

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

Les trois ordres
ou
l'imaginaire
du féodalisme

par

GEORGES DUBY

nrf

Éditions Gallimard

GEORGES DUBY

LES TROIS ORDRES
OU L'IMAGINAIRE
DU FÉODALISME

nrf

GALLIMARD

1978

En décembre 1970, mon enseignement commence à Paris et je m'efforce de réunir autour de moi des chercheurs. Jacques Le Goff m'aide. Le séminaire s'organise. Nous choisissons ensemble de réfléchir sur l'image de la société trifonctionnelle dans ses primitives expressions. Pendant trois ans, dans cette équipe, dans celle aussi que je continue de diriger à Aix-en-Provence, les interventions, les discussions tournent autour de ce problème. Fécondes. En mars 1973, Georges Dumézil accepte que, dans une séance terminale, nous lui présentions nos conclusions. J'ai tenté de rassembler les résultats épars de l'enquête, de les ordonner, de les compléter, et c'est ce livre. Prenant bien garde d'attribuer à chacun de leurs auteurs les apports les plus décisifs. Mais je n'ai pu nommer tous ceux qui, parfois d'une seule phrase, ont éclairé tel ou tel point de ce champ obscur. Ils reconnaîtront ce que leur doit cet ouvrage. Je tiens à dire que, pour une large part, il est le leur.

Beaurecueil, juillet 1978.

« Les uns sont dédiés particulièrement au service de Dieu ; les autres à conserver l'Etat par les armes ; les autres à le nourrir et le maintenir par les exercices de la paix. Ce sont nos trois ordres ou estats généraux de France, le Clergé, la Noblesse et le Tiers-Estat. »

Cette proposition est de celles par quoi s'inaugure le Traité des Ordres et Simples Dignitez que Charles Loyseau, Parisien, publia en 1610 et qui, aussitôt reçu, aussitôt jugé fort utile, fut constamment réédité pendant le XVII^e siècle. Par ces mots se trouve défini l'ordre social – c'est-à-dire l'ordre politique – c'est-à-dire l'ordre tout court. Trois « états », trois catégories établies, stables, trois divisions hiérarchisées. Comme à l'école, comme dans cette société modèle où l'enfant apprend à se tenir assis, bien sage, à garder les rangs, à obéir, à se classer – la classe : les grands, les moyens, les petits : le premier, le second, le « tiers » état. Ou plutôt trois « ordres » – et c'est ce mot-là que visiblement Loyseau préfère. Le plus élevé tourné vers le ciel, les deux autres vers la terre, employés tous les trois à soutenir l'Etat (cette fois avec une majuscule), l'ordre moyen procurant la sécurité, l'ordre inférieur nourrissant les autres. Trois fonctions donc, complémentaires. Solidarité triangulaire. Triangle : une base, un sommet, et cette ternarité surtout qui, mystérieusement, procure le sentiment de l'équilibre.

Car lorsque Loyseau, plus loin, à la page 53 de l'édition de 1636, en vient à parler de la noblesse, il dit bien que ce corps social est divers, que des feuillets, des degrés s'y superposent, que tout ici est affaire de rang, de préséance, que des gens parfois se battent pour décider de celui qui, le premier, franchira le seuil, s'assiéra, couvrira son chef. Loyseau voudrait dans cette complexité mettre aussi de l'ordre. Il choisit alors de répartir en trois compartiments ces multiples grades. Pourquoi trois ? Nulle tradition, nulle coutume, nulle autorité n'impose en ce lieu la tripartition. « Parce que, dit Loyseau, la division la plus parfaite est celle entre les trois espèces. » La plus parfaite : il s'agit bien de cela. De perfection. L'important est en effet de repérer, parmi les enchevêtrements, les désordres du monde sublunaire, les axes d'une construction harmonieuse et raisonnable qui paraisse répondre aux desseins du créateur.

En effet, si la triplicité des états, ou ordres, généraux, constitue la fondation inébranlable sur quoi la monarchie d'Ancien Régime entendit s'appuyer, c'est que l'emboîtement de structures ternaires où s'insèrent les relations sociales est lui-même intégré à des structures globales, celles de l'univers tout entier, visible et invisible. Loyseau l'affirme dans un long développement préliminaire. Ce prologue ne doit pas être lu comme un

morceau de bravoure. Il est essentiel. Il justifie.

« Il faut bien qu'il y ait de l'ordre en toutes choses, et pour la bienséance, et pour la direction d'icelles. » Afin que chaque « chose » soit assise à son rang et que toutes soient gouvernées. Considérons la hiérarchie des créatures, ses trois étages. En contre-bas, les êtres inanimés : ils sont de toute évidence classés selon leur degré de perfection. Dominant tout, les « intelligences célestes », les anges : ils se trouvent, nous le savons bien, rangés en un ordre immuable. Dans l'entre-deux, les animaux : Dieu les a tous soumis aux hommes. Quant à ceux-ci – ce sont les objets du Traité –, ayant liberté de choisir entre le bien et le mal, ils vivent dans une moindre stabilité ; pourtant, « ils ne peuvent subsister sans ordre » ; donc, il faut qu'ils soient régis. Voilà bien l'idée maîtresse, celle d'une « direction » et par conséquent d'une soumission nécessaires. Aux uns sont soumis les autres. Ces derniers doivent obéir. Ici Loyseau se sert d'une comparaison militaire ; il parle des « ordres » que l'on donne, qui se transmettent, du régiment à la compagnie puis à l'escouade, et qu'il importe d'exécuter sans hésitation ni murmures. La discipline fait la force des armées. Elle fait aussi la force de l'État. Elle fait la solidité du monde.

Or la discipline requiert l'inégalité. « Nous ne pouvons vivre ensemble en égalité de condition, ains il faut par nécessité que les uns commandent, et que les autres obéissent. Ceux qui commandent ont plusieurs ordres, rangs et degrés. » L'ordre vient d'en haut. Il se propage par voie hiérarchique. La superposition des grades assure son expansion. « Les souverains seigneurs commandent à tous ceux de leur Estat, adressant leurs commandements aux grands, les grands aux médiocres, les médiocres aux petits » (une hiérarchie ternaire s'établit d'elle-même, on le voit, parmi les agents du pouvoir souverain, sous l'unique autorité de celui-ci) « et les petits au peuple. Et le peuple, qui obéit à tous ceux-là » (distinguons en ce point, très précisément, la ligne du vrai partage : entre les plus « petits » de ceux qui commandent, et le peuple qui tout entier, muet, doit obéir, entre les gradés et la troupe, entre l'appareil d'État et les – bons ou mauvais – sujets) « est encore séparé en plusieurs ordres et rangs afin que sur chacun d'iceux il y ait des supérieurs, qui rendent raison de tout leur ordre aux magistrats, et les magistrats aux seigneurs souverains. Ainsi par le moyen de ces divisions et subdivisions multipliées, il se fait de plusieurs ordres un ordre général (et voici l'inflexion qui conduit aux trois fonctions) et de plusieurs estats, un Estat bien réglé, auquel il y a une bonne harmonie et consonance et une correspondance de rapports du plus bas au plus haut ; de sorte qu'enfin par l'ordre un ordre innombrable aboutit à l'unité. »

Selon cette théorie l'ordre repose sur la pluralité des ordres, sur un enchaînement de relations binaires, tel donnant des ordres à qui les exécute ou les transmet. A cette proposition initiale, une autre vient s'adjoindre, moins évidente : que cette chaîne tend irrésistiblement à la ternarité, que, sur ses innombrables maillons, les trois fonctions, c'est-à-dire les trois « ordres », viennent se plaquer. Pourquoi ? Comment ? A vrai dire, de manière mystérieuse, en tout cas inexplicée. Inexplicable ? Une brèche s'ouvre en cette articulation du discours. Loyseau, si soucieux de démonstration, ne cherche pas à démontrer la nécessité de ce placage. Il constate, tout simplement : les uns, dit-il, sont dédiés particulièrement à cet office, ceux-ci à cet autre, ceux-là à cet autre encore. La trifonctionnalité va de soi. Elle est dans l'ordre des choses.

Loyseau cependant sent bien qu'il faudrait étayer d'un argument supplémentaire le postulat sur quoi tout le Traité se construit. En conclusion du prologue, il ajoute donc un texte, latin, tiré du Décret de Gratien, « le canon dernier de la distinction quatre-vingt-neuvième ». Ce texte, il ne le soupçonne pas – ou du moins il ne fait pas mine de le soupçonner –, est, lorsqu'il écrit, vieux de plus de mille ans. C'est le préambule d'une lettre adressée en août 595 par le pape Grégoire le Grand aux évêques du royaume de Chilpéric, les invitant à reconnaître la primatie de l'évêque d'Arles en matière de disciple ecclésiastique¹. « La Providence a institué des degrés (gradus) divers et des ordres (ordines) distincts afin que si les inférieurs (minores) témoignent de la déférence (reverentia) aux supérieurs (potiores) et si les supérieurs gratifient d'amour (dilectio) les inférieurs, se réalise la vraie concorde (concordia) et conjonction (contextio : le mot évoque, très concrètement, un tissu, une trame) à partir de la diversité. La communauté (universitas) ne pourrait en effet subsister d'aucune manière si l'ordre global (magnus ordo) de la disparité (differentia) ne la préservait. Que la création ne puisse être gouvernée dans l'égalité, c'est ce dont nous instruit l'exemple des milices célestes : il y a des anges, il y a des archanges, qui, manifestement, ne sont pas égaux, les uns différant des autres en puissance (potestas) et en ordre (ordo). » Tout est là. Non point certes une explication de la trifonctionnalité. Du moins sa justification. Parce qu'il existe un rapport d'homologie entre le ciel et la terre, les ordonnances de la société humaine reflètent nécessairement celles d'une société plus parfaite ; elles reproduisent imparfaitement les hiérarchies, les inégalités qui maintiennent ordonnée la société des anges.

*

Il est naturel de citer le Traité des Ordres au seuil d'un essai sur le

modèle trifonctionnel. On sera plus surpris d'y trouver aussi placée la proposition suivante : il n'y a que « trois routes pour les jeunes hommes, celle du prêtre, celle du paysan, celle du soldat... L'état religieux parce qu'il renferme déjà, à un degré plus élevé, et plus pur, la somme des vertus du soldat... Le travail de la terre parce que, mettant l'homme en contact permanent avec la nature et son créateur, il lui inculque les vertus d'endurance, de patience et de persévérance dans l'effort, qui le conduisent tout naturellement à l'héroïsme nécessaire au champ de bataille ». Trois « états » (le mot y est), trois fonctions (les mêmes : servir Dieu, conserver l'État par les armes, tirer de la terre la nourriture) et qui sont de la même façon hiérarchisés. La formulation n'est cependant pas exactement identique. Une précision – ceux que Loyseau appelle « les uns et les autres » sont ici définis comme étant des « hommes », entendons bien : des adultes mâles, le féminin n'est pas concerné par de tels classements – et deux différences. Pas d'« ordres » ici, des « routes », des voies, et qui sont choisies, des vocations – encore que celles-ci constituent bien des degrés, puisque le même individu pourrait, devrait successivement s'engager dans la troisième voie, puis dans l'autre, enfin dans la première et, assumant tour à tour au cours de sa vie les trois missions, s'« élever » de la sorte progressivement de la terre vers le ciel, de la « nature » vers son « créateur ». Les degrés donc d'une perfection, d'une « purification » progressives. Une échelle de vertus : ce discours est moins politique que moral ; ce qu'il propose en réalité, c'est une ascèse. D'autre part ces trois « routes » ne sont pas les seules. Ce sont simplement les bonnes. Des autres, ce discours, manichéen, ne dit mot. Parce qu'il les condamne. Toute une part du social est par lui maudite, rejetée, néantisée. Il proclame que seuls ne dévient pas, seuls répondent à l'appel de Dieu le prêtre, le guerrier, le paysan. Et c'est par là que l'accord s'établit étroitement entre la proposition de Loyseau et celle-ci, beaucoup moins ancienne : on peut la lire dans un ouvrage édité à Paris en 1951 : Notre beau métier de soldat, suivi d'un Essai de portrait moral du chef, par M. de Torquat.

*

Or c'est une image très semblable de la société parfaite que projettent deux phrases qui se font écho, deux phrases latines que l'on peut traduire ainsi :

1) « Triple donc est la maison de Dieu que l'on croit une : ici-bas les uns prient (orant), d'autres combattent (pugnant), d'autres encore travaillent (laborant) ; lesquels trois sont ensemble et ne supportent pas d'être désunis ; de sorte que sur la fonction (officium) de l'un les ouvrages

(opera) des deux autres reposent, tous à leur tour apportant leur aide à tous. »

2) « Il démontra que, depuis l'origine, le genre humain est divisé en trois, entre les gens de prière (oratoribus), les cultivateurs (agricultoribus) et les gens de guerre (pugnatoribus) ; il fournit la preuve évidente que chacun est l'objet de part et d'autre d'un soin réciproque. »

Trois fonctions donc, les trois mêmes, et semblablement conjuguées. Mais la proclamation cette fois monte du fond des âges. Elle fut lancée six cents ans avant Loyseau, neuf cent cinquante avant M. de Torquat, dans les années vingt du XI^e siècle, par Adalbéron, évêque de Laon, et par Gérard, évêque de Cambrai.

*

Mon propos, juxtaposant ces textes, est de faire apparaître la permanence en France durant un millénaire d'une image de l'ordre social. La figure triangulaire sur quoi, dans l'esprit des évêques de l'an mil, s'érigea le rêve d'une société une et trine comme la divinité qui l'a créée et qui la jugera, au sein de quoi l'échange de mutuels services ramène à l'unanimité la diversité des actions humaines, ne diffère pas en effet de la figure triangulaire qui, sous le règne de Henri IV, servit à fonder sur une symbolique que les premiers progrès des sciences humaines n'allait pas tarder de mettre en cause la théorie de l'assujettissement du peuple encaserné au joug de la monarchie absolue, et c'est à cette même figure triangulaire que, de notre temps, dans des lieux qui certes achèvent de se rétracter mais dont toute vie ne s'est pas encore retirée, s'agrippe la nostalgie d'une humanité régénérée, enfin purgée de la double purulence, blanche et rouge, que sécrète la grande ville, et qui serait débarrassée à la fois du capitalisme et de la classe ouvrière. Trente, quarante générations successives ont imaginé la perfection sociale sous la forme de la trifonctionnalité. Cette représentation mentale a résisté à toutes les pressions de l'histoire. C'est une structure.

Structure emboîtée dans une autre, plus profonde, plus ample, enveloppante, ce système également trifonctionnel que les travaux de Georges Dumézil ont admirablement situé parmi les modes de pensée des peuples indo-européens. Entre les trois fonctions présentes dans tant de textes patiemment recueillis depuis l'Indus jusqu'à l'Islande et à l'Irlande, la première, énonçant, au nom du ciel, la règle, la loi, ce qui ramène à l'ordre ; la seconde, brutale, véhémement, forçant à obéir ; la troisième enfin de fécondité, de santé, d'abondance, de plaisir, qui conduit à leur accomplissement les « exercices de la paix » dont parle Charles Loyseau – et, d'autre part, les trois « ordres » de ce même Loyseau, les

trois « routes » de M. de Torquat, les prêtres, les guerriers et les paysans de l'évêque de Cambrai et de celui de Laon, la relation est évidente. D'une telle évidence qu'il ne sert à rien d'en faire état, sinon pour mieux délimiter l'enquête dont les résultats sont exposés dans ce livre.

Il existe à la confluence de la pensée et du langage, étroitement liée aux structures d'un langage (je dis bien d'un langage – ce furent des linguistes qui repérèrent au sein d'un discours écrit le triangle des fonctions, et l'on doit reconnaître qu'il n'est pas aisé de détecter une semblable ternarité parmi les modes d'expression symbolique qui ne font pas appel aux mots), une forme, une manière de penser, de parler le monde, une certaine façon de dire l'action de l'homme sur le monde – et c'est bien cela la trifonctionnalité dont nous entretient Georges Dumézil : trois constellations de vertus dont les dieux et les héros sont dotés. Cet outil de classement entre tout naturellement en usage lorsqu'il s'agit de célébrer tel chef de guerre, tel souverain, telle amante, non plus par des rites mais par le panégyrique. C'est par ce biais que le modèle trifonctionnel est communément transféré du ciel vers la terre, du rêve vers le vécu : il sert à organiser l'éloge d'un individu ; ses traces abondent dans quantité de biographies, réelles ou fictives. En revanche, il est tout à fait exceptionnel que ce schéma soit explicitement projeté sur le corps social. L'« idéologie tripartite » dont Georges Dumézil a toujours parlé comme d'« un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes »², constitue l'armature d'un système de valeurs ; elle est ouvertement mise en œuvre dans les provinces du mythe, de l'épopée ou de la flagornerie ; mais elle demeure d'ordinaire latente, informulée et se montre en vérité très rarement dérivant vers une proclamation de ce que doit être la société, l'ordre, c'est-à-dire le pouvoir. Or ce sont bien des proclamations de cette sorte que toutes les phrases que j'ai citées viennent appuyer. Dans ces phrases la trifonctionnalité sert de cadre à la répartition idéale des hommes. Elle renforce des proférations normatives, impératives, qui appellent à l'action pour transformer, pour restaurer, ou bien qui rassurent, qui justifient. La trifonctionnalité dont je parle est au service d'une idéologie, d'une « formation discursive polémique grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice d'un pouvoir sur la société »³. Voici ce qui, très précisément, fait problème : que, parmi d'autres images simples, également opératoires, l'image des trois fonctions ait été choisie. « L'esprit humain choisit sans cesse parmi ses richesses latentes. Pourquoi ? Comment ? » L'interrogation, Georges Dumézil la formule lui-même⁴. En historien je l'élargirais un peu. Posant encore ces deux questions : où ? et quand ?

*

J'élude la première en limitant le champ de l'enquête. J'ai restreint celle-ci à la région où les diverses propositions que je viens de citer furent énoncées : la France – me cantonnant même plus étroitement dans la France du Nord, dont la configuration politique, sociale, culturelle demeura très longtemps fort distincte de celle des contrées situées au sud du Poitou, du Berri et de la Bourgogne. Il me semble en effet que l'on doive, en bonne méthode, mener l'observation des systèmes idéologiques, et plus particulièrement si l'on cherche à dater les transformations dont ils furent le lieu, au sein d'une formation culturelle et sociale homogène. Je ne sortirai donc pas volontiers de cette aire. Elle peut paraître exiguë. Remarquons bien qu'elle est privilégiée : c'est une province de particulière fécondité littéraire et la monarchie franque y prend racine. Or cette forme, cette manière de classer, de se classer dont j'ai choisi d'étudier la première histoire nous est révélée d'abord par la littérature ; elle est d'autre part étroitement associée au concept de souveraineté.

Reste le problème proprement historique, celui de la chronologie. Dans l'espace ainsi circonscrit, j'ai tenté de recueillir et de dater toutes les traces d'une idéologie fondée sur la trifonctionnalité sociale. Les traces écrites. Notre matériel unique. Et passablement défectueux. Dès qu'on s'éloigne des abords du présent, il s'avère qu'une immense part de ce qui fut écrit s'est irrémédiablement perdu : ce qui demeure relève presque exclusivement d'une écriture solennelle. Officielle. L'historien n'interroge jamais que des épaves, et ces rares débris proviennent à peu près tous de monuments dressés par le pouvoir ; tout le primesautier de la vie lui échappe, mais aussi tout le populaire ; seuls se font entendre les hommes qui tinrent entre leurs mains l'appareil de ce que Loyseau nomme l'État. Donc, puisqu'il est question de chronologie, n'oublions pas que les rares dates dont l'établissement est (parfois très péniblement) possible ne situent jamais que des émergences, le moment où telle représentation mentale accède aux niveaux les plus élevés de l'expression écrite, et surtout que les émergences dont la trace s'est fortuitement conservée ne sont pas forcément les plus anciennes. La marge d'incertitude est, on le voit, fort large.

Du moins puis-je au départ m'appuyer sur un fait qui semble bien assuré : dans la France du Nord aucun texte ne fait état d'une vision trifonctionnelle de la société avant ceux qui rapportent les propos d'Adalbéron de Laon et de Gérard de Cambrai. Point de doute : on a cherché avec beaucoup de soin, Georges Dumézil lui-même, après lui Jean Batany, Jacques Le Goff, Claude Carozzi, d'autres encore. En vain. La

grosse gerbe d'écrits – et d'écrits théoriques – laissée par la renaissance carolingienne n'a rien livré. Les deux phrases latines que j'ai citées tout à l'heure paraissent bien avoir éclaté dans le silence. En tout cas c'est avec elles que commence dans cette petite région du monde l'histoire d'une représentation trifonctionnelle de la société. Mais si la date de la proclamation originelle est établie, la chronologie de la réception, de l'adhésion, de la diffusion du modèle reste à construire. Tout ce qu'on a dit de la trifonctionnalité s'appliquant à la société médiévale est imprécis. Écoutons par exemple Marc Bloch : « une théorie alors très répandue représentait la communauté humaine comme divisée en trois ordres »⁵. « Alors » : quand ? Durant le « premier âge féodal », c'est-à-dire selon le grand médiéviste dans les siècles précédant le milieu du XI^e ? « Très répandue » : qu'est-ce à dire ? Écoutons Jacques Le Goff, qui sut le premier poser convenablement les termes du problème : « aux environs de l'an mil, la littérature occidentale présente la société chrétienne selon un schéma nouveau qui connaît aussitôt un vif succès⁶. » Que veut dire « aux environs » ? « nouveau » ? « aussitôt » ? « Vif » : en est-on bien sûr ? J'aimerais, menant l'enquête au long du XI^e et du XII^e siècle, la poursuivant jusqu'au moment où les allusions aux trois fonctions sociales, aux trois ordres se multiplient, où il devient assuré que la « théorie » est « très répandue », que le « schéma » connaît « un vif succès », sortir, autant que faire se peut, de l'indécis.

J'aimerais surtout donner réponse à la question de Georges Dumézil : pourquoi, comment ce choix parmi des structures latentes ? Il faut, je crois, pour cela situer avec précision l'interrogation. La figure trifonctionnelle, je l'ai dit, est une forme. On peut déceler ses traces dans quantité de textes. Ces traces, je ne m'acharnerai pas à les débusquer toutes. Pour que l'image trifonctionnelle concerne cette enquête, ce livre, dont elle est le personnage central, il faut qu'elle fonctionne au sein d'un système idéologique comme l'un de ses rouages majeurs. Ce qu'elle fait dans le discours de Loyseau. Si l'on veut saisir le pourquoi, le comment, il est donc essentiel de ne pas isoler de leur contexte – ce que l'on a presque toujours fait – les phrases où le thème des trois fonctions sociales est formulé. Ces phrases doivent être laissées à leur place exacte, dans l'ensemble où elles s'articulent. Il importe de reconstituer un tel ensemble dans sa globalité, d'examiner dans quelles circonstances, face à quels problèmes, à quelles propositions contradictoires, le système idéologique où la trifonctionnalité se trouve enchâssée fut construit pour être proclamé, tendu, levé comme une bannière. Car s'il est juste de contester que le schéma trifonctionnel ait été « construit »⁷, si, structure latente, il échappe à l'histoire, les systèmes dont ce schéma forme l'une des membrures appartiennent

incontestablement, eux, à l'histoire. Ils se forment et se déforment. Et c'est en observant de près leur genèse et leur dislocation que l'on a quelque chance de découvrir pourquoi et comment l'image de la tripartition fonctionnelle fut à tel moment et en tel lieu choisie.

Ainsi localisée, l'interrogation débouche sur une autre catégorie de problèmes. Le modèle des trois fonctions sociales, ce postulat, cette évidence, dont l'existence n'est jamais prouvée, qui n'est jamais évoqué que dans ses liaisons avec une cosmologie, une théologie et, bien sûr, une morale, qui sert d'assise à l'une de ces « formations discursives polémiques » que sont les idéologies, plaçant donc au service d'un pouvoir une image simple, idéale, abstraite de l'organisation sociale, quelles relations entretient-il, ce modèle, avec le concret des rapports de société ? L'idéologie, nous le savons bien, n'est pas un reflet du vécu, c'est un projet d'agir sur lui. Pour que l'action ait quelque chance d'être efficace, la disparité ne doit pas être trop grande entre la représentation imaginaire et les « réalités » de la vie. Mais dès lors, si le discours est entendu, des attitudes nouvelles se cristallisent qui modifient la façon qu'ont les hommes de percevoir la société dont ils font partie. Observer le système où se trouve englobé le schéma des trois « ordres » au moment où il se révèle dans le royaume de France, tenter de le suivre entre 1025 et 1225 dans ses succès et dans ses infortunes, c'est affronter l'une des questions centrales aujourd'hui posées aux sciences de l'homme, celle des rapports entre le matériel et le mental dans l'évolution des sociétés.

Et l'affronter dans des conditions qui ne sont pas si mauvaises. Certes, choisir pour « terrain » cette époque reculée, c'est, je le répète, se condamner à ne mettre en œuvre que des lambeaux d'information, à n'écouter que des intellectuels, coupés des autres plus encore que ne le sont les intellectuels d'aujourd'hui par les singularités de leur vocabulaire et de leur mode de pensée. Mais du moins ces ressources documentaires sont-elles relativement limitées. Il n'est pas impossible de les embrasser d'un seul regard. Et puis, qu'il s'agisse d'un temps si lointain nous libère : nous ne sommes plus assez concernés par les contradictions du féodalisme pour peiner à démystifier l'idéologie qui s'efforça de les réduire ou de les voiler.

La difficulté est ailleurs. Comment confronter l'imaginaire et le concret ? Comment dissocier l'étude « objective » du comportement des hommes de celle des systèmes symboliques qui dictèrent leur conduite et la justifièrent à leurs yeux⁸ ? Est-il au pouvoir de l'historien de dépouiller entièrement les sociétés anciennes du vêtement idéal dont elles se sont enveloppées ? Peut-il les voir autrement qu'elles ne se rêvaient, qu'elles ne se disaient ?

Interrogeons-nous, médiévistes. Si la « société féodale » nous paraît constituée de trois ordres, n'est-ce pas d'abord parce que les deux phrases que j'ai tout à l'heure citées nous obsèdent après avoir obsédé nos maîtres ? Ne sommes-nous pas nous-mêmes asservis à cette idéologie que j'ai la présomption de vouloir démystifier ? Elle fut assez puissante en tout cas, il faut l'avouer, pour nous conduire – je dis nous parce que j'en suis – à certaines bévues, à vieillir, par exemple, d'un siècle et demi, la constitution de la chevalerie en « ordre ». Ne serait-ce que pour cela, pour le rôle qu'il a tenu dans le développement de la recherche historique, le modèle trifonctionnel mérite d'être examiné de très près, confronté à tout ce que nous pouvons percevoir du monde qui progressivement le fit sien.

Il est temps d'en venir aux mots qui, pour la première fois, parmi les « sources » provenant de la France du Nord, ont clairement énoncé ce modèle.

1 Ep. 54, PL 77, 785-87.

2 Mythes et épopées, tome I, Paris, 1968, p. 15.

3 G. BAECHLER, Qu'est-ce que l'idéologie ? Paris, 1976.

4 Les dieux souverains des Indo-Européens, Paris, 1977, p. 210.

5 La société féodale, 2e édition, Paris, 1966, p. 406.

6 La civilisation de l'Occident médiéval, Paris, 1964, p. 319.

7 D. DUBUISSON, « L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres », Revue de l'Histoire des Religions, 1975, p. 61, n. 3, est en droit, me corrigeant, d'affirmer que la théorie des trois ordres ne fut pas construite, mais simplement, comme il dit, « actualisée ».

8 W. H. SEWELL, « États, Corps et Ordres : Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime », Sozialgeschichte Heute (Festschrift H. Rosenberg), Göttingen, 1974.

RÉVÉLATION

Premières énonciations

Deux phrases donc : « Ici-bas, les uns prient, d'autres combattent, d'autres encore travaillent... » ; « dès l'origine, le genre humain était divisé en trois, entre les gens de prière, les cultivateurs et les gens de guerre ». Trois types d'action : orare, pugnare, agricolari-laborare. Deux locuteurs.

Ceux-ci étaient de grands personnages. Tout souvenir n'est donc pas perdu de ce que fut leur existence¹. Adalbéron, le plus âgé, est aussi le plus célèbre pour le rôle qu'il joua – le rôle du traître – dans le transfert de la couronne de France des Carolingiens aux Capétiens. Neveu de l'archevêque de Reims Adalbéron, cousin germain des ducs de Lorraine, il appartenait à un très puissant lignage répandu sur toute la Lotharingie et qui accaparait dans cette vaste province bon nombre des dignités comtales et épiscopales. Très haute noblesse : Adalbéron se savait de sang royal, descendant des ancêtres de Charlemagne. Le nom qu'il portait servait dans cette lignée à désigner les garçons qui deviendraient évêques. Il était d'usage qu'ils attendissent dans le chapitre cathédral de Metz qu'un poste épiscopal devînt libre. Cet Adalbéron-ci fut donc chanoine de Metz. Il semble qu'il ait complété sa formation intellectuelle à Reims auprès de son oncle, archevêque de cette cité, le grand prélat de la famille. Très vite en tout cas, Lothaire, le roi carolingien de la France occidentale, en fit son chancelier et l'établit en 977 sur le siège de Laon.

Gérard sortait de la même souche. En outre, de récentes alliances avaient réuni plus étroitement son lignage au lignage d'Adalbéron : celui-ci était le cousin germain de sa mère². Gérard étudia lui aussi à Reims. Il fit carrière non pas dans le royaume de l'Ouest, mais à l'Est. Il s'agrégea, à Aix, dans la chapelle, au groupe d'ecclésiastiques de haute naissance qui servaient l'empereur Henri II. Ce souverain, s'appuyant sur les cousins d'Adalbéron, travaillait à restaurer le pouvoir des rois de Germanie en Lotharingie. En 1012, avant même que l'évêque de Cambrai ne fût tout à fait mort, devançant le comte de Flandre qui voulait placer là l'un de ses parents, le roi Henri confia, dans cette cité riveraine du royaume de France, la fonction d'évêque, à laquelle la fonction de comte était depuis cinq ans adjointe, à Gérard, très jeune, mais très sûr.

Les deux hommes qui, les premiers à notre connaissance, utilisèrent le thème de la trifonctionnalité sociale étaient donc des cousins proches. Tous deux s'étaient formés à Reims. Dans cette cité métropolitaine, auprès de l'archevêque dont ils étaient tous deux suffragants, ils se rencontraient fréquemment : ils parlaient ensemble, du moins l'un devant l'autre. Membres de l'aristocratie lotharingienne dont usaient l'un contre l'autre le roi d'Allemagne et le roi de France, Adalbéron et Gérard étaient pris dans les détours d'une même politique. Ils remplissaient le même office. Et s'ils ont parlé tous deux des trois fonctions, c'est d'abord qu'ils étaient tous deux des évêques.

*

Au seuil du XI^e siècle, un évêque a son siège, sa chaire (cathedra), au milieu des vestiges d'une cité romaine. Depuis la ville son pouvoir s'étend jusqu'aux frontières de la civitas, jusqu'à ces limites tracées au Bas-Empire et qui survivent, séparant les uns des autres les diocèses. A l'intérieur de chacun de ces territoires, l'évêque est le pasteur, le responsable du troupeau. Le vrai Dieu lui a confié ses fidèles. Pour le bien du peuple tout entier, l'évêque préside à la célébration des mystères. Ses mains distribuent le sacré. Deux siècles plus tôt, on l'eût, sauf accident, tenu pour saint ; il eût continué d'agir après sa mort, apparaissant en songe, prêchant, avertissant, réprimandant ; il eût depuis son tombeau répandu malédictions ou bienfaits. En l'an mil, on n'en est plus là. Toutefois il importe encore que l'évêque soit un noble, que son sang soit porteur des charismes qui prédestinent aux fonctions d'intercesseur. Si les évêques de Metz et de Reims se nomment tous Adalbéron et sont tous des rejetons de la maison d'Ardenne, c'est affaire de magie plus encore que de politique familiale : seules certaines races passent pour détenir le pouvoir de communiquer avec l'invisible.

Encore faut-il que ce pouvoir potentiel soit actualisé par un rite. C'est l'onction, le sacre. L'évêque est un personnage sacré, un Christ, l'oint du Seigneur ; s'immisçant à travers sa peau, pénétrant dans tout son corps, le chrême l'a pour toujours imprégné de la puissance divine. Il peut notamment déléguer à d'autres, en les oignant d'huile consacrée, la fonction sacerdotale. Il les ordonne. L'évêque ordonne tous les hommes qui, sous son contrôle, exorcisent les démons dans les villages du diocèse. Personne n'y sacrifie, personne n'accomplit les gestes rituels, personne ne prononce les formules propitiatoires qu'il n'ait lui-même institué. L'évêque engendre le clergé (clerus). Il étend sur lui l'autorité d'un père. Par filiation spirituelle, toutes les opérations sacramentelles émanent de ses propres mains.

Il doit au sacre un autre don : la sapientia, un regard capable de traverser l'écran des apparences pour atteindre aux vérités cachées. L'évêque détient seul les clés de la vérité. Exorbitant privilège. Que corrige le devoir qu'il a de la répandre. D'enseigner ceux qui ne savent pas, de redresser ceux qui dévient. Par la parole. L'évêque est le maître de la parole. D'une certaine parole. Il use d'un très vieux langage, que la plupart des hommes autour de lui ne comprennent plus, mais en quoi, dans la Rome impériale enfin convertie, l'Écriture, sept siècles auparavant, fut traduite. Parce que l'évêque est l'interprète de la parole de Dieu et parce que, dans ces parages, cette parole est le beau latin du IV^e siècle, l'évêque est le dépositaire de la culture classique. Dans sa demeure, encastrée parmi des ruines antiques, se conserve, investi de toutes parts par la barbarie rustique, ce qui n'a pas péri en l'an mil de la langue des livres, de la langue réglée, ordonnée, du pur latin. Le siège épiscopal est le foyer d'une renaissance permanente de la latinité. L'instrument de cette fonction culturelle est l'officine dont la cathédrale est flanquée, l'école – une petite équipe d'hommes de tous âges, appliqués à copier des textes, analyser des phrases, rêver d'étymologies, et qui sans cesse, échangeant entre eux ce qu'ils connaissent, travaillent cette matière première très précieuse, ce trésor, les mots des homélies, des incantations, les mots de Dieu.

