE, *Le Haut Moyen Age (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1976.
- P. DOCKES, *La Libération médiévale*, Paris, 1979.
- G. DUBY, *Guerriers et Paysans, VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973.
- M. LOMBARD, *Espaces et réseaux du Haut Moyen Age*, Paris-La Haye, 1972.
- P. RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, 1979.
- Settimane di Studio del centro italiano di Studi sull'alto Medioevo*, Spolète, 1 volume annuel depuis 1953.

IV. L'ORIENT : BYZANCE,  
L'ISLAM ET LA CHRÉTIENTÉ

- N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, 1960.
- J. EBERSOLT, *Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France pendant les Croisades*, Paris, 1954.
- W. OHNSORGE, *Abendland und Byzanz*, Darmstadt, 1958.
- R.-W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1962.
- P. WILPERT, éd. *Antike und Orient im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia I*, Berlin, 1962.



## V. MARINE, VOYAGES

- P. HEINSIUS, *Das Schiff der hansischen Frühzeit*, Weimar, 1956.  
 J.-CL. HOCQUET, *Le Sel et la fortune de Venise. II. Voiliers et commerce en Méditerranée, 1200-1650*, Lille, 1979.  
 M. MOLLAT, *Histoire universelle des explorations*, t. I, Paris, 1955.  
 M. MOLLAT, éd., *Colloques d'histoire maritime* (depuis 1956).  
 J.-P. ROUX, *Les Explorateurs au Moyen Age*, Paris, 1961.

## VI. ALIMENTATION

- M. DEMBINSKA, *La Consommation alimentaire dans la Pologne médiévale*, Varsovie, 1963 (résumé en français in *Études d'histoire rurale en Pologne*, t. VI, 1963).  
 J.-J. HEMARDINQUER, éd., *Pour une histoire de l'alimentation*, Paris, 1970.  
 A. MAURIZIO, *Histoire de l'alimentation végétale*, trad. fr., Paris, 1932.  
 R. TANNAHILL, *Food in History*, Londres, 1973.

## VII. DÉMOGRAPHIE

- E. BARATIER, *La Démographie provençale du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1961.  
 K.-J. BELOCH, *Bevölkerungsgeschichte Italiens*, 3 vol., 1937, 1961.  
 C.-M. CIPOLLA, *Economic History of World Population*, Harmondsworth, 1962.  
 E. KEYSER, *Bevölkerungsgeschichte Deutschlands*, 1938.  
 M. REINHARD, A. ARMENGAUD, J. DUPAQUIER, *Histoire générale de la population mondiale*, Paris, 1968.  
 J.-C. RUSSEL, *British Medieval Population*, Albuquerque, 1948.  
 J.-C. RUSSELL, *Late Ancient and Medieval Population*, Philadelphia, 1958.

## VIII. FAMILLE ET PARENTÉ

- G. DUBY, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981.
- G. DUBY et J. LE GOFF, éd., *Famille et Parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977.
- J.-L. FLANDRIN, *L'Église et le contrôle des naissances*, Paris, 1970.
- J. GAUDEMET, *Les Communautés familiales*, Paris, 1963.
- J. HEERS, *Le Clan familial au Moyen Age*, Paris, 1974.
- J.-P. MOLIN et P. MUTEMBÉ, *Le Rituel du mariage en France du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974.
- J.-T. NOONAN, *Contraception et mariage*, trad. fr., Paris, 1969.

## IX. FEMME, ENFANT

- PH. ARIÈS, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, nlle éd., Paris, 1975.
- Cahiers de Civilisation médiévale* n<sup>os</sup> 2-3, 1977 : *La femme dans les civilisations des X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*.
- C. CASAGRANDE, *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milan, 1978.
- P. GRIMAL, éd., *Histoire mondiale de la femme*, t. II, Paris, 1966.
- LLOYD DE MAUSE, éd., *The History of Childhood*, New York, 1974.
- E. POWER, *Medieval Women*, Cambridge, 1975.
- S. SHAHAR, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein/Ts., 1981.
- L'Enfant au Moyen Age*, Senefiance 9, Aix-en-Provence-Paris, 1980.

## X. GUERRE

- PH. CONTAMINE, *La Guerre au Moyen Age*, Paris, 1980.
- F.-H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975.

## XI. CHÂTEAUX

- R.-A. BROWN, *English Castles*, 1962<sup>2</sup>.

- P. DESCHAMPS, *Les Châteaux des Croisés en Terre sainte*, 2 vol., Paris, 1964-1969.  
 J.-F. FINO, *Forteresses de la France médiévale*, Paris, 1977<sup>3</sup>.  
 G. FOURNIER, *Le Château dans la France médiévale*, Paris, 1978.

## XII. CROISADES

- P. ALPHANDÉRY et A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vol., Paris, 1954-1959.  
 F. CARDINI, *Le Crociate tra il mito e la storia*, Rome, 1971.  
 E. DELARUELLE, *L'Idée de croisade au Moyen Age*, Turin, 1980.  
 C. MORRISON, *Les Croisades*, Paris, 1969.  
 J. PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, 2 vol., Paris, 1975<sup>2</sup>.  
 J. PRAWER, *The Latin Kingdom of Jerusalem, European colonialism in the Middle Ages*, Londres, 1972.  
 J. PRAWER, *Crusader Institutions*, Oxford, 1980.  
 J. RICHARD, *L'Esprit de la croisade*, Paris, 1969.  
 S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 vol., Cambridge, 1951-1954.  
 K.-M. SETTON, éd., *A History of the Crusades*, 2 vol., 1955-1962.  
 E. SIVAN, *L'Islam et la Croisade*, Paris, 1968.