*

Un seul de ces vocables latins, le verbe orare résume la double mission épiscopale : prier et prêcher – ce qui revient au même. Le sacre a placé l'évêque à l'exacte jointure du céleste et du terrestre, de l'invisible et du visible. Il parle tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Pour convaincre, pour capter une bienveillance. L'évêque plaide, comme on plaidait jadis à la tribune du forum, ce qui le conduit à chercher dans Cicéron les recettes du discours efficace. Orator, il profère alternativement les mots qui, lancés vers le ciel en offrandes, doivent susciter par réciprocité l'effusion de la grâce, et ceux qui font entendre sur la terre ce que la sapientia dévoile. Parce que sa position est médiane, intermédiaire, l'évêque doit spécialement coopérer à restaurer l'harmonie entre les deux mondes, cet accord nécessaire que le Malin, sans cesse, s'efforce de briser. Aidé des clercs qu'il a ordonnés et qu'il enseigne, il doit constamment émonder, trier le bon grain de l'ivraie, repousser les ténèbres. Éclairant le peuple, l'admonestant, et pour cela s'adressant d'abord, directement, lui l'évêque, à ce personnage qui lui est associé, qui est également prelat, désigné par Dieu, en raison des vertus de son sang, placé par Dieu devant les autres pour les guider, mais qui, lui, les dirige dans le domaine du terrestre, du matériel, du charnel : le paroissien privilégié de l'évêque,

celui que l'évêque en premier lieu morigène, est le roi, ou bien le prince, l'homme qui détient, « par la grâce de Dieu », la *principalis potestas* et qui conduit, à la place du roi, la part du troupeau qui n'est pas conduite par l'évêque, ce que, distinct du clergé, du *clerus*, on nomme le *populus*, le peuple³. Dans la tradition carolingienne, les évêques du XI^e siècle se sentent tenus de présenter aux yeux des rois et des princes un miroir. L'un de ces miroirs en métal poli comme ceux dont on se servait à cette époque, reflétant fort mal les visages, montrant pourtant leurs défauts, aidant ainsi à les corriger⁴. Le discours épiscopal lorsqu'il s'adresse aux princes de la terre a bien ce but : leur rappeler leurs droits, leurs devoirs, et ce qui ne va pas dans le monde. Les inciter à agir, à rétablir l'ordre. Cet ordre dont l'évêque découvre le modèle dans le ciel. Discours politique, le discours des évêques invite à réformer des relations sociales. C'est un projet de société. Dans la tradition carolingienne, l'épiscopat est le producteur naturel de l'idéologie.

*

Or les évêques Adalbéron et Gérard étaient tous deux carolingiens, les plus carolingiens de tous. Par les racines de leur race. Mais aussi parce que la province ecclésiastique de Reims, dont leurs deux diocèses étaient membres, constituait le cœur de la *Francia*, du pays des Francs. L'archevêque de Reims Rémi avait baptisé Clovis. Ses successeurs revendiquaient aujourd'hui le monopole de sacrer le roi des Francs occidentaux⁵. Un siècle et demi auparavant, alors que la dignité impériale glissait irrésistiblement vers l'Est, vers Aix-la-Chapelle et vers Rome, l'archevêque Hincmar de Reims avait engrangé le meilleur des fruits de la renaissance carolingienne entre Reims et Compiègne, entre Paris et Laon (le « Mont Loon » des chansons de geste, l'ultime repaire de Charles, fils du dernier souverain carolingien, que l'archevêque de Reims Adalbéron avait en 987 privé de ses droits, désignant à l'élection royale l'usurpateur Hugues Capet, et que l'évêque de Laon Adalbéron, le nôtre, avait trahi). De cette province mère, Metz n'occupait que les lisières : c'en était la pointe aventurée vers la sauvagerie austrasienne. Mais la politique des autres rois francs, ceux de l'Est, ceux de la Germanie, établissant des clercs lorrains dans les évêchés de Reims, de Cambrai, de Laon, avait visé précisément à ressaisir cela, à ramener à soi cette réserve de culture. Voyons dans les cathédrales de Cambrai et de Laon comme dans celle de Reims les conservatoires des formes politiques franques. Dans leur magasin de livres restait plus qu'ailleurs vivante, exprimée dans le latin des rhéteurs, la mémoire de ces formes. Il appartenait aux évêques de ces cités d'entretenir ce souvenir, de s'en inspirer pour aider, par leurs

discours, au bon gouvernement des royaumes.

La cité de Laon relevait du royaume de l'Ouest. Celle de Cambrai du royaume de Lorraine, qui s'était fondu dans celui de Germanie. Royaume des Francs occidentaux : c'est-à-dire le royaume de France ; royaume des Francs orientaux : c'est-à-dire l'empire – deux États, séparés par l'Escaut et la Meuse, dont les souverains, cousins, l'un et l'autre héritiers de Charlemagne, égaux en prestige, apparaissaient aux écrivains du premier XI^e siècle les deux piliers de la chrétienté, appelés à s'aimer d'amitié fraternelle, à se rencontrer périodiquement sur la frontière pour traiter ensemble des problèmes communs à tout le peuple de Dieu. En 1937, T. Schieffer montrait dans Gérard de Cambrai un évêque allemand : la passion politique entraînait cet excellent érudit hors du raisonnable : Gérard était lorrain, non pas allemand. Il parlait roman, non pas teuton. Certes il avait vécu dans la chapelle du roi de Germanie ; il était son fidèle ; il travaillait en 1015 à convaincre le comte de Namur et le comte de Hainaut, ses cousins, de reconnaître l'autorité du nouveau duc de Basse-Lorraine, son cousin ; son adversaire principal était bien le comte de Flandre. Certes la cité de Cambrai appartenait à l'empire. Mais à cette cité se trouvait rattachée l'ancienne cité d'Arras, qui, elle, était du royaume de France. Si bien que, c'est le chroniqueur Sigebert de Gembloux qui le dit, Gérard était le seul des Lotharienses qui dépendît de la *parrochia francorum*. Il était ainsi lié également au roi de France, porté par là vers la Francia autant que par sa culture. Lorsque le Capétien conviait à se réunir autour de lui les prélats de son royaume, il accourait. Il était à Laon, à Pâques 1018, en compagnie du roi Robert le Pieux et, bien sûr, de l'évêque Adalbéron. Il participait en 1023 à la grande assemblée de Compiègne convoquée par Robert pour réformer l'Église, c'est-à-dire le monde. Titulaire en fait de deux sièges épiscopaux dont l'un était royal, Gérard de Cambrai-Arras appartenait – moins étroitement sans doute qu'Adalbéron de Laon – au cercle de ces évêques gravitant autour du roi capétien, qui, dans leur fonction d'« orateurs », se relayaient, l'envoyant d'un discours moral ininterrompu, ou plutôt dialoguant avec lui.

Car le roi de l'an mil avait ceci de commun avec les évêques : il était sacré. Depuis le milieu du VIII^e siècle le corps du roi des Francs était, lui aussi, imprégné de l'huile sainte. Son esprit l'était donc de la sapientia. Il prenait place parmi les sages, avertis mystérieusement des intentions divines, parmi les orateurs. Adalbéron le dit clairement à Robert : « La capacité (*facultas*) de l'orator est donnée au roi⁶ », lui rappelant qu'il doit, à l'instar des évêques, enquêter, débusquer ceux qui dans le peuple dévient de la ligne droite, récompenser et punir comme le fera Dieu au dernier jour. Toutefois la position de la personne royale est ambiguë. Le roi

tient non seulement le sceptre, il tient l'épée. Il lui faut consacrer une part notable de son temps aux armes. Ce qui le détourne de l'école. S'il possède la « sagesse », il ne possède pas pleinement la culture. Sans doute est-il de règle d'éduquer l'héritier du trône comme le sont les futurs évêques : alors qu'il n'était encore que duc de France, Hugues Capet – ce qui en dit long sur ses espérances – avait placé son fils Robert parmi les élèves d'une école épiscopale, et précisément celle de Reims. Le roi donc sait lire dans un livre latin, il sait psalmodier la prière. Mais il n'en sait pas assez pour tirer tout le profit de la lumière qui lui vient du ciel. Il a besoin d'auxiliaires qui l'aident à décrypter le message. Ce sont les autres orateurs qui ne sont pas, eux, détournés comme il l'est de la réflexion sur les choses sacrées par les soucis militaires. Leur fonction est celle-ci : mettre en parole ce que l'onction du sacre permet au roi de percevoir confusément. Car les évêques ont cet avantage sur le souverain : ils sont experts dans l'art de la rhétorique. Ce qui les autorise à se sentir à l'égard du roi dans une situation prédominante. A proprement parler : magistrale. « La rhétorique appuyée sur la morale civique, est la source de toute vie civilisée » : cette proposition, qui paraphrase un passage du *De inventione* de Cicéron, Gerbert l'avait formulée alors qu'il dirigeait l'école de Reims et que Gérard écoutait peut-être ses leçons. En tout cas, la rhétorique est tenue par les intellectuels des chapitres cathédraux pour un moyen de gouverner, et de gouverner d'abord l'action des princes, lesquels apparaissent comme assujettis (*subditi*) à la parole épiscopale. Ce qu'Adalbéron pense, et dit très nettement : « tout le genre humain, il (Dieu) le leur (aux prêtres) a soumis par précepte ; "tout", c'est-à-dire que nul prince (*princeps*) n'est exclu⁷ ». Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai se tiennent pour les maîtres (*magistri*) du roi Robert de France, comme Alcuin l'avait été de Charlemagne⁸, Hincmar de Charles le Chauve. Ils jugent que leur mission est de lui révéler les principes de son action temporelle et, en particulier, les ordonnances cachées de la société humaine. C'est-à-dire la tripartition. Les deux évêques, les deux cousins tiennent le même propos au même personnage. En chœur, à l'unisson ? Quand donc ont-ils parlé des trois fonctions sociales ?

*

Dater les deux phrases qui sont le point de départ de cette étude n'est pas simple : ceux qui les confièrent à l'écriture n'ont pas pris soin d'ajouter les repères chronologiques qui faciliteraient la tâche.

Les paroles d'Adalbéron sont insérées dans un poème adressé au roi Robert, dont le manuscrit attentivement étudié par Claude Carozzi n'est

pas autographe ; toutefois les ratures qu'il porte donnent à penser que l'ouvrage s'est poursuivi sous le contrôle de l'évêque de Laon jusqu'au moment où il fut interrompu, inachevé, par la mort du prélat – ou par celle du roi – lesquelles eurent lieu l'une et l'autre en 1031. L'auteur en tout cas travaillait encore peu avant cette date. Ce qu'il dit de Cluny permet de supposer qu'il conçut son œuvre après la confirmation par la papauté des privilèges de cet ordre monastique. C'est-à-dire après 1027. 1027-1031 : une zone étroite, une exceptionnelle précision pour un écrit de ce genre.

Gérard de Cambrai n'a pas dicté lui-même la phrase qui nous occupe. Elle est rapportée, en introduction d'un discours qu'il aurait prononcé, au chapitre 52 du livre III d'un ouvrage bien connu des médiévistes, célèbre en son temps, remanié, maintes fois recopié, utilisé par quantité de chroniqueurs : les *Gesta episcoporum cameracensium*, la Geste des évêques de Cambrai⁹. Il s'agit d'une de ces suites de biographies panégyriques que l'on composait à cette époque dans plusieurs cathédrales de la chrétienté latine à la gloire des évêques défunts. L'œuvre n'est pas datée et nous n'en conservons pas, comme du poème d'Adalbéron, la rédaction primitive. Elle nous parvient reprise, bouleversée, morcelée par un continuateur. Partant des ingénieuses observations critiques de E. Van Mingrot¹⁰, on peut suggérer que le fragment du livre III qui contient l'énoncé de la tripartition sociale appartient à cette première rédaction, c'est-à-dire qu'un chanoine de la cathédrale, très proche de Gérard, l'écrivit, non pas comme on le pensait jusqu'à présent en 1044, mais au plus tard dans les premiers mois de 1025¹¹. Cette rectification chronologique est importante : elle établit d'abord que Gérard contrôla de très près un récit tout entier consacré à célébrer ses mérites, que le scribe en tout cas ne déforma pas sa pensée, et que par conséquent ce fut bien lui qui utilisa le thème des trois fonctions à l'appui d'une définition de l'ordre social. Elle établit d'autre part que ce discours fut prononcé non pas en 1036 comme on le croyait mais en 1024. Avant donc qu'Adalbéron n'ait entrepris de composer son poème.

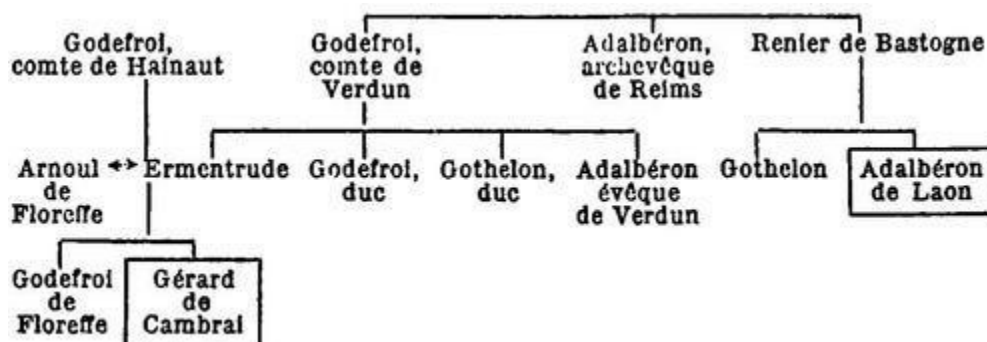
1024-1031 : l'intervalle chronologique s'élargit un peu, mais à peine. J'ai dit deux phrases : en vérité elles n'en font qu'une. D'une même voix Adalbéron et Gérard se sont référés au postulat de la trifonctionnalité sociale. La seule différence entre eux est dans le ton. Gérard était un homme jeune, actif, pourchassant les hérétiques, un débateur d'assemblées : il a parlé ; il a laissé à d'autres le soin d'enregistrer ses paroles. Alors qu'Adalbéron, évêque depuis plus d'un demi-siècle, était un vieillard chenu, qui écrivait lui-même, et qui fignolait.

Mais le chanoine qui rédigea la Geste des évêques de Cambrai fignolait aussi. Comme son patron l'évêque, comme Adalbéron, il se pliait

respectueusement aux règles de la rhétorique. Il écrivait les yeux fixés sur les auctores, les « autorités », attentif à ne pas s'écarter de ces modèles de belle rédaction et de belle démonstration hérités des temps anciens, de l'âge d'or de la latinité chrétienne. Les mots par quoi la trifonctionnalité est évoquée prennent place, ne l'oublions pas, dans des ouvrages appliqués, polis, des œuvres d'art précautionneusement exhibées devant un petit cercle d'experts, offertes à la délectation de connaisseurs, les camarades de l'auteur, ses anciens condisciples, ses rivaux. L'écrivain – Adalbéron, le chanoine inconnu de Cambrai, Gérard qui guidait sa main – cherchait à briller, à surpasser les autres par les raffinements de la texture littéraire. Il savait que l'on applaudirait d'abord à sa virtuosité. Ces écrits, ce poème, ce récit historique sont des exercices d'école – et tous ces intellectuels, des écoliers, l'évêque de Laon lui-même malgré son très grand âge. Il s'agissait d'introduire avec aisance dans les rythmes sophistiqués de la prose et du vers une suite de références aux livres que tous les initiés avaient lus, dont leur mémoire était pleine, le jeu, le plaisir du texte consistant à identifier au passage ces citations, nouvellement et plus subtilement enchaînées. En un point précis de deux de ces ouvrages raffinés surgit l'énonciation du principe trifonctionnel. Il faut, je le répète, l'y laisser, se garder de déranger les assemblages de mots qui l'environnent, qui s'établissent avec elle dans une consonance nécessaire, éclairante. La structure d'un système explique seule en effet que, dans ce temps, dans ce lieu, le thème des trois fonctions ait émergé.

1 R. T. COOLIDGE, « Adalbero, Bishop of Laon », *Studies in Medieval and Renaissance History*, II, 1965 ; C. CAROZZI, *Le « Carmen ad Rodbertum regem » d'Adalbéron de Laon*. Edition, traduction et essai d'explication, thèse soutenue en 1973 à l'Université de Paris IV et, malheureusement, non éditée encore ; T. SCHIEFFER, « Ein deutscher Bischof des 11. Jhd, Gerard von Cambrai (1012-1051) », *Deutsches Archiv*, 1937 ; H. SPROEMBERG, « Gerhardt I, Bischof von Cambrai (1012-1051) », *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung*, Berlin, 1971.

2 Voici d'après M. BUR, *La formation du Comté de Champagne. Vers 950, vers 1050*, Nancy, 1977, pp. 128 et 204, les affinités entre Gérard et Adalbéron. Sur cette généalogie : HLAWITSCHKA, *Die Anfänge des Hauses Habsburg-Lothringen. Genealogische Untersuchungen zur Geschichte Lothringens und des Reiches im 9., 10. und 11. Jhd.*, Sarrebruck, 1969.



- 3 Sur la place du princeps, en dernier lieu : K. F. WERNER, « Westfranken-Frankreich unter den Spatkarolingern und frühen Kapetinger (888-1060) », Handbuch der europäischen Geschichte, T. SCHIEDER ed., I, Klett, 1977.
- 4 J. BATANY, Approches du Roman de la Rose, Paris, 1973.
- 5 P. E. SCHRAMM, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jhd, 2e éd., 1960.
- 6 Carmen, v. 366 (je me réfère à l'édition, sous presse, préparée par C. Carozzi).
- 7 Carmen, v. 258-259.
- 8 L. WALLACH, Alcuin and Charlemagne, Ithaque, 1959 (la Disputatio do rhetorica d'Alcuin est ainsi un traité de la royauté, W. ULLMAN, The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship, Londres, 1969.
- 9 MGH, SS, VII ; la phrase figure à la page 485.
- 10 « Kritisch onderzoek omtrent do datering van Gesta episcoporum cameracensium », Revue Belge de Philologie et d'Histoire, 1975.
- 11 G. DUBY, « Gérard de Cambrai, la paix et es trois fonctions sociales. 1024 ». Compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1976.

II

Gérard de Cambrai et la paix

Le texte émanant de Gérard de Cambrai est visiblement le plus ancien des deux. Je prends donc, pour commencer l'analyse du système, la version initiale des *Gesta episcoporum cameracensium* que l'évêque, en 1024, dans le désarroi où le laissait la mort de son protecteur, l'empereur Henri II, demanda qu'on écrivît, à la fois pour étayer son prestige personnel – Gérard apparaît sous les traits du prélat exemplaire – et pour défendre les droits de son église, rappelant le passé pour fournir les preuves d'une possession légitime, affirmant des principes, forgeant une arme doctrinale afin d'être en bonne posture lors de contestations probables. L'ouvrage relate d'abord les actions des premiers évêques de Cambrai ; il énumère ensuite les domaines de la cathédrale et les monastères du diocèse ; enfin, dans le livre III, il célèbre la manière dont Gérard, pendant les douze premières années de son épiscopat, a tenu son rôle. C'est là que se trouve l'éloge proprement dit, le plaidoyer *pro domo*, et dans ce plaidoyer la petite phrase. Décortiquer ce livre III, en mettre à jour l'architecture : voilà ce qu'il convient de faire d'abord.

La tâche est difficile puisque le texte fut trituré, démembré, complété en 1054, après la mort du héros. Ces remaniements embrouillent encore la chronologie des faits rapportés, laquelle, originellement, n'était pas linéaire. Le premier rédacteur avait en effet choisi, pour rendre plus éclatante la gloire de son patron, d'entrelacer les événements de manière à mettre mieux en évidence la doctrine dont Gérard s'inspirait pour agir.

L'action dont les *Gesta* font l'apologie se déploie devant d'autres protagonistes. Gérard fait face aux deux souverains dont relève le double évêché de Cambrai-Arras, à l'empereur, au roi de France ; il fait face à ses confrères, les co-évêques de la province de Reims, au princeps, son voisin et son concurrent, le comte de Flandre ; il fait face enfin à un dernier acteur, le « peuple ». Sur le théâtre pompeux où il entend que ses gestes soient magnifiquement mis en scène, Gérard tient évidemment le premier rôle. Pérorant, disant ce qui est vrai, ce qui est juste, ce qui vient d'en haut, luttant par les mots, sans trêve, pour cela tirant de son souvenir, puisant dans la bibliothèque épiscopale, des phrases, des versets, de

l'Écriture ou des Pères, ne voulant jamais avancer un argument qui ne soit conforme « aux décrets de l'Évangile, ou des apôtres, ou des canons, ou des papes¹ », prenant grand soin, dit-il, d'accumuler les références scripturaires ou patristiques « afin que nul impudemment ne nous taxe de ne pas fournir assez de paroles évangéliques ». Parlant jour après jour de la paix.

Dans le genre littéraire particulier que constituent les Gestes d'évêques, le thème central était en effet celui-ci. Il convenait que les prélats fussent montrés travaillant l'un après l'autre à la paix publique, en chefs inspirant la crainte, en pasteurs inspirant l'amour, qu'on les vît collaborer étroitement avec le pouvoir royal, adjoignant à la force du roi les mérites complémentaires du sacerdoce afin que durablement s'instaurât la « justice »². Telle est bien l'intention des *Gesta episcoporum cameracensium* : célébrer en l'évêque Gérard le « pacifique ». Et ceci spécialement pour trois raisons. La première, générale : vouloir la paix, c'est vouloir l'ordre, le bien, c'est adhérer aux intentions divines : la cité parfaite, la Jérusalem céleste, n'est-elle pas dite *visio pacis*, spectacle de paix ? C'est en se pacifiant que l'humanité se prépare au retour prochain vers le paradis retrouvé. Mais aussi parce que, en 1024, au moment où le chanoine de Cambrai, docile, érige sur l'ordre du prélat ce monument de prestige, la paix est la grande affaire de la chrétienté : depuis des mois, Henri II et Robert le Pieux s'emploient, de concert, à la restaurer, et l'on ne parle que d'elle dans les assemblées où se rencontrent, rivalisant, vieux et jeunes, tous les évêques de la Francia. Enfin parce que, au nom de la paix, Gérard s'acharne à extirper cette écharde de sa chair, à venir à bout d'un petit problème, direct, concret, mesquin, qui l'irrite, qui l'empêche de concentrer son regard sur les choses de l'esprit, qui le détourne de scruter les messages de l'invisible : au nom de la paix, Gérard espère tenir en bride un homme qui lui dispute, jour après jour, dans sa cité, et jusqu'aux portes du palais épiscopal, le pouvoir : Gautier de Lens, le châtelain.

Dans Cambrai, depuis 1007, l'évêque détient par concession impériale la puissance comtale. Entendons qu'il est maître d'exercer toutes les prérogatives régaliennes, d'appeler aux armes, de juger, de lever les taxes royales. Mais dans Cambrai s'élève un château. Ce château, comme tous ceux dont le royaume de France est parsemé, est le symbole de l'autorité temporelle suprême, de la potestas, du droit de réprimer et de prendre par la force. L'image même d'une justice pesante, violente, sauvage, efficace. Dans ce château tient garnison une équipe de guerriers ravisseurs, de milites, de chevaliers, dont le chef est Gautier, gardien de la forteresse. Comme tous les châtelains de ce temps, il cherche à tirer profit de la fonction qu'il exerce. Baudouin, comte de Flandre, est derrière lui, qui le

soutient. Ce comte est le rival naturel de tous les comtes ses voisins, et notamment du comte de Cambrai, l'évêque Gérard ; la cité d'Arras est dans son regnum ; il domine déjà tout à fait l'évêché de Théroutane ; il voudrait dominer aussi l'évêché d'Arras, alors uni à celui de Cambrai ; il rêve, surtout, encouragé de temps à autre par le Capétien, d'étendre sa principauté par-delà la frontière, en Lorraine, c'est-à-dire dans le Cambrésis. Gautier est l'un des pions qu'il manie pour cette avance. Ses ambitions enveniment à l'intérieur de la ville épiscopale le conflit alors classique entre puissance ecclésiastique – qui parle, qui écrit, et de qui nous vient tout ce que nous savons, nous les historiens, de ce genre d'affaires – et puissance laïque, entre l'évêque et l'homme que l'évêque dénonce comme un « tyran », l'opresseur du peuple, puisqu'il lui dispute le pouvoir seigneurial. Discorde banale, lancinante. On peut se demander si les Gesta ne furent pas pour une large part écrits en fonction d'elle. En tout cas ses péripéties retentissent dans tout le corps du récit. Le débat s'est ouvert en effet bien avant l'avènement de Gérard, dans les années quatre-vingts du x^e siècle – le moment même où partout, en Mâconnais, en Poitou, en Ile-de-France, les seigneurs de château commencent à tisser autour de la forteresse un réseau de contraintes lucratives, un système d'exploitation de la paysannerie. A peine élu, le nouvel évêque l'a trouvé devant lui, tout violent. Pendant l'agonie de son prédécesseur, le châtelain Gautier a envahi la maison de l'évêque, puis il a troublé les obsèques ; il ne se plie pas : les Gesta racontent qu'avec les chevaliers, ses séides, il a mis le feu aux faubourgs de la cité. Gautier le maléfique, l'agent du démon, est présent à chaque page, ou presque, du livre III, où l'on voit d'un bout à l'autre s'entrecroiser deux thèmes : le thème de la tyrannie et le thème de la paix.

Car l'éloge a pour but principal de montrer comment le bon évêque, défenseur des pauvres, tient tête à l'agression des méchants. De trois manières. La première parade est d'affaiblir le comte de Flandre, qui souffle sur le feu, en accueillant son fils, révolté contre lui comme alors l'étaient contre leur père la plupart des héritiers présomptifs dès qu'ils sortaient de l'adolescence, impatients de disposer librement des ressources de la seigneurie, excités par les compagnons de leur âge, également frustrés et avides. La seconde consiste à conclure avec l'adversaire des accords particuliers, des conventions. Leurs stipulations sont soigneusement enregistrées dans les Gesta, qui par là constituent comme un dossier de pièces susceptibles d'être produites plus tard, éventuellement, devant des assemblées d'arbitres. Accords sur le service d'armes, le partage des profits de justice, et que garantissent, à la nouvelle mode, la livraison d'otages, la prestation de serments personnels.

Le but de tels pactes est d'emprisonner Gautier dans un lacs d'engagements collectifs capable de réprimer ses tentations de saisir davantage. On espère le tenir aussi par la foi jurée : il doit s'engager, la main sur les reliques, à servir Gérard comme, selon la coutume, les « chevaliers de Lorraine » servent leur seigneur et leur évêque³. Entendons que Gérard fait de Gautier son vassal – ceci à l'époque même où cette sorte de lien commence à devenir le fondement des relations politiques dans l'aristocratie du royaume de France. Tout cela mal assuré, menacé d'être rapidement tourné, malgré la crainte des peines que l'on sait promises dans l'au-delà aux parjures. Tout cela humiliant pour le grand personnage qu'est l'évêque de Cambrai, cousin des ducs, parent, favori de l'empereur. Reste la troisième parade, la plus noble, la plus gratifiante, qui est idéologique. Gérard est sacré. Il est imprégné de la « sagesse ». Il peut opposer au quotidien le théorique, aux accidents dérisoires du bas monde l'immuable régularité des ordonnances célestes. Il lui revient de s'appliquer, par l'enseignement, par la parole, à restaurer une armature de pouvoirs susceptible de réduire le désordre dont l'indocilité, la turbulence, la cupidité de Gautier montrent comme l'amplification caricaturale. Pour une part, les Gesta se présentent comme un recueil de « preuves » dans l'attente de procès futurs. Mais ils développent essentiellement une longue théorie de la paix. Au sein de ce discours situons, à sa place exacte, la figure trifonctionnelle.

*

Le thème de la paix se déploie avec plus d'ampleur que jamais lorsque le récit parvient à l'année 1023. C'est-à-dire dans ce qui fait presque toute la matière du livre III, l'auteur relatant essentiellement ce qui s'est passé pendant les quelques mois – décisifs pour l'histoire de la formation idéologique que nous tentons d'appréhender – qui précèdent l'instant où il se mit à l'ouvrage. Les artifices de la composition rhétorique ainsi que les dérangements provoqués par les remaniements ultérieurs font que cette sorte de traité de la bonne paix se trouve interrompu par d'autres développements, morcelé, partagé en cinq fragments. Les voici :

1^o Gérard apparaît pour la première fois campé dans la posture de pacificateur au chapitre 24 : par ses admonestations, parce qu'il proclame la vérité et la justice, il détourne deux de ses confrères, l'évêque de Noyon et celui de Laon, Adalbéron, son cousin, de régler par les armes le conflit qui les oppose. Il ne s'agit là que d'un prélude.

2^o Le premier acte occupe le chapitre 27. La scène est à Compiègne, dans l'assemblée réunie le premier mai 1023 par Robert le Pieux. Ici les paroles mêmes de Gérard sont rapportées, reconstituées : dans ce discours

commence à se découvrir le système idéologique. Les plus grands personnages du royaume, dont Gérard – qui en est, mais à demi, qui apparaît un peu ce jour-là comme le mandataire de l'empereur –, sont en effet venus discuter d'une réforme générale de la société chrétienne, et par conséquent de la paix. Deux des co-episcopi de l'évêque de Cambrai suggèrent une formule, la paix de Dieu, que Gérard condamne, énonçant alors une contre-proposition où l'on voit s'esquisser son projet général.

3° Après quelques chapitres qui montrent l'évêque aux prises avec des problèmes apparemment différents, mais poursuivant en fait le même combat, continuant de vitupérer pour d'autres raisons ses confrères, les suffragants de la province de Reims, qui, dit-il, s'écartent de la voie droite, entraînés qu'ils sont par le désordre qui peu à peu envahit le royaume de l'Ouest, alors que lui, le Lorrain, ne dévie pas – de nouveau, au chapitre 37, la paix. A propos d'un événement survenu quelques mois après l'assemblée de Compiègne et dans son prolongement : en août 1023, Henri II et Robert le Pieux se sont rencontrés sur la Meuse à Ivois, aux confins de leur royaume. « Ici furent faites une définition (entendons par ce mot la sentence qui termine un débat) globale de la paix et de la justice et la réconciliation d'une amitié mutuelle. Ici il fut également traité avec la plus grande diligence et à fond de la paix de la sainte église de Dieu⁴. » Visio pacis. Ce fut comme si le ciel allait descendre sur la terre, comme si le trouble, la corruption allaient brusquement refluer : les deux confrères en souveraineté, conjointement lieutenants de Dieu en ce monde, s'étaient en effet mis d'accord pour ramener le peuple chrétien dans l'encadrement prévu par le créateur. Au centre même de cette dissertation sur l'ordre public, le chanoine de Cambrai et celui qui l'inspire ont voulu placer l'exemple d'une juste paix, instaurée, conformément au plan divin, par ces personnages sacrés, mandataires de l'Éternel par le sceptre et par l'épée : les rois.

4° La suite du récit parle de la désillusion. Elle décrit la chute, la retraite devant les forces du mal dont l'offensive vient retarder la réalisation du rêve. On voit le péril grandir à tous les niveaux. Au plus bas, dans Cambrai : le châtelain Gautier se déchaîne. Au plus haut dans la chrétienté : l'empereur meurt en juillet 1024 (chapitre 50). Je tiens le chapitre 51, qui brusquement saute à l'année 1036, pour une interpolation du continuateur, et c'est, à mon sens, immédiatement après l'évocation du nouveau flux de la turbulence que, dans la rédaction primitive, se plaçait le second discours de Gérard. Il est prononcé, comme le premier, contre les évêques de la Francia, contre les dispositions qu'ils viennent de prendre en 1024⁵. De ce discours, par quoi s'achève la description de l'ordonnance sociale parfaite, la phrase sur la trifonctionnalité forme le préambule.

5° Le dernier fragment revient à l'actualité, mesquine. Mais ceci tout naturellement, puisque le sermon épiscopal sur le thème de la juste paix, destiné au monde entier, destiné spécialement au roi Robert de France, avec qui, en 1024-1025, Gérard qui n'a pas encore reconnu le nouveau roi de Germanie, Conrad, est en incessantes tractations, s'adresse aussi, et peut-être d'abord, dans Cambrai, au châtelain Gautier. Celui-ci en effet applaudit aux propositions des évêques de Francie, interdisant de se faire justice soi-même, de courir sus aux ravisseurs pour reprendre par la force des armes le fruit de leurs rapines : comment l'évêque, son concurrent, pourrait-il, désormais, lui résister, lancer contre lui ses chevaliers ? Gautier voit dans les institutions de paix, qui se mettent en place à Beauvais et ailleurs, un espoir d'impunité, une brèche ouverte dans la ligne de défense des intérêts temporels de l'Église. C'est l'occasion pour lui d'achever, dans cette même année 1024, l'édification autour de son château de la petite principauté autonome dont il rêve. Il se lance, flanqué de deux alliés : le « peuple », qu'il gagne à sa cause en dénonçant devant lui l'évêque Gérard comme un obstacle à l'organisation pacifique ; le comte de Flandre, le princeps, qui, lui, suggère de convoquer une réunion générale, où, comme dans les diocèses de la région, serait décrétée la paix nouvelle. Devant cette offensive Gérard cède, pressé peut-être par les jeunes abbés de Saint-Vaast et de Saint-Bertin qui s'entremettent entre lui et le comte. L'assemblée se réunit sur les marches du comté de Flandre, entre la cité d'Arras et celle de Cambrai, près de Douai, dans une prairie, comme il est d'usage, autour des reliquaires, de tous les corps saints du pays que l'on a portés là, de toutes parts, formant comme un amoncellement de sacralité concrète. Un très grand concours de peuple : maxima turba. Gérard est venu. Il parle. Il accuse Gautier, le montre rôdant alentour comme le diable tentant saint Pierre. Alors que lui, l'évêque, veut organiser vraiment la paix, la bonne. Pour cela ne lâchant rien de ce qui est à ses yeux l'essentiel, n'ordonnant que ce qu'autorise la lex, les canons qu'il connaît si bien, et l'Évangile. Finalement, ce règlement de paix, c'est le prélat qui le promulgue. Nous avons le texte, conservé dans la bibliothèque de Douai, folio 91 du manuscrit 856 : la « paix de Dieu, qui est dite vulgairement "trêve" » se présente comme une interdiction d'assaillir et de ravir depuis le mercredi soir jusqu'au lundi matin, et pendant les temps d'abstinence et de purification qui précèdent les trois grandes fêtes chrétiennes, Pâques, Noël et la Pentecôte. Dans ces périodes nul homme, habitant le diocèse ou le traversant, ne devra se servir d'une arme. Sauf le roi, lorsqu'il mènera son ost ou sa chevauchée. Ceux qui transgresseraient sciemment l'interdit seront frappés par l'évêque de peines ecclésiastiques, excommuniés, renfermés pendant sept ans ou trente ans dans l'ordo des pénitents,

séparés du monde, exclus, désarmés, astreints à l'abstinence sexuelle. Cet édifice de préceptes et de menaces, érigé afin qu'obstacles soient mis au déferlement de la violence dans une société qui se défait, mais réservant le champ d'une action répressive légitime, celle que conduit le roi, le roi seul, et que couronne l'anathème lancé contre les hérétiques, est bien bâti sur un plan qui vient de Dieu ; il est construit par son serviteur, celui que l'onction du sacre imprègne de sa sagesse, et ce sont les auxiliaires de l'évêque, des prêtres, qui en assurent la défense, expressément astreints à prier (orare) dimanche et fêtes pour tous ceux qui observent la paix, et à maudire ses infracteurs. Affaire des oratoires et du roi, telle est bien la paix de Douai, que je crois pouvoir dater de 1024. Le texte d'un mandement épiscopal très semblable figure dans le manuscrit 67 de la bibliothèque de Laon. Celui-ci émane d'Adalbéron, qui dans cette voie suivit son cousin Gérard.

Voici donc recomposée, dégagée de l'enchevêtrement événementiel qui en recouvre l'exposé et parfois le démembré, la théorie qu'énoncent les Gesta pour justifier la politique sinieuse de l'évêque de Cambrai à l'égard du châtelain Gautier, pour excuser sa compromission, l'adhésion qu'il finit par donner, de mauvais gré, au mouvement pour la paix de Dieu, pour expliquer enfin les dispositions particulières qu'il venait de prendre en édictant son mandement, faisant la part du feu, pour sauver le principal – une théorie de l'ordre, du pouvoir et de la société. L'allusion à la trifonctionnalité sociale prend place dans l'un des fragments de ce discours imaginaire, dont il serait vain de se demander où, quand, Gérard le prononça, et dans quels termes. Toutefois pour saisir dans sa totalité le système idéal, qui n'est que partiellement énoncé dans ce discours, il faut encore examiner un autre sermon, un autre message émis par le même locuteur, inséparable du premier. Cette proclamation doctrinale ne figure pas dans le texte que nous conservons des Gesta. Il est cependant probable qu'elle fut mise en forme par le même écrivain, le chanoine qui remplissait auprès de Gérard la fonction de secrétaire. Sa matière est transmise par le manuscrit 582 de la bibliothèque de Dijon. Il s'agit encore d'une ré-écriture. Sous la forme que nous possédons, ce second discours n'est donc pas moins imaginaire que celui des Gesta. Nous sommes sûrs cependant qu'il relate ce que Gérard prononça effectivement, nous savons fort bien, cette fois, où et quand : dans la cathédrale Notre-Dame d'Arras, en janvier 1025, devant une poignée d'hérétiques que l'évêque était venu juger⁶.

L'énonciation du système idéologique nous parvient donc disloquée, répartie entre trois morceaux qui se complètent, la harangue de Compiègne, celle de Douai, celle d'Arras. Il convient de les analyser l'une

après l'autre de très près si l'on veut comprendre comment et pourquoi, en 1023-1025, Gérard de Cambrai jugea bon de démontrer à la face du monde « que le genre humain, depuis l'origine, est divisé en trois ».

*

Les linéaments du système apparaissent en premier lieu dans la plaidoirie par quoi Gérard le premier mai 1023 répondit à l'évêque de Beauvais Garin et à l'évêque de Soissons Béraud⁷. Ceux-ci, « en raison de la faiblesse (imbecillitas) du roi » et de la virulence du péché, voyant l'« état » (status regni) ébranlé, les droits de chacun embrouillés, toute espèce de justice annulée, proposèrent, pour le bien de la chose publique, d'appliquer dans la « France », c'est-à-dire au Nord de Sens et d'Auxerre, des formules prescrites peu auparavant par les évêques de Bourgogne. Ils suggérèrent ensemble « qu'eux-mêmes et tous les hommes s'astreignent par serment à conserver la paix et la justice ». Les autres évêques de la « Gaule supérieure » se rangèrent à leur avis. D'autres sources apprennent que l'année suivante, Garin, au moins, fit prêter dans son diocèse un serment collectif dont les paroles reproduisent presque mot pour mot celles dont avaient usé les prélats bourguignons en 1016, au concile de Verdun-sur-le-Doubs, auquel participaient le roi Robert et Béraud de Soissons⁸.

Gérard, lui, refusa et dit pourquoi. Par peur du péché d'abord. Le conseil selon lui était pernicieux : contraindre tout le monde à jurer sous peine d'anathème eût enveloppé tout le monde dans le péril d'un parjure. N'oublions pas l'extrême gravité, à l'époque, du serment, ce geste sacramentel, cette sorte de défi lancé à Dieu. Si terrible, qu'il était interdit aux personnages que la sacralité remplissait déjà, aux évêques, aux rois. Il menaçait de châtiments épouvantables ceux qui par mégarde violeraient leur foi. Et les hommes qui se risquaient à prêter serment, s'estimant assez forts pour ne jamais rompre leur engagement, péchaient déjà, par orgueil. Sous cette peur du sacrilège, une autre se cache, celle de la conjuration. Une peur ancienne celle-ci, que déjà ressentaient les Carolingiens : Charlemagne avait prescrit de ne jamais jurer, sauf en trois circonstances : pour se lier au roi, pour se lier à son propre seigneur, enfin, dans une assemblée de justice, pour laver un ami d'une accusation ou pour se disculper soi-même. Dans sa sagesse, Gérard se montrait sur ce point parfaitement respectueux de la tradition carolingienne. Le serment de vasselage qu'il avait exigé du châtelain de Cambrai entraînait dans l'une des trois catégories licites. Il partageait l'attitude de tous les ecclésiastiques qui, tel Abbon de Fleury ou Burchard de Worms, collectionnaient alors les anciennes sentences, travaillaient à construire un code, et qui, eux aussi, en un temps où dans le Nord de la France le peuple des cités songeait à se

lier de cette manière, et précisément pour restaurer la paix, par un serment collectif unissant des égaux, redoutaient les conjurations, la résurgence des vieilles associations païennes dont s'étaient effrayés les conseillers de Charlemagne.

Gérard ne veut pas suivre ses collègues pour une autre raison : ce qu'ils proposent, loin de ramener à la stabilité, ébranlerait le status, non du « royaume » seulement, mais de la « sainte église », c'est-à-dire de la chrétienté tout entière. En effet, du soin de cet « état » sont, dit-il, providentiellement chargées « deux personnes jumelles », associées comme l'âme l'est au corps, comme le sont les deux natures dans le Christ : la personne sacerdotale et la personne royale. « Il est assigné à celle-ci de prier (orare), à celle-là de combattre (pugnare). » Les voici, les deux mots : ceux qui prient, ceux qui combattent – deux des trois fonctions. Conjointes. Gérard développe : « Il appartient aux rois de réprimer les séditions par leur virtus » (cette énergie dont leur sang est le véhicule, la force dont ils sont doués, cette qualité spécifique de la seconde fonction selon Georges Dumézil), de mettre un terme aux guerres, d'étendre les commerces de la paix. Aux évêques (qui sont la source du sacerdoce) reviennent les deux formes d'action incluses dans le verbe orare : admonester les rois « afin qu'ils combattent virilement pour le salut de la patrie » ; prier « afin qu'ils vainquent ». Le rôle des orateurs est de soutenir par la parole l'action militaire dont le roi a la conduite. Leur rôle n'est pas – comme le prétendent les évêques de Beauvais et de Soissons – de s'occuper eux-mêmes, directement, de la guerre et de la paix.

Dans cette première phase de la profération, les fonctions sont déjà présentes, comme un élément des structures de l'État. Elles ne sont encore que deux. Le texte, et le contexte, nous permettent du moins de discerner quels hommes sont chargés légitimement de ces deux fonctions. Quand Gérard de Cambrai parle d'orateurs et de pugnaires, il ne pense ni à tous les clercs ni à tous les guerriers. Il pense aux évêques et aux rois.

*

Pour recomposer l'ensemble du système, je crois préférable de passer tout de suite au sermon d'Arras. Il est incomparablement plus ample, repris, gonflé sur l'ordre de Gérard, pour devenir une véritable somme de la vraie doctrine. En Artois, une secte s'était formée, proposant une justicia, une règle de vie, capable seule, sans recours aux sacrements, de conduire au salut. L'évêque de Cambrai-Arras fut averti. Entre Noël et l'Épiphanie de 1025, lors d'une statio qu'il faisait comme à l'accoutumée dans son second siège, il ordonna une enquête, une inquisition. C'était sa tâche :

dépister les déviations. Sans recourir – il s'en garde bien – au bras séculier d u princeps, le comte de Flandre, il fait saisir un jeudi soir les sectaires – ceux que l'on peut prendre. Leur « maître » a fui ; restent quelques adeptes ; on les tient en prison trois jours. Durant lesquels, l'évêque enjoint de jeûner aux clercs et aux moines du diocèse – aux seuls serviteurs de Dieu, non pas à tous les fidèles : Gérard répugne à ce que tout le monde jeûne, comme il répugne à ce que tout le monde jure. Ce jeûne est purificateur. Il doit aider le prélat dans sa mission de vérité, à mieux percevoir le contenu du dogme catholique. Le troisième jour, un dimanche, jour de lumière – le récit est rempli de symboles : les déviants ont été emprisonnés le soir du jeudi, en ce moment de la semaine où jadis Jésus fut trahi par Judas ; la vérité doit éclater le dimanche matin comme éclata la résurrection du Christ – le grand spectacle est monté à la vue du peuple dans la cathédrale. On a disposé les témoins de la vraie croyance, le crucifix, le livre des Évangiles. L'évêque s'assied au centre, revêtu de toutes ses parures ; autour de lui, debout, les archidiaques, ces délégués préposés à la discipline, et, devant eux, les deux parts distinctes de la société chrétienne, le clergé et le peuple. Un psaume est chanté, implorant la venue du Seigneur. Commence alors ce qu'on appelle un consistoire : les abbés, les clercs, chacun selon le grade de son ordination, s'asseyent aux côtés de l'évêque, qui présente au peuple les accusés, alors introduits, et qui les interroge. Ceux-ci déposent. L'enseignement qu'ils ont reçu ? L'hérésiarque, un Italien, prêchait devant eux sur les Évangiles et les Épîtres des apôtres ; il s'appuyait sur une partie seulement de l'Écriture, le Nouveau Testament. La doctrine qu'ils professent ? Ils jugent inutiles le baptême, la pénitence et l'eucharistie, tous les sacrements, « annulant (ainsi ce qui fait) l'Église » ; ils condamnent le mariage ; ils refusent toute dévotion aux saints, sauf aux apôtres et aux martyrs. Suit une discussion : à l'évêque qui leur remontre que tout ce qu'ils rejettent se trouve dans le Nouveau Testament et que par conséquent leur doctrine contredit la loi, ils répondent qu'il n'y a en tout cas pas de contradiction entre la loi et leur règle de vie. Très bonne réponse : ces gens ne sont pas à genoux, ils n'esquivent pas la controverse ; ils sont capables d'exposer clairement la règle qu'ils entendent suivre : fuir le monde, juguler le désir charnel, vivre du travail de ses mains, pardonner les offenses, s'aimer les uns les autres dans la secte. A qui observe une telle règle, le baptême, répètent-ils, n'est nullement nécessaire ; à qui ne l'observe pas, il n'est pas suffisant. Le baptême en effet ne contient pas de sacré : il est donné par des hommes de vie reprochable à des enfants irresponsables qui nécessairement, adultes, pécheront. Après cet échange, l'évêque prononce son discours.

Dans le « libelle » qui en développa la matière, l'étayant de références à

la Bible, aux Pères, et qui sous cette forme assurée, dogmatique, fut largement répandu (il est hors de doute que l'évêque Adalbéron de Laon connaissait ce texte lorsqu'il se mit à écrire son poème), on voit que Gérard prend soin de ne pas placer le débat avec ceux qu'il tient pour des hérétiques sur le terrain de la règle, de la « justice », comme ils disent, qu'ils se sont donnée. Car leur propos, loin de s'opposer à l'enseignement évangélique, le met effectivement en pratique. La secte se veut une société de perfection. En quoi diffère-t-elle de ces rassemblements de ferveur, isolés des souillures du monde, que sont alors les communautés monastiques, et dont nul ne songerait à contester l'orthodoxie ? Gérard ne fait qu'une allusion à la morale des hérétiques. En conclusion de sa harangue : il leur rappelle que les œuvres ne suffisent pas, qu'il faut de surcroît la grâce, ce don de Dieu, répandu par l'intermédiaire d'une institution, l'Église. Puisqu'en effet c'est bien là l'intention du discours : prouver que les sacrements sont indispensables.

La déviation – radicale, bouleversante, s'affirmant, au lendemain de l'an mil, comme l'un des signes, le plus convaincant peut-être, de cette vigueur tumultueuse qui entraîne en un brusque essor la civilisation d'Occident – n'est pas de critiquer les prêtres, de dénoncer leur impureté. Elle est de vouloir se passer d'eux. De nier l'utilité d'un clergé. Pourquoi certains hommes, se séparant des autres, affirmeraient-ils détenir le privilège exorbitant d'administrer le sacré ? Comment justifier qu'un petit groupe se réserve un tel monopole et de la sorte soumette à son joug le reste de la société ? Telle est la question, révolutionnaire, que pose l'hérésie. Gérard s'applique à lui donner réponse. Il existe, c'est un fait, au sein de la société humaine une limite infrangible isolant une catégorie particulière, un « ordre » (*ordo*), dit l'évêque, dont les membres sont désignés pour accomplir seuls, au profit de tous les autres, certains actes. Cette frontière circonscrit un domaine strictement réservé, celui du sacerdoce. « Il n'est pas licite à un homme du siècle d'assumer le magistère du prêtre dont il ne remplit pas la fonction (*officium*), dont il ne connaît pas la discipline, et qui ne pourrait enseigner ce qu'il ne sait pas »⁹. Ce qui fait du « maître » qu'ont écouté les sectaires d'Arras un faux maître. Cette ségrégation, ce monopole d'un office liturgique, d'une règle de vie et d'un savoir découlent d'une opération mystérieuse, quasi magique : l'onction¹⁰. L'*ordo* est instauré par un tel « signe » de sacralité (voilà ce que le mot *sacramentum* veut dire exactement dans la bouche de Gérard). C'est en oignant eux-mêmes les mains des prêtres – leurs consortes, qui partagent leur condition – rendant ces mains capables de sacrifier à leur tour, que les évêques « ordonnent » le clergé. La puissance inexplicable du chrême, qu'une main transmet à d'autres mains, engendre à l'intérieur de

l'ordre sacerdotal une inéluctable hiérarchie. Ce corps est lui-même ordonné. L'épiscopat le dirige. De même que l'esprit régit la chair, les évêques régissent l'Église¹¹.

Ce qu'est l'Église est défini au point 16 du discours, l'avant-dernier, qui précède immédiatement la brève condamnation de la secte et constitue le développement ultime, concluant toute la démonstration polémique. Ceux qui publièrent l'ouvrage de Gérard donnèrent pour titre à ce chapitre fondamental : « Des ordres du gouvernement de l'Église¹² », mettant à juste titre en évidence un terme clé, le mot *ordo*. En effet il n'est question ici que de l'ordre – c'est-à-dire, précisément, du système idéologique que je tente de reconstituer.

De l'ordre, de la nécessité d'une distinction d'ordre (*discretio ordinis*) parmi les hommes, parmi les adultes mâles de l'espèce humaine (*viri*), Gérard a déjà parlé quand il traitait auparavant du mariage. Il s'adressait aux hérétiques qui condamnaient le mariage, prétendant l'interdire à tous – mais il attaquait également les clercs, fort nombreux en ce début du XI^e siècle, qui prétendaient à l'inverse le mariage permis à tous, en particulier à eux-mêmes, demandant au nom de quoi on voulait les obliger à renvoyer leur épouse, affirmant que les hommes ne sont pas des anges, que la continence est un don de la grâce et qu'il est abusif de vouloir l'imposer par décret. A ceci, l'évêque de Cambrai répond qu'ils se trompent, qu'en vérité certains hommes sont, sinon tout à fait, du moins à demi des anges ; « du peuple, dit-il, la règle de vie qu'ils suivent les sépare (le verbe latin qu'il emploie est *dividere*) » ; « en particulier, ajoute-t-il, ils sont affranchis (notons bien cette idée, car elle touche directement à cette forme qu'est la figure trifonctionnelle) des tâches serviles de ce monde ». Ces hommes ainsi distingués des autres, rangés dans un ordre particulier, qui se voient interdire le mariage, incontestablement polluant, parce qu'ils n'appartiennent plus complètement à l'univers charnel, ce sont, bien évidemment, les prêtres. Toutefois il ne s'agissait en cette partie du discours que d'une annonce préliminaire. C'est dans la péroraison que la théorie se trouve exposée dans sa cohérence :

1^o Gérard parle d'abord de l'ordre au singulier : l'« ordre de l'administration de l'Église » est conforme à l'« ordination divine ». C'est donc une structure, une armature intemporelle, une projection de la pensée même de Dieu.

2^o La « sainte église », notre mère, la maison de Dieu, la Jérusalem d'« en haut » (*superna*) appartient au ciel aussi bien qu'à la terre, à l'invisible aussi bien qu'au visible. L'ordre qui régit l'*ecclesia* et qui véritablement instaure celle-ci, se répand par conséquent dans un édifice à deux étages, l'inférieur (le bas monde) reproduisant, mais de manière

moins parfaite, les dispositions du supérieur ; entre les deux, l'ordre règle les communications, et notamment cette poussée ascensionnelle dont l'effet a déjà introduit certains des hommes, qui normalement résident en contrebas, dans la cité surplombante, que normalement peuplent les anges. « Pour une part les hommes règnent déjà, partageant la compagnie des anges ; pour une autre part, les hommes pèlerinent encore sur la terre (en chemin, en marche comme les Hébreux vers la Terre Promise) soupirant – aspirant (à s'élever aussi)¹³. » Cette proposition est fondamentale. Elle établit qu'il n'existe pas de cloison entre les deux cités superposées ; que la supérieure est le lieu d'un royaume ; qu'une tension – celle-là même que cent ans plus tard le sculpteur du tympan de la cathédrale d'Autun voulut signifier en étirant démesurément le corps des ressuscités – porte les hommes à se hisser jusqu'à ce royaume ; que certains y sont parvenus. Le chant d'action de grâce de l'Apocalypse, V, 9-10, dont toute la haute Église a la mémoire pleine, dit clairement que ceux-ci sont des prêtres.

3^o Fondamentale, la proposition qui suit ne l'est pas moins : sur la terre comme au ciel les êtres sont rangés « en ordres distincts » sous l'autorité d'un souverain, qui trône dans la cité d'en haut : le Christ¹⁴. Ce maître exerce son pouvoir de deux manières. En prêtre d'abord : dans ce tabernacle qu'est le ciel, il célèbre continûment le sacrifice, intercédant pour nous, priant, suppliant ; à la droite du Père, dans la gloire de la majesté paternelle, le Christ assume, au sommet de la hiérarchie, la fonction sacerdotale. Simultanément il assume la fonction royale. « Roi des Rois. » C'est à son exemple et par sa délégation que règnent les rois de la terre, que ceux chargés de faire appliquer la « loi » discernent dans le bas monde ce qui est juste. Du haut des cieux, le Christ est la source de la justice, donc de la paix. Prince, modèle du prince, il gère les deux provinces, céleste et terrestre, d'une principauté totale. Chef de guerre, modèle des chefs de guerre, il conduit « en ordres distincts » (distincts ainsi que les corps de troupe dans ces cérémonies liturgiques que sont alors les batailles) l'ensemble d'une « milice », spirituelle et temporelle. Juge, modèle des juges, il préside la cour suprême, la curia. Mais ce mot latin, à l'époque, désigne aussi la maisonnée noble : le Christ est vu comme un juge ; il l'est aussi comme un père de famille, un père nourricier – dispensant à chacun le nécessaire. Au point culminant, au sommet de la pyramide à mille degrés, un seul règne. Seul le fils de Dieu remplit les deux fonctions que le premier discours de Gérard, celui de Compiègne, montrait sur la terre distribuées entre « deux personnes jumelles » : orare, sacrifier et parler ; pugnare, combattre, venger. Encore peut-on, si l'on y tient, considérer qu'à ces deux-là vient s'ajouter, implicite, une troisième :

decernere, répandre, donner en partage, nourrir. Pour remplir sa fonction, une et trine comme l'essence de la divinité chrétienne, principe et somme de toutes les fonctions possibles, le Christ a besoin d'auxiliaires : il est aidé au ciel par l'« ordre » admirable des anges, sur terre par le « ministère », le « métier » (ministerium) des hommes.

4^o Autre nœud du système : les dirigeants de la société humaine sont les « ministériaux » (ministri) du Seigneur – entendons les agents spécialisés de son pouvoir. Parmi eux la fonction unique du roi des cieux se répartit, dédoublée, partagée par moitié (il n'est point question ici d'un troisième office). Ces deux parts relèvent, distinctement, des « personnes jumelles », les oratores et les pugnatores. C'est-à-dire des évêques et des rois, délégués directs de Jésus. Ils sont sur terre les deux sources d'où découle, répandu de haut en bas, par degrés, par les « ordres » (le terme est ici pluriel) « disposés », posés distinctement par Dieu le Père, tout pouvoir de prier ou de combattre.

5^o Ordre, degré, échelon, hiérarchie : l'ordre terrestre est homologue en effet de l'ordre céleste. Il existe une co-ordination entre les deux cités (qui en vérité n'en font qu'une, qui se fondront totalement l'une en l'autre, à la fin des temps, bientôt – et justement, il importe de se tenir prêts, d'aider au passage, à la fusion, en réduisant la discorde qui s'immisce inéluctablement dans l'étage inférieur du cosmos, celui du changement, celui de la corruption). Parvenu à ce carrefour de propositions dont l'emboîtement constitue le système idéologique qu'il expose, Gérard invoque alors explicitement, à l'appui de son plaidoyer pour la restauration de l'ordonnance terrestre, deux autorités. Il se réfère à deux « Pères », à deux évêques, à deux oratores. Et d'abord à Denys l'Aréopagite, ce personnage que l'on croyait à cette époque être à la fois le premier évêque de Paris, le martyr dont la dépouille reposait au monastère de Saint-Denis, et, disciple de saint Paul, l'auteur de deux livres : « De la hiérarchie (ou : du principal) angélique et ecclésiastique¹⁵. » Gérard ne dit que son nom. Connaît-il directement son œuvre ? A-t-il l'ouvrage sous la main, dans la bibliothèque cathédrale ? Pourrait-il en citer des passages ? En tout cas il cite abondamment l'autre auteur, sa principale source : Grégoire le Grand, évêque de Rome.

Deux citations. La première¹⁶ – ne nous étonnons pas – est précisément celle qui soutient l'exposé de Loyseau sur la hiérarchie et sur la discipline. J'ai déjà donné de ce texte un essai de traduction dans les pages introductives de ce livre. Il n'est pas mauvais de relire ce propos sur l'inégalité et sur la nécessité d'obéir, puisque Gérard de Cambrai l'introduit ici, nécessaire, au moyeu de tous les engrenages de la machine idéologique. « Les dispositions de la providence divine ont institué des

grades divers et des ordres distincts (des ordres, des grades – ce qui dans les formes qui nous environnent aujourd'hui reflète le plus clairement cette conception, c'est bien l'institution militaire) afin, si les inférieurs (les mineurs) témoignent de la déférence (de la révérence) aux supérieurs (ou plutôt : aux meilleurs) et si les meilleurs gratifient d'amour (ou chérissent) les mineurs, que l'unité dans la concorde s'établisse, ainsi que la réunion (la texture) de la diversité, et que soit gérée dans la rectitude l'administration de chaque fonction (*officium*) (ce membre de phrase ne figure pas dans la citation que fait Loyseau : il est essentiel cependant, car c'est par lui que la notion de fonction s'introduit dans le système). La communauté (ou : l'ensemble de la création) ne pourrait subsister si l'ordre global de la diversité ne la préservait. » Tel est le principe : l'ordre du monde entier repose sur la diversité, sur l'étagement de degrés, sur la complémentarité de fonctions. L'harmonie de la création résulte d'un échange hiérarchisé de soumissions respectueuses et d'affections condescendantes. La preuve « que la création ne peut être gouvernée ni vivre dans l'égalité » ? (le pape Grégoire s'adressait à des évêques qui se prétendaient égaux entre eux et refusaient à l'un des leurs la primauté ; l'évêque Gérard s'adresse à des hommes qui refusent l'obéissance à l'autorité sacerdotale) : « l'exemple des milices célestes nous en instruit (il suffit de lever la tête, de regarder vers le haut, vers le moins impur, le plus parfait, pour découvrir le modèle, l'ordre établi par Dieu, l'ordre donné par Dieu) ; il y a des anges, il y a des archanges qui manifestement ne sont pas égaux mais différents les uns des autres en puissance et en ordre ». Il faut s'en convaincre : dans l'armée du ciel il existe deux grades, deux degrés de puissance. En ce point de sa démonstration, Gérard appelle en renfort deux passages de l'Ancien Testament où l'on voit des anges obéissant à d'autres anges, les uns dirigeant, commandant, les autres aidant, exécutant. Si les choses se passent ainsi dans la société angélique, si l'organisation de cette société très pure se fonde sur des distinctions, des distinctions sont plus nécessaires encore dans la société humaine. Les anges en effet sont sans péché ; les hommes ne peuvent être sans péché (c'était déjà l'objection aux propos hérétiques : l'impossibilité pour un être humain de se laver seul, sans la grâce sacramentelle, de ses souillures). Or c'est le péché qui détermine l'inégalité.

Ici se place la seconde citation de Grégoire le Grand¹⁷. Elle est tirée de la *Regula pastoralis*, II, 6¹⁸, où l'on trouve repris ce que le maître avait écrit dans ses *Moralia in Job* (cet ouvrage essentiel sur quoi l'on médite au début du XI^e siècle dans tous les monastères d'Occident – mais l'évêque Gérard préfère à cette source directe le livre qui en dérive et qui, présent dans toutes les bibliothèques épiscopales, traite de la pastorale, c'est-à-

dire des affaires concernant les prélats, les dirigeants du clergé). » Bien que la nature engendre les hommes tous égaux (ou : bien que les hommes naissent égaux en droit), la faute (culpa) subordonne les uns aux autres selon l'ordre (ordo) variable des mérites (il y a des grades aussi dans le péché) ; cette diversité qui procède du vice est établie par le jugement divin afin que, parce qu'il n'appartient pas à l'homme de vivre dans l'égalité, il soit demandé différemment aux uns et aux autres. » Ces paroles, Gérard s'en sert pour démontrer le caractère providentiel de la hiérarchie ecclésiastique devant les sectaires d'Arras qui la nient et pour fonder la condamnation que, du haut de sa chaire et de sa sagesse, il va prononcer contre eux.

Il n'en est pas encore tout à fait là. Il enchaîne sur un verset de Paul et un verset de Pierre – les deux patrons de l'Église romaine, les deux pierres d'angle de l'édifice monumental qu'est le catholicisme pontifical dont la restauration, au seuil du XI^e siècle, commence. Pierre et Paul parlent de la puissance, de la juste soumission de toute créature humaine au souverain et à ses délégués. Gérard rappelle alors que déjà, dans la synagogue, Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, avait institué des « ordres divers » – et dans l'agencement de sa phrase la conjonction des deux verbes regere et or dinare appelle l'attention sur la jointure – elle est, à proprement parler, cruciale – entre la royauté et l'ordre. Il applique enfin les définitions de Grégoire le Grand à l'institution ecclésiastique. L'Église est appelée le royaume des cieux. Elle doit refléter les ordonnances hiérarchisées du ciel par les distinctions qui s'établissent en son sein. Parmi ses membres, la similitude de la charge (honor) n'empêche pas certains de détenir un surcroît de dignité (dignitas). C'est la manière dont la puissance se trouve distribuée (discretio potestatis) qui permet à la sollicitude des supérieurs de rassembler les inférieurs dans un corps afin que l'usage de la liberté ne les conduise pas à la défaillance.

Le jour tombe sur Arras. L'évêque a beaucoup parlé. Bien que, sans doute, il n'ait pas prononcé autant de mots qu'il en fut écrit plus tard dans le « libelle ». Il a cité une dernière fois saint Paul : dans les « temps nouveaux », à l'approche du dernier jour, on verra pulluler les faux prophètes. Le petit groupe d'hommes, là devant lui, qui fut séduit par un de ces mauvais bergers, ne souffle mot : le procès-verbal dit que les hérétiques furent convaincus. Gérard lance l'anathème contre la doctrine perverse. Il confesse la vérité – c'est son rôle, et si jamais on lui reconnaît la qualité de saint, il figurera parmi les « confesseurs ». Vérité du baptême, de la pénitence, de « sainte église, mère commune de tous les fidèles », et « nul ne peut parvenir à celle des cieux sinon par celle qui est sur terre ». Vérité de l'eucharistie, du sacrifice sur l'autel, du mariage. On traduit le

latin des savants dans le dialecte des simples afin que les déviants comprennent bien. Ils abjurent, confirmant par une croix que leur main trace sur un parchemin. La parole est victorieuse. Elle a défendu la société – la bonne. Autoritaire, hiérarchisée. Solidement assise sur l'inégalité nécessaire.

*

Venons-en au troisième fragment de la proposition idéologique. Dans la biographie de Gérard, dans la rédaction primitive de la Geste des évêques de Cambrai dont la construction, je le redis, n'est pas chronologique mais logique, ce texte est celui d'un discours qui semble avoir été proféré avant celui d'Arras. Mais il est bien possible que l'auteur des Gesta n'ait terminé qu'après la rédaction du « libelle » celle du panégyrique de Gérard, le concluant par cette seconde proclamation, relative à la paix et à l'ordre social, présentant ainsi dans son entière cohérence le système idéologique que le prélat en 1025 se glorifiait de propager et de défendre. En tout cas le manifeste de Compiègne, celui d'Arras et celui-ci s'articulent. Ils éclairent les différentes faces de l'architecture conceptuelle.

Dans le courant de l'histoire que racontent les Gesta, le dernier discours de l'évêque apparaît comme le prolongement, l'amplification de celui qu'il avait prononcé en 1023 contre ses collègues. L'attaque est cette fois plus vive puisque, entre-temps, le mal a progressé, le danger s'est aggravé. Ce sont maintenant tous les évêques de la Francia qui voudraient, sous prétexte de remédier à l'imbecillitas regis, s'emparer des prérogatives relevant de l'office du roi. D'un roi qui, bien sûr, vacille, chancelle, privé qu'il est de son bâton (baculus), de cette force qui, selon le partage des fonctions, constitue sa vertu spécifique, mais qui n'en demeure pas moins le délégué de la puissance divine. Désormais l'ordre du monde, les ordres, la hiérarchie sont mis en cause par des propositions égalitaires, dont Gérard considère qu'elles rejoignent étrangement celles des hérétiques d'Arras. L'un des évêques a reçu une lettre du ciel (lequel est coutumier de ce genre de message)¹⁹ enjoignant de « rénover la paix sur la terre ». Nous sommes en 1024, dans l'attente exaltée du millénaire de la Passion – et c'est le prix d'un témoignage comme celui de Raoul Glaber, dont je parlerai bientôt, que de relier avec justesse au millénaire les mouvements convulsifs qui sont en vérité ceux de l'accouchement de la société féodale. Le retour du Christ est proche. Proche aussi l'ouverture du Royaume. Il convient de se purifier, d'atteindre, s'il est possible, sur la terre, à cette pureté qui est du ciel. La lettre en vient précisément. Elle prétend révéler quel système de relations convient à l'humanité qui se « rénove », dépouille le vieil homme, crie qu'elle renonce au péché. Plus de

péché. L'égalité par conséquent. Égalité dans les contrats : que les hommes s'associent par un seul lien, uniforme, le serment. De nouveau le projet d'une conjuration, que l'on voudrait maintenant obligatoire : ceux qui refuseraient, qu'on les rejette hors de la communauté, comme des brebis galeuses : pas de pardon pour eux, pas de place pour leur dépouille mortelle auprès des bons morts, dans les cimetières chrétiens. Égalité dans la pénitence : le jeûne pour tout le monde, le même ; au pain et à l'eau le vendredi ; pas de viande le samedi – et cela suffit pour se purger de tous les péchés, quels qu'ils soient : le nivellement s'opère également au niveau du rachat des fautes. Égalité enfin dans la paix : on ne se vengera plus, on ne montera plus d'expéditions pour reprendre aux pillards ce qu'ils ont volé ; on ne dédommagera plus les victimes. Plus d'armes – et Raoul Glaber établira, cette fois encore très clairement, la corrélation entre la conjuration, le jeûne et la répression de la guerre.

Pour Gérard, de telles innovations – dans l'esprit des hommes de ce temps, qui pensent que les mouvements de l'histoire humaine sont sous l'emprise des forces du mal et mènent à la dégradation, ce qui est nouveau, inouï, est toujours suspect – menacent l'équilibre de l'univers. Elles sont négatives, démoniaques, au même titre que l'hérésie qui leur ressemble. Si l'on admet qu'il suffit de jeûner, à quoi servira le sacrement, à quoi serviront les prêtres. Comme les égarés de la secte d'Arras, les évêques de Francie vont « annuler l'Église ». Comme eux, renonçant à châtier pour venger les offenses, ils vont annuler aussi l'office royal, puisque la royauté est instituée sur la terre afin que justice soit faite à chacun. Au péril dont la proposition de Garin et de Béraud était porteuse, celle-ci ajoute le péril d'une subversion qui suivrait inéluctablement la mise en pratique d'un programme égalitaire. Multipliant les références, et citant principalement le Nouveau Testament, Gérard entend prouver que l'inégalité est providentielle, par conséquent nécessaire.