## XIII. TECHNIQUES

- B. GILLE, *Histoire des techniques* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1978.  
 LYNN WHITE JR, *Technologie médiévale et transformations sociales*, trad. fr., Paris, 1969.  
 C. SINGER et coll., *A History of Technology*, vol. II, Oxford, 1956.

## XIV. ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ

- J.-W. BALDWIN, *The Medieval Theories of the just Price*, Philadelphie, 1959.  
 J.-W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants, the social views of Peter the Chanter and his circle*, 2 vol., Princeton, 1970.

- K. BOSL, *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1975<sup>3</sup>.
- C.N.L. BROOKE, *The Structure of Medieval Society*, Londres, 1971.
- The Cambridge Economic History of Europe*, I, *The Agrarian life of the Middle Ages*, 1966<sup>2</sup>, II, *Trade and Industry in the Middle Ages*, 1952, III, *Economic Organization and Policies in the Middle Ages*, 1963.
- CIPOLLA, éd., *The Fontana Economic History of Europe*, I, *The Middle Ages*, Londres, 1972.
- R. FOSSIER, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970.
- G. FOURQUIN, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1969.
- J. GILCHRIST, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, Londres-New York, 1969.
- J. IBANÈS, *La Doctrine de l'Église et les réalités économiques au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1967.
- M. LE MENÉ, *L'Économie médiévale*, Paris, 1977.
- L.K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, 1978.
- B. NELSON, *The Idea of Usury*, Princeton, 1959.
- J.-T. NOONAN Jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Mass., 1957.
- H. PIRENNE, *Histoire économique et sociale du Moyen Age* (mise à jour par H. VAN WERVEKE), Paris, 1963.
- J.-J.-G. POUNDS, *An Economic History of Medieval Europe*, Londres-New York, 1974.
- PH. WOLFF, *Histoire générale du travail*, t. II, Paris, 1960.

## XV. CAMPAGNES ET PAYSANS

- K. BADER, *Das mittelalterliche Dorf als Friedens und Rechtsbereich*, t. I, Weimar, 1957.
- H.-S. BENNETT, *Life on the English Manor. A Study of Peasant Condition, 1150-1400*, Cambridge, 1937.
- Y.-C. BESSMERTNY, *La Campagne féodale et le marché en Europe occidentale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (d'après les documents de la région entre la Seine et le Rhin)*, Moscou, 1969 (en russe, avec un bref résumé en français).
- J. CHAPELOT et R. FOSSIER, *Le Village et la maison au Moyen Age*, Paris, 1980.

- F. CURSCHMANN, *Hungersnöte im Mittelalter*, Leipzig, 1900.
- R. DION, *Histoire de la vigne et du vin en France*, Paris, 1959.
- PH. DOLLINGER, *L'Évolution des classes rurales en Bavière*, Paris, 1949.
- G. DUBY, *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2 vol., Paris, 1962.
- S. EPPERLEIN, *Bauernbedrückung und Bauernwiderstand im hohen Mittelalter*, Berlin, 1960.
- R. FOSSIER, *La Terre et les Hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris-Louvain, 1968.
- G. FOURQUIN, *Histoire de la France rurale*, éd. G. DUBY et A. WALLON, t. I, Paris, 1975.
- G. FRANZ, éd., *Deutsche Agrargeschichte*, t. II, W. ABEL, *Geschichte der deutschen Landwirtschaft*, Stuttgart, 1962, t. III, F. LUTGE, *Geschichte der deutschen Agrarverfassung*, 1962.
- V. FUMAGALLI et G. ROSSETTI, edd., *Medioevo rurale*, Bologne, 1980.
- CH. HIGOUNET, *La Grange de Vaulerent. Structure et exploitation d'un terroir cistercien de la plaine de France, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1965.
- R.-H. HILTON, *A Medieval Society, The West Midlands at the End of the XIIIth Century*, Londres, 1966.
- G.C. HOMANS, *English Villages in the XIIIth Century*, Cambridge, Mass., 1942.
- I. IMBERCIADORI, *Mezzadria classica toscana (IX-XIV sec.)*, Florence, 1951.
- E.A. KOSMINSKY, *Studies in the Agrarian History of England in the XIIIth Century*, Oxford, 1956.
- R. LENNARD, *Rural England 1086-1135. A Study of Social and Agrarian Condition*, Oxford, 1959.
- E. PERROY, *La Terre et les paysans en France aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1973.
- G. ROUPNEL, *Histoire de la campagne française*, Paris, 1973<sup>2</sup>.
- E. SERENI, *Histoire du paysage rural italien*, trad. fr., Paris, 1964.
- B.-H. SLICHER VAN BATH, *An Agrarian History of Western Europe*, trad. angl., 1963.
- J.-Z. TITOW, *Winchester Yields. A study in Medieval Agricultural Productivity*, Cambridge, 1972.
- « Le paysage rural : réalités et représentations », numéro spécial de la *Revue du Nord*, janvier-mars 1980.

## XVI. FÉODALITÉ ET SEIGNEURS

- M. BLOCH, *La Société féodale*, Paris, 1949<sup>2</sup>.  
 P. BONASSIE, *La Catalogne du milieu du x<sup>e</sup> siècle à la fin du x<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, 1975.  
 A. BORST, éd., *Das Rittertum im Mittelalter*, Darmstadt, 1976.  
 R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et Féodalité*, 2 vol., Paris, 1968-70.  
 F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Florence, 1981.  
 PH. CONTAMINE, éd., *La Noblesse au Moyen Age*, Paris, 1976.  
 R. COULBORN, éd., *Feudalism in History*, Princeton, 1956.  
 G. DUBY, *La Société aux x<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953.  
 F.L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Bruxelles, 1957.  
 A. GUERREAU, *Le Féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, 1980.  
 H. MITTEIS, *Lehnsrecht und Staatsgewalt*, Weimar, 1933.  
 J.-P. POLY et E. BOURNAZEL, *La Mutation féodale x<sup>e</sup>-xii<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1980.  
*Les Structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal* (Colloque CNRS, Toulouse, 1968), Paris, 1969.  
*Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen* (Colloque CNRS, Rome, 1978), Rome.  
 P. TOUBERT, *Les Structures du Latium médiéval*, Rome, 1973.