Dans le seul manuscrit aujourd'hui complet du texte des Gesta, le codex dit de Saint-Vaast, qui reproduit une copie du XII^e siècle, la harangue épiscopale est divisée en deux parties. De cette manière, elle enrobe entièrement le dernier épisode de l'interminable, de la terre-à-terre querelle opposant dans Cambrai l'évêque et le châtelain. Cette disposition du discours (que Bethmann, l'éditeur du texte, tient pour le résultat d'une erreur de transcription²⁰) me paraît bien celle de la rédaction primitive. L'auteur ne l'a-t-il pas choisie afin de mieux montrer que la proposition maléfique émanant d'un épiscopat dévoyé, parce qu'elle excitait l'audace des usurpateurs militaires, risquait de remplir de plus de désordre encore et d'iniquité le monde. La péroraison me semble venir naturellement conclure toute la relation des actes des évêques de Cambrai, des gestes

principalement du dernier d'entre eux, Gérard, l'homme de la vraie paix, de la paix juste.

C'est en effet l'affirmation solennelle du principe sur quoi le héros du récit s'était toujours appuyé pour agir, dénonçant sans relâche la perversité des divers programmes de nivellement dont seuls eussent tiré profit les méchants, justifiant au contraire les pouvoirs disciplinaires de l'épiscopat. Ce principe, le voici. Le royaume des cieux n'est pas seulement pour les parfaits de ce monde. A ceux dont il attend qu'ils soient parfaits en ce monde, Dieu impose certains devoirs ; il n'impose pas les mêmes aux autres. On voit ici Gérard suivre au plus près Grégoire le Grand, qui lui aussi l'avait proclamé : puisque les « mérites » sont différents, il ne sera pas demandé autant à l'un qu'à l'autre. Il existe parmi les hommes des distinctions, une inégalité essentielle que seule la charité peut équilibrer, la miséricorde et ces services que chacun rend aux autres, que chacun attend en contrepartie des autres. Échangés ad alterutrum. Mutualité d'où procède sur la terre la concorde. On nous parle du ciel. Au ciel il en est de même. Plusieurs séjours existent dans la maison du père. Dieu a voulu que même a u paradis règne une inequalitas, annulée par la seule charité, par la communication collective à la gloire, par une commune participation à la joie ineffable. Redistribution généreuse dans une inégalité inéluctable : telle est la clé de voûte de l'idéologie de Gérard.

Par conséquent, c'est être aveugle, c'est errer que vouloir, sous le prétexte de s'apprêter à franchir le seuil de la cité céleste, raboter les différences, que refuser à certains le pardon, qu'appliquer la même pénitence à des pécheurs dont les mérites sont dissemblables. Gérard est le lutteur de Dieu. Dans le concret de la vie il ne veut pas de cette « paix » nouvelle. Malgré le comte de Flandre, malgré les ragots colportés par le châtelain Gautier, malgré le peuple rassemblé devant des reliquaires et qui, bien sûr, réclame à hauts cris cette égalité dont on le leurre, l'ordonnance de paix qu'il édicte à Douai refuse ce que proposent, brandissant la lettre tombée du ciel, ses confrères, les évêques de la France du Nord. Pas de conjuration – ni d'exclusion définitive pour ceux qui éventuellement refuseraient de s'associer à l'œuvre pacifique ; car il n'est pas permis de ne pas pardonner. Des sanctions mais diverses, que l'on fixera par référence à un code (les crimes que l'on voit se multiplier dans les temps nouveaux doivent être jugés selon ce que disent les Évangiles, les apôtres, les canons des conciles, les décrets des papes, et ceci stimule l'ardeur de ces gens d'Église qui, au moment même où parle Gérard, poursuivent la collection des sentences, l'entreprise de codification). Des pénitences tarifées, puisque toute faute doit être punie à sa mesure ; lier et délier, discrètement, est la fonction propre des détenteurs de la sagesse, des

évêques. Pour tous les fautifs, on implorera la clémence de Dieu par des prières, mais des prières que seuls devront proférer des spécialistes, les prêtres. Et, parallèle à cet office d'oraison, un autre office, distinct, spécialisé, lui, dans l'administration des châtiments, celui du pugnator, l'office royal. Au roi seul en effet, et à ceux qui l'accompagnent et l'aident, est licite, en période de trêve, de tirer l'épée. Parce que la vengeance, la répression par le glaive des criminels têtus est légitime – plus que cola : elle est, elle aussi, providentielle et nécessaire.

Ici vient, solidement construit sur un échafaudage de références à l'Écriture, un long développement dont le but est de prouver que les parents d'une victime ont droit de réclamer le prix du sang, qu'il est juste d'aller de force arracher leur proie aux ravisseurs, qu'il y a donc de justes guerres. Mais aussi que certains hommes ont seuls le droit de conduire ces guerres. Cette fonction appartient aux rois « régnaient en notre mère l'Église, l'épouse de Dieu²¹ ». « Établissant des lois fermes²² », ceints de l'épée, ils sont les ministres de Dieu. Encore faut-il, bien entendu, que ces rois écoutent les évêques, qu'ils leur soient soumis, qu'ils se laissent guider par eux pour promulguer les édits légitimes, et qu'ils reçoivent de leur main l'épée. En effet, c'est aux prêtres qu'il revient de « ceindre les rois du glaive ». La répartition hiérarchisée des tâches entre le sacerdoce et la royauté établit un équilibre que les institutions de paix détruiraient si, par malheur, elles étaient mal construites.

Ce dernier discours fait écho au second, celui d'Arras. Il proclame plus fermement ce qu'avait proclamé le premier discours à Compiègne. Et c'est précisément pour introduire cette ultime harangue, et pour lui donner plus de poids, qu'intervient l'allusion à la trifonctionnalité sociale. Avant de rapporter en style direct les paroles de Gérard, son biographe indique, d'une phrase : « Il a démontré que, depuis l'origine, le genre humain est divisé en trois, les gens de prière, les cultivateurs et les gens de guerre » ; il « fournit la preuve évidente que chacun est l'objet de part et d'autre d'un soin réciproque ». La phrase, la courte phrase où s'exprime la figure triangulaire, la voici. Et voici sa place dans le système. La position qu'elle occupe est la même, ou presque, chez Gérard et chez Loyseau. Ce constat, ce postulat vient en renfort ici et là d'un discours sur l'inégalité. Toutefois, ce n'est pas, dans le texte des Gesta, en conclusion, c'est en exorde à ce discours que la nécessité de partager les tâches et d'échanger des services est formulée. Cet échange reproduit celui dont le paradis est le lieu de perfection. A l'alterutrum de la ligne 41 de la page 485 des Monumenta qui parlait du ciel, fait écho celui de la ligne 42 de la page 486 qui parle de la terre.

Compensation, réciprocité, charité. Gérard précise²³ : si les oratores

peuvent demeurer dans le « loisir sacré » que requiert leur office, ils le doivent aux pugnatores assurant leur sécurité, aux agricultores produisant par le « labeur » la nourriture de leur corps. Défendus par les guerriers, les cultivateurs doivent aux prières des prêtres de recevoir le pardon de Dieu. Quant aux gens de guerre, ils sont entretenus par les redevances des paysans, par les taxes que paient les marchands ; ils sont par l'entremise des gens de prière lavés des fautes qu'ils commettent en usant des armes. Car en maniant celles-ci nul ne peut garder les mains propres. Même si la guerre est juste, elle est occasion de péché. Et les oratores sont nécessaires aux pugnatores non seulement pour forcer le ciel à leur octroyer la victoire mais pour coopérer à leur rédemption par la liturgie et par le sacrement.

*

Je crois bon d'insister, de revenir sur la manière dont le thème trifonctionnel est enchâssé :

1^o Parce que le problème débattu est celui de la validité des offices, il est question de trois fonctions, et non pas de trois ordres. Le mot *ordo*, qui remplissait le discours d'Arras, est totalement absent de celui-ci. Gérard parle ici de communication, de mutualité, de services rendus, d'inégalité bien sûr, mais ni de rangs, ni de grades, ni de puissance. Ce qui fait l'objet de la proclamation n'est pas le pouvoir, c'est l'action. Il importe d'éclairer les rapports entre l'*otium* et le *labor*, entre le loisir et, je le dis déjà, la peine. L'évêque de Cambrai définit les tâches dont le bon accomplissement nécessite une répartition, une *divisio* de l'espèce humaine. Entre ces tâches, rien ne marque dans le texte qu'il existe une hiérarchie : au fil de l'énonciation, les militaires viennent en dernier après les cultivateurs. Est-ce parce que leur « métier » les condamne à être moins purs que tous les autres, à ne pénétrer qu'en fin de procession dans la Jérusalem céleste ? N'est-ce pas plutôt qu'une liaison rhétorique doit s'établir entre cette phrase qui parle des trois fonctions, et la suivante, qui traite de l'usage des armes ?

2^o Reparaissent côte à côte les deux catégories que le premier manifeste de Gérard, face à Garin de Beauvais, avait soigneusement distinguées : les sacerdotes – ils sont dits ici oratores – et les pugnatores. La suite du texte montre, plus clairement encore que ne le faisait le premier discours, qui sont les « guerriers ». Nul doute : il s'agit bien des rois. Bien sûr ils ne chevauchent pas seuls ; des auxiliaires les escortent, rassemblés sous leur bannière. A eux seuls toutefois appartient la décision, la conduite, la responsabilité. Prenons bien garde de ne point nous méprendre. Ne voyons pas dans le mot *pugnator* un synonyme de *miles*. Des milites – je traduis :

des chevaliers – il n'est jamais fait mention dans les divers fragments où se trouve exposé le système idéologique. En revanche, ils apparaissent ici et là, impliqués dans les événements que relatent les Gesta. Le récit les présente toujours comme des subordonnés. Même lorsque l'auteur les dit « chevaliers du premier rang²⁴ », ils sont pris dans les liens du vasselage, dépendants d'un seigneur, du châtelain ou de l'évêque²⁵. Sous la plume du secrétaire de Gérard, le terme *miles* évoque l'infériorité. Il évoque aussi la malice. Les chevaliers sont de mauvaises gens et deviennent plus pernicious dès que leurs patrons, eux aussi « imbéciles », cessent de les tenir en bride²⁶. Ils ne songent qu'à piller, ils dévastent, ils dévorent les domaines de l'Église lorsque – et la chose apparaît tout à fait normale – il leur arrive de tenir ces terres en fief²⁷. De ces violents, de ces « ravisseurs sans prouesse », le bon évêque doit protéger les « pauvres²⁸ ». Ce serait donc commettre un lourd contresens que d'imaginer l'évêque de Cambrai utilisant l'image des trois fonctions pour fournir justification de l'office des chevaliers et les situer dans l'ordre social. Tout au contraire, le postulat de la trifonctionnalité est tourné contre eux. Le système idéologique dont ce postulat forme l'une des assises appelle à contenir leur turbulence, à donner satisfaction aux victimes de leurs déprédations. Les ravisseurs doivent être châtiés : ce sont les chevaliers. Et ce sont les rois qui doivent contre eux prendre les armes²⁹. Le Christ a chargé quelques hommes d'établir son règne sur la terre par le moyen de l'épée ; les orateurs, c'est-à-dire les évêques, leur ont remis solennellement cet objet symbolique, les instituant, à proprement parler les ordonnant, leur assignant un service légitime. La fonction militaire n'est donc exaltée que dans ces seuls bellatores : les rois donc – à tout le moins (au sens très précis que possède alors ce titre) les princes. Dont le premier devoir est de garantir contre des violences incontrôlées de la chevalerie les évêques et leurs auxiliaires, les prêtres. Mais également les hommes de la troisième fonction.

3^o Pour désigner ces derniers, le texte des Gesta n'emploie pas le mot *laborator*. Il parle de paysans, agricultores. Ce terme, en vérité, est impropre. Un peu plus loin en effet, lorsqu'est précisé le service nourricier que doivent rendre les membres de cette catégorie fonctionnelle aux gens de guerre, lorsque sont évoqués – et cette fois de manière très réaliste – les mécanismes de l'exploitation seigneuriale, aux prestations des travailleurs des champs sont adjoints les prélèvements que les maîtres des routes, des péages et des marchés opèrent sur le mouvement des marchandises. L'auteur n'ignore pas les négociants, les rouliers, les conducteurs de nefes. Pas plus que ne les ignore le serment de paix que l'évêque Garin fit prêter par les guerriers en 1024 dans son diocèse de Beauvais. Comment ne pas apercevoir, d'année en année plus

nombreuses, les barques en convoi sur l'Escaut, les charrettes transportant le vin entre Péronne et Douai ? Tout ce trafic sans cesse accéléré, sans cesse plus profitable, est la grande nouveauté de ce temps. Pourtant, lorsqu'un homme de haute culture, au début du XI^e siècle, pense à la classe laborieuse, c'est la paysannerie qui lui vient à l'esprit, irrésistiblement. Est-ce la preuve que le modèle trifonctionnel, ce lieu commun dont Gérard se sert comme d'un argument majeur dans le débat qu'il conduit, et que nous voyons pour cela sortir pour la première fois de l'informulé, surgit d'un passé très lointain, d'un temps où rien encore n'était venu tirer l'Occident de la somnolence rurale ?

*

Dernière question : pourquoi l'adjonction d'un troisième terme ? Pourquoi trois fonctions et non plus deux ? Avant de risquer des réponses hypothétiques, mieux vaut je crois attendre un peu d'y voir plus clair. Je retiens seulement, d'abord, que la trifonctionnalité est ici présentée comme une structure initiale, l'une des armatures imposée à la création « dès l'origine » : elle appartient au temps du mythe, non pas au temps de l'histoire. Je retiens d'autre part que le rédacteur des Gesta, si soucieux dans tout le corps des discours qu'il recompose de démêler les fils embrouillés d'une démonstration, s'en tient à propos des trois fonctions à cette notation très brève, à ce compte rendu sec qui résume un préambule : l'évêque a « démontré », par des « preuves évidentes ». Lesquelles ? Était-il vraiment besoin de prouver ? Le lieu n'était-il pas si commun qu'il suffisait d'une allusion ? Est-ce seulement que le parchemin est rare, l'acte d'écrire pénible, et qu'à propos d'une telle évidence, il est permis au rédacteur de passer vite ? C'est en réalité que le rédacteur entend appuyer sur l'essentiel, sur la nervure maîtresse du système, sur le principe d'inégalité. Inégalité dans les complexions (il existe différentes formes de santé corporelle), inégalité dans les fautes (« le remords du péché ne tourmente pas également »)³⁰, inégalité sur la terre comme au ciel. Ce qui fait que nécessairement des gens commandent, investis d'un pouvoir dont la source unique est le Christ dans les cieux – qu'il faut des « officiers », des « ministres », les évêques d'une part, les rois de l'autre, remplissant, associés, deux fonctions de direction, et dominant la masse des mineurs, des inférieurs, des imparfaits, qu'ils doivent cependant chérir. La troisième fonction, agricole, apparaît de manière très fugitive. Le discours l'évoque, en passant, à seule fin de justifier que les orateurs ne travaillent pas de leurs mains et que les pugnaires perçoivent des rentes. De montrer comme de l'ordre des choses cette oisiveté et cette exploitation. C'est-à-dire l'expression la plus évidente du mode de

production seigneurial.

1 Gesta III, 52, MGH., 486.

2 O. KÖHLER, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11., 12. Jhd.*, Berlin, 1935.

3 Gesta III, 44, MGH., 482.

4 Gesta III, 37, MGH, 480.

5 G. DE SMET, *De Paces Dei der bisdommen van het graafschap Vlaanderen (1024-1119)*. Kritische studie en tekstuitgave, thèse, Louvain, 1956, inédite ; H. PLATELLE, « La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle », *Sacris Erudiri*, 1971, 101-173 ; J.-F. LEMARIGNIER, « Paix et réformes monastiques en Flandre et en Normandie autour de l'année 1023. Quelques observations », *Mélanges Yver*, Rouen, 1976.

6 Sur ce texte, en dernier lieu, E. VAN MINGROT, « Acta synodi Attrebatensis (1025) : problèmes de critiques de provenance », *Studia Gratiana*, 1976 (Mélanges G. Fransen), pp. 201-230.

7 Gesta III, 27, MGH, 174.

8 BONNAUD-DELAMARE, « Les institutions de paix dans la province ecclésiastique de Reims au XI^e siècle », *Bulletin philologique et historique*, années 1955-1956 (1957), a publié, juxtaposés, ces deux textes.

9 PL 142, 1294.

10 PL 142, 1289.

11 PL 142, 1294.

12 PL 142, 1307-1309.

13 PL 142, 1307.

14 PL 142, 1307.

15 PL 142, 1307.

16 PL 142, 1308.

17 PL 142, 1308.

18 PL 77, 34.

19 *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*, art. Christ (lettre du), III, 1534-1536.

20 Il a cru bon de réunir la dernière partie du discours à la première à la fin du chapitre 52 du livre III, MGH, 486.

21 MGH, 486, lignes 48-49.

22 MGH, 486, ligne 11.

23 MGH, 485.

24 Gesta I, 115.

25 Gesta III, 40, 43, 48.

26 Gesta II, 4.

27 Gesta II, 19.

28 Gesta I, 113.

29 Gesta III, 52, MGH, 486, ligne 2.

30 Gesta III, 52, MGH, 486, ligne 17.

III

Adalbéron de Laon et la mission royale

La seconde des deux phrases – « les uns prient, les autres combattent, les autres encore travaillent » – forme le vers 296 d'un poème qui en compte 434. Elle occupe donc à peu près le centre d'une œuvre littéraire importante, la dernière, inachevée, de l'évêque de Laon Adalbéron. Cet écrit n'est pas un traité, ni un récit. C'est un bijou, comme on en polissait à l'époque dans la chambre au trésor des cathédrales, lentement, patiemment, amoureusement. Les multiples retouches portées sur le manuscrit latin 14192 de la Bibliothèque nationale sont les traces d'une recherche passionnée de la perfection formelle. Œuvre d'art dont le prix tient pour une large part, selon l'esthétique alors dominante, au subtil entrecroisement des symboles. Notre tâche consiste à découvrir un système idéologique au sein d'un écrit aussi contourné, aussi miroitant que l'est La Jeune Parque. Ou bien Charmes. « Charme (carmen) pour le roi Robert », c'est effectivement le titre du poème. Le danger n'est pas mince de s'égarer dans un tel buisson de correspondances. Il est vrai que le magnifique commentaire qu'a donné de ce texte Claude Carozzi¹ nous guide. Nous guide également ce que nous savons de la pensée de Gérard de Cambrai. Il était prudent de commencer par celui-ci.

Ce poème est politique. C'est un pamphlet, une satire composée sur des modèles classiques par un maître-écrivain. Célèbre : Dudon, chanoine de Saint-Quentin, dédiant à Adalbéron son histoire des ducs de Normandie, fait de son talent un éloge dithyrambique. Un très vieil écrivain, qui croit parfaire son chef-d'œuvre, briller une fois de plus aux yeux des lettrés de la cour, aux yeux de Robert le Pieux. Dans la posture du rhéteur, mais dans la liberté que lui donne son grand âge et la conscience de ses dons, Adalbéron entreprend de dialoguer, une fois encore, avec son roi.

Parmi les figures antithétiques dont le très complexe agencement constitue la trame du discours, l'opposition entre jeunesse et vieillesse apparaît comme le sous-œuvre de toute la construction dialectique. On la trouve énoncée dès le premier vers : l'ordo rassemblant autour de l'évêque les clercs de l'église de Laon est dit composé de « fleurs » et de « fruits », de jeunes et de vieux. Adalbéron est le plus ancien de tous. Il est vieux,

terriblement. Le roi, son interlocuteur, l'est aussi. Toutefois le roi est censé réunir en sa personne les deux attributs. Vieillesse, jeunesse : ne pensons pas seulement à l'âge. Ces deux concepts sont également employés à cette époque pour distinguer les deux groupes entre lesquels, dans l'aristocratie, se répartissent les hommes adultes selon qu'ils sont célibataires, instables, errants, ou bien nantis d'une épouse, établis à la tête d'une maison. Quel que soit le nombre des années, vieillesse et jeunesse en viennent de la sorte à définir deux manières de se comporter dans la vie, dans l'action, dans le progrès vers le salut. Lorsqu'il est parlé dans le poème de la « fleur de la jeunesse », entendons bien que se trouve évoqué tout ce qui se déploie dans le monde visible d'impétuosité, ces pulsions de violence surgissant du sang, du corps, de ces humeurs vigoureuses, plus généreuses en certaines lignées, conférant à celles-ci la « noblesse », c'est-à-dire la beauté, le courage, cette vaillance qui se révèle à plein dans l'ardeur des combats. Dans la personnalité du roi, la part de jeunesse est donc ce qui fait de lui le bellator, brandissant le glaive, ramenant de force, au prix de quelques turbulences, l'ordre sur la terre. Alors qu'il doit à ce qui lui est attribué de vieillesse la « vertu de l'âme », l'intelligence de l'ordre immuable et des mouvements réguliers dont la part céleste de l'univers est le lieu : la sapientia, cette « sagesse vraie et par quoi peut être su ce qui est au ciel, sempiternellement »² et dont le « roi des rois »³ imprègne par le moyen du sacre les orateurs. La partition n'est autre que celle dont Georges Dumézil nous entretient, dissociant le geste brutal appliqué à l'incertain, au mouvant, au mobile, au trouble, du regard porté sur les fixités de la surnature et de la loi⁴.

Participant aux deux natures, le roi Robert est voué à remplir les deux fonctions. Il est rex et sacerdos, comme le Christ dont il occupe ici-bas la place exacte, dans le rapport de symétrie qui unit la terre au ciel. Il est le seul de tous les « nobles » à qui la véhémence héritée de la race n'interdit pas de pratiquer les rites ecclésiastiques⁵. Adalbéron se montre plus carolingien que Gérard. Parce qu'il est plus âgé, plus proche des racines : lorsqu'il était jeune les souverains qu'il approchait ressemblaient davantage à Charles le Chauve ; dans sa mémoire, l'image de la royauté franque conserve plus de majesté. Sacré comme les évêques, rassemblant chaque printemps les guerriers, installé par conséquent au croisement des deux axes, du visible et de l'invisible, à la croix qui soutient l'architecture de la création, le roi lui apparaît responsable de la paix, cette projection sur notre monde imparfait de l'ordre qui règne en haut, de la loi. Rex, lex, pax, ces trois vocables dont l'écho consonnant se répercute d'un bout à l'autre de l'œuvre sont les mots clés de toute la profération poétique, comme les clous par quoi la charpente est assemblée. Pour tenir son

double rôle de législateur et de pacificateur, le roi doit mettre en œuvre ses deux natures, venger, punir, redresser, s'il le faut avec violence, mais en réfléchissant, sagement, afin que soit respectée l'ordonnance. Le péril est qu'il ne parvienne pas à exercer dans l'équilibre les dons opposés dont il est pourvu. Que l'emporte la « jeunesse », facteur de désordres. Il appartient en ce cas au vieux, à l'orator, à celui dont rien ne vient troubler la sérénité, d'intervenir, de procurer un renfort de sagesse.

Adalbéron reconnaît aux rois la *facultas oratoris*⁶, le droit de prier, de parler. Mais menacés qu'ils sont d'une surabondance de « jeunesse », il leur importe de demeurer comme enveloppés par les évêques de leur royaume, d'être par ceux-ci instruits des lois⁷. Car la mission des évêques est de chercher, d'enquêter, afin de discerner ce qui est bien, ce qui est mal, de mesurer les châtiments et les récompenses⁸. Avant de prononcer la sentence le roi doit donc délibérer avec eux. Avec l'« ordre des puissants »⁹. Comprendons bien : ceux qui ont reçu du Christ délégation du pouvoir de juger, de séparer, comme le Christ de la Parousie le fera au dernier jour, les élus des réprouvés. Par la plus élevée des fonctions qui lui sont assignées, le roi est un évêque parmi les autres ; pour exercer la seconde fonction, il ne peut se passer du conseil des évêques : tel est l'idéal politique du prélat octogénaire. Il le répète : vers 50-51 : les évêques sont les « précepteurs » que tout le monde doit vénérer, y compris les rois ; vers 258-259 : tout le genre humain leur est soumis, aucun prince ne faisant exception ; et cette apostrophe à Robert, au vers 390 : « Toi, le premier des Francs, tu es cependant, dans l'ordre des rois, asservi » – assujetti à la domination du Christ, à la loi divine, par conséquent à l'Église, par conséquent aux évêques.

Mentor chargé d'endiguer les tumultes de la jeunesse dont le corps du roi est remué, Adalbéron parle. Il enseigne, il livre le conseil. Précisément par ce poème qui est comme son dernier acte public. Il se sert de deux instruments. De la dialectique, un peu. Il s'y risque, à vrai dire timidement – avouant : « je suis grammairien, non dialecticien »¹⁰. Dans l'école de Reims, à la fin du x^e siècle, Gerbert restaura bien l'enseignement de la logique. Mais auparavant, quand Adalbéron étudiait, la formation des orateurs se limitait à peu près à la grammaire et à la rhétorique. Celle-ci demeure encore la discipline maîtresse. Au début du xi^e siècle, dans les cathédrales de la Francie, on traitait les problèmes métaphysiques comme des problèmes de langage¹¹. L'art de classer, de distinguer – et notamment de discerner l'ordonnance de la société humaine – restait soumis aux lois du discours. Ces lois, Adalbéron les connaît admirablement ; il les applique en expert consommé. Son affaire est la grammaire, le choix des mots ; la rhétorique est pourtant son arme

principale, le gage de son excellence et de l'emprise qu'il entend exercer encore sur l'esprit du souverain auprès de qui Dieu l'a placé. Pour pénétrer la signification du Carmen, il faut donc le démonter, mettre au jour les arcatures sur quoi sont disposés les mots. Claude Carozzi l'a fait brillamment. S'il est parvenu à conduire l'explication beaucoup plus loin que ses devanciers, c'est qu'il a su retrouver dans les notes marginales, sur le manuscrit de travail, préparatoire à l'œuvre monumentale qui ne fut jamais terminée, l'indication du plan directeur, et reconnaître l'« autorité » qui servit de guide : le commentaire du De inventione de Cicéron par Marius Victorinus, sur quoi se fondait alors l'enseignement de la rhétorique dans les écoles épiscopales.

Le poème se divise en quatre parties dont trois sont des discours. Le premier s'adresse à l'imago juventutis et décrit le désordre actuel ; le second s'adresse à la sagesse royale et montre ce qu'est l'ordre exemplaire ; le troisième enfin expose le projet d'une restauration. Entre celui-ci et le précédent s'intercale, venant à l'appui de la description de l'ordre, un développement sur les deux natures. Cette partie médiane apparaît la moins habile ; s'aventurant dans les méandres de l'argumentation dialectique, la pensée s'y perd quelque peu ; c'est là pourtant que se trouve énoncé le système d'un bon gouvernement établissant en garde-fou, autour du souverain, le conseil éclairé des évêques.

Ainsi se construit la plaidoirie. L'énoncé du postulat de la trifonctionnalité sociale appartient, ce n'est pas un hasard, au second discours qui désigne, dans le ciel, hors du temps, le modèle de l'ordre.

*

Ce discours central est en fait un duo. L'évêque a proféré seul le précédent, le roi prononcera seul la déclaration terminale, qui est un programme d'action réformatrice. Ici, au point de rencontre de la jeunesse et de la vieillesse, du profane et du sacré – des deux natures – s'établit le dialogue entre le précepteur, le « maître », et son royal élève.

Enchaînant donc sur l'exposé préliminaire, attristé, de la dégradation, Adalbéron invite le roi à porter son regard vers le céleste, afin de découvrir comment rajuster ce qui sur la terre se détraque. Qu'il considère la « Jérusalem d'en haut »¹² – ce sont les paroles mêmes de Gérard de Cambrai semonçant les hérétiques d'Arras, celles que rapporte le libelle. Il verra que dans ce lieu de perfection tout est régi par une « distinction d'ordres », « et que la distribution de la puissance soumet ceux-ci à ceux-là »¹³. Écho direct de la harangue de Gérard, qui reprenait lui-même les

propos de Grégoire le Grand. Cet appel, comme dans le discours de Gérard, conduit à l'affirmation que l'inégalité est providentielle, que le pouvoir du roi est de *distinctio*, de *discretio*, que le souverain a charge de maintenir les différences dans la société terrestre. Sur un autre ton, je l'ai dit, l'évêque de Laon répète ce que vient de proférer l'évêque de Cambrai. C'est évident : grammairien, jouant des mots en virtuose, Adalbéron propose la formulation poétique d'une démonstration de vérité – celle du « confesseur », son confrère.

Le roi obéit. Il lève les yeux, il contemple la « vision de paix¹⁴ », puis rapporte ce qu'il entrevoit : il perçoit l'autorité exclusive qu'exerce le « roi des rois » (Gérard encore) ; il discerne que s'opère un mélange entre les deux cités ; de cette monarchie, Robert remarque la parfaite cohésion, cette unité essentielle où se fondent les diverses composantes de sa population¹⁵ : elle est, le roi l'aperçoit très clairement, « constituée de citoyens angéliques ainsi que de troupes d'hommes, dont une part règne déjà tandis que l'autre aspire¹⁶ ». Adalbéron emprunte ce qu'il exprime par ces deux vers, ou bien directement au libelle d'Arras, ou bien au texte dont Gérard pour construire son manifeste antihérétique s'était lui-même inspiré. En tout cas, au nœud des deux démonstrations, l'une venant de Cambrai-Arras, l'autre de Laon, l'idée est bien identique, celle d'une coordination (comme, dans la personne royale, entre jeunesse et vieillesse, celle-ci dominant celle-là), d'un jeu d'équivalences et d'une puissance ascensionnelle portant le monde imparfait à s'élever vers le parfait pour s'incorporer à lui. Mais l'esprit du roi, lui-même imparfait, trop englué dans le charnel, n'en distingue pas davantage. Robert voudrait dissiper ce qui brouille encore sa vision, il s'informe des « auteurs » dont l'enseignement l'aiderait à soulever un peu plus le voile. Adalbéron cite alors des sources, et ce sont celles-là mêmes que dans son traité citait Gérard. Saint Augustin d'abord : La Cité de Dieu¹⁷. Au roi cette référence ne suffit pas. Il interroge : ces « principautés du ciel » (le terme est aussi dans le libellus) sont-elles d'égale puissance ? Et dans quel ordre disposées¹⁸ ? Réponse : « Lis Denys – ses deux livres – et Grégoire. » Adalbéron – il s'écarte ici légèrement de Gérard – fait alors référence aux *Moralia in Job* et au *Commentaire sur Ézéchiël*¹⁹. Grâce à ces quatre ouvrages la connaissance du ciel – « mystique » – est possible. Elle est nécessaire, révélant le principe même de l'ordre social, donnant à voir « l'ordre distinct d'en haut à l'exemple de quoi s'établit celui de la terre ». Proposition cruciale. Elle s'établit effectivement au vers 228, au centre exact de tout l'ouvrage.

Reprenant, transposées par les jeux de la métrique, les paroles mêmes de Grégoire le Grand sur les ordres, les rangs, les dignités, usant, toutefois, au singulier du mot *ordo*, Adalbéron entreprend alors la description de la

hiérarchie ecclésiastique. C'est bien à l'évêque qu'il revient maintenant de décrire, se fondant sur les livres qu'il a nommés, rangés dans l'armoire, près de sa cathédrale, près de l'atelier où il perfectionne sans cesse son œuvre, et dont il conserve, lui, le vieux, qui n'est que sagesse, tous les vocables en mémoire. Et l'on entend de nouveau le discours de Gérard de Cambrai retentir. Moïse, sur l'ordre de Dieu, a ordonné des ministres dans la synagogue ; de même, dans l'Église, « que l'on dit royaume des cieux », sous le principat du Christ, les évêques ont mission de distribuer les ordres²⁰ : ce sont eux qui fixent, qui instituent – les censeurs : comme les magistrats de la république romaine, ils gouvernent l'agencement de l'ordo. L'ecclēsia cependant, où ils remplissent cette fonction d'ordonnance, est à la fois céleste et terrestre, du ciel où elle « règne », de la terre où elle « aspire » à monter plus haut. Et parce que son territoire s'étend, de part et d'autre de la limite, sur deux provinces, elle doit respecter deux lois. La communauté des chrétiens – que la mort ne dissocie pas, qui pour une part se déploie par-delà le voile des apparences – la « maison de Dieu », la *res fidei* (qui s'oppose à la *res publica*, dont les censeurs ne sont pas les évêques) est le lieu où s'exerce complémentirement une loi d'unité, la loi divine, une loi de répartition, la loi humaine.

La loi divine « ne divise pas ce qu'elle partage²¹ ». Certains des hommes, des vivants, sont régis par elle : ce sont ceux, qui, déjà, avant que de mourir, sont happés par l'autre monde, ce sont les prêtres. S'il existe entre eux des différences de « nature » et d'« ordre », de naissance ou de rang, ils sont cependant rassemblés dans l'unité substantielle de leur « condition ». De cette condition, quelle est l'essence ? La pureté : « qu'ils soient purs, exempts de la condition servile. » Parce que les prêtres sont libres, et afin de mériter cette liberté, il leur faut échapper à la corruption, se dégager du charnel. Eux seuls. Réservant aux seuls prêtres l'obligation de respecter les interdits sexuels et alimentaires, Adalbéron parle ici contre les hérétiques qui, « indiscrètement » comme disait Gérard de Cambrai, refusent le mariage à tous les hommes ; il parle également contre la lettre tombée du ciel, à quoi ses collègues de la Francie se réfèrent pour imposer le jeûne à tout le monde. Mais les prêtres doivent encore se garder d'une autre souillure, de cette indéfectible salissure dont ne peuvent se laver les hommes qui travaillent de leurs mains. Qu'ils ne labourent pas la terre, qu'ils ne se mêlent pas de cuisine, qu'ils ne fassent rien de leurs dix doigts, pas même la lessive, sinon celle de leur corps et de leur esprit, afin d'être meilleurs gardiens des autres²². Il leur convient d'être oisifs, asexués, de ne pas toucher à la viande. En effet, à demi du ciel, ils participent de la nature des anges. Ils sont les « esclaves », les serfs (*servi*), d'un seul maître qui est Dieu. Voici ce qui établit leur supériorité sur le reste du

genre humain, sur les princes eux-mêmes. Baptisant, sacrifiant, parlant, orant, tous égaux de condition, ils forment l'« ordre »²³.