## XVII. VILLES ET BOURGEOIS

- Y. BAREL, *La Ville médiévale, système social, système urbain*, Grenoble, 1975.  
 M. BERESFORD, *New Towns of the Middle Ages. Town Plantation in England, Wales and Gascony*, 1967.  
 E. ENNEN, *Die europäische Stadt des Mittelalters*, Göttingen, 1972.  
 P. FRANCASTEL, éd., *Les Origines des villes polonaises*, Paris-La Haye, 1960.  
 C. HAASE, éd., *Die Stadt des Mittelalters, I, Begriff, Entstehung und Ausbreitung*, Darmstadt, 1969.  
 P. LAVEDAN, *Histoire de l'urbanisme*, vol. I, Paris, 1966<sup>2</sup>.  
 J. LE GOFF, A. CHEDEVILLE et J. ROSSIAUD in G. DUBY

- éd., *Histoire de la France urbaine*, t. II, *La ville médiévale*, Paris, 1980.
- J. LESTOCQUOY, *Les Villes de Flandres et d'Italie sous le gouvernement des patriciens*, Paris, 1952.
- H. LUDAT, *Vorstufen und Entstehung des Städtewesens in Osteuropa*, Cologne, 1956.
- J.-H. MUNDY et P. RIESENBERG, *The Medieval Town*, Princeton, 1958.
- CH. PETIT-DUTAILLIS, *Les Communes françaises*, Paris, 1970<sup>2</sup>.
- H. PLANITZ, *Die deutsche Stadt im Mittelalter*, Graz-Cologne, 1954.
- C. PLATT, *The English Medieval Town*, 1976.
- J. PLESNER, *L'Émigration de la campagne à la ville libre de Florence au XIII<sup>e</sup> siècle*, Copenhagen, 1934.
- Y. RENOARD, *Les Villes d'Italie de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, (nlle éd. par PH. BRAUNSTEIN), 2 vol., Paris, 1969.
- J.-L. ROMERO, *La Revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, 1969.
- F. RÖRIG, *Die europäische Stadt und der Kultur des Bürgerums im Mittelalter*, Göttingen, 1955.
- E. WERNER, *Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter*, Weimar, 1980.
- La Coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento* (Centro di Studi sulla spiritualità medievale XI), Todi, 1972.
- Städtewesen und Bürgertum als geschichtliche Kräfte*, Gedächtnisschrift für F. Rörig, 1953.

## XVIII. CORPORATIONS, ARTISANS, OUVRIERS

- G. FAGNIEZ, *Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1877.
- B. GEREMEK, *Le Salariat dans l'artisanat parisien aux XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Étude sur le marché de la main-d'œuvre au Moyen Âge*, trad. fr., Paris, 1968.
- D. KNOPP et G.P. JONES, *The Medieval Mason*, Manchester, 1933.
- G. MICKWITZ, *Die Kartellfunktionen der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens*, Helsinki, 1936.

## XIX. COMMERCE, MONNAIE, MARCHANDS

- TH.-N. BISSON, *Conservation of Coinage*, Oxford, 1979.
- M. BLOCH, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, Paris, 1954.
- C. CIPOLLA, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World*, Princeton, 1956.
- R. DELORT, *Le Commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Age*, 2 vol., Rome, 1978.
- PH. DOLLINGER, *La Hanse, XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1964.
- G. ESPINAS, *Les Origines du capitalisme*, t. I, *Sire Jehan Boinebroke*, Lille, 1933.
- E. FOURNIAL, *Histoire monétaire de l'Occident médiéval*, Paris, 1970.
- J. LE GOFF, *Marchands et Banquiers du Moyen Age*, Paris, 1980<sup>6</sup>.
- R.S. LOPEZ, *La Revolution commerciale dans l'Europe médiévale*, trad. fr., Paris, 1974.
- E. POWER, *The Wool Trade in English Medieval History*, Oxford, 1941.
- Y. RENOARD, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris, 1968<sup>2</sup>.
- A. SAPORI, *Le Marchand italien au Moyen Age*, Paris, 1952.
- L.G. DE VALDEAVELLANO, *El mercado. Apuntes para su estudio en Leon y Castilla durante la Edad Media*, Madrid, 1952.

XX. LA SOCIÉTÉ :  
INTÉGRATIONS ET EXCLUSIONS

- J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago-Londres, 1980.
- S.-N. BRODY, *The Disease of the Soul : Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca, 1974.
- W. DYCKMANN, *Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität*, Paderborn, 1937.
- R.F. HUNNISSETT, *The Medieval Coroner*, Cambridge, 1961.
- J. IMBERT, *Les Hôpitaux en droit canonique*, Paris, 1947.
- M. KEEN, *The Outlaws of Medieval Legend*, Toronto, 1961.
- E.W. MC DONNELL, *The Beguines and Beghards in Medieval culture*, 1954.
- P. MICHAUD-QUENTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, 1970.



- M. MOLLAT, *Les Pauvres au Moyen Age*, Paris, 1978.
- M. MOLLAT, éd., *Études sur l'histoire de la pauvreté*, 2 vol., Paris, 1974.
- R.B. PUGH, *Imprisonment in Medieval England*, Cambridge, 1968.
- W. SCHWER, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn, 1970.
- W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966.
- Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, 1975.
- Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Senefiance 5, Aix-en-Provence, Paris, 1978.
- Les Marginaux et les exclus dans l'histoire*, Cahiers Jussieu 5, Paris, 1979.
- Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, *Miscellanea Mediaevalia*, 12, Berlin, 1979.

## XXI. JUIFS

- S.W. BARON, *Histoire d'Israël : vie sociale et religieuse*, t. II, III, IV, Paris, 1957-1961.
- B. BLUMENKRANZ, *Les Auteurs latins chrétiens du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, Paris, 1963.
- B. BLUMENKRANZ, éd., *Art et archéologie des Juifs en France médiévale*, Toulouse, 1980.
- R. CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore, 1973.
- L. DASBERG, *Untersuchungen über die Entwertung des Judens-tatus im I Jahrhundert*, Paris-La Haye, 1965.
- J. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth century*, Philadelphie, 1933.
- J. KATZ, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, 1961.
- G. KISCH, *The Jews in Medieval Germany. A Study of their legal and social status*. New York, 1970<sup>2</sup>.
- L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, t. I, Paris, 1953.
- G. SCHOLEM, *Les Origines de la Kabbale*, trad. fr., Paris, 1966.
- J. TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relations to Modern Antisemitism*, Yale, 1943.
- Judentum im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, 4, Berlin, 1966.

## XXII. PÈLERINAGES

- P.A. SIGAL, *Les Marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris, 1974.
- L. VASQUEZ DE PARGA, J.-M. LACARRA, J. URIA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vol., Madrid, 1948-1949.
- J. VIELLIARD, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Mâcon, 1963<sup>2</sup>.
- Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Senefiance 2, Aix-en-Provence, Paris, 1976.

## XXIII. DROIT ET IDÉES POLITIQUES

- W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.
- M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Paris, 1961<sup>2</sup>.
- F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milan, 1957<sup>3</sup>.
- F. CALASSO, *Medio evo del diritto*, Milan, 1954.
- M. DAVID, *La Souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique*, Paris, 1954.
- R. FOLZ, *L'Idée d'empire en Occident du I<sup>er</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1953.
- E. KANTOROWICZ, *The King's two bodies*, Princeton, 1957.
- R. VON KELLER, *Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter*, Heidelberg, 1933.
- S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance : An Interpretation of Medieval Canon Law*, 1960.
- G. LE BRAS, éd., *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. VII, *L'Age classique 1140-1378, Sources et théories du droit*, Paris, 1965.
- E. LEWIS, *Medieval Political Ideas*, 2 vol., Londres, 1954.
- E.-M. MEIJERS, *Études d'histoire du droit*, t. III, *Le Droit romain au Moyen Age*, Leyde, 1959.
- S. MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milan, 1951.
- J.-B. MORRALL, *Political Thought in Medieval Times*, New York, 1962<sup>2</sup>.
- M. PACAUT, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir laïque au Moyen Age*, Paris, 1957.

- M. PACAUT, *Les Structures politiques de l'Occident médiéval*, Paris, 1969.
- J. DE PANGE, *Le Roi très chrétien*, Paris, 1949.
- G. POST, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, 1964.
- N. RIESENBERG, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Thought*, New York, 1956.
- P.-E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich : das Wesen der Monarchie vom 9 zum 16 Jahrhundert*, 2 vol., Weimar, 1939.
- P.-E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 vol., Stuttgart, 1954.
- G. TELIENBACH, *Libertas : Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Leipzig, 1936.
- J. TOUCHARD, éd., L. BODIN, etc. : *Histoire des idées politiques*, t. I, Paris, 1959.
- W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, 1961.

## XXIV. VIE INTELLECTUELLE

- F. ALESSIO, *Il pensiero dell'Occidente feudale in Filosofia e Società*, 1, Bologne, 1975.
- G. ARNALDI, éd., *Le origini dell'Università*, Bologne, 1974.
- J.-W. BALDWIN, *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300*, Lexington, 1971.
- R. BULTOT, *Christianisme et valeurs humaines, la doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, t. IV, *Le XI<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris, 1963-1964.
- M.-D. CHENU, *La Théologie au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957.
- M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957<sup>3</sup>.
- A.-M. COBBAN, *The Medieval Universities : their development and organization*, Londres, 1975.
- CH. CRISCIANI, CL. GAGNON, *Alchimie et Philosophie au Moyen Age : perspectives et problèmes*, Montréal, 1980.
- A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC, *Le Mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951 (t. XII de l'*Histoire générale de l'Église*, de FLICHE et MARTIN).
- M. DE GANDILLAC et E. JEAUNEAU, éd., *Entretiens sur la Renaissance du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, 1968.

- E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947<sup>3</sup>.  
 E. JEAUNEAU, *La Philosophie médiévale*, Paris, 1963.  
 G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vol., nlle ed., 1956-1963.  
 J. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957.  
 J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1957.  
 H. LEY, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin, 1957.  
 H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, 1959-1964.  
 A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978.  
 G. PARE, A. BRUNET et P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle : les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933.  
 J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1973.  
 P. RENUCCI, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1953.  
 R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954.  
 B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1970<sup>3</sup>.  
 F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris, 1966.  
 J. VERGER, *Les Universités au Moyen Age*, Paris, 1973.  
 P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1958.  
 PH. WOLFF, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, 1971.  
*Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international de philosophie médiévale*, Montréal-Paris, 1969.  
*The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Sciences and Theology in the Middle Ages*, Dordrecht-Boston, 1975.

## XXV. LITTÉRATURE

- P.-Y. BADEL, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Age*, Paris, 1969.  
 P. BEC, *La Poésie lyrique en France au Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1977-78.