En ce point le roi pose une question naïve, feignant de se laisser aller à l'utopie de ces « illettrés », les hérétiques. Tout le monde ne devrait-il pas être parfait, tout le monde ne devrait-il pas se soumettre à cette loi ? L'idéal sur la terre ne serait-il pas que chacun devienne égal aux autres ? « Puisqu'elle est une, la maison de Dieu ne doit-elle pas être ramenée sous une seule loi²⁴ ? »

Non, répond l'évêque : « l'état (status) de la res fidei (de l'Église, au sens large, de la communauté chrétienne) est simple, mais selon l'ordre, il est triple²⁵ ». Voilà le mystère du monde, lequel est à l'image de son créateur, un en trois personnes. Parce que les temps ne sont pas révolus, parce que dans l'éclat des trompettes l'humanité ne s'est pas encore d'un seul coup précipitée dans l'au-delà, parce qu'une partie des hommes aspire encore au royaume, demeure emprisonnée dans le charnel, pour ceux d'entre eux qui ne sont pas encore incorporés à l'ordo, intégrés à cette sorte d'expansion du ciel sur la terre que forme le clergé, pour le « peuple », il existe l'autre loi, la « loi humaine ». Cette loi ne réunit pas, elle divise. Elle partage entre deux nouvelles « conditions » : d'un côté les « nobles », de l'autre les « esclaves » (ou les « serfs »). Aux premiers, l'indépendance et le loisir. Aux seconds la soumission. Et la peine : labor, qui veut dire aussi travail.

Composant le vers 286, Adalbéron avait d'abord choisi de mettre ici le mot dolor. Il se ravise. Il dicte au scribe de raturer le terme, de le remplacer par labor dont le sens est double, qui lui paraît pour cela meilleur, et qu'il reprend ensuite à deux reprises, à propos des servi²⁶, pour spécifier ce qui fait la condition de ceux-ci. « Condition » et non pas « ordre ». Le critère de la séparation est une position à l'égard du pouvoir. Les uns commandent, les autres obéissent. Les deux conditions que régit la loi humaine répondent aux structures d'inégalité de l'univers. Dans cette « maison » qu'est la chrétienté, il y a nécessairement des maîtres et des serviteurs, comme dans les grandes demeures aristocratiques, dans celle de l'évêque, dans celle du roi, dans celle des princes, comme dans toutes les seigneuries – et comme, au sein du mode de production, il y a des exploités et des exploités. Telle est la ligne de clivage. Et qu'Adalbéron voit inscrite au plus profond du biologique. En effet, nous sommes ici sur la terre, du côté du péché, de la chair, du sexe. La lex humana règne sur ces espaces troublés où la transmission de la vie, forcément peccamineuse, rejoint par nécessité soit les plaisirs coupables de la procréation, soit ce châtement que sont les douleurs de l'enfantement. Ces deux conditions-là, pour n'être pas angéliques mais terrestres, sont définies par la naissance.

Ce sont des catégories génétiques. Les nobles et les serfs constituent deux « genres ». A la tête du premier sont placés le roi et l'empereur, les deux phares de la chrétienté. Ils sont sacrés bien sûr. Mais leur seconde nature leur vaut, comme à tous ceux qui ne sont pas du clergé, de posséder licitement une épouse ; ils se doivent de coucher avec elle, de l'engrosser – et la noblesse tout entière est perçue comme leur cousinage, la vaste progéniture des anciens souverains, leurs ancêtres. Cette noblesse est tout entière « du sang des rois », Adalbéron le sait bien, qui en fait partie, et qui connaît par cœur sa généalogie.

L'attribution d'une fonction (officium) à chacune de ces deux conditions ne vient qu'après, et comme une conséquence du partage que détermine la génération, le « genre ». Le sang qui coule dans les veines des nobles, d'où vient leur beauté, leur impétuosité, leur valeur militaire, les qualifie pour défendre les églises d'abord, ensuite le « vulgaire », grands et petits (car parmi ceux qui n'appartiennent pas à la noblesse, dans le peuple, il existe, comme le dira Loyseau, des rangs, de même que parmi les nobles, certains passent, s'asseyent, parlent avant les autres). Les nobles doivent à leur qualité génétique d'être les guerriers, bellatores²⁷. Tandis que l'« office » des serfs est d'accomplir ce qui revient à la « condition servile », toutes les tâches qu'Adalbéron énumérait quelques vers plus haut, lorsqu'il décrivait ce que les prêtres doivent se garder de faire : laver, cuisiner, travailler la terre, c'est-à-dire produire et préparer la nourriture des autres. En peinant. A la sueur de leur front. Labor, dolor, sudor . Et pour conclure tout le dialogue entre le roi et le sage, la proposition trifonctionnelle : « Triple est la maison de Dieu que l'on croit une. Les uns prient, les autres combattent, les autres encore travaillent. Ils sont trois ensemble et ne souffrent pas d'être désunis. » Car – et le final reprend ce qui dans la Geste des évêques de Cambrai servait de prélude au second discours de Gérard – « sur la fonction d'un reposent les œuvres des deux autres ; chacun à son tour apporte à tous l'aide²⁸. » Si cette loi (lex) est respectée, la paix (pax) régnera. Il appartient au roi (rex) de la faire appliquer et d'empêcher ainsi que l'ordre ne soit troublé.

*

Ce que le Carmen expose du système dépend étroitement de Gérard, et par son intermédiaire de Grégoire le Grand, pour ce qui concerne les rapports d'homologie entre le ciel et la terre, le principe d'inégalité, l'ordonnance du corps ecclésiastique. Mais le poème d'Adalbéron livre de la trifonctionnalité une formulation beaucoup plus précise. Ce que l'auteur des Gesta résumait d'une phrase se trouve ici développé. J'attire, pour le moment, l'attention sur trois points :

1^o Comme son collègue de Cambrai, l'évêque de Laon parle de trois fonctions, non de trois ordres. A la différence de Gérard et de Grégoire le Grand, il n'emploie jamais le mot *ordo* qu'au singulier. A quinze reprises dans le poème. Sept fois pour désigner, abstraitement, l'ordonnance des choses. Appliquant les autres fois le terme à un corps constitué, qui toujours est ecclésiastique. Sur la terre, le seul « ordre » est l'Église (au sens institutionnel de ce mot). En effet, cette part de l'humanité, par les rites du sacre, par l'onction – et les rois sacrés en font partie, il y a un « ordre des rois » qui est comme une annexe de l'Église –, participe à l'ordre d'en haut, relève de la loi divine. Alors que la loi humaine, dont le ressort est le sublunaire, l'instable, le corrompu, n'institue que des conditions.

2^o Pas plus que dans les discours de Gérard, n'apparaît ici le mot *laborator*. Adalbéron n'utilise pas ce substantif de connotation nettement fonctionnelle, mais *servus*, qui parle de servitude, de sujétion. N'est-ce pas que, comme Gérard, ce qui l'intéresse, c'est le pouvoir et, parmi les trois fonctions, deux seulement, l'une subordonnée à l'autre, comme le sont les deux natures, le corps à l'âme, la jeunesse à la vieillesse : celle du bellator, celle de l'orator ? Ce dernier terme, notons-le, n'étant jamais employé qu'à propos du roi.

3^o D'ailleurs, d'un bout à l'autre du discours, toutes les « divisions », toutes les « parts » déterminent des oppositions binaires : dans l'univers il y a deux ordres, celui du haut et le terrestre ; dans l'ecclesia, deux parties, l'une dans le ciel, l'autre ici-bas ; deux catégories de dissemblances, celles qui dérivent de la nature, celles qui dérivent de l'*ordo* ; deux lois ; à l'ordre des clercs s'oppose le peuple ; la loi humaine répartit entre deux conditions ; les nobles protègent deux champs, et dans le second il y a les plus grands et les plus petits. La ternarité procède toujours d'une combinaison de binarités. Comme dans le mystère de la trinité divine²⁹. Non point que la chrétienté soit jamais, même de façon furtive, identifiée au corps du Christ. Mais elle est conçue comme ayant la même structure que le divin, une comme il l'est dans le triple. Et le désordre provient soit de la désunion des parties, soit de l'annulation des différences.

*

Du désordre, Adalbéron disserte longuement. Il l'a décrit dans la première des quatre divisions de son œuvre. Il y revient dans la dernière, qui est un plan de redressement. Ce désordre émane-t-il pour lui, comme à Arras en 1025, de la contestation hérétique ? On ne trouve dans le *Carmen* qu'une allusion à l'« erreur »³⁰. Toutefois, le soin mis à justifier l'existence d'un corps spécialisé dans l'administration du sacré prouve que la

préoccupation d'une déviation anti-ecclésiale n'est pas absente de l'esprit de l'évêque de Laon. Mène-t-il le combat doctrinal, comme Gérard en 1024, contre les propagandistes des serments de paix ? Les vers 37-47, expliquant ce qu'est le monde à l'envers, la dérision, montrent un paysan (laid, sans force, vil, tout le contraire d'un noble, tout le contraire du roi qui est beauté, vigueur et vaillance) couronné ; ils montrent les « gardiens du droit » chargés d'appliquer la loi, c'est-à-dire les princes, astreints à la prière ; ils montrent enfin les évêques nus, conduisant la charrue, chantant la chanson d'Adam et Ève, entendons la plainte de l'égalité primitive des enfants de Dieu. Et c'est bien là qu'est le scandale : ne sied-il pas aux prélats d'apparaître comme Gérard présidant le synode d'Arras, revêtus d'ornements splendides qui manifestent au regard la position de domination, de rayonnement où les installe la volonté divine, de ne point prêter leurs mains aux besognes serviles, et de s'appliquer à situer chaque homme à sa place selon ses mérites, dans la « distinction des ordres », dans l'inégalité. Cette description bouffonne de la société pervertie indique très clairement par qui sont assurées normalement les trois fonctions, qui sont normalement les gens de prière, les gens de guerre, les gens de labeur : pour Adalbéron comme pour Gérard, les orateurs sont les évêques, les bellatores les princes, et ceux qui peinent, les paysans. La subversion, le désordre que signifient l'exaltation des serfs, la cléricisation de la noblesse et l'humiliation de l'épiscopat, Adalbéron les conçoit sans doute, lui aussi, comme ce qui résulterait d'une adhésion aux propositions d'un Garin de Beauvais, appelant à fonder la paix sur des serments d'égaux prêtés dans des assemblées champêtres. Toutefois, dans l'esprit de l'auteur du Carmen, l'attaque est dirigée principalement contre un autre adversaire, un seul : Odilon, abbé de Cluny.

Le but d'Adalbéron de Laon est de rétablir les évêques dans leur rôle, qui est de conseiller les rois. Or, dit-il, cet office n'est plus aujourd'hui rempli par des prêtres, qui « servent ensemble le Christ³¹ », par des savants qui ont acquis, au prix d'une longue étude, l'intelligence des mystères. Qui donc aujourd'hui prend soin du roi ? Un laïc, qui refuse le mariage (alors que l'état matrimonial est la norme pour tous ceux qui n'appartiennent pas à l'ordo des prêtres) et qui ne détient pas la sapientia, puisqu'il n'est pas sacré, puisqu'il refuse la science³². Les laïcs de ce genre, ce sont évidemment les moines. Des perturbations dont on voit la société affligée, les responsables sont les moines. Leur influence sur Robert le Pieux est pernicieuse. Elle concourt à rompre en sa personne l'équilibre nécessaire entre la réflexion et l'action. Elle libère les turbulences dont sa nature de jeunesse est porteuse. Des moines, un moine. Un « maître » (c'est par ce mot qu'était désigné l'hérésiarque, poursuivi en vain par Gérard dans

Arras). Odilon. Ce « prince³³ », ce « maître de l'ordre belliqueux des moines³⁴ », bellator, alors que son office serait d'oraison, trônant dans un palais somptueux³⁵, alors qu'il devrait vivre comme un pauvre, qui court à Rome prier le pape, alors qu'il devrait prier Dieu. Le « roi Odilon », l'usurpateur. Si l'on voit en Francie le monde renversé, les fonctions et les rangs confondus, la faute en est à l'ordre de Cluny, qu'il dirige.

Que veulent en effet les Clunisiens ? Monachiser d'abord la condition des nobles, leur imposer les interdits et les obligations des religieux, de vivre chastement, de chanter les Psaumes³⁶ – alors que dans toute la noblesse, un seul homme, le roi, détient le privilège de participer lui-même aux liturgies. Les Clunisiens voudraient aussi militariser la prière. Adalbéron ridiculise un tel propos par une scène burlesque. Il aurait, dit-il, envoyé s'informer dans le Sud du royaume l'un des moines de Laon. Le voici revenant, conquis, transformé, proclamant : « je suis chevalier tout en restant moine³⁷ ». Miles – non point bellator, ni pugnator : prenons bien garde au choix des mots : Adalbéron le grammairien, le parfait connaisseur des vocables, parle des chevaliers, de ces bandes trublionnes et rapaces que forment autour des princes de ce monde ceux qui les servent par les armes. Des « jeunes » emportés tout entiers par la véhémence, gesticulant comme on gesticule en enfer. Le transfuge est devenu, corrompu par Cluny, l'un de ces matamores, Roland furieux, grotesque, pétulant, écumant, et dont l'accoutrement indécent témoigne à lui seul de la transgression des ordonnances³⁸. Car à l'époque, les catégories sociales sont clairement désignées par le vêtement, la forme des souliers, la coupe des cheveux – car il convient que l'on reconnaisse au premier coup d'œil à l'habit le moine, le pénitent, le prince, le rustre, la femme honnête et celle qui ne l'est pas. Et, dans ce moment même, on entend les tenants de l'ordre dénoncer les modes nouvelles, ces manières méridionales de s'accoutrer que les gandins du Nord de la France adoptent, la barbe rasée, les cheveux courts, les robes fendues montrant la cuisse, les chausses à la poulaine, et qui ne font pas sourire. Elles font horreur. Conduisant à confondre l'homme de guerre avec un prêtre ou avec une femme, on les tient pour sacrilèges, dérégulant l'ordre sacré de la société³⁹. Dérèglement analogue à celui que provoque le propos clunisien, montrant l'office monastique comme un combat, les moines comme des militaires, abolissant encore les différences prescrites lorsqu'il travaille à transporter dans la société laïque les valeurs primitivement liturgiques et monastiques de la militia Dei, voulant faire de tous les milites, de la soldatesque subalterne, appelée à se lancer dans la guerre sainte, des « chevaliers du Christ⁴⁰ ». Ce dérangement dont la prédication clunisienne est la source

rejoint ici celui que propage le mouvement pour la paix de Dieu. Puisque ce mouvement, dont Odilon fut effectivement l'un des promoteurs et qui débouchait sur la guerre sainte, aboutit à disloquer les cloisons qui forment les piliers de l'édifice social. Déjà, dans les conciles de paix réunis en France du Nord, l'on peut voir certains évêques, démagogues, se dépouiller de leur parure, appeler à l'égalité, proclamer que le rustre est roi, et s'apprêter déjà, nouveaux Turpins, à prendre la tête d'une expédition militaire contre les ennemis de la foi. Et Adalbéron de se plaindre : lui qui ne sait ni labourer ni combattre, que va-t-il devenir⁴¹ ?

Voici pourquoi, dans la dernière partie du pamphlet, le roi est censé promettre de ne pas renoncer à exercer lui-même la justice, de demeurer le maître de la paix, et d'instituer les mandataires chargés de protéger les pauvres. D'interdire aux nobles de fréquenter la nuit les églises, d'y psalmodier au long des jours, de leur prescrire aussi sans doute de faire l'amour et des enfants, sans quoi le genus, la « vertu » se perdrait tout à fait dans le monde. D'inviter les évêques à ne plus s'occuper des rura, des affaires paysannes, à ne plus feindre de partager le dénuement des gens des campagnes, à porter les atours qui conviennent au rang ou au grade où ils sont, de cantonner enfin les moines dans leur propre domaine, de les empêcher d'en sortir⁴². Le roi Robert semble s'engager à résister à l'envahissement d'une congrégation monastique perverse, s'avancant depuis le Sud comme jadis les Sarrasins, à restituer à la différence ce qui déjà s'est dangereusement confondu. Résister, restituer, le roi en sera-t-il capable ? La satire d'Adalbéron se clôt sur les ricanements du doute.

¹ Voir aussi, rapide, E. HEGENER, « Politik und Heilsgeschichte : "Carmen ad Rodbertum regem". Zur "zweite Sprache" in der politischen Dichtung des Mittelalters », *Mittellatein Jahrbuch*, 1973.

² Carmen, v. 191-192.

³ Carmen, v. 189.

⁴ L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958, p. 62-67.

⁵ Carmen, V. 424.

⁶ Carmen, v. 366.

⁷ Carmen, v. 361, *legibus edocti* ; cette expression fait écho au *per sanctos patres edocti* du dernier discours de Gérard de Cambrai (*Gesta III*, 52), ce qui confirme le sentiment que ce passage appartient à la première rédaction des *Gesta*, qu'il fut écrit en 1025 et qu'Adalbéron l'a connu avant de composer son poème.

⁸ Encore un écho des *Gesta* : Gérard, contre ses confrères qui prétendaient imposer à tous une seule pénitence, remet à la sagesse des évêques le soin de mesurer les sanctions.

⁹ Carmen, v. 367.

¹⁰ Carmen, V. 312.

¹¹ R. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, p. 170.

¹² Carmen, v. 193.

¹³ Carmen, v. 196-197.

¹⁴ Carmen, v. 203.

¹⁵ Carmen, v. 204.

16 Carmen, v. 209-210.

17 Carmen, v. 214.

18 Carmen, v. 217.

19 Carmen, v. 218-223.

20 Carmen, V. 229-236.

21 Carmen, v. 240.

22 Carmen, v. 257-258.

23 Carmen, v. 260-273.

24 Carmen, V. 274.

25 Carmen, v. 275.

26 Carmen, V. 288 et v. 291.

27 Carmen, V. 282.

28 Il importe de traduire un tel texte au plus près, quitte à sacrifier l'élégance. Les erreurs d'interprétation de D. Dubuisson tiennent pour une large part à ce qu'il utilise une traduction imparfaite du Carmen.

29 Sur ce point, il faut se référer à un autre poème qu'Adalbéron rima sur le même mode, la Somme de la Foi, édité par HÜCKEL, « Les poèmes satiriques d'Adalbéron de Laon », Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, XIII, Paris, 1901 ; certains de ses vers font écho à ceux du Carmen :

Tres in personis quorum substantia simplex
Est natura trium simplex, recti quoque bina
Nam Christi natura duas se dividit in res.

30 Carmen, v. 56.

31 Carmen, V. 59 : l'expression vient encore du Libellus d'Arras.

32 Carmen, v. 69-76.

33 Carmen, v. 155.

34 Carmen, v. 156.

35 Carmen, v. 167.

36 C'est bien le propos clunisien, formulé notamment par l'abbé Eudes de Cluny ; celui-ci n'est-il pas désigné par cette allusion, au v. 127-128, à Saint-Martin-de-Tours, dont il était chanoine avant de devenir moine.

37 Carmen, v. 112.

38 Carmen, v. 95-117.

39 H. PLATELLE, « Le problème du scandale : les nouvelles modes masculines aux XI^e et XII^e siècles », Revue belge de Philologie et d'Histoire, 1976.

40 Au vers 118 du Carmen débute une parodie de la croisade, où l'on voit des moines, jeunes et vieux, grotesquement mis en déroute par les infidèles.

41 Carmen, v. 177.

42 Carmen, v. 412-416.

IV

Le système

Ce poème est un vaste jeu de mots dont les résonances, les accords reposent, comme entre les multiples éléments composant l'architecture des basiliques de ce temps, sur d'exactes relations numériques. On risque de s'égarer parmi leur enchevêtrement, de se laisser, comme en Brocéliande, enchanter. Le commentaire, en tout cas, pourrait indéfiniment s'en poursuivre. Car le discours progresse par l'allusion, le reflet, le rebond, et comme Adalbéron le dit, par l'allégorie, ou plutôt le symbole, le « chiffre d'un mystère... jamais expliqué une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer de nouveau, de même qu'une partition musicale n'est jamais déchiffrée une fois pour toutes, mais capable d'exécutions toujours nouvelles¹ ». Le miroir éblouit par l'interférence de ses mille facettes. Cependant, confronter ce que dit l'évêque de Laon à ce que dit l'évêque de Cambrai fait apparaître une image ferme et relativement simple. Car Adalbéron et Gérard parlent de la même chose, de leur office, de leur fonction d'évêque dans ses rapports avec la fonction de roi. « Le roi et les évêques paraissent servir le serf. » Au centre de la profération poétique, le vers 292 formule peut-être l'expression la plus juste de la trifonctionnalité sociale et rend compte de la manière dont la figure prend place dans la pensée de l'auteur du Carmen. Des pouvoirs respectifs du roi et des évêques sur tous les autres hommes qui leur sont soumis : ne serait-ce pas le véritable énoncé du problème dont Adalbéron et Gérard s'efforcent de présenter la solution ? L'un et l'autre affrontés aux difficultés concrètes du moment, à la concurrence d'un petit châtelain, d'un grand abbé, l'un et l'autre préoccupés des tensions et des craquements qu'ils perçoivent dans l'édifice politique. Ces deux prélats, rejetons d'une vieille souche lotharingienne fertile en chefs de guerre et en confesseurs de la foi, juchés à la cime de la plus haute culture, ces deux « maîtres » – légitimes, n'usurpant point ce titre – assument leur mission de rhéteurs, lisant dans Cicéron comment joindre l'éloquence à la sapientia, eux les vieux, les sages, rangés dans « l'ordre des puissants », comme il est nécessaire de l'être pour civiliser, rectifier, ramener les phénomènes de la terre à l'exemplarité divine, proposent au roi, contre leurs confrères dévoyés, un

modèle de gouvernement, l'idéologie d'un ordre civique. Un système dont nous distinguons mieux maintenant les jointures maîtresses.

1^o Au centre, le postulat d'une cohérence entre le ciel et la terre, les deux parties d'un monde homogène, édifiées sur un plan unique et qui se trouvent par conséquent en corrélation, fondées toutefois sur l'inégalité de niveaux hiérarchiquement superposés. Le plus haut constituant pour l'autre un modèle. Si bien que tout projet de réforme à l'étage où nous sommes requiert un effort pour vaincre la pesanteur. Le ressort d'une action à quoi l'un et l'autre discours appellent se situe par conséquent du côté de ce qui, dans le cosmos, est le plus apte à s'élever, du vif, du subtil, de l'âme, du feu, du soleil – de l'homme ; le féminin, le versant de l'ombre, de l'eau, de la lune n'entrant d'aucune manière en jeu : point d'office, point de fonction, point d'« état » pour les femmes.

2^o L'ordre est un attribut de la cité parfaite. Un ordre d'allure militaire procédant d'une loi, établissant la paix – et c'est pourquoi la Jérusalem céleste peut être dite vision de paix, révélation, exemple de la justice. Cet ordre éminent se répand sur la terre par la transmission de consignes, d'ordres répercutés de grade en grade, dans la discipline. Par l'effet de cette expansion, l'un des degrés de la pyramide humaine, le plus élevé, peut être légitimement, dans la partie du monde encore imparfaite, désigné comme un ordre, l'ordre par excellence : le corps des ecclésiastiques. C'est le seul. Il montre, dans le terrestre, le modèle de toute organisation sociale². L'ordre des rois est comme son appendice, puisque les rois ont reçu l'onction, dont le rôle est de brider en leur corps la fougue et de mettre la force dont la personne royale est remplie au service du maintien de l'ordre. Le sacre du roi superpose une ordonnance culturelle à celle qu'établit la nature. Ici-bas les dissemblances procèdent en effet de la nature et de l'ordre. Mais ce qui institue l'ordo se trouve constamment menacé, puisque nous vivons dans les provinces de la pollution. « Les lois se décomposent et déjà toute paix part à la dérive ; les mœurs des hommes sont changées et l'ordre est changé³. » Cette dérive porte à s'éloigner du modèle céleste, lequel est immuable. Pour resserrer les amarres, il est nécessaire que soient parmi les hommes convenablement remplies des « fonctions différentes ».

3^o Officium est l'un de ces maîtres-mots judicieusement maniés par ces maîtres-grammairiens. Pour eux – Adalbéron est le plus explicite – l'ordre sur la terre repose sur des « divisions », des « partages » (partes : en 1824 Guizot traduisait par « classes »), distribuant les charges. Il existe deux offices, tous deux de direction, l'un tourné vers le haut, communiquant directement avec le ciel et énonçant les règles, l'autre tourné vers la terre, et devant faire appliquer ces règles. Lorsque l'on parle

du social on ne peut employer le mot ordo qu'à propos d'hommes qui remplissent ces fonctions. Il existe donc deux « ordres » et deux seulement, l'ordre des « puissants », c'est-à-dire des évêques, et l'ordre des rois. Rex et pontifices : le bellator, les oratores. Cette répartition initiale est on ne peut plus claire dans l'esprit d'Adalbéron comme dans celui de Gérard. Cependant pour mener leur action, les dirigeants doivent élargir l'assise de l'ordre qu'ils constituent. Déléguant la fonction sacerdotale, les évêques déploient sur l'étendue de leur diocèse un ordre dont ils sont les pères spirituels : Adalbéron voit le clergé de Laon comme un ordre. Les rois font de même instituant des rectores, les nobles, tenus pour engendrés par eux. A juste titre, puisque les rois ne sont pas asexués, puisque, géniteurs selon la chair, ils sont effectivement les chefs d'une très large parenté identifiée à la noblesse, où se recrutent tous les chefs de guerre. Deux offices donc, mais qui se délèguent de manière différente. L'office d'oraison par un sacrement, celui de l'ordre, un signe immatériel qui ne rompt pas la relation au monde céleste, qui relève de la loi divine : pour cette raison, tous ceux qui bénéficient d'une telle délégation sont « ordonnés ». Alors que l'office de la guerre, délégué par le sang, relève, lui, du génétique, de la « nature » : il n'y a pas d'ordre des guerriers. A la jonction des deux offices, la personne royale, comme écartelée.

4° Deux groupes dominants : celui des prêtres, investis de leur fonction par les évêques ; celui des nobles, descendants des rois. N'en font aucunement partie les auxiliaires subalternes entre les mains de qui s'éparpille la menue monnaie des fonctions liturgiques et militaires, ni les moines, qui n'ont pas été élevés au sacerdoce, ni les chevaliers, qui ne détiennent aucune part de la puissance. Ces hommes ne sont que des agents ; ils forment la domesticité de ceux que le Christ a chargés de prier et de combattre.

5° Les évêques du XI^e siècle ne considèrent nullement la fonction sacerdotale comme procédant de l'autorité souveraine, sinon de celle du roi des rois, le Christ. Et la défaillance du roi de France, dont ils observent anxieusement les signes, risque simplement, relâchant la discipline parmi les porteurs de glaive, de libérer la turbulence des chevaliers. Ceci interdit de tenir, comme le font certains disciples de Georges Dumézil, les diverses responsabilités sociales pour une sorte de projection sur la société des missions et des attributs royaux. Mais permet en revanche de mieux comprendre l'adjonction d'une troisième fonction et la définition d'une troisième catégorie sociale.

6° La triplicité est en effet l'un des éléments du système. Parce que dans l'univers règne l'inégalité : certains commandent, d'autres doivent obéir. Deux conditions par conséquent séparent les hommes ; elles sont

déterminées par la naissance, par la « nature » : certains naissent libres et d'autres pas, certains « nobles », d'autres « serfs ». Ils demeurent dans cette position native tant qu'ils vivent dans la part du monde souillée par le péché. Dans la mesure où ils conforment leur existence aux exigences de l'ordo, où ils respectent la loi divine qui leur enjoint de vivre comme vivent les anges, où ils parviennent à échapper à l'impureté, les serviteurs (ou les serfs) de Dieu se libèrent de ce qui instaure la différence des conditions. C'est donc parmi les seuls laïcs que la fracture reste creusée. Elle place en état de soumission une troisième catégorie, le « vulgaire » – ce que Loyseau appelle le « peuple » – que les oratores et les bellatores ont charge de conduire. Adalbéron est ici parfaitement clair : aux hommes de la seconde fonction, il oppose brutalement « ceux qui servent ». Pour lui l'assujettissement est héréditaire. En découle l'obligation de travailler, pénible. Telle est la troisième fonction : le « labeur ». Un mot triste, évoquant la sueur, l'affliction, la misère – l'exploitation. Remplissent cette fonction ceux qui sont, par nature, parce que leur sang n'est pas celui des rois, et parce qu'ils ne sont pas ordonnés, contraints d'aliéner la force de leurs bras au service d'autrui. Remarquons bien que dans ces textes on ne voit jamais les hommes de la troisième fonction désignés par un mot qui signifie travailleurs. Les exploités sont, à juste titre, appelés soit « paysans », soit « esclaves ». L'adjonction d'une troisième fonction découle du principe de l'inégalité nécessaire. C'est pourquoi le schéma trifonctionnel prend place au seuil ou à la fin d'un discours sur la soumission et sur la structure d'une société dont le haut règne dans la perfection et le bas rampe dans le péché. La triplicité naît d'une conjonction des dissemblances qu'instaurent conjointement l'ordo – il y a les prêtres et les autres – et la natura – il y a les nobles et les serfs. Le désordre ne vient pas de ce que la nature change, mais de ce que l'ordre est troublé. Ce qui se produit quand les « rustres » sont associés aux délibérations dans les assemblées de paix (ou quand un homme qui n'est pas né dans la noblesse accède à la dignité épiscopale), quand les nobles sont requis de prier, ou les oratores de combattre.

7^o Dernier concept – celui de la mutualité, de la réciprocité dans la hiérarchie – et qui appelle, structurellement, la ternarité⁴. La dynamique des échanges est animée par la charité. Mais elle est orientée par la superposition de degrés : le va-et-vient de la dilection et de la révérence s'établit entre ceux-ci. De cette disposition hiérarchisée tout dépend. Du sommet – c'est-à-dire de Dieu – procèdent la grâce et l'impulsion générale. La charité, par quoi s'opèrent la contexture et toute espèce de coordination, est, à sa source, condescendance.

*

Voici le système où prend place la figure de la trifonctionnalité sociale telle que nous la saisissons pour la première fois exprimée. Superbement. Par des hommes luttant contre les « nouveautés », à contre-courant, s'opposant à d'autres qui se laissent porter par les mouvements de la vie. Des conservateurs. De l'un, l'amertume, le scepticisme sont évidents. Tous deux s'acharnent à conjurer ce qu'ils tiennent, avec raison, pour une débâcle. Je me suis longtemps étonné que Robert Fossier jugeât le thème des trois fonctions, au début du XI^e siècle, retardataire⁵. Il voyait juste. Ce thème, cependant, n'est qu'un élément parmi d'autres, au sein d'un vaste édifice. Adalbéron et Gérard n'ont pas inventé le thème. Mais ils ont construit l'édifice. Tâchons de mieux voir comment, avant de nous demander pourquoi.

1 H. COURBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1977, p. 19.

2 Ce qu'a bien vu Sewall, à propos de la société d'Ancien Régime et du premier des ordres, le clergé.

3 *Carmen*, v. 302-303.

4 C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 58.

5 *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 144.

GENÈSE

Voici donc devant nous, bâtie peu à peu dans ces chambres où l'on gravait les mots sur la feuille de parchemin, lentement, par un dur labeur de la main, à proprement parler religieusement, pour engranger ces mots, mais aussi pour qu'ils fussent semés par le monde, puisque l'auteur pensait bien que le manuscrit serait lu, copié, le message indéfiniment répercuté – et ce n'était pas un espoir vain puisque ce discours, après mille ans, nous pouvons encore l'écouter – voici devant nous ce qui est une démonstration d'expertise littéraire, mais aussi un monument de prestige, mais aussi l'instrument d'un pouvoir : cette théorie de l'ordre social. Ni Adalbéron, ni Gérard ne l'ont inventée de toutes pièces. Les systèmes idéologiques ne s'inventent pas. Ils sont là, diffus, affleurant à peine dans la conscience des hommes. Non point immobiles. Travaillés de l'intérieur par une évolution lente, imperceptible, mais dont se découvrent de loin en loin les effets, qu'elle a disloqué l'ensemble, qu'il faut le recomposer. Les artisans d'une telle restauration – ce que furent entre 1025 et 1030 Gérard et Adalbéron – ajustent d'une nouvelle manière les pièces éparses de la construction. Parce que le corps a changé, que le vêtement ne tombe plus comme il faudrait. C'est leur part de création. Mais ils ne créent pas les matériaux qu'ils emploient. Ceux-ci sont prêts. Pas plus que le thème des trois fonctions, Adalbéron et Gérard n'ont forgé les autres éléments du système.

Ils les ont tirés de leur mémoire. C'était des hommes de palabres. Le texte que nous lisons a pris corps dans ces assemblées, ces conseils, ces « conciles », où les deux évêques opinaient, disputaient. Ce qui devint la présentation cohérente d'une idéologie s'esquissa dans le feu de ces joutes verbales, alternant avec les expéditions militaires, où les dirigeants de cette époque trouvaient, comme dans la guerre, à briller, à se divertir, affirmer leur puissance. De ces orateurs, de ces auditeurs, qui parlaient, qui écoutaient plus qu'ils ne lisaient, la mémoire était exercée, fidèle, et sans cesse rechargée par les exercices de la liturgie, de la psalmodie, de l'homélie. Pleine de phrases latines. Ce vaste répertoire, commun à tous ces nobles que leurs pères avaient placés dans un chapitre cathédral pour qu'ils devinssent des évêques, formait comme une toile de fond. Sur elle, glissaient, démembrés, les éléments du système idéologique ; sur elle, au moment opportun, ils se projetaient, rassemblés. La plus grande part de ces phrases sortaient de la Bible, de la Vulgate ; d'autres venaient des Pères de l'Église, des classiques de l'antiquité que commentaient les maîtres de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique.