- R.-R. BEZZOLA, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*, 5 vol., Paris, 1958-1963.
- R. BOASE, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A critical Study of European Scholarship*, Manchester, 1977.
- R.-R. BOLGAR, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, 1954.
- D. BOUTET et A. STRUBEL, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Age*, Paris, 1979.
- CH. CAMPROUX, *Histoire de la littérature occitane*, Paris, 1972.
- M. DE COMBARIEU du GRES, *L'Idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste des origines à 1250*, Aix-en-Provence-Paris, 1979.
- E.-R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr., Paris, 1956.
- O. DOBIACHE-ROJDESVENSKY, *Les Poésies des Goliards*, Paris, 1931.
- M.-M. DUBOIS, *La Littérature anglaise du Moyen Age*, Paris, 1962.
- F.L. ESTRADA, *Introducción a la Literatura Medieval Española*, Madrid, 1979<sup>4</sup>.
- J. FRAPPIER, *Amour courtois et table ronde*, Genève, 1973.
- J. DE GHELLINCK, *L'Eessor de la littérature latine au XI<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris, 1946.
- H.-R. JAUSS, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*, Tübingen, 1959.
- E. KOHLER, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, trad. fr., Paris, 1974.
- P. LE GENTIL, *La Chanson de Roland*, Paris, 1955.
- P. LE GENTIL, *La Littérature française du Moyen Age*, Paris, 1963.
- P. LEHMANN, *Die Parodie im Mittelalter*, Munich, 1963<sup>2</sup>.
- R. LEJEUNE, *La Chanson de geste et l'histoire*, Liège, 1948.
- C.-S. LEWIS, *The Discarded Image : an Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, 1964.
- R.S. LOOMIS, éd., *Arthurian literature in the Middle Ages*, Oxford, 1959.
- M.-TH. LORCIN, *Façons de sentir et de penser : les fabliaux français*, Paris, 1979.
- R. LOUIS, *De l'histoire à la légende. Girart comte de Vienne*, 2 vol., Auxerre, 1946-7.
- H.-I. MARROU, *Les Troubadours*, Paris, 1971<sup>2</sup>.
- J. MARX, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, 1952, *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris, 1965.

- J.-CH. PAYEN, *Manuel d'Histoire littéraire de la France : le Moyen Age*, Paris, 1965.
- J.-CH. PAYEN, *Littérature française. Le Moyen Age*, t. I, *Des origines à 1300*, Paris, 1970.
- D. POIRION, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1973.
- H. REY-FLAUD, *Pour une dramaturgie du Moyen Age*, Paris, 1980.
- P. RICHTER, éd., *Literatur im Feudalismus*, Stuttgart, 1975.
- Les Romans du Graal dans la littérature des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, CNRS, 1956.
- M. DE RIQUER, *Les Chansons de geste françaises*, Paris, 1968<sup>2</sup>.
- V. ROSSI, *Storia della letteratura italiana*, t. I, Milan, 1946.
- M. WADDELL, *The Wandering Scholars*, 1954<sup>2</sup>.
- A. WESSELSKI, *Märchen des Mittelalters*, Berlin, 1925.
- P. ZUMTHOR, *Histoire littéraire de la France médiévale*, Paris, 1954.
- P. ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972.

## XXVI. SCIENCES

- J. AGRIMI et CH. CRISCIANI, *Medicina del corpo e medicina dell'anima*, Milan, 1978.
- J. AGRIMI et CH. CRISCIANI, *Malato, medico e Medicina nel Medioevo*, Turin, 1980.
- F. ALESSIO, *Mito e Scienza in Ruggero Bacone*, Milan, 1957.
- M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, 1956.
- A.-C. CROMBIE, *Histoire des sciences de saint Augustin à Galilée*, trad. fr., Paris, 1958.
- M. FRANKOWSKA, *Scientia as interpreted by Roger Bacon*, Varsovie, 1971.
- E. GRANT, *Physical Science in the Middle Ages*, New York, 1971.
- A.P. JUSCHKEWITSCH, *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*, trad. all., Bâle, 1964.
- G.H.I. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages*, Londres, 1938.
- B. LAWN, *The Salernitan Questions*, 1962.
- D.C. LINDBERG, éd., *Science in the Middle Ages*, Chicago, 1978.
- A. MIELI, *Panorama general de historia de la ciencia*, t. II, *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, Buenos Aires, 1946.

- B. STOCK, *Myth and Science in the XIIth century*, Princeton, 1972.
- R. TATON, éd., *Histoire générale des sciences*, t. I, G. BEAUJOUAN, *La Science antique et médiévale*, Paris, 1957.
- L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, t. II, *During the first thirteen Centuries of our Era*, New York, 1923.
- J.-K. WRIGHT, *Geographical Lore of the Time of the Crusades*, New York, 1965<sup>2</sup>.