Cette mémoire trouvait à se refaire dans l'armarium, la réserve de livres

adjointe à toute cathédrale. Au pays où vivaient Adalbéron et Gérard, où ils avaient appris leur métier, où ils débattaient, prêchaient, déclamaient, dictaient aux chanoines leurs secrétaires, ces bibliothèques étaient les plus riches peut-être de toute la chrétienté latine. Elles sont aujourd'hui dispersées, et presque entièrement détruites. Par d'anciens catalogues, nous savons que celle de Cambrai contenait au x^e siècle une soixantaine de volumes (chacun d'eux réunissant plusieurs œuvres), une centaine au xi^e siècle. Dominaient ici les ouvrages juridiques, les collections canoniques constituées à l'époque carolingienne – en pleine correspondance avec le goût de l'évêque Gérard pour le règlement, pour le mandement, pour l'action. Mais on y trouvait aussi le commentaire de Grégoire le Grand sur Ézéchiël, huit manuscrits de saint Augustin¹. La bibliothèque de Laon était cinq fois plus riche² : trois cents volumes au x^e siècle (à la fin du xiii^e, après le prodigieux développement des études et de l'édition, le chapitre cathédral de Paris en possédait moitié moins) ; des manuels de formation en grand nombre – parmi ceux-ci le commentaire de Martianus Capella, un cours d'arts libéraux professé au ix^e siècle par Martin Scot ; tout l'outillage, et même celui du travail dialectique : le *De consolatione* de Boèce y figure à plusieurs exemplaires. Y figurent aussi des œuvres aventurées dans l'exploration des mystères : les manuscrits de Jean Scot Érigène, qui sont aujourd'hui encore à Laon, tout près des lieux où Adalbéron les mania. Un trésor, parure de l'âme, comme l'étaient du corps des prélats les ornements que l'on sortait de la même chambre pour les grandes fêtes. Un trésor hérité : lorsque Gérard s'installa à Cambrai, les neuf dixièmes des livres que nous conservons de cette bibliothèque s'y trouvaient déjà. En effet cette réserve de savoir s'était constituée dans la jeunesse d'Hincmar, au beau temps de la « renaissance carolingienne », lorsque fut sauvée la culture littéraire antique. Là s'accumulaient d'innombrables mots. Certains très simples, comme ceux des Évangiles, germant, se déployant tel le grain de sénevé, d'autres lourds de sens multiples – et le principe de l'enseignement était précisément de creuser ce sens par le moyen de l'analogie, de la métaphore, par l'entrecroc, la résonance. Dans la mémoire de ces experts, ces mots passaient sans cesse naturellement d'une formation discursive à l'autre ; certains, à l'occasion de tels transferts, brillaient d'un éclat plus vif, dissipant autour d'eux les ténèbres.

Dans cette surabondante provision, Gérard de Cambrai puisa sa « documentation évidente »³, lorsqu'il parla de la trifonctionnalité sociale. Mais aussi lorsqu'il parla du reste. Rien dans la matière de la proclamation qui ne fût hérité d'autrui. Pas plus qu'Adalbéron, Gérard ne songeait à le dissimuler. Au contraire, les deux prélats mirent tous leurs soins à ce que l'on reconnût leurs sources. S'adossant à la tradition. C'est donc répondre à

leur attente que d'essayer nous-mêmes, à l'instar des hommes qui les écoutaient il y a mille ans, de discerner d'où vient leur propos, remontant le courant qui porta vers les évêques conseillers du roi Robert les divers principes qu'ils jugèrent bon d'articuler de nouveau. Reconstituer la généalogie du système aide à comprendre sa structure, et la place qui fut assignée à la figure trifonctionnelle⁴.

I

Hiérarchie

Gérard et Adalbéron nous aident, désignant les trois « auteurs », les trois piliers : Grégoire, Augustin, Denys l'Aréopagite.

De fait – nous l'avons vu –, dans l'énonciation première, la plus directe, le discours d'Arras de 1025, à la base de la construction, flanquées de deux phrases, l'une de saint Paul : « Il n'y a puissance qui ne vienne de Dieu », l'autre de saint Pierre : « Vous êtes tous des sujets des rois, ou des ducs qu'ils mandatent », deux citations de Grégoire le Grand sont posées. Voilà bien la pierre d'assise. Un réemploi, comme les colonnes antiques dans la seconde abbatale de Cluny, dans le baptistère d'Aix-en-Provence, comme les camées que sertissaient les orfèvres de Conques – et ces vestiges vénérables de l'ancien temps, de l'âge d'or, imposant leur style à la création nouvelle qui prétend se servir d'eux, qui leur est entièrement asservie. La teneur, la parole sur quoi les autres phrases des évêques viennent s'établir en contrepoint, est donc celle d'un évêque, « défenseur de la cité », qui dans Rome, à la fin du VI^e siècle, alors que tout paraissait crouler, ne songeait plus qu'à préserver à toute force un dernier pan de l'édifice, celui qui tenait encore un peu, l'Église – c'est-à-dire un ordre, une discipline, une hiérarchie. S'occupant d'abord des rectores, des dirigeants de l'organisation ecclésiastique, établis dans les grands domaines ou dans les villes. Traitant de leur statut, simplement, sans fioritures, puisque le pape Grégoire tenait à l'austérité.

Le premier texte que Gérard de Cambrai insère dans sa démonstration sort d'un règlement administratif. C'est un ordre lancé à d'autres évêques, pour renforcer la chaîne des subordinations, lui adjoindre un maillon de plus, mieux assurer la répercussion des ordres. A propos des fonctions, il y est donc dit que leur accomplissement (*administratio officiorum*) exige un

« ordre de la différence », l'ordre qui règne dans l'armée, qui régnait également dans le monastère bénédictin que Grégoire avait établi dans sa maison, cette communauté strictement réglée, reproduisant, fondée sur la hiérarchie et sur l'obéissance, l'organisation militaire. L'autre citation est tirée de la *Regula Pastoralis*, petit traité de « l'art d'être évêque »⁵. Mais elle vient en fait de plus loin ; Grégoire le Grand le dit lui-même, se référant à une œuvre précédente, autre opuscule très simple aussi, les *Moralia in Job*⁶. Adalbéron remonte, lui, à la vraie source, et c'est aux *Moralia* en même temps qu'au commentaire d'Ézéchiel, qu'il renvoie le roi Robert.

Or dans la méditation de Grégoire le Grand sur le livre de Job, il ne s'agit plus d'administration mais de morale, d'une morale adaptée aux rigueurs d'une fraternité monastique soumise à l'abbé, son commun père. Donc d'un ordre également hiérarchisé, reposant sur la superposition de grades, différent cependant, intemporel : l'« ordre des mérites ». Essentiel. Sous-jacent, il soutient et justifie le principe d'autorité. Une partie de la société mérite de diriger l'autre. Parce qu'ils sont, moralement, de moindre valeur, « ceux d'en bas » sont subordonnés à « ceux qui sont en tête » (prelati), « qui parlent » (predicadores), « qui régissent » (rectores), les « puissants » (potentes). Lesquels peuvent fort bien être des « pauvres », démunis, bafoués : Grégoire voit tous les jours, dans l'Italie envahie par la barbarie, de ces gens bousculés, brutalisés, et qui pourtant ont qualité de diriger. Pour une seule raison : ils sont moins que les autres souillés par le péché. Toute hiérarchie procède de l'inégale répartition parmi les êtres du mal et du bien, de la chair et de l'esprit, du terrestre et du céleste. Parce que les hommes par nature sont plus ou moins inclinés à la faute, il convient que les moins coupables assurent, attentifs, affectueux, obéis, la direction du troupeau. Cette idée, un autre évêque, Isidore de Séville, l'exprime quelques années après Grégoire, plus brutalement. Ni Gérard ni Adalbéron ne le citent. Le propos cependant vaut d'être évoqué, car il éclaire crûment ce que Grégoire le Grand a dans l'esprit, et ce qu'ont repris en 1025 les défenseurs de l'ordre royal : « Bien que le péché originel soit remis à tous les fidèles par la grâce du baptême, Dieu le juste établit une discrimination dans l'existence des hommes, constituant les uns esclaves, les autres maîtres, afin que la liberté de mal agir soit restreinte par la puissance du dominant. Car si tous étaient sans crainte, comment le mal pourrait-il être prohibé⁷ ? » Ce qui se trouve ici affirmé nécessaire n'est pas seulement l'inégalité, c'est la répression. Plus d'échange de révérence et de dilection. Des « esclaves », et qui ont peur. Des « maîtres », et qui courbent sous leur joug. On appartient à l'une ou l'autre de ces classes par le choix arbitraire de Dieu. Grégoire parle moins abruptement, moins

franchement. Dans les *Moralia*, s'interrogeant sur l'inégal envahissement du mal, il rejoint cependant Isidore : lorsqu'il dit que la faute n'est pas ce qui, en fin de compte, établit dans la soumission, mais une *dispensatio occulta*, une « distribution mystérieuse »⁸. Les pouvoirs de contrainte sont répartis sur la terre par l'effet de la prédestination. Ceci conduit tout droit vers le second des auteurs appelés en référence, saint Augustin.

Cet autre évêque parlait déjà – beaucoup plus tôt, en un temps où Rome était dans sa grandeur – d'autorité et de soumission nécessaires : « Dans l'Église un *ordo* est établi, les uns précèdent, les autres suivent, et ceux-ci imitent les premiers. Mais ceux qui donnent l'exemple à ceux qui viennent après, ne suivent-ils personne ? S'ils ne suivent personne, ils s'égareront. Ils suivent donc eux aussi quelqu'un, et c'est le Christ lui-même⁹. » L'image a de la puissance. Elle fut le modèle de toutes les processions médiévales, de tous les rites ambulatoires, des cortèges, des défilés, qui tous figuraient l'organisation disciplinée d'un progrès. Tous menés, ne l'oublions pas, par un chef de file invisible, Jésus, qui toujours ouvre la marche. Dans la déambulation dont rêve saint Augustin, les premiers après le Christ sont évidemment les prêtres, rangés selon leur dignité. En tête de toute la cohorte, les évêques. Le Christ est immédiatement devant eux : ils s'efforcent de conformer leurs gestes aux siens. Cette proximité fait d'eux les meilleurs, les plus vertueux, par conséquent les plus puissants. Car le système d'obligations – obligation d'imiter, obligation de guider – qui règle le cheminement reflète la hiérarchie des mérites. Et puisqu'il est question de valeur, de proportion entre le bien et le mal, un tel ordre est, bien sûr, infrangible. Rompre les rangs serait sacrilège. Que chacun demeure à sa place.

« Chacun dans son ordre : d'abord le Christ, puis ceux qui sont du Christ, qui ont cru à son avènement » : de saint Augustin la filiation peut être d'un coup remontée jusqu'à l'apôtre, à saint Paul¹⁰, dont le premier commentaire est fourni par Tertullien dans un traité *De la résurrection de la chair*¹¹ : « l'*ordo* dont parle Paul est celui des mérites ». En effet, lorsque, guidé par l'écho des formules qui d'âge en âge se sont répondues, on pousse jusqu'aux premiers textes du christianisme en quoi la vision s'enracine, on voit celle-ci embrasser la pérégrination de la société humaine depuis l'orée jusqu'au terme de l'histoire : chaque homme à sa place est sorti du néant, chaque homme à sa place se lèvera du tombeau pour comparaître devant le Juge. Ainsi se découvre, fondé sur des enseignements majeurs que la chrétienté latine n'a cessé de méditer, sur le Nouveau Testament, sur Augustin, sur Grégoire, le concept d'un rassemblement dans l'obéissance, image d'une phalange que discipline la stricte soumission des subordonnés aux supérieurs, l'idée de rangs qu'il

faut serrer, d'ordres qu'il faut exécuter sous la menace de sanctions nécessaires. La chrétienté la fit sienne, d'autant plus aisément que les premiers moines bénédictins, ceux du VI^e siècle, persuadés que tout allait à vau-l'eau, que le monde achevait de pourrir, avaient, pour mieux résister à la corrosion, adopté les structures d'encadrement des légions romaines. Naturellement Adalbéron et Gérard se réfèrent à cette idée, à cette image, à ce concept : eux aussi assistent à la désarticulation du monde. C'est pour cela qu'ils se mettent à parler. Ils savent que l'ordre avait vacillé en Gaule quelques siècles avant eux, que les Carolingiens étaient parvenus à le rétablir conseillés par les évêques, que ceux-ci montraient au souverain le peuple de Dieu comme une troupe militaire, marchant en rang, au pas, que, dans leur bouche, le conseil reprenait les mots de saint Paul, de saint Augustin et de saint Grégoire. L'évêque Jonas d'Orléans l'avait répété : « Il est de toute nécessité que chacun soit dans son ordre¹². » Charlemagne l'avait prescrit : « Que chacun demeure dans son propos de vie et dans sa profession, unanimement¹³. »

II

Concorde

Unanimiter. Par ce mot-là justement s'atténue, se camoufle ce que cette ordonnance implacable peut présenter de terrifiant. Pour rendre la discipline supportable, l'inégalité tolérable, il est bon de faire accroire que dans la société chrétienne – de même qu'entre parents et enfants, entre vieux et jeunes, dans toutes les communautés, au monastère comme au palais, dans le village comme dans les groupes de combat – l'affection unit les cœurs. Concordia. Un seul cœur. Donc un seul corps dont tous les membres coopèrent. La métaphore est dans saint Paul (Rom. XII, 4). On ne voit pas que les écrivains carolingiens l'aient volontiers reprise, pour trop de répugnance peut-être à l'égard du corporel. Boniface n'y fait qu'une allusion dans un sermon sur les ordres : « Dans notre corps, il n'y a qu'une âme où réside la vie ; mais nombreux sont les membres dont la fonction diffère ; de même dans l'Église il n'y a qu'une foi qui par la charité doit être mise en œuvre partout, mais différentes dignités ayant chacune sa fonction propre¹⁴. » Le liant est ici spirituel. L'esprit chaleureux dont la source est le cœur en fournit l'équivalent symbolique : c'est la charité, la dilectio. Un

siècle plus tard Walafrid Strabon se risque à parler plus clair : la « maison de Dieu », c'est-à-dire l'Église, la communauté des fidèles, « est construite dans l'unité par la conjonction et la dilection de chaque ordre ; ainsi se constitue l'unité du corps du Christ ; tous les membres mettent en commun pour l'utilité de tous le fruit de leur fonction¹⁵ ».

La métaphore, à vrai dire, va et vient du corporel au domestique. Naturellement. Le cellule primordiale dans cette société n'est-elle pas la domus, la « mesnie » ? Dans cette maisonnée, l'amour mutuel, un échange affectueux engendre la cohésion, adoucit la rigueur des devoirs, aide à obéir comme à commander, et fait de la discipline une communion. De la charité naît l'accord, cette harmonie qui, comme la musicale, dispose en ordre parfait le disparate. De la charité naît la paix. Una domus, unum corpus. L'unité de la société humaine – que le poème d'Adalbéron appelle à rétablir – procède, comme la santé des corps, comme la prospérité des maisons, d'une complémentarité, de la réciprocité des dons. Depuis le règne de Charles le Chauve, il semble bien que, dans l'esprit de ceux qui, dans le Nord de la France, réfléchissaient sur le social, l'image de la famille, dont Dieu serait le père, ou plutôt le senior, tende à recouvrir l'image processionnelle et militaire. La tendance s'est sans doute affirmée pendant le x^e siècle, alors que les structures lignagères se renforçaient dans la noblesse, alors que l'armée des rois se désagrégeait en petites bandes adverses de camarades. A l'expérience des relations parentales, des rapports entre vieux et jeunes hommes, vint s'ajouter celle, analogue, de la vassalité : union des cœurs, elle aussi, nouée entre deux personnes – ou plutôt entre un groupe de guerriers et son chef – et que resserre la mutualité des échanges. Peu d'années avant le discours de Douai et la rédaction du Carmen, un autre évêque, un autre rhéteur, un autre élève des écoles de Reims, Fulbert de Chartres, analysait à la demande du duc d'Aquitaine le contenu de la relation vassalique, conformant également son discours aux règles de la rhétorique cicéronienne¹⁶. La position de l'homme qui, par les gestes de l'hommage, est devenu le « garçon » (vassalus) d'un « ancien » (senior) est semblable à celle du fils devant son père : il doit « servir » ; mais il est payé de retour : la dilection répond à sa révérence, le « bienfait » à son « service ». En tout, les deux hommes doivent se rendre la pareille¹⁷. Mutuo in vicem reddere. Mutualité, mais dans une organisation hiérarchique. Les liens les plus forts n'unissent pas, en effet, des égaux. L'écart entre les degrés tonifie le commerce affectif. Le mouvement naît de la différence : celle-ci entretient celui-là, le stimule, l'accélère, par la complémentarité des services. Parce que le seigneur, cette sorte de père, est normalement le plus sage et le plus riche, parce que le vassal, cette sorte de fils, est normalement plus vigoureux, il est

normal que le premier reçoive de l'autre l'aide militaire, l'aide de la seconde fonction, en compensation de ce que lui-même procure : la nourriture, la paix, distribuant des fiefs, entretenant, maintenant dans la concorde la cohorte fougueuse de ses « hommes ».

Si, reconstruisant le système idéologique, Adalbéron et Gérard en viennent à souligner le rôle de la réciprocité, n'est-ce pas que ces deux évêques sont eux aussi des « seigneurs », justiciers, nourriciers, entourés de chevaliers qui leur font hommage ? Ce qui depuis leur enfance avait lentement transformé la très haute noblesse dont ils sortaient en une juxtaposition de lignages, de compagnies vassaliques, de « maisons » ne portait-il pas à se représenter les relations politiques comme des relations de famille ? Ne nous étonnons pas de voir, lorsque sont reprises en 1025 les paroles d'Augustin et de Grégoire, l'image de l'entraide, reflétant l'échange nécessaire de bienveillance et d'allégeance qui s'établit entre le père et ses fils, entre l'aîné et le cadet, entre le seigneur et ses hommes, entre le maître et ses serviteurs, se projeter sur la vision augustinienne d'une procession vers le salut, sur le concept grégorien d'une « concorde », d'une « contexture » artificiellement plaquée sur des rapports de sujétion. La maison des nobles était en effet le lieu de la disparité, des préséances, des rangs superposés, des offices divers nécessairement coordonnés. Au IX^e siècle, Dhuoda, cette matrone, cette dame de l'aristocratie la plus haute, recommandait à son fils, lorsqu'il aurait atteint l'âge parfait, de « disposer sa maison pour le profit de tous selon des grades légitimes »¹⁸, d'y maintenir ainsi, comme dans le palais royal, un équilibre bénéfique entre de multiples services. La maisonnée seigneuriale, lorsqu'elle est bien tenue, rassemblée par l'affection mutuelle, fournit l'exemple du bon ordre.

III

Ordres

« Chacun dans son ordre » : lorsqu'il fut choisi pour traduire en latin le texte des Épîtres de Paul, le mot *ordo* avait deux sens. Dans la république romaine, par l'*ordo*, les adultes mâles étaient répartis en groupes distincts afin de mieux remplir leur rôle¹⁹ : de combattre d'abord (l'*ordo* est une troupe de fantassins réunie en rangs serrés, qui se déploie dans la

bataille) ; puis de gérer la chose publique (l'ordo est « un groupe formé de gens enregistrés officiellement sur une liste dressée par des magistrats particuliers »). L'ordination est donc à l'origine une inscription. Cet acte légal, public, ce rite – c'est l'un des sens que l'Église médiévale attribua au mot ordo – confère à l'individu un statut, sans rapport nécessaire avec la fortune ou la naissance. L'ordination rassemble en même temps qu'elle trie. Ordo en vint donc à désigner un corps privilégié, isolé du reste, investi de responsabilités particulières, manifestant au regard sa cohésion, sa supériorité, sa dignité par le rang qui lui était attribué dans les défilés religieux, militaires ou civiques²⁰. Tel est le premier sens. Le second est abstrait. Par ordo, on entend l'organisation juste et bonne de l'univers, ce que la morale, la vertu, le pouvoir ont mission de maintenir. Cicéron, dans son traité *Des fonctions*²¹, parle ainsi de l'« ordre des choses » ; pour lui la « conservation de l'ordre » – la *modestia* – est l'art « de mettre à sa place ce que l'on fait ou ce que l'on dit ». Rhétorique, politique : poser convenablement les mots – ou les hommes – les uns par rapport aux autres, com-poser les éléments d'un ensemble dans des lieux appropriés – prédestinés : car de cette sorte d'ordination, il existe un plan antérieur, immanent, immuable, et qu'il convient de découvrir, par la réflexion, afin de s'y conformer.

Le mot pénétra tel quel dans la patristique latine et notamment dans la pensée des deux maîtres dont Gérard et Adalbéron disent s'être principalement inspirés, Grégoire et Augustin. Celui-ci développe tout au long de son œuvre le sens abstrait, depuis le *De ordine* (« l'ordre est ce par quoi Dieu appelle à l'être tout ce qui existe ») jusqu'à la *Cité de Dieu*, où l'ordre est, d'une part, entendu comme la paix (« paix de toute chose : tranquillité de l'ordre²² »), d'autre part, comme la voie qui conduit vers Dieu (la vertu est dite *ordo amoris*, l'amour selon l'ordre). De la conception augustinienne procède toute la morale socio-politique des évêques carolingiens, la notion d'une ordonnance que la « sagesse » peut discerner, établissant les justes relations d'autorité et de soumission parmi les hommes. Pour Jonas d'Orléans par exemple : « Les chefs ne doivent pas croire que les subordonnés leur soient inférieurs par la nature de leur être ; ils le sont par l'ordre » (l'opposition *ordo-natura* forme, on le sait, l'une des armatures du système d'Adalbéron). L'ordre est ainsi le fondement sacralisé de l'oppression.

Quant au sens concret, Tertullien déjà l'avait repris : l'« autorité de l'Église institue, dit-il, la différence entre la plèbe et l'ordre²³ » : comme les magistrats de Rome, l'Église sépare de la foule par l'ordination un corps privilégié, le clergé. Le seul « ordre » – et qui le reste pour Adalbéron. Toutefois, très vite, puisque, abstraitement, l'ordre est arrangement de la

diversité, ordo, dans son sens concret, devint pluriel, désignant chacun des multiples degrés d'une hiérarchie. Pour ceux dont le souci pratique était la bonne organisation de l'Église – c'était précisément le cas de Grégoire le Grand – ordo devint synonyme de gradus. Les pasteurs du peuple fidèle considérèrent qu'il existe parmi les hommes DES ordres, divers – et non seulement dans l'institution ecclésiastique. Qu'il sied d'ordonner les laïcs selon des dignités, des rangs, puisque, en raison de leurs mérites, certains sont élevés au-dessus des autres, les précédant dans la procession, leur montrant, à la suite des clercs, le chemin, l'exemple : ces meilleurs forment des « ordres » – ainsi pour Tertullien, les veuves ou les monogames²⁴.

Les moralistes carolingiens virent donc l'ordre de l'ecclesia, de la communauté chrétienne, de cette armée luttant contre le mal, en marche ou bien immobilisée dans l'instant précédant la bataille, résultant de la combinaison d'une multiplicité d'ordres. Avant Hincmar, avant Léon III, avant Alcuin qui s'en inspira, deux siècles et demi avant Gérard et Adalbéron, Boniface, anglo-saxon et bénédictin, à ce double titre fils spirituel de Grégoire le Grand, l'avait hautement affirmé dans le sermon que je citais tout à l'heure : « Dans l'Église il n'y a qu'une foi qui par la charité doit être mise en œuvre partout, mais différentes dignités, ayant chacune sa fonction propre : il y a un ORDRE de ceux qui commandent et un ORDRE des sujets, un ORDRE des riches et un ORDRE des pauvres, un ORDRE des vieux et un ORDRE des jeunes (l'ordre, intervenant pour modifier la nature, introduit ainsi un triple jeu de prééminence, l'une dérivant de la puissance, l'autre de la richesse, la dernière de l'âge), chacun ayant sa propre marche à suivre, comme dans le corps chaque membre a sa fonction. » Boniface développe, mais à propos de l'un seulement de ces ordres, celui des chefs. Les auditeurs de l'exhortation qu'il prononce font partie de celui-ci ; il faut mieux montrer son organisation, qui réunit plusieurs fonctions : « le devoir des évêques est d'interdire ce qui est mal, de soutenir ceux qui faiblissent, de remettre ceux qui errent dans la voie droite ; vient ensuite la charge du roi qui doit être un objet de crainte parmi les peuples car "il n'y a de puissance qui ne vienne de Dieu" ; de même, les puissants et les juges, qui sont délégués du roi, doivent être loyaux, humbles, généreux ; ils doivent juger selon l'équité, non en proportion des cadeaux reçus, protéger les veuves, les orphelins, les pauvres, être soumis aux évêques, ne faire violence à personne, ne pas rechercher les richesses injustes, donner aux indigents plutôt que prendre à autrui. »

Différents ordres. Le mot ordo pourtant ne désigne pas seulement chacun d'eux, il exprime aussi cet exercice de l'autorité qui les distingue et les coordonne. Dans chaque ordre, il existe différentes tâches, différents

offices, hiérarchisés. Une ternarité déjà se dessine. Mais, dans le seul ordo qui compte, celui de la direction, les évêques ne se confondent pas avec les princes temporels, lesquels leur sont obligatoirement soumis ; sur la ligne de partage, le roi ; Boniface ne dit pas expressément qu'il doit obéir, lui aussi, aux évêques ; il ose pourtant montrer clairement qu'il vient « ensuite » Déjà, de part et d'autre du roi, les oratores, les bellatores. La filiation est évidente entre ce que proclamait vers 750 le disciple de Grégoire le Grand, celui qui réformait l'Église franque sur un modèle bénédictin et pontifical, et ce que proclamèrent Gérard et Adalbéron. Plus discrets cependant l'un et l'autre dans l'emploi qu'ils font du mot ordo. N'en usant qu'à propos de ce qui dans le social est sacré, des serviteurs de Dieu et des rois. Ne l'appliquant jamais à ceux qui, dans l'ordre global, assument des fonctions charnelles. Insistant en revanche sur la distribution des offices. Parlant, eux, plus haut, de trois fonctions.

1 H. LESNE, Histoire de la propriété ecclésiastique en France, tome 4, Paris, 1922, pp. 635-36.

2 B. MERLETTE, « École et bibliothèque à Laon du déclin de l'antiquité au développement de l'université », Bulletin philologique et historique, 1975.

3 Gesta, III, 52.

4 Quelques travaux préliminaires facilitent cette exploration. En particulier L. MANZ, Die Ordogedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedanken, Stuttgart-Berlin, 1937 ; H. KRINGS, Ordo. Philosophisch-historisch Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle, 1941 ; HEINEMANN, « Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13-15. Jhd », Theodor Frings zum 80. Geburtstag, Berlin, 1973 ; Y. CONGAR, « Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XIe-XIIe siècles », Itici nella societas christiana dei secoli XI e XII, Milan, 1968.

5 J. PAUL, Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval, Paris, 1973, p. 101.

6 « Comme je me rappelle l'avoir dit dans les livres moraux », PL 76, 203.

7 Sentences, III, 47, PL 83, 717.

8 Voir la variante, PL 76, 203.

9 Enarratio in Psalmis, 39, 6, PL 36, 466.

10 I Cor., 15, 22-23.

11 PL 2, 864.

12 De Institutione Regia, 10.

13 MGH, Cap. I. 33.

14 Sermo IX, PL 89, 860.

15 Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticarum rerum, MGH Cap. II, 515.

16 C. CAROZZI, I . c.

17 RHF, X, 463.

18 Manuel, X, 3.

19 C. NICOLET, « Essai d'histoire sociale : l'ordre équestre à la fin de la république romaine », Ordres et Classes (colloque d'histoire sociale de Saint-Cloud), 1973.

20 P. KÜHLER, « Ordo », PAULY-WISSOWA, nouvelle édition abrégée, Stuttgart, 1935, 35, 930-4.

21 De Officiis, I, 4.

22 19, 13.

23 De exhortatione castitatis, PL 2, 922.

24 Ad uxorem, I, 7 (PL 1, 1398) ; De monogamia, XII (PL 2, 997).

IV

Fonctions : prier et combattre

Non point de deux, comme leurs prédécesseurs. Car si Boniface, par exemple, usait de la ternarité pour décrire les fondements de l'inégalité, il voyait, comme Grégoire le Grand, l'humanité répartie sur deux plans. Distinguant ceux qui donnent des ordres de ceux qui les exécutent, séparant ceux qui, placés devant (*pre-positi*), ouvrent la marche et condescendent à chérir, de ceux qui, derrière eux, ou plutôt sous eux (*sub-diti*), cherchent à les suivre, remplis d'une révérence prête à se transformer en terreur. A qui regarde naïvement le spectacle du monde social, se révèle la prédominance d'une série d'oppositions binaires. Que voit-on ? Des esclaves et des maîtres, des vieux et des jeunes, des aînés et des cadets, pour ne rien dire de la subordination naturelle, si naturelle que nul discours sur l'inégalité ne prend la peine de l'évoquer d'un mot, de la femme soumise à l'homme, son « maître ».

L'une de ces bipartitions avait retenu l'attention des gens de haute culture qui s'interrogeaient à l'époque carolingienne sur l'ordonnance des choses – et dont Adalbéron et Gérard sont les héritiers directs (de même que M. de Torquat est, moins consciemment, l'héritier de Loyseau : gardons présents à l'esprit ces phénomènes de filiation et de rémanence, qui interviennent de manière si décisive dans la lente évolution des formations idéologiques et dont il n'est pas facile de démêler l'entrelacement). Ils étaient d'Église. Pour eux la société chrétienne se trouvait divisée en deux : « l'« ordre » et la « plèbe », comme disait Tertullien ; l'une des parts, ordonnée, le clergé ; l'autre, le peuple. Et cette structure fondamentale, instaurée par la loi divine, reflet de l'ordonnance profonde séparant le ciel de la terre, l'esprit du corps, se réfractait à son tour sur l'ordre des « prélats », des « recteurs », des dirigeants, imposant de distinguer les chefs de l'Église, les évêques, et « venant ensuite », comme le dit Boniface, les chefs du peuple. Si bien que finalement, ce sont deux modes de classement binaire qui s'entrecroisent, superposant d'une part les détenteurs du pouvoir aux autres, d'autre part le clergé au peuple. Deux degrés, deux fonctions. Mais la seconde distinction s'effaçant au plus haut grade de l'échelle : dans le ciel, tel que Gérard de Cambrai le

contemple, le Christ Jésus, qui, par les structures de la parenté, demeure soumis à son père, assume à la fois l'office sacerdotal et l'office royal.

Sur la séparation des deux fonctions, celle du prêtre et celle du roi, prennent assise toutes les conceptions de l'ordre socio-politique dont nous avons gardé la trace et qui, reprises par les prélats carolingiens, hantent l'esprit de Gérard et d'Adalbéron. Les historiens d'aujourd'hui qui s'occupent de ces questions la disent « gélasienne ». Le pape Gélase (492-496) l'énonça en effet devant l'empereur Anastase : « Ce qui principalement régit le monde est double, l'autorité sacrée des pontifes et la puissance royale¹. » Deux « personnes », deux rôles ; deux champs d'action ; deux ordres que doit distinguer la « modestie » – comme le répète, après Cicéron, Gélase : *modestia utriusque ordinis*. Deux offices, autonomes bien que solidaires : les empereurs ont besoin des évêques pour leur salut éternel ; les évêques attendent des empereurs la paix sur la terre. Non point égaux cependant : les deux mots choisis pour désigner chacun des deux pouvoirs, *auctoritas*, *potestas*, marquent la hiérarchie ; elle tient à cette orientation de l'univers qui, plaçant le ciel en haut, la terre en bas, institue la préséance du sacerdoce. La césure se creuse ainsi parmi les chefs. Mais elle se prolonge à travers la société tout entière, puisque l'« autorité » aussi bien que la « puissance » se délèguent : les adultes mâles qui ne sont pas des esclaves, qui sont libres, membres de la cité, se trouvent ainsi rangés dans deux groupes séparés, selon qu'ils usent ou non des armes : parmi les citoyens, les uns combattent ; les autres coopèrent autrement, désarmés, à maintenir l'ordre divin.

Après que les migrations de peuples eurent militarisé tout ce qui dans le monde romain échappait à la servitude, la limite entre les deux fonctions apparut à la fois si nécessaire et si fragile que les hommes d'étude, au milieu du VIII^e siècle, alors que se fondait l'État carolingien, s'efforcèrent par la parole de l'affermir. Dans le concile qui travaillait en 742 à la réforme de l'Église franque, Boniface fit interdire « aux serviteurs de Dieu en tout et pour tout de porter les armes, ou de combattre, ou encore de participer à la chevauchée et à l'ost² ». On voit dès ce moment s'amorcer le glissement qui, lorsque l'on parlait des dirigeants, poussait à remplacer les termes antinomiques *auctoritas-potestas*, *clerus-populus*, par un autre couple : *oratores-bellatores*. Les deux mots se lisaient, associés, dans Cicéron³. Nous savons l'usage qu'en devaient faire Adalbéron et Gérard. Dès 747, sinon les deux substantifs, du moins les deux verbes qui leur correspondent sont au cœur d'un discours politique, celui, symétrique au discours de Gélase, que le pape Zacharie tint à Pépin le Bref⁴ : « aux princes, aux hommes du siècle et aux guerriers (*bellatores*) revient le soin de prendre garde à l'astuce des ennemis et de défendre le pays ; aux

évêques, aux prêtres et aux serviteurs de Dieu, il appartient d'agir par les conseils salutaires et par les prières – afin que, grâce à Dieu, nous priant (orantibus), ceux-là combattant (bellantibus), le pays demeure sauf⁵ ». Ces paroles demeurèrent. Devant le pape Léon III, Charlemagne ne les écoute pas ; il les prononce lui-même. Pour affirmer cette fois qu'il appartient à lui seul de conduire les affaires terrestres et pour reléguer le pape dans l'oraison.

La formule exprime ce qui fut l'idéal politique carolingien. Cet idéal est, dans son principe, monarchique. Sur la terre – comme au ciel – un seul règne. Il y occupe la place du Christ, remplissant comme celui-ci les deux fonctions, acteur unique tenant les deux rôles, incarnant les deux personnages (personae). C'est ce que rappellent en 829 à l'empereur Louis le Pieux les évêques francs, se référant expressément au pape Gélase⁶ : « Le corps de la communauté est réparti principalement entre deux personnes éminentes – parce que le corps du roi est lui-même ainsi partagé, et que cette duplicité initiale difflue sur le corps tout entier du peuple de Dieu. » Voilà bien l'essentiel : bifrons, le souverain, sacré, l'oint du Seigneur, regarde de deux côtés ceux qu'il dirige, à droite, à gauche, et c'est ce double regard, ce sont les mandements proférés d'une part et de l'autre qui déterminent la partition de la société, au moins de celle qui compte, de cette portion de l'humanité qui n'est pas asservie. L'idée s'impose dans la Francie du IX^e siècle. Écoutons Wala : « Il n'y a qu'une seule communauté, mais son état est administré selon deux ordres⁷ » (828-829). Écoutons de nouveau Walafrid Strabon, parlant de « chacun des ordres » dont la conjonction et l'amour mutuel font l'unité de la « maison de Dieu⁸ ». Écoutons Hincmar de Reims, qui part de ce concept pour décrire le palais royal : deux ordres, deux fonctions, deux catégories de services, deux milices. Admonestant le roi en 833 comme le fera deux siècles plus tard Adalbéron, l'évêque de Lyon Agobard, dont le discours est peut-être bien la plus exacte préfigure du Carmen, recommande de veiller, « face aux troubles de ce temps, à ce que soit prêt chacun des ordres, le militaire et l'ecclésiastique, c'est-à-dire ceux qui servent dans la milice du siècle et dans le ministère sacré, les uns combattant avec le fer, les autres disputant avec le verbe⁹ ». Le fer, le verbe ; les armes, la parole. Nous y sommes : « les uns combattent, les autres prient ».

Cette dualité, chacun peut la voir de ses yeux. Dans l'ordonnance des cérémonies : lorsque les rois du IX^e siècle sont sacrés à Reims, les dignitaires laïcs se tiennent à leur gauche, les dignitaires ecclésiastiques à leur droite – du meilleur côté : le Christ siège à la droite du Père¹⁰. Or puisqu'il appartient aux orateurs d'enseigner les autres, d'indiquer aux bellatores où est le mal, où est le bien, d'ériger à leur intention des

interdits, d'instituer des valeurs, ce travail prépare l'avènement d'un nouvel ordo destiné à prendre place auprès de celui des veuves, des monogames, auprès de celui des clercs : l'ordre des guerriers. De cette catégorie éthico-sociale, le personnage modèle est bien entendu le roi. Car si le roi, principaliter, cumule les deux fonctions, l'un de ses rôles, l'une de ses personnes, la belliqueuse, l'emportement de sa « jeunesse », le poids de la chair, le séparent des clercs, l'inclinent irrésistiblement vers la gauche, vers la terre, vers le combat. Le souverain dirige l'autre cohorte, temporelle : ce que les peintres représentant l'ecclesia, aussi longtemps que la tradition demeura de la figurer par des hommes, montrent, rangeant les uns derrière le pape, les autres derrière l'empereur¹¹. Et lorsque Sedulius Scot, dans son *Traité des Dirigeants*, dresse du roi l'effigie symbolique, il l'établit, pacifique, dans la grande salle du palais, comme ce qu'il y a de plus beau dans le monde visible, comme le soleil et comme la mer, seul, assis, immobile, recevant des présents, distribuant à pleines mains les bienfaits, et ses devoirs sont de justice et de générosité. Mais s'il est généreux, s'il est juste, si de lui rayonne la paix, c'est que d'abord il s'est bien battu. Son devoir « principal » est de conduire la guerre, « plus nécessaire aux hommes que le repos : la paix endort, la guerre excite la vertu ». Mission majeure : Zacharie l'assignait à celui qu'il tenait pour le vrai roi du peuple franc. Les « miroirs des princes » l'assignent au IX^e siècle à tous les « nobles ».

Aux hommes qui n'étant point d'Église, sont voués cependant à diriger les autres. Les deux fonctions sont des fonctions de commandement. Pour la haute culture carolingienne, il existe un champ du pouvoir, divisé en deux aires distinctes. Ce champ cependant ne recouvre pas tout l'espace social. Alcuin, à la fin du VIII^e siècle, disait déjà fort clairement – ce qui pour les hommes d'étude ses amis allait sans dire – que tous les laïcs n'étaient pas des guerriers, appelant le clergé du Kent à corriger ses mœurs afin que « les laïcs qui sont vos guerriers deviennent pour vous forts, et que le peuple ainsi entre dans la voie du salut¹² ». Les clercs, les guerriers, le peuple. La bipartition fonctionnelle partage en deux corps les seuls rectores. Elle laisse un reste : les sujets. Dans le schéma gélasien, dualiste, est inscrite la tripartition, cette « division entre les trois espèces » que Loyseau juge toujours la plus parfaite. Tout jeu ne se joue-t-il pas à trois, « toute interaction sociale est par essence triangulaire et non linéaire » ; même si l'affrontement est un duel, celui-ci se déroule devant des spectateurs et « le rôle des témoins peut se transformer d'un moment à l'autre en celui d'acteurs (ce qui se passa effectivement à Douai en 1024-1025, puisque l'évêque Gérard et le comte de Flandre débattirent devant une assemblée nombreuse, et que chacun des antagonistes, tourné vers le

« peuple », s'efforçait de le tirer à lui), et dans les innombrables triades enchaînées qui constituent une société, il existe une constante alternance de couples actifs et de coalitions dominantes¹³ ». Le seul maniement du concept légué par la morale politique du IX^e siècle aboutissait à faire trois parts du social : les détenteurs de l'« autorité » chargés de conduire le combat spirituel ; les détenteurs de la « puissance », chargés de conduire le combat temporel ; tous ceux enfin qui ne portent pas le glaive, emblème du pouvoir, qui pourtant ne prient pas, qui n'ont qu'un droit, celui de se taire, qui n'ont qu'un devoir, celui d'obéir, passifs, soumis : les « serfs », ou les « esclaves » : servi. Adalbéron dit-il autre chose ?

1 SCHWANZ, Publizistische Sammlung zum acacianischen Schisma, Munich, 1934, p. 7 et ss.

2 MGH, Epist. 3, 56.

3 Tusculanes IV, 24.

4 Alors que le mot ordo n'y figure pas, contrairement à ce que laisserait croire E. DELARUELLE, « Essai sur la formation de l'idée de croisade », Bulletin de littérature ecclésiastique, 1944 ; « En relisant le De Institutione Regia de Jonas d'Orléans », Mélanges Halphen, 1951.

5 Codex Carolinus, MGH, Ép. K. Aevi, 480.

6 MGH, Leges, II, 2.

7 Rapporté dans sa biographie par Paschase Radbert, PL 120, 1609.

8 Liber de exordiis (841), MGH, Cap. II, 515.

9 MGH, Ep. K. Aevi, 3, 226.

10 W. ULLMANN, The growth of legal government in the Middle Ages, Londres, 1955, p. 143.

11 M. AVERY, The Exultet Rolls of South Italy, Princeton, 1936, II, planche 169.

12 MGH, Ep. K. Aevi, 191-192.

13 Th. CHAPLOW, Deux contre un. Les coalitions dans les triades, 1971.

Ternarité

Adalbéron ne dit rien d'autre. Mais il affirme, lui, expressément, la ternarité du partage. Une tripartition – et ça n'est pas celle dont avaient usé communément depuis l'antiquité tardive les hommes de réflexion dans l'Église latine.

Diviser les fidèles de l'ecclesia en trois groupes leur était en effet familier. Mais ils ne le faisaient pas en fonction de l'action, de rôles remplis, d'offices assumés, de services mutuellement rendus. Ils le faisaient en fonction des mérites. Ils ordonnaient sur un modèle ternaire la procession vers le salut, que guidaient les meilleurs, les plus purs, les moins différents des anges, marchant naturellement en tête. Or, cet ordre-ci diffère radicalement de l'ordre politique qu'énonce la formule gélasienne : le critère n'est pas l'usage des armes ; c'est l'usage du sexe. La représentation, par conséquent, à l'inverse de l'autre, concerne aussi bien les femmes que les hommes. Différence fondamentale. Elle n'empêcha pas que les deux manières de ranger les gens se rapprochèrent, interférèrent dans la mémoire des penseurs et dans le discours qu'ils construisaient. Ce jeu, au fil des générations, attira peu à peu, irrésistiblement, le système de partition morale, explicitement ternaire, vers le masculin, vers le social, vers le fonctionnel. Il est indéniable que l'affirmation, au seuil du XI^e siècle, de la trifonctionnalité sociale fut facilitée par la longue présence de l'autre figure tripartite, par son cheminement, par les retouches qui vinrent modifier, à certains relais de sa transmission, la notion d'une hiérarchie ternaire des mérites.

Au départ, Grégoire le Grand et saint Augustin toujours. Précédés cependant par saint Jérôme, qui dans son traité *Adversus Jovinianum*, éloge de la chasteté et réprobation du mariage, distingue trois degrés de pureté sexuelle : celui des vierges, celui des continents, celui des conjoints¹. Augustin et Grégoire développèrent le thème. Ainsi, saint Augustin, méditant sur les « trois justes » de l'Ancien Testament, Noé, Daniel et Job, les trois modèles exemplaires que propose Ézéchiél XIV, 14, classa-t-il les membres de la communauté chrétienne en trois « genres », les dirigeants – ils doivent leur prééminence à leur pureté –, les continents

et les fidèles mariés². Grégoire le Grand le suivit, répéta le propos dans les *Moralia* I, 14³. Lui toutefois parlant d'« ordres » et non de « genres », et surtout précisant. La précision qu'il ajoute est décisive. Elle amorce le glissement du schéma. Qui sont les dirigeants ? Les évêques. Les continents ? Les moines. Quant aux derniers, les « bons » conjoints – il en est donc de mauvais –, leur rôle est de travailler dans le monde. Reprenant l'idée dans une homélie⁴, Grégoire entreprit de construire sur cette ébauche les formes mêmes où Gérard de Cambrai et Adalbéron de Laon devaient insérer cinq siècles plus tard la figure trifonctionnelle : il insistait en effet sur deux points : la hiérarchie et l'unanimité : « Bien qu'il y ait loin de l'excellence des prélats à ceux qui sont continents et qui se taisent (pour Grégoire, qui s'y connaissait, les moines vivent dans le silence : ce ne sont pas des orateurs) et que l'éminence des continents les rende très distants des conjoints, la mesure des trois est une, car, s'il y a grande diversité de mérites, il n'y a pas de distances dans la foi vers quoi les uns et les autres sont tendus. »

De cette tripartition, les hommes d'étude dans les pays francs s'emparèrent dès l'aube de la renaissance carolingienne. Elle était directement utile. Elle permettait de faire une place, dans la société de la Francie, à ce corps parfaitement distinct, cohérent, autonome, *ordo* véritable, encadré par un propos, une règle, une discipline : le monachisme bénédictin. Au temps de Grégoire le Grand, la tentation qui prenait l'Occident de se réfugier dans la continence et le silence, l'avait fait naître ; il s'était implanté plus solidement qu'ailleurs dans l'île de Bretagne ; de ce pays étaient précisément venus les hommes qui travaillèrent au VIII^e siècle, tels Boniface ou Alcuin, à réformer l'Église franque, à l'extraire de l'inculture. Ce fut sans doute au cours de cette réforme même que, dans la résonance des paroles de Jérôme, d'Augustin et de Grégoire le Grand, fut clairement formulée cette idée : à l'intérieur de l'institution ecclésiastique, c'est-à-dire du plus haut des deux ordres dont avait parlé le pape Gélase, doivent être distingués soigneusement deux styles de vie, deux manières de servir. Dès 751, le concile réformateur de Ver prescrivait dans son onzième canon que « les uns fussent, dans les monastères, en l'ordre régulier, les autres, sous la main de l'évêque, en l'ordre des chanoines ». Deux ordres. Et le rêve déjà sans doute, bien qu'encore inexprimé, de régulariser le reste, c'est-à-dire les laïcs, ceux qui versent le sang dans les combats, dont le front ruisselle de sueur dans les labeurs serviles, qui couchent avec des femmes et engendrent des enfants, d'en faire des Jobs, de « bons conjoints », de les rassembler eux aussi dans un ordre.

A cette fin, les évêques, deux générations plus tard, dans le vif de la « renaissance » culturelle, se mirent à composer des « miroirs », des

traités de la bonne vie à l'intention des laïcs, leur proposant des devoirs, des missions particulières. L'évêque Théodulfe d'Orléans, dans un poème sur les hypocrites, affirme qu'il existe deux ordres, le clérical et le monastique, à quoi s'adjoint la « plèbe populaire » ; mais il reconnaît qu'il s'agit en fait de trois ordres réunis par une seule foi. Et Jonas d'Orléans attribue la fonction de justice (déjà) à l'ordo laicorum. L'effort tenace des prélats francs, soutenus par Louis le Pieux et Charles le Chauve, cette tentative insensée d'arracher la société tout entière à la sauvagerie profonde où elle vivait, de mettre les hommes en rangs pour les tenir sages, s'inscrivit ainsi naturellement dans un cadre triparti. Aussi, lorsque le monde occidental fut repris par les tribulations, envahi pendant le ^xe siècle par la violence et la rapacité, lorsque les bons monastères apparurent, comme deux siècles plus tôt, des îlots parmi les tumultes, les citadelles de la perfection résistant aux assauts du mal, la configuration ternaire et hiérarchisée de l'ordre moral s'imposa plus vigoureusement que jamais. Aux approches de l'an mil, elle nourrit tous les espoirs de réformation. Lorsque l'évêque Burchard de Worms tente de retenir dans l'état clérical les meilleurs de ses chanoines, saisis par le « mépris du monde », il se réfère aux trois degrés de mérite⁵. Pour percevoir avec quelle puissance, au temps des *Gesta episcoporum cameracensium* et du *Carmen*, s'imposait cette manière de répartir les hommes, non pas entre des fonctions – ceux qui prient, ceux qui travaillent, ceux qui combattent – mais entre des ordres – moines, clercs et laïcs –, je crois bon d'écouter, après Adalbéron et Gérard, deux hommes qui venaient de parler lorsque l'évêque de Laon et l'évêque de Cambrai parlèrent : un clerc, Dudon de Saint-Quentin ; un moine, Abbon de Fleury.

Dudon de Saint-Quentin

Entre 1015 et 1026, Dudon composa le livre *Des mœurs et des actes des premiers ducs de Normandie*⁶. C'est, dans la France du Nord, la première œuvre rhétorique qui ne raconte pas l'histoire de la maison royale, mais celle d'une dynastie princière. Ce que nous appelons la féodalité est aussi cela : le fractionnement de la monarchie qui ne fait pas seulement s'établir dans chaque province un pouvoir autonome, mais par un mouvement plus profond, arrache au souverain le monopole de certaines vertus, de certains devoirs, de certains attributs culturels, pour en parer la personne de chefs locaux, lesquels ne sont pas sacrés⁷. Dudon était chanoine⁸ ; il sortait du Vermandois, vieux pays franc ; sa culture était celle-là même que répandait l'école de Reims et dont les livres conservés à Laon et à Cambrai

formaient l'assise. Sa place eût été auprès du roi de France, pour l'aider de son savoir, chanter dans sa chapelle, travailler à sa gloire : il vint servir à Rouen le « duc des pirates ». Au moment précis où Robert le Pieux, dans des assemblées comme celle de Compiègne, s'exténua à restaurer la paix, où Gérard entreprenait de faire rédiger les Gesta, où Adalbéron songeait à composer son poème, Dudon exécuta la commande de Richard I^{er}, comte des Normands. Il remplit sa mission à l'ombre du prince, s'informant auprès de sa parenté, nourri dans la maison de son frère, l'archevêque, livrant enfin l'ouvrage à l'héritier de la dignité princière, Richard II, dont il était devenu le chapelain et le notaire. La dédiant cependant à Adalbéron de Laon. Hommage sans doute factice⁹, mais d'autant plus signifiant : l'auteur – et son patron – manifestaient de cette manière leur souci de se rattacher aux racines de la haute culture épiscopale, celle de la Francia. Au seuil du XI^e siècle s'achevait en effet la lente restauration du pouvoir dans le pays où les Normands s'étaient installés après l'avoir dévasté. Il restait à parachever l'ouvrage par la mise en place, au faite d'un système d'encadrement dont les monastères avaient jusqu'alors constitué la pièce maîtresse, d'un clergé. Le duc Richard s'était appliqué à rendre vie aux cathédrales normandes ; il lui avait fallu de bons auxiliaires ; il les avait recrutés de son mieux ; c'est ainsi qu'il avait appelé Dudon. Au moment où la dynastie des comtes normands s'emparait en Neustrie du titre ducal, affirmant ainsi son indépendance¹⁰, ce chanoine, cet expert dans la manière de célébrer les princes, fut chargé d'ériger ce monument de prestige. Est-ce un hasard s'il choisit de donner en exemple aux prélats de Normandie l'évêque Adalbéron, le « maître » qui par l'art du discours avait aidé les rois à gouverner selon la sagesse, s'il ouvrit par l'éloge de ce rhétoricien un récit décrivant, à la gloire de ses patrons, les étapes successives d'une entreprise de civilisation ?

C'est bien cela qu'entend montrer le *De moribus*. Quatre parties, quatre figures de chefs. Le plus lointain ancêtre, Hasting, est encore tout à fait sauvage ; par le baptême, Rollon fait le premier pas ; le troisième dirigeant du lignage, Guillaume Longue Épée, commence de rétablir l'ordre en s'aidant des moines ; en 942, il en fait venir de très bons du Poitou ; il plante partout des monastères, il les enrichit de ses dons ; par ce moyen, la province est rendue peu à peu au christianisme et à la paix, le duc s'appêtant lui-même, autre Guillaume d'Orange, à tourner le dos au monde, à finir ses jours sous la coule. Son fils Richard demeure dans le siècle, où il parvient, dans la plénitude de ses fonctions de direction, à la perfection : Dudon va jusqu'à mettre la qualité de son héros en parallèle avec les huit béatitudes. Voici ce que ce clerc veut dire : les chefs des Normands sont sortis du plus profond de la barbarie, ils ont accédé par

degrés à la culture chrétienne et à la grâce divine dont celle-ci est le véhicule. Dans un premier moment ils se sont appuyés sur le monachisme, puis ils ont achevé leur œuvre civilisatrice grâce à l'église séculière. Lorsque Dudon écrit, nous en sommes là : la qualité du livre qui relate cette évolution, la condition de son auteur en font foi.

Dudon fait référence au modèle traditionnel des trois « ordres », des trois degrés de mérite, lorsqu'il décrit la phase monastique de ce progrès. Il montre le duc Guillaume¹¹ venant consulter un sage – exactement ce que fait un autre duc, Guillaume d'Aquitaine, au moment même où Dudon compose son ouvrage, appelant en consultation, à propos des obligations vassaliques, l'évêque Fulbert de Chartres. Mais dans la Normandie du milieu du x^e siècle, on eût en vain cherché un évêque capable de guider le prince. C'est donc un abbé, Martin de Jumièges, qui répond à Guillaume. Face à l'homme de guerre qui brandit le glaive, qui détient la force brutale, voudrait en user comme il faut, conformément à l'ordre, mais qui voit mal où est le bien, Martin tient le rôle du mentor – celui qu'avait tenu Alcuin face à Charlemagne dans cette époque beaucoup plus reculée où le pays des Francs n'était pas, lui non plus, sorti de cette phase initiale où l'on doit chercher dans les monastères les modèles d'une restauration de l'État. Le duc s'inquiète : « L'Église est organisée en ordre triparti (tripartito ordine) ; des fonctions différentes (disparis officia) distinguent les hommes. Peut-il y avoir pour tous la même récompense ? » La question porte sur le salut : comment s'assurer d'être bien placé dans l'au-delà ? Lorsque Dudon écrit, le millénarisme, ne l'oublions pas, remue la chrétienté ; elle attend la fin des temps, le grand jugement. Remarquons aussi que Guillaume, bien qu'il ne soit pas sacré, qu'il ne détienne pas comme les rois les clés du savoir mystique, est averti de la tripartition originelle ; que ni la notion d'ordo ni celle de fonction ne lui sont étrangères ; qu'il connaît donc, lui l'illettré, ce qu'ont dit Augustin et Grégoire le Grand. Réponse de Martin : « Chacun recevra son salaire selon son labeur. » La sentence est claire : ce qui compte c'est le labor, la peine que l'on prend (Adalbéron hésite, nous l'avons vu, entre labor et dolor). Le chrétien est le salarié de Dieu ; il travaille à la sueur de son front, et c'est l'ardeur qu'il met à accomplir sa tâche qui sera rétribuée.

En bon pédagogue, l'abbé de Jumièges explique un peu. Sans doute, poursuit-il, existe-t-il un ordre, qui est tierce (dans ce discours, comme dans le Carmen, ordo est pris au singulier, dans son sens abstrait d'ordonnance) ; la religio du Christ est mise en valeur (la métaphore agricole est digne de remarque) par le labeur conjoint des laïcs, des chanoines et des moines ; cette action doit être conduite selon cet article

de foi : « trinité dans les personnes ; un seul Dieu dans la substance ». Trois personnages, trois rôles, une seule substantia : ce passage du De moribus paraît bien le seul écrit de ce temps où le concept d'une tripartition du corps social dans l'unité soit de manière explicite – il ne l'est qu'allusivement dans le poème d'Adalbéron, et par le moyen d'accords, de résonances s'établissant entre les termes employés – mis en relation avec le mystère de la Trinité. L'effet de cette unicité, le voici, enchaîne Martin : tous ceux qui rendent le service dont ils sont requis tendent vers le ciel d'un pas égal. Par la bouche de l'abbé de Jumièges, Dudon reprend ici Grégoire le Grand, celui des Homélies sur Ézéchiél. Bien qu'il y ait trois ordres (ici, ordo, pris au pluriel et dans le sens concret, désigne les trois catégories de la hiérarchie morale), il y a deux voies. Pour les désigner, Martin – c'est-à-dire Dudon, qui peut-être a lu dans la bibliothèque de Laon les livres qu'utilisa Scot Érigène – parle grec : la première de ces voies, « pratique », est d'action sur le monde ; on la dit canonique, car l'autorité (ditio) appartient aux chanoines (Dudon n'est pas évêque, il n'est pas non plus simple prêtre, et ce sont les gens de son état, ses confrères, que l'on voit ici exaltés ; en même temps apparaît le thème gélasien, l'idée que l'ordre des laïcs est subordonné à celui des clercs). L'autre voie, « théorique », est la plus ardue, car elle n'appartient pas à ce monde : ce sont les moines qui la suivent.

Introduite par un parfait rhétoricien dans la partie du discours dont le but est de célébrer l'état monastique, cette réflexion sur l'ordre social mérite attention. Elle met en évidence la franche coupure entre le siècle et ce qui le refuse, ce qui s'en détache. En ce point, Dudon se montre encore fidèle auditeur de Grégoire le Grand : la coupure dont il parle n'est pas sociale ; elle est morale ; il s'agit de propos de vie, de « justices », de ces manières d'existence que l'on choisit, d'un choix entre Marthe et Marie, entre la vie active et la vie contemplative. Quant au social, aux fonctions, aux offices, ils n'ont place que dans les provinces du « pratique », qui appartiennent à la terre, au charnel. Dans ce champ-là, la division est binaire, gélasienne : il y a le clerus et le populus, l'ordre des chanoines et celui des laïcs. Or, il s'agit là du domaine que le comte a mission de gérer, chargé qu'il est de maintenir la paix, par la loi et par la guerre. Telle est sa propre fonction : « défenseur de la patrie », lui incombe le rôle que le pape Zacharie, écrivant à Pépin, assignait aux puissances laïques. Or il se trouve que Guillaume est tenté par la voie théorique. C'est le sens même de sa question : il voudrait s'éloigner du facile, s'avancer par la porte étroite ; on l'a fait comte malgré lui ; lui ne voulait pas, mais son père, mais les grands du pays. Martin est formel : qu'il reste à sa place, à la place où Dieu l'a mis, dans son rang, dans son ordre.

L'ouvrage que Dudon dédie à Adalbéron énonce donc un système ternaire de classification sociale. Mais non pas trifonctionnel. On voit comme le discours que vont prononcer quelques années plus tard ce même Adalbéron et Gérard de Cambrai prolonge le *De moribus* et comme il s'en écarte à la fois. En effet, dans l'éloge des premiers princes normands interviennent déjà le concept d'une solidarité substantielle par quoi le disparate retourne à l'unité, une double coupure d'où procède le triple, et l'on y voit déjà le binaire du pape Gélase s'articuler avec aisance au ternaire de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire. Toutefois, Dudon ne considère que deux fonctions. Il voit l'espace social comme l'avaient vu les évêques carolingiens : tous les laïcs, le duc compris, sont subordonnés moralement à l'*ordo canonicus*, à ce clergé épiscopal que Richard de Normandie vient de restaurer, au sein duquel le chanoine de Saint-Quentin parle, écrit, enseigne, et poursuit avec grand succès sa carrière.

Abbon de Fleury

Une trentaine d'années auparavant, Abbon de Fleury avait effectivement tenu le rôle que Dudon, dans l'imaginaire, attribuait à Martin de Jumièges. Comme Martin, Abbon était moine. Comme lui, il avait exposé ce que sont les trois degrés de perfection devant un prince. Et ce prince était le roi lui-même, ou plutôt les deux rois associés : Hugues Capet et, déjà, Robert, son fils.

Né vers 940, Abbon avait une vingtaine d'années de plus qu'Adalbéron ; il avait comme celui-ci étudié à Reims, le grec un peu, les arts du quadrivium (il écrivit un traité de calcul), la rhétorique surtout. Puis il était entré dans la grande abbaye de Fleury-sur-Loire. Deux événements avaient successivement haussé le prestige de cette fondation mérovingienne : l'acquisition des reliques de saint Benoît, volées à l'abbaye du Mont-Cassin – et le saint vénéré, père de tous les moines d'Occident, avait aussitôt répandu dans le pays franc des miracles ; l'accession à la royauté des ducs de France, ancêtres de Hugues Capet, dont Orléans, proche de Fleury, était la principale cité. Au ^x^e siècle, Fleury – on l'appelait aussi Saint-Benoît – apparaissait en Occident le foyer majeur de la tradition bénédictine : les évêques d'Angleterre vinrent y chercher les artisans d'une réforme monastique. C'était aussi un centre d'études de toute première importance, où se formaient, outre les novices, nombre d'élèves séculiers. De cette école, Abbon prit bientôt la direction. Il partit enseigner quelque temps à Ramsey, le monastère anglais que les moines de Fleury avaient

renové. Revenu, il ne cessa de développer dans Fleury l'atelier d'écriture. Après le sacre de 987, il rêva de faire de la maison dont il était maintenant l'abbé le grand monastère royal, de supplanter l'abbé de Saint-Denis. Il voulait, comme jadis Alcuin, guider le roi, commenter pour lui les mystères.

Cette ambition l'opposa évidemment aux évêques du royaume de France, et principalement à celui d'Orléans, qui prétendait contrôler, comme les autres, le monastère de Saint-Benoît-sur-Loire placé dans son diocèse. Ce conflit avait pris déjà de l'acuité en 991, quand Abbon rassembla à l'intention des deux rois une collection de textes juridiques¹². Ces canons venaient en fait à l'appui d'un sermon politique, entendant définir ce qu'est l'office royal et quel est son rôle dans le gouvernement de l'Église. Bref, à l'appui d'un « miroir du roi ». On y trouve affirmée l'idée que le souverain ne peut répondre seul aux besoins du pays ; qu'il lui faut l'aide des prélats et des « premiers du royaume ». Abbon parle donc ici, comme Gélase et comme Zacharie, des deux ordres de service. Celui des orateurs et celui des bellatores. Il convient, ajoute-t-il, que les princes temporels procurent l'aide et le conseil, à quoi les astreint leur « honneur », en toute « révérence ». Le mot vient de Grégoire le Grand : il situe l'ordre des dirigeants laïcs (et non ceux du clergé) dans un rapport de subordination à l'égard du souverain. Dans la droite filiation des principes carolingiens, ceux qu'avaient affirmés le concile de Paris de 829 et le traité De l'institution royale de Jonas d'Orléans, on voit resurgir à la veille de l'an mil le modèle d'une organisation de l'État plaçant le roi à la tête des « nobles », mais sous la conduite spirituelle des princes de l'Église – au premier rang desquels, bien évidemment, Abbon s'imaginait lui-même. Or le différend qui l'opposait aux évêques de Francia s'envenimant – on en venait aux mains ; des moines et des clercs s'étaient battus à Saint-Denis en 993 –, l'abbé de Fleury écrivit pour se défendre l'Apologétique contre Arnoulphe, évêque d'Orléans, à Hugues et Robert, rois de France. Le titre l'indique : c'est un plaidoyer prononcé devant le souverain, siégeant en majesté, dans son personnage de justicier¹³. Dans le plein de sa harangue, l'orateur évoque le schéma des trois ordres. Il s'en sert comme de l'un des principaux piliers de sa démonstration.

Par ce traité court, vif, cinglant, dont Jean Batany fournit un très pertinent commentaire¹⁴, Abbon contre-attaque. On l'accusait de déviation ; il retourne l'accusation contre l'adversaire. Il dit lutter contre l'hérésie – et déjà, en 993, trente ans avant l'éruption d'Arras, le trouble que l'on sent, dont on s'inquiète, la fièvre qui monte. Le grand péril. Rien de plus simple, pour Abbon, que de rejeter dans le mauvais camp ceux qui parlent contre lui dans la cour royale. Il les dénonce, montre la voie droite, et son discours, comme plus tard le poème d'Adalbéron, incite les chefs du

peuple à l'action, à châtier les subversifs, ceux qui de diverses façons rompent l'ordonnance des choses, qui déchirent la tunique sans couture.

Qui sont-ils ? l'Apologeticus les désigne. Il montre du doigt trois erreurs. La moindre est le millénarisme. Il n'en est question qu'à la fin de l'ouvrage¹⁵. Abbon, rappelant un souvenir de jeunesse, ce prêtre parisien qui dans les années soixante du x^e siècle annonçait pour l'an mil la fin du monde, affirme que nul ne peut connaître le jour ni l'heure. Son opuscule est ainsi comme un petit éloge de l'espérance, ou plutôt de l'attente permanente, et confiante, de la Parousie, cet adventisme par qui se trouvent justifiés le monachisme et tous les efforts de purification dont le monastère est le lieu. La deuxième erreur est de confondre les deux ordres de service, le laïc et l'ecclésiastique, les deux fonctions gélasiennes. Il est urgent de mettre un terme à cette confusion, à quoi pratiquement on voit que certains s'abandonnent. D'interdire aux serviteurs de Dieu des manières d'agir indignes de leur état. Abbon de toute évidence pense aux entreprises militaires : on voit des clercs porter les armes ; il pense aussi peut-être au travail des mains, que certains dans l'Église, devançant les hérétiques d'Arras, préconisent comme acte d'humilité et comme instrument de salvation ; Abbon pense enfin, sûrement à l'œuvre de chair, à la copulation : il est des clercs mariés ; ils ne sauraient faire partie du clergé¹⁶. La troisième erreur, la pire : prétendre que les évêques ont un pouvoir sur les moines. Même si un moine devient prêtre, c'est être hérétique que de le croire astreint à « servir » comme le fait un clerc. Nous parvenons là au cœur de la polémique. Le but du traité est d'affirmer l'autonomie des monastères.

En ce point majeur de son argumentation, l'abbé de Fleury introduit une description de la société chrétienne bien ordonnée. Le genre humain, dit-il, est composé d'ordres qui sont aussi des degrés. Identifiant ordre et grade, il met l'accent sur la hiérarchie au sein du schéma triparti. Car le partage est, bien sûr, en trois. « Nous savons qu'il est dans l'Église sainte et universelle trois ordres, trois grades, pour les fidèles des deux sexes. » L'astuce d'Abbon est de conjuguer une double tripartition. Il montre en effet les hommes et les femmes répartis sur les degrés de l'échelle hiéronymienne des valeurs morales : vierges, continents, conjoints – les premiers surplombant les seconds, les seconds les autres, parce que moins souillés par l'acte sexuel. Dans la situation où se trouve alors l'humanité, quêtant les signes annonciateurs de la fin du monde – l'Apologeticus fait explicitement état d'une telle inquiétude –, cet ordre-ci est primordial. Le Christ du retour, jugeant les vivants et les morts, ne va-t-il pas, demain peut-être, opérer un semblable tri ? Selon les degrés de pureté charnelle, l'inégale pollution par cette faute majeure dont les moines de Fleury

comme tous les autres moines ont l'esprit obsédé ? Toutefois les hommes – et les hommes seuls – sont l'objet d'un autre classement. Ils sont rangés selon la manière dont ils agissent dans la vie publique.

L'important est le jeu d'Abbon appliquant l'une sur l'autre les deux grilles. Écoutons-le : « DE MÊME, pour les hommes (viri) il y a trois grades ou ordres, dont le premier est des laïcs, le second des clercs, le troisième des moines. » La distinction ne diffère pas de celle que reprendra quelques années plus tard Dudon de Saint-Quentin par la bouche de Martin de Jumièges. Voie théorique, voie pratique, celle-ci suivie séparément par les clercs et par les laïcs. Mais dans l'Apologétique se trouve hautement énoncée la supériorité des moines, cette éminence qui doit les exempter de tout contrôle épiscopal. Sur ce point capital, Abbon insiste : « le premier est bien, le second mieux, le troisième est le meilleur »¹⁷. Par la hiérarchie des fonctions appliquée sur celle des mérites une hiérarchie s'instaure parmi les adultes mâles, plaçant les moines au-dessus de tous les autres hommes. Cette prétention résulte de l'amalgame d'une tripartition morale et d'une tripartition sociale, de la confusion sournoise de l'éthique et du politique. Abbon reprend encore : « l'ordre des clercs est médian entre les laïcs et les moines : autant est-il supérieur à l'inférieur, autant est-il inférieur au supérieur¹⁸. » Une telle proposition contredit par avance ce que Dudon affirmera : que les trois ordres marchent du même pas vers le ciel. Elle contredit Burchard de Worms, jugeant que l'on peut faire son salut dans le clergé ou dans le laïcat aussi bien que dans un monastère. Juchant les moines au-dessus du clergé, cette proposition renverse le schéma de Grégoire le Grand. Révolution véritable, et qui renie toute la tradition antérieure, en particulier les théories carolingiennes sur la répartition des pouvoirs.