## XXVII. ART

- J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen Age fantastique*, Paris, 1955.
- Y. CHRISTE, *Les Grands Portails romans*, Genève, 1969.
- K.-J. CONANT, *Carolingian and Romanesque Architecture 800-1200*, Londres, 1959.
- V.-H. DEBIDOUR, *Le Bestiaire sculpté du Moyen Age en France*, Paris, 1961.
- G. DEMIANS D'ARCHIMBAUD, *Histoire artistique de l'Occident médiéval*, Paris, 1968.
- O. DEMUS, *La Peinture murale romane*, Paris, 1970.
- G. DUBY, *Le Temps des cathédrales, l'art et la société*, Paris, 1976.
- G. DUBY, *L'Europe au Moyen Age. Art roman, art gothique*, Paris, 1979.
- H. FOCILLON, *Art d'Occident*, Paris, 1965<sup>2</sup>.
- P. FRANCASTEL, *L'Humanisme roman*, Paris-La Haye, 1970<sup>2</sup>.
- P. FRANCASTEL, *Frontières du Gothique*, Paris-La Haye, 1970<sup>2</sup>.
- P. FRANKL, *The Gothic, Literary Sources and Interpretations Through Eight Centuries*, Princeton, 1960.
- M.-M. GAUTHIER, *Émaux du Moyen Age occidental*, Paris, 1972<sup>2</sup>.
- L. GRODECKI, *Le Vitrail roman*, Paris-Fribourg, 1977.
- L. GRODECKI, F. MOTHERICH, J. TARALON, F. WORMALD, *Le Siècle de l'An Mil*, Paris, 1973.
- H.R. HAHNLOSER, *Villard de Honnecourt*, Vienne, 1933.
- J. HARVEY, *The Gothic World 1100-1600*, Londres, 1950.
- E. KIRSCHBAUM, W. BRAUNFELS, éd., *Lexicon der christlichen Ikonographie*, 8 vol., 1968-1976.
- G.B. LADNER, *Ad imaginem Dei. The Image of Man in Mediaeval Art*, 1965.

- E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. fr., Paris, 1967.
- J. PORCHER, *L'Enluminure française*, Paris, 1959.
- G. REESE, *Music in the Middle Ages*, New York, 1940.
- W. SAUERLÄNDER, *La Sculpture gothique en France, 1140-1270*, Paris, 1972.
- M. SCHAPIRO, *Romanesque Art*, New York, 1977.
- A. SCOBELTZINE, *L'Art féodal et son enjeu social*, Paris, 1973.
- O. VON SIMPSON, *The Gothic Cathedral : Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, New York, 1956.
- W. VON DEN STEINEN, *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter*, 2 vol., Berne-Munich, 1965.
- V. WYLIE EGBERT, *The Medieval Artist at Work*, Princeton, 1967.

## XXVIII. ÉGLISE, RELIGION, SPIRITUALITÉ

- Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.
- A. FLICHE et V. MARTIN, éd., *Histoire générale de l'Église*, t. VII (888-1057), t. VIII (1057-1123), t. IX (1123-1198), t. X (1198-1274), Paris, 1940-1953.
- W.A. HINNEBUSCH, *History of the Dominican Order*, New York, 1966.
- J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia, explication génétique de la messe romaine*, trad. de l'allemand; trad. fr., 2 vol., Paris, 1950.
- M.D. KNOWLES et D. OBOLENSKY, *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. II, *Le Moyen Age*, Paris, 1968.
- G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, 2 vol., Paris, 1962-1964 (t. 12, de l'*Histoire Générale de l'Église* de FLICHE et MARTIN).
- J. LECLERCQ, F. VANDENBROUKE, L. BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961.
- J.R.H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, Oxford, 1968.
- M. PACAUT, *Les Ordres monastiques et religieux*, Paris, 1970.
- M. PACAUT, *Histoire de la papauté de l'origine au Concile de Trente*, Paris, 1976.
- R.W. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, 1970.
- A. VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Age occidental, VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1975.



- A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome, 1981.
- M.H. VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, 2 vol., Paris, 1957.
- C. VIOLANTE, *Studi sulla Cristianità Medioevale*, Milan, 1972.
- J. WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, Munich, 1973.
- L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965.
- I laici nella « Societas Christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968.
- Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960.
- La Vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milan, 1962.

## XXIX. HÉRÉSIES, SORCELLERIE, RELIGION POPULAIRE

- P. BOGLIONI, éd., *La Culture populaire au Moyen Age*, Montréal, 1978.
- A. BORST, *Les Cathares*, trad. fr., Paris, 1974.
- O. CAPITANI, éd., *L'eresia medievale*, Bologne, 1971.
- F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Florence, 1979.
- N. COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. fr., Paris, 1962.
- E. DELARUELLE, *La Piété populaire au Moyen Age*, Turin, 1975.
- G. GONNET et A. MOLNAR, *Les Vaudois au Moyen Age*, Turin, 1974.
- H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, nlle éd., 1961.
- H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1963.
- D. HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, 1979.
- G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin, 1962.
- M.D. LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomilism to Hus*, Londres, 1977.
- J. LE GOFF, éd., *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI-XVIII<sup>e</sup> s.)*, Paris-La Haye, 1968.

- W. LOURDAUX et D. VERHELST, éd., *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, Louvain-La Haye, 1976.
- R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Naples, 1963.
- R. MANSELLI, *La Religion populaire au Moyen Age*, Mont-réal, Paris, 1975.
- T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, trad. fr., Paris-La Haye, 1970.
- R.I. MOORE, *The Birth of Popular Heresy*, Londres, 1975.
- R. NELLI, *Le Phénomène cathare*, nlle éd., Toulouse-Paris, 1968.
- S. RUNCIMAN, *Le Manichéisme médiéval*, trad. fr., Paris, 1959.
- J.-CL. SCHMITT, *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979.
- CH. THOUZELLIER, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris, 1969<sup>2</sup>.
- B. TÖPFER, *Das Kommende Reich des Friedens*, Berlin, 1964.
- W.L. WAKEFIELD et A. P. EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, New York-Londres, 1969.
- E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956.

### XXX. SENSIBILITÉS, MENTALITÉS, IDÉOLOGIES

- R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1952.
- M.-W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, 1952.
- G. BOAS, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, 1948.
- A. BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 3 vol., Stuttgart, 1957-1961.
- P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau, 1932.
- E. DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946.
- J. BUGGE, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Idea*, La Haye, 1975.
- A. DEMPFF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa*, Munich-Berlin, 1925.

- J. DEVISSE et M. MOLLAT, *L'Image du noir dans l'art occidental*, t. II, 2 vol., Fribourg, 1979.
- G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.
- A. GRAF, *Il Diavolo*, nlle ed., Roma, 1980.
- A.J. GURJEWITSCH, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, trad. all. du russe, Dresde, 1978.
- J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
- E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.
- F. MAURER, *Leid : Studien zur Bedeutungs und Problemgeschichte*, Berne-Munich, 1951.
- PH. MÉNARD, *Le Rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Age (1150-1250)*, Genève, 1969.
- G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 4 vol., Francfort, 1949-1955.
- E.-A. MOODY, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, 1953.
- R. NELLI, *Écrivains non-conformistes du Moyen Age occidental*, Paris, 1977.
- J. CH. PAYEN, *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, 1968.
- R. SPRANDEL, *Mentalitäten und Systeme*, Stuttgart, 1972.
- P. STERNAGEL, *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriffs und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des XIII Jahrhunderts*, Munich, 1966.
- Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, *Miscellanea Mediaevala*, 3, Berlin, 1964.
- Le Diable au Moyen Age*, *Senefiance* n° 6, Aix-en-Provence-Paris, 1979.
- Die Mächte des Guten und Bösen, Vorstellungen im XII und XIII Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, *Miscellanea Mediaevalia* 11, Berlin, 1977.
- La Mort au Moyen Age*, Colloque de la Société des historiens médiévistes, Strasbourg, 1977.
- Le Sentiment de la mort au Moyen Age*, Montréal, 1979.

### XXXI. TEMPS, MÉMOIRE, HISTOIRE

- G. DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973.
- B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.

- A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Turin, 1975.
- F. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Cologne-Vienne, 1975.
- Antiqui une Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, 9, Berlin, 1974.

## XXXII. VIE QUOTIDIENNE

- F. BOUCHER, *Histoire du costume en Occident de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1967.
- R. DELORT, *Le Moyen Age, histoire illustrée de la vie quotidienne*, Lausanne, 1972.
- Y. DESLANDRES, *Le Costume image de l'homme*, Paris, 1976.
- E. FARAL, *La Vie quotidienne au temps de Saint Louis*, Paris, 1942.
- CH. V. LANGLOIS, *La Vie en France au Moyen Age de la fin du XII<sup>e</sup> au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*, 4 vol., Paris, 1926-1928.
- L. MOULIN, *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age, X-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1978.
- M. PASTOUREAU, *La Vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table ronde*, Paris, 1976.
- U. TIGNER HOLMES Jr., *Daily Living in the XIIth Century*, Madison, 1952.
- J. VERDON, *Les Loisirs au Moyen Age*, Paris, 1980.

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	1
--------------------	---

## I. DU MONDE ANTIQUE A LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE.

CHAPITRE I. L'INSTALLATION DES BARBARES (V <sup>e</sup> -VII <sup>e</sup> SIÈCLE) .....	11
--	----

- La crise du monde romain (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle) ..... 11
- Romains et barbares ..... 13
- Les invasions et la nouvelle carte de l'Occident ..... 20
- L'Occident du Haut Moyen Age : nouvelles structures ..... 25
- Conclusion : de l'Antiquité au Moyen Age : continuité ou rupture ? ..... 28

CHAPITRE II. LA TENTATIVE D'ORGANISATION GERMANIQUE (VIII <sup>e</sup> -X <sup>e</sup> SIÈCLE) .....	33
---	----

- L'Occident carolingien ..... 33
- La crise aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles : les nouveaux envahisseurs ..... 36
- La crise du monde carolingien : aspects internes ..... 38
- La restauration ottonienne ..... 41

• Renaissance du x <sup>e</sup> siècle .....	42
• Conclusion : le « take off » médiéval : appel extérieur ou élan interne ? .....	44

### CHAPITRE III. LA FORMATION DE LA CHRÉTIENTÉ (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE) .....

46

• Essor de la Chrétienté : l'essor du bâtiment, les progrès agricoles et démographiques .....	46
• Expansion de la Chrétienté : christianisation au Nord et à l'Est. Reconquista espagnole, croisades .....	49
• La renaissance urbaine .....	56
• Le renouveau commercial .....	61
• L'essor intellectuel et artistique .....	62
• L'Église et la religion dans l'essor de la Chrétienté .....	64
• La féodalité occidentale .....	70
• Péripéties politiques : le Sacerdoce et l'Empire .....	75
• Péripéties politiques : les États .....	77
• Conclusion : l'organisation de l'espace médiéval : villes ou États ? .....	82

### CHAPITRE IV. LA CRISE DE LA CHRÉTIENTÉ (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> SIÈCLE) .....

85

• La fin de la frontière médiévale .....	85
• La crise du XIV <sup>e</sup> siècle .....	86
• Le sens de la crise : dépression générale ou condition de progrès ? .....	87

## II. LA CIVILISATION MÉDIÉVALE.

GENÈSE .....	91
• Culture païenne et esprit chrétien .....	91
• Savoir en miettes .....	93
• Régression et adaptation .....	95
• Ilots de civilisation : villes, cours, monastères ..	97
• Les « fondateurs » du Moyen Age .....	102
• La Renaissance carolingienne .....	104