Abbon bouleverse tout. Mais il innove davantage encore, et sur un point décisif. Après le petit discours que je viens de citer sur l'ordre – et, on peut bien le dire, sur l'ordre moral –, avant de traiter en détail des relations et des différences entre les moines et les clercs, l'abbé de Fleury glisse une phrase concernant l'ordre des laïcs. « Du premier ordre des hommes, c'est-à-dire des laïcs, on doit dire que les uns sont des agriculteurs (agricolae), les autres des combattants (agonistae) ; les agriculteurs, à la sueur de leur front, accomplissent par l'agriculture et de diverses manières les travaux rustiques dont est nourrie toute la multitude de l'ecclēsia ; quant aux combattants, qui doivent se contenter de la solde militaire, qu'ils ne s'affrontent pas dans le sein de leur mère, mais mettent leur effort à repousser les adversaires de la sainte Église de Dieu. » Par ce biais, la démonstration d'Abbon conduit directement à la trifonctionnalité telle que l'ont énoncée trente ans plus tard Adalbéron et Gérard. Dans cette phrase

incidente, il n'est nullement question, pas plus que dans les propos d'Adalbéron et de Gérard, de « grade » ni d'« ordre », mais d'une distinction d'offices, et par là de devoirs. Parmi ces hommes normalement mariés, à qui l'acte sexuel est permis, mais dont cet acte freine le progrès dans les voies de la perfection, les deux activités – interdites, on le sait, aux hommes des deux autres ordres – le travail et la lutte armée, provoquent une scission. D'un côté de la fracture, comme pour Gérard, des agriculteurs, qui, comme pour Adalbéron, peinent et qui, comme pour Gérard et Adalbéron, remplissent au profit de toute la société une fonction nourricière. De l'autre côté, les « héros ».

Abbon, pas plus que Gérard ni Adalbéron, n'utilise le mot *miles*. Peut-être a-t-il choisi *agonista*, ce mot rare, pour mieux rythmer sa prose, parce qu'il s'établit en plus heureuse consonance avec le mot *agricola*. Remarquons cependant que saint Augustin l'emploie pour parler des soldats du Christ. Carl Erdmann¹⁹ a reconnu dans ce passage comme une annonce de l'idée de croisade. De fait, Abbon sanctifie la fonction guerrière, la *militia* (ce terme-ci appartient bien au vocabulaire qui deviendra le chevaleresque), dans la mesure où il la définit, beaucoup plus clairement qu'Adalbéron et Gérard, comme projetée vers le dehors. Expugnare (mais pour le pape Zacharie, le rôle du prince était déjà de résister aux incursions des ennemis « extérieurs » du Christ). Dans la mesure également où, reprenant les paroles de l'Évangile, il assigne à ceux qui remplissent cette fonction – ce qu'il ne fait pas lorsqu'il traite des paysans – des devoirs, nets et précis, de deux sortes. Se contenter d'abord de la solde. Entendons bien : s'interdire le pillage, la rapine – pense-t-il à la perception des taxes seigneuriales, de ces exactions, prix de la paix procurée, que l'on voit à l'époque de l'Apologeticus commencer de s'appesantir sur la paysannerie, et en particulier, ce qui fait se lever l'Église au secours des « pauvres », sur les habitants des domaines épiscopaux et monastiques ? –, ne pas, d'autre part, se déchirer entre eux, renoncer aux guerres intestines. Ces deux préceptes, ce sont ceux, très précisément, qu'édicterait la paix de Dieu. Déjà ils sont solennellement proclamés, dans le Midi de la Gaule, autour des reliquaires, au milieu de la foule prosternée, par les premiers conciles pacifiques. La conception de la fonction militaire telle que la formule Abbon de Fleury préfigure celle, non d'Adalbéron et de Gérard, mais de leurs adversaires, de Garin de Beauvais, de Béraud de Soissons, et des autres promoteurs des nouveaux règlements de la paix.

Ce qui nous fait clairement reconnaître comment, dès l'origine, sont intimement liées les deux déviations, l'une, celle que va dénoncer Adalbéron : les entreprises des moines pour déformer à leur profit la bipartition gélasienne, pour s'établir au-dessus d'elle, au faîte de la

hiérarchie, comme dans une autre cité, dominante, qui prétend à la fois échapper au contrôle des évêques et diriger les rois ; l'autre que va dénoncer Gérard : l'organisation politique qui se construit dans les assemblées pour la paix de Dieu. Mais nous discernons aussi, sous-jacente, approfondie par la mise en place de cette organisation, en même temps que par l'installation de la nouvelle façon d'exploiter les travailleurs, la seigneurie banale, le partage qui peu à peu s'accuse entre les paysans et les cavaliers, auxiliaires militaires des princes. Toutefois, dans l'esprit d'Abbon, l'imbrication des divers modes de classement n'aboutit pas à la tripartition. Le jeu ne se joue pas à trois, mais à quatre.

Il n'en reste pas moins évident que, par la manière dont l'abbé de Fleury combina, dans l'intérêt de son monastère, les différentes grilles, la réfraction sur la ternarité traditionnelle des ordres de mérite d'une autre ternarité, celle-ci d'action, frayait la voie, trente ans avant le Poème au roi Robert et la Geste des évêques de Cambrai, à l'émergence de la figure des trois fonctions. Faut-il croire que Gérard et Adalbéron aient tout bonnement repris le schéma d'Abbon de Fleury, se contentant d'écarter l'un des quatre partenaires en renfermant, eux les évêques, les moines dans l'ordre des clercs, c'est-à-dire sous leur contrôle ? Est-ce aussi simple ? Un fait est sûr : dans la décennie qui précède l'an mil, on sentait déjà en France du Nord l'ordonnance politique se déranger. Que sont les mouvements précurseurs de l'éruption hérétique des années vingt du XI^e siècle sinon, parmi d'autres, le symptôme d'un tel dérèglement. Les figures dont pendant des générations les intellectuels d'Église s'étaient servis dans cette région pour imaginer la perfection de l'ordre social, pour représenter comment Dieu souhaite que le pouvoir parmi les hommes soit distribué et pour bâtir les exhortations moralisantes qu'ils adressaient aux monarques, avaient déjà cessé de les satisfaire pleinement. Il leur semblait nécessaire, non de les rejeter, mais de les ajuster, par petits coups, prudemment. Se sentant désignés pour guider les puissants du monde, sinon pour user directement de la puissance, les « prélats » se mirent à manipuler les vieilles formules, afin qu'elles fussent encore capables de justifier les façons – qui changeaient insensiblement – d'exercer l'autorité. Un tel rapetassage préparait à utiliser le postulat de la trifonctionnalité, cette forme qui peut-être hantait la mentalité commune, mais demeurait écartée d'une réflexion savante sur le social. D'autres glissements, dont la rhétorique du pouvoir était depuis longtemps le lieu, préparaient de leur côté la mise en œuvre de ce lieu commun.

Puissants et pauvres

Lorsque l'historien Nithard parlait au milieu du IX^e siècle de la société saxonne, il la disait divisée en « trois ordres », les « nobles », les « hommes libres » et les « esclaves »²⁰. Cette tripartition-ci ne doit rien à la tradition patristique. Elle est profane, purement juridique. Sans doute ne s'agit-il pas de trois fonctions, mais de trois statuts : c'est une particularité curieuse d'un droit exotique que Nithard entendait révéler aux hommes de culture du palais carolingien. Notons pourtant que cet habile écrivain, échappant plus que les évêques de son temps à l'influence des auteurs sacrés et qui s'appliquait à transposer en bon latin le langage dont on usait à la cour, emploie déjà le mot *ordo* pour désigner chacun des trois compartiments superposés parmi lesquels tous les adultes mâles sont, en Saxe, classés par les juges et par les chefs de guerre. Remarquons également que les qualificatifs sociaux, *nobilis*, *servus*, placés aux deux extrémités de la hiérarchie – mais l'évolution de la société ne tendait-elle pas déjà à les faire se rejoindre en comprimant peu à peu le degré intermédiaire ? – sont ceux-là mêmes dont Adalbéron s'est servi. Je ne pense pas pourtant qu'il faille s'attarder longtemps à cette allusion fugitive. Mieux vaut observer de près les expressions et les images que les « orateurs » utilisaient lorsqu'ils parlaient, non de la société, mais du monarque.

En effet ils inclinaient à situer sur trois registres les vertus dont doit donner l'exemple celui que Dieu a choisi pour maintenir en bon ordre le monde visible. La tripartition mise en lumière par Georges Dumézil s'applique naturellement, je l'ai dit, à l'éloge des héros et des princes. Il n'est donc pas surprenant de découvrir dans la célébration morale des rois francs quelques indices précoces attestant la présence latente du schéma des trois fonctions. Ajoutons qu'au IX^e, au X^e siècle, les hommes de réflexion étaient convaincus qu'il existe une relation organique, analogue à celle qu'entretiennent l'âme et le corps, la tête et les membres, entre la personne, ou plutôt le personnage du souverain et l'ensemble de la communauté qu'il a mission de protéger et de guider vers le salut. Alcuin le disait²¹ : « la bonté du roi fait la prospérité de tous les gens, la victoire des armées, la santé de la plèbe ». Inversement, s'il arrive que le prince soit corrompu, dans son corps par la maladie, dans son âme par le péché, tout l'État, chacun en était persuadé, part à la dérive. Ce qui portait à soutenir que le trône ne peut être valablement occupé que par un homme valide, sensé et, autant qu'un roi peut l'être, pur. Si la lèpre le saisit, ou simplement la grippe, s'il a deux femmes à la fois ou s'il commet en passant l'adultère, quelque chose de pourri s'insinue aussitôt dans le royaume et commence à le défaire. Peut-être alors vaut-il mieux tuer le

prince. Cette croyance en tout cas incitait irrésistiblement à projeter les structures de l'éthique monarchique sur la « maison » royale d'abord, sur l'« ordre du palais » comme dit Hincmar, mais plus loin encore, sur la société tout entière. Si l'on en venait à penser clairement cette morale en termes de fonctions et qui fussent triples, la trifonctionnalité risquait fort de devenir sans tarder sociale.

Cette naturelle cohérence entre le souverain et la vaste famille dont il est censément le père et qu'il maintient, à ce titre, en santé et vertu, devint plus présente à l'esprit des intellectuels qui, dans le beau temps de la renaissance carolingienne, réfléchissaient sur la pratique du pouvoir royal. Il leur apparut que, pour exercer sa magistrature, pour veiller à l'heureux accomplissement des diverses fonctions sociales, pour remplir sa propre fonction qui les résume, le roi a besoin de son peuple. De même que Dieu a besoin du roi. Dans la même relation, nécessaire et hiérarchique. Organiquement, et conformément à l'ordre qui régit l'univers visible et invisible, le peuple et le roi sont nécessairement associés afin que l'État tienne debout. C'est ce que le souverain lui-même exprime en 823-825 dans le préambule d'une Admonition à tous les ordres du royaume²². Prenant la posture de l'orateur, qui lui convient puisqu'il est sacré, travaillant comme un évêque à affermir la stabilité de l'ordo par la parole, Louis le Pieux déclare d'abord que lui incombent « la défense, l'exaltation et l'honneur » de la sainte Église de Dieu et de ceux qui la servent, ainsi que d'assurer « la paix et la justice dans toute la généralité de son peuple ». De ce « métier » (ministerium) la « somme » (summa), la totalité, est assumée par le roi. Toutefois le « peuple » – entendons par là tous les hommes libres – participe à cet office. « L'autorité divine et l'ordonnance des hommes distribuent cet office parmi eux de la manière suivante » : « que chacun d'entre vous, dit l'empereur à ses sujets, sache bien qu'il a part à notre métier dans la place et dans l'ordre qu'il occupe (unusquisque... in suo ordine, et l'on voit tout naturellement reprises les paroles de l'Écriture, de l'Épître de saint Paul décrivant l'organisation providentielle d'une procession qui, derrière le Christ, mène le genre humain vers l'éternité et vers la lumière). « Je dois être votre moniteur ; vous devez être nos aides. » Admonitor : le roi guide. Voilà bien ce qu'il est en train de faire lorsqu'il profère cette admonition depuis l'intérieur de son palais, voulant que l'écho s'en répercute jusqu'aux confins du territoire qu'il domine, c'est-à-dire du monde civilisé. Adjutores : les sujets doivent aider, par l'esprit et par les mains. Mais chacun selon la fonction que l'ordre social lui assigne. Car si toutes les fonctions se trouvent ramenées à l'unité dans le ministère du souverain, unique lieutenant sur la terre de Dieu l'unique, elles se trouvent parmi les hommes partagées en lots distincts. La logique

de la réflexion morale convie à se représenter cette répartition semblable à celle des diverses vertus dont le roi, moniteur, est tenu de montrer l'exemple. Et que l'on a déjà sans doute tendance à classer en trois catégories.

La tripartition, inhérente aux structures de l'éthique royale, s'accentuait dans les sermons des moralistes, exhortant le souverain à chérir particulièrement certains de ses sujets, les plus faibles. Le principe d'inégalité formulé par Grégoire le Grand, puis par Boniface, divisait les sujets en deux groupes : les dirigeants et les soumis. Des premiers, l'autre principe, le gélasien, faisait deux parts, selon qu'ils « militaient » au service de Dieu ou bien du siècle, que leur était déléguée l'« autorité », spirituelle, ou la « puissance », temporelle. Investis d'une portion de la potestas royale, les dirigeants laïcs, les potentes, les « puissants », jouaient un rôle indispensable. Grâce à eux le roi pouvait exercer sa force brutale. De ce fait, ses auxiliaires risquaient de devenir dangereux, d'abuser de cette force et de cette brutalité. Car eux n'avaient pas reçu l'onction du sacre. Ils manquaient de cette « sagesse » capable de tempérer leur véhémence. Ils étaient à tout moment menacés de se laisser emporter et de faire mauvais emploi du pouvoir dont ils se trouvaient investis. Les rhéteurs, les constructeurs de la morale carolingienne, tenaient pour cela l'œil sur ces gens, naturels agents du désordre. Rédigés spécialement pour eux, les « miroirs des princes », les « institutions des laïcs » tentaient d'enfoncer dans leurs têtes dures l'idée que par « nature » tous les hommes sont égaux entre eux et que, formidables autant que le roi leur maître, ils devaient autant que lui se montrer justes et débonnaires. Les moralistes surtout faisaient de leur attentive surveillance l'obligation majeure du souverain. De fait les préceptes royaux, enregistrés dans les capitulaires, visaient avant tout à tenir les puissants en bride et à protéger de leur inévitable oppression les soumis.

Parmi ces derniers, il en était de particulièrement vulnérables. Le roi était convié à les défendre comme il défendait les gens d'Église. Le texte de la Bible, qui remplissait la mémoire des prélats de ce temps, désignait clairement ceux des laïcs qu'il importait de placer spécialement sous la tutelle royale : c'étaient d'abord les veuves et les orphelins – la part de la population temporairement soustraite à la protection d'un chef de famille ; c'étaient ensuite les « pauvres ». Hommes d'Église, puissants, pauvres : tripartition. Déjà au début du VII^e siècle, Isidore de Séville, distribuant en trois livres un traité de morale civique, avait choisi d'exposer en premier lieu les devoirs des évêques, puis ceux des princes, enfin de traiter des « oppresseurs des pauvres » – ne s'adressant pas directement à ces derniers comme aux autres, mais à leurs chefs, ne les jugeant point actifs,

ni chargés d'obligations particulières, mais passifs et victimes désignées, qu'il convenait de couvrir d'un manteau d'interdits tutélaires. Ainsi par l'intersection de deux lignes de partage, séparant le clergé du peuple, les forts des faibles, se dessinait de longue date une tripartition qui préfigure de manière très évidente celle qu'Adalbéron et Gérard devaient incorporer à leur système. Trois catégories, deux dominantes, évêques et princes : oratores, bellatores. Sous eux, les pauvres. Les oratores veillant à ce que les puissants fussent effectivement contrôlés par le roi, sentant bien, dès le milieu du IX^e siècle, dans le royaume de France occidentale, spécialement à Reims où s'approfondissait alors, autour de l'archevêque Hincmar, la réflexion politique, que ce contrôle commençait à se relâcher, ne discernant plus dans le monde laïc, considéré du haut de leur magistère, qu'une opposition dialectique, celle que le latin de la Vulgate exprime par l'antagonisme de deux termes : potentes-pauperes.

Des pauvres ? La signification du mot, dans le vocabulaire social, n'est pas économique. Ni juridique : il n'est pas question ici des esclaves, des servi puisque ces gens n'appartiennent pas au « peuple », se situent hors du champ de l'action royale, intégrés qu'ils sont à un ordre différent, domestique, privé, relevant comme les femmes d'un autre pouvoir, d'une autre morale. Les pauvres, ce sont les adultes mâles de condition libre qui ne peuvent pas se défendre. Du « peuple », le groupe des pauvres constitue la partie désarmée.

Inerme vulgus. Cette expression figure parmi des textes que Gérard et Adalbéron avaient pu lire, avaient pu entendre lire. Rechercher ces textes, c'est jalonner une nouvelle piste, repérer une autre assise de l'édifice sur quoi les premières formulations connues de la trifonctionnalité sociale se trouvent établies. L'expression apparaît dès 826 dans le poème dédié par Ermold le Noir à Louis le Pieux. Ce clerc d'Aquitaine se réfère bien sûr au schéma traditionnel, familier à tous les gens d'Église : il y a le clergé, le peuple et l'ordre des moines²³ ; mais plus perspicace, il oppose aux « combattants », aux « héros », aux agonistae (voici le mot que l'on retrouve, un siècle et demi plus tard, sous la plume d'Abbon de Fleury) le « peuple désarmé²⁴ ». Ermold est conscient que, parmi les laïcs de la société politique, la césure la plus profonde se creuse en fonction d'un critère, le port des armes. En avoir ou pas. Distinction majeure en effet dans cette période de l'histoire européenne. Qu'il s'agisse de traiter de la richesse, du pouvoir, du statut juridique, tout le système de valeurs tend à se référer au militaire. Cette référence prend plus de netteté au tournant du IX^e et du X^e siècle dans l'affaïssement de ce semblant d'ordre et de paix que les grands souverains carolingiens s'étaient exténués à instaurer, et tandis que l'évolution des techniques de la guerre s'accélère face à de

nouvelles vagues d'invasions. Il s'agit de la survie du peuple chrétien. Elle dépend désormais du château et de la cavalerie, ces deux piliers des structures que nous appelons féodales.

C'est à ce moment que l'on découvre parmi le peu de textes qui nous restent deux allusions aux imbelles. La première se lit dans une page des Miracles de saint Bertin²⁵ célébrant une victoire remportée sur les Vikings par les habitants de Saint-Omer en mai 891. Risquant une sortie hors des remparts, les guerriers ont repoussé l'assaut. Ils reviennent chargés d'un butin dont il est fait trois lots : les combattants se partagent l'un d'eux selon qu'ils sont « plus nobles » ou « plus humbles », c'est-à-dire selon la qualité de leur harnachement : déjà les cavaliers sont distingués des autres ; le second est placé dans les sanctuaires autour des autels ; le troisième revient aux gens de prière et aux pauvres. Répartition inhabituelle : il n'était pas coutume d'abandonner les fruits du combat à ceux qui ne s'étaient pas battus. Pour justifier un tel partage, l'auteur entend montrer qu'il s'agit en réalité d'une guerre sainte, menée solidairement par l'ensemble de la communauté chrétienne. Certains de ses membres ont agi par les armes – les guerriers, bellatores, et, remarquons-le bien, le terme dans ce texte ne désigne pas seulement les princes, les détenteurs de la puissance laïque ; son sens s'est étendu ; vulgarisé, il englobe tous ceux qui ont affronté l'ennemi, même les plus inférieurs, qui partaient à pied, munis d'un bâton ou d'une fronde ; de même, les « orateurs » sont tous les membres du clergé. Mais essentielle à notre propos est l'introduction d'un troisième acteur, l'imbelle vulgus « qui lança vers le ciel le mugissement de sa plainte ». Et non sans effet. Car si l'on se demande à quel « ordre » (ordo) doit être imputé le succès, de toute évidence, « dans cette lutte anxieuse, les gens de prière et les désarmés, rebattant les oreilles de Dieu par les coups répétés et têtus de leurs prières, ont forcé sa clémence ». La victoire vient de Dieu dans le fort de la bataille. On lui force la main, les guerriers par la vigueur de leurs bras, les prêtres par la ténacité des implorations rituelles. C'est la règle du jeu. C'est ce qui se passe à Bouvines. Mais ici, à la fin du IX^e siècle, à Saint-Omer – et le texte des Miracles porte le témoignage d'une vision radicalement neuve de l'organisation sociale – intervient un troisième « ordre », qui n'est pas celui des moines, mais celui des pauvres, des laïcs incapables de combattre, associés dans l'oraison aux spécialistes de la prière, aussi utiles que sont ceux-ci et que les hommes de guerre, ce qui leur vaut de recevoir leur part de la dépouille des vaincus.

Il est de nouveau fait état de la partie désarmée du « peuple » dans un ouvrage de quelques années plus récent, la Vie de Géraud composée vers 920 par l'abbé de Cluny, Eudes. Une biographie, celle d'un personnage

dont le tombeau, dans le monastère d'Aurillac, était environné de miracles, qui pourtant n'avait été ni moine, ni évêque, ni roi. Il émanait de ce sépulcre, comme des reliquaires des plus grands saints, une puissance éclatante. C'était la preuve que, restant dans son « ordre », un laïc avait pu parvenir à la perfection spirituelle. De fait, Géraud, comme son contemporain le duc Guillaume de Normandie dont Dudon inventa l'histoire, avait souhaité entrer au monastère ; mais, respectueux de l'intention divine qui l'avait investi d'une puissance temporelle, il avait résisté à cette tentation, il était demeuré dans son office. Comme le duc Guillaume, il est notable que ce soit ici un moine, et non pas un chanoine comme Dudon, qui l'en félicite. Bien sûr, pour l'abbé Eudes, l'état laïc et l'état monastique sont loin de s'établir au même niveau. Toute son existence et l'ensemble de son œuvre l'attestent. Entrer au monastère est pour lui bénéficier d'un nouveau baptême²⁶ ; la perfection des moines confine à celle des anges²⁷. Pourtant – c'est ce qui fait la grandeur de ce texte et sa nouveauté (si dérangement que la biographie de Géraud fut très vite remaniée, et gommé tout l'éloge qu'elle proposait de vertus proprement laïques) – ni le vêtement, ni l'obéissance ne suffisent à distinguer les vrais serviteurs de Dieu, ce sont les dispositions du cœur. Il est donc éminemment louable de suivre le propos de la « religion », c'est-à-dire de refuser le monde²⁸, sous l'habit séculier²⁹, autant qu'il est ignominieux de demeurer attaché au siècle sous l'habit monastique.

S'inaugure ici subtilement la longue entreprise clunisienne, celle que va dénoncer cent ans plus tard Adalbéron : monachiser de l'intérieur le laïc. Ceux des laïcs du moins qui le méritent, que leur vertu originelle rend capables de sainteté – entendons les hommes bien nés, de bonne race : les nobles. Et la biographie de Géraud se montre en fait comme un manuel de bonne conduite à l'intention des puissants. Eudes n'exige pas d'eux autant de renoncement que des moines. Il leur demande cependant de fuir les trois occasions de souillure : de ne pas faire l'amour (Géraud renonce au mariage), de ne pas manier l'argent (ses deniers, Géraud les répand parmi les indigents, redistribuant généreusement les profits coupables de l'exploitation seigneuriale), de ne pas prendre les armes enfin, ce qui pour Eudes est essentiel. Car, obsédé par les périls de la luxure et de l'avarice, il semble bien abhorrer plus encore la violence, parce qu'elle engendre l'orgueil. Cet homme, qui de la Neustrie est venu dans la France centrale, y perçoit, au seuil du x^e siècle, les premières ruptures de l'ordre par quoi se trouve peu à peu livrée aux hommes de guerre la possession effrénée du monde. En sa pensée s'esquisse ce qui deviendra la morale de la paix de Dieu. Eudes le redit sans cesse : le glaive que sa naissance plaçait entre ses mains, il a lui-même choisi librement de le laisser tomber. Il célèbre la

patientia, la non-violence, dont il voudrait que, dans la hiérarchie des vertus bénédictines, elle s'installe au premier rang, supplantant l'humilité. Comme saint Augustin, il oppose aux Caïns, aux superbes, aux riches hommes, la multitude des Abels qui succombent à leurs tourments³⁰. Les loups ravisseurs, ce sont pour lui les cavaliers que, parfois, les puissances invisibles jettent merveilleusement à bas de leur monture alors qu'ils s'apprêtent à piller. Il ne met pas, comme les Miracles de saint Berlin, tous les guerriers dans le même sac. Comme le feront plus tard les institutions de la paix de Dieu, il réserve toute sa méfiance et sa réprobation aux escadrons d'hommes de cheval, mal contrôlés par les princes, que les progrès de l'armement et de la pratique militaire ne cessent sous ses yeux de rendre à la fois plus dangereux et moins vulnérables, et qui commencent à faire la loi. Le mal pour lui – comme déjà pour Hincmar – est dans la cavalerie, la chevalerie. Et si Géraud, son héros, décide de rester dans son ordre, c'est précisément pour s'efforcer, comme devraient le faire les rois, de refréner la turbulence de ces bandes cuirassées. Lançant son cri de guerre, Géraud les rassemblait derrière lui, mais pour mener le bon combat. Non d'agression mais de défense (et au cours même de cette action, les cavaliers ne levaient pas l'épée, ils la tenaient abaissée ; Dieu pourtant leur donnait la victoire). La guerre n'est juste que défensive. Qui doit-elle protéger ? Les « pauvres », le « peuple désarmé ». « Il est licite, proclame Eudes de Cluny³¹, aux laïcs placés dans l'ordre des guerriers (ordo pugnatorum) de porter le glaive pour défendre le peuple sans armes. »

Par les mots dont il use, l'abbé Eudes ne précède pas seulement d'un siècle Gérard et Adalbéron, il va beaucoup plus loin qu'eux. Beaucoup plus loin qu'Abbon de Fleury. Car ni Abbon, ni Gérard, ni Adalbéron n'ont jamais été jusqu'à dire que les hommes de guerre constituaient un ordre. Eudes le dit. Il décore du nom d'ordo cette catégorie fonctionnelle de la société, car il est persuadé qu'elle doit être astreinte à respecter une morale particulière. Cette morale, à ses yeux, ne diffère pas de la morale royale. Aux pugnatores s'appliquent les devoirs et les interdictions que, dans cette part de leur action qui implique l'usage du glaive, doivent remplir et respecter les rois. Depuis longtemps les rois sont exhortés à brandir l'épée pour la protection des pauvres. Par cette conception de l'éthique sociale, un ordre des combattants se trouve instauré aux côtés de l'ordre des rois et de l'ordre des orateurs. Mais il est clair – il suffit de lire le reste de la Vita pour s'en convaincre – que tous les autres laïcs, les adultes mâles de condition libre qui par contraste ne portent point d'armes (et n'ont pas le droit d'en porter) sont confinés dans la passivité, brebis bêlantes qu'il faut protéger des rapaces. Ils ne forment pas un ordre. Parce qu'ils ne sont pas

agents, mais objets de sollicitude. Parce qu'il n'est pas pour eux de devoirs spécifiques. Parce qu'ils ne remplissent pas de fonction.

Or soixante-dix ans plus tard, face aux guerriers, Abbon ne place pas, comme la Vie de Géraud, comme les Miracles de saint Berlin, les pauvres, le peuple sans armes, les exclus de l'action politique. Il place des hommes chargés d'un office, positif, difficile, gratifiant. D'une fonction nourricière : travailler la terre à la sueur de leur front. Il place les agriculteurs. Dans l'intervalle quelque chose a changé. Il est apparu que l'état des pauvres pouvait servir l'équilibre social, non seulement comme à Saint-Omer par la basse continue dont ses gémissements soutenaient la psalmodie des prêtres, mais par une action concrète et productive. A la fin du x^e siècle, certains commencent à penser que ce qui définit la troisième catégorie des adultes mâles n'est plus la soumission, ni la faiblesse, non plus une attitude passive, une négation, mais une activité utile. Cette idée, lorsque Abbon de Fleury la fait sienne dans son Apologétique, était peut-être neuve en France du Nord. Mais un siècle plus tôt, un écrit l'avait énoncée de l'autre côté de la Manche, en Angleterre. J'ai volontairement cantonné cette étude dans une petite province du continent européen. Il me faut tout de même maintenant jeter un regard de ce côté.

Les Anglais

Pour lire d'abord la page d'une traduction anglo-saxonne du livre De la consolation de Boèce, dont le roi Alfred le Grand (893-901) s'est dit l'auteur³².

Jouxtant la Cornouailles et le pays de Galles, le petit royaume de Wessex résistait alors, comme il pouvait, à la poussée danoise³³. Son souverain s'efforçait pour cela d'en raffermir l'armature culturelle. Il voulait que sa maison fût pourvue de livres, mais lisibles, non point en latin : contenant les mots dont on se servait tous les jours autour de lui. Aidé par une équipe dont un membre très actif était un moine venu de Saint-Bertin³⁴, il mit en chantier la traduction de l'histoire nationale de Bède, d'un traité Contre les païens de Paul Orose – de nature à réchauffer l'ardeur à lutter contre les Vikings – enfin des trois principaux « auteurs » de la Basse Antiquité que révérait la culture chrétienne médiévale : Augustin Grégoire le Grand, Boèce.

Le De consolatione, au livre II, chapitre 17, traite de la nature et de la valeur de la puissance temporelle³⁵. Boèce imagine un dialogue avec la « raison ». Il en est venu à persuader son interlocutrice qu'il n'a pas d'ambition, qu'il se soucie seulement d'administrer au mieux le domaine

qui lui est confié. Il réclame pour cela des outils et un matériau. En ce point précis, les traducteurs jugèrent bon d'insérer un bref commentaire : nul homme en effet, disent-ils, ne peut exercer un métier, déployer son adresse (le jeu porte sur le mot *craft*), régir un État sans outils ni matériau. Au roi, par conséquent, il convient « d'avoir une terre bien peuplée ; il doit avoir des hommes de prière, des hommes de guerre, des hommes de travail » (*sceol habban gebedmen and fyrdmen and weorcmen*) : tels sont les outils (*tolan*) ; quant au matériau (*ondweorc*), « il doit avoir pour ces outils, pour ces trois soutiens de la communauté (*geferscipum biwiste*) » de la terre, de quoi distribuer des armes, de la nourriture, des vêtements ; « sans cela il ne peut tenir ces outils, et sans ces outils, il ne peut faire aucune des choses qu'il est chargé de faire ». Toutefois, pour exercer son métier, bien gouverner le royaume, une chose encore lui est nécessaire, la sagesse. Car, bien sûr, il faut que la matière soit dominée par l'esprit.

Lorsque Alfred et ses amis inscrivent le thème trifonctionnel dans les marges du texte de Boèce, Dieu soumet le Wessex à de rudes tribulations. Le souverain doit tout mettre en œuvre pour conjurer ce péril mortel. Il y parviendra de deux manières, par les armes et par la loi. Autour de lui se développe une méditation amère sur la souveraineté – et des commentaires analogues à celui que je viens de citer prolifèrent autour d'autres textes, ainsi de la *Regula Pastoralis* de Grégoire le Grand. Je tiens pour remarquable que, comme ce sera le cas en France du Nord cent vingt-cinq ans plus tard, la figure de trois fonctions assignées aux sujets soit employée par des hommes de réflexion au moment même où le trône paraît ébranlé et dans l'intention de consolider les assises du pouvoir monarchique. Mais il est non moins remarquable que, dans le royaume anglo-saxon, le thème s'introduise beaucoup plus tôt dans la culture écrite. Ceci tient, je pense, à ce que cette culture est en Angleterre moins étroitement emprisonnée dans un cadre ecclésiastique. Il existe ici un groupe important d'hommes qui, sans être d'Église, sont cependant lettrés, et « sages » (*witan*), donc une manière profane, autonome, de penser, de parler le monde. De tenir, d'écrire et de lire un discours, en langue vernaculaire, sur les mécanismes du pouvoir, sur les relations entre le souverain et son peuple. Or, ces relations sont beaucoup plus intimes dans l'État que régite Alfred, car il est plus primitif, moins dégagé des structures tribales, moins vaste surtout que le royaume des Francs de l'Ouest, car un système cohérent de taxations, de réquisitions militaires et, davantage, un système emboîté d'assemblées où les hommes libres se réunissent pour palabrer, entretiennent d'une extrémité à l'autre du Wessex d'étroites communications politiques. Cependant, et la chose est elle aussi très remarquable, l'incise introduite dans la traduction de Boèce n'est pas une

analyse concrète de la réalité sociale. C'est une proposition abstraite. Une théorie. En effet, de toute évidence, lorsque le roi Alfred évoque successivement les hommes de prière, les hommes de guerre et les hommes de travail, il n'énumère pas des classes distinctes, des compartiments nettement séparés entre lesquels, selon la mission à laquelle ils se consacraient exclusivement, se répartiraient les hommes libres : la plupart de ceux-ci – les historiens nous en ont convaincus – en Angleterre, au tournant des IX^e et X^e siècles, tantôt combattaient et tantôt travaillaient de leurs mains. La figure tripartite est une idée ; elle se révèle à nous « dans un climat intellectuel de théorisation politique³⁶ ».

Cette forme cependant ne surgit pas du néant. Pas plus que Gérard et Adalbéron, Alfred et les siens n'inventent. Il est certain qu'ils ont recueilli l'écho de réflexions anciennes. De celles notamment des évêques carolingiens. La Manche n'est pas un obstacle, moins que jamais à l'époque dont je parle. Des milliers de pèlerins la traversent pour gagner