## CHAPITRE I. STRUCTURES SPATIALES ET TEMPORELLES

(X <sup>e</sup> -XIII <sup>e</sup> SIÈCLE) .....	106
• Clairières et forêts .....	106
• La mobilité médiévale : les routes .....	109
• La nature et l'univers .....	113
• La Chrétienté et Byzance : les schismatiques ...	115
• La Chrétienté et l'Islam : les infidèles .....	120
• La Chrétienté et les païens : la conversion .....	122
• La Chrétienté et le mythe mongol .....	124
• Chrétienté ouverte ou fermée ? .....	125
• L'au-delà : Dieu .....	127
• L'au-delà : le Diable .....	135
• Entre terre et ciel : les anges .....	138
• Temps, Eternité, Histoire .....	140
• Indifférence ou attention au temps ? .....	148
• Temps sociaux : temps naturel et temps rural ..	151
• Temps sociaux : temps seigneurial .....	154
• Temps sociaux : temps religieux et clérical ....	155
• La fuite du monde .....	158
• Le rêve millénariste : Antéchrist et Age d'or ...	162

CHAPITRE II. LA VIE MATÉRIELLE (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> SIÈCLE) . 170

• Les « inventions médiévales » .....	170
• Faiblesse du « machinisme » médiéval .....	174
• Le bois et le fer .....	177
• Techniques rurales .....	182
• Sources d'énergie .....	186
• Les navires .....	190
• Les progrès techniques .....	191
• Une économie de subsistance .....	197
• Les mentalités économiques .....	201
• Un monde au bord de la limite : famines .....	205
• Misère physiologique et épidémies .....	214
• Épuisement et insécurité .....	219
• La croissance économique : la conjoncture médiévale .....	222
• Économie-nature et économie-argent .....	224
• La croissance économique : répercussions sociales .....	228

## CHAPITRE III. LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

(X <sup>e</sup> -XIII <sup>e</sup> SIÈCLE) .....	234
• La société des trois ordres .....	234
• De la société tripartite aux « états du monde » ..	240
• La société bicéphale : le pape et l'empereur ...	244
• La société brisée : la tour de Babel .....	253
• Individu et communauté .....	257
• La communauté familiale .....	259
• La femme et l'enfant .....	261
• La communauté seigneuriale .....	264
• Communautés villageoises et communautés urbaines .....	266
• La ville et la société urbaine .....	269
• La lutte des classes : société urbaine et société féodale .....	272
• La lutte des classes en milieu rural .....	274
• La lutte des classes en milieu urbain .....	278
• La femme dans la lutte des classes .....	279
• Rivalités à l'intérieur des classes .....	280
• L'Église et la royauté dans la lutte des classes ..	282
• Communautés intersociales : confréries, classes d'âge .....	284
• Centres sociaux : églises, châteaux, moulins, tavernes .....	286
• Hérésies et lutte des classes .....	288
• Les exclus : hérétiques, lépreux, Juifs, sorciers, sodomites, infirmes, étrangers, déclassés .....	289

CHAPITRE IV. MENTALITÉS, SENSIBILITÉS,  
ATTITUDES

(X <sup>e</sup> -XIII <sup>e</sup> SIÈCLE) .....	298
• Le sentiment d'insécurité .....	298
• Le recours à l'ancienneté : les autorités .....	299
• Le recours à l'intervention divine : miracles et ordalies .....	302
• La mentalité et la sensibilité symboliques .....	304
• Abstraction et sens du concret : la couleur et la lumière, la beauté et la force .....	309
• Les évasions et les rêves .....	314



• L'évolution vers le réalisme et le rationalisme ..	315
• L'esprit scolastique .....	317
• L'intériorisation et le moralisme .....	320
• L'amour courtois, amour moderne .....	322
• La désacralisation de la nature .....	324
• La fausseté et le mensonge .....	325
• Une civilisation du parasite : la nourriture et le luxe alimentaire, le corps et le geste .....	326
• Le costume et le luxe vestimentaire .....	329
• La maison et l'ostentation de la demeure .....	331
• Une civilisation du jeu .....	332
 BIBLIOGRAPHIE D'ORIENTATION .....	 335

*Achevé d'imprimer en mai 2009  
sur les presses de l'imprimerie Maury-Imprimeur  
45330 Malesherbes*

N° d'édition : L.01EHQN000183.A002  
Dépôt légal : Mars 2008  
N° d'impression : 09/05/146569

*Imprimé en France*

# JACQUES LE GOFF

## La civilisation de l'Occident médiéval

Traduit dans plus de vingt langues, ce livre est le bréviaire indispensable de qui veut se familiariser avec le Moyen Âge. Car, entre la légende noire d'un « âge des ténèbres » et la légende dorée d'une « belle époque » médiévale, il y a la réalité d'un monde de moines, de clercs, de guerriers, de paysans, d'artisans, de marchands ballottés entre violence et aspiration à la paix, foi et révolte, famine et expansion. Une société hantée par l'obsession de survivre et qui parvient à maîtriser l'espace et le temps, à défricher les forêts, à se rassembler autour des villages, des châteaux et des villes, à inventer la machine, l'horloge, l'université, la nation. Ce monde dur et conquérant, c'est celui de l'enfance de l'Occident, un monde de « primitifs » qui transforment la terre en gardant les yeux tournés vers le ciel, qui introduisent la raison dans un univers symbolique, équilibrent la parole et l'écrit, inventent le purgatoire entre l'enfer et le paradis.

**Jacques Le Goff** est l'auteur d'une œuvre considérable sur le Moyen Âge. Citons notamment *Un Moyen Âge en images* (Hazan, 2007), *Héros et merveilles au Moyen Âge* (Le Seuil, 2005), *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?* (Le Seuil, 2003), *Saint Louis* (Gallimard, 1996).

En couverture : *Les Très Riches Heures du Duc de Berry* : Le Calendrier. Le Mois d'août par les frères de Limbourg, début du <sup>xv</sup>e siècle (détail).  
© photo RMN - René-Gabriel Ojéda.

**Flammarion**

Prix France : 9 €  
ISBN : 978-2-0812-1294-7



9 782081 212947  
www.editions.flammarion.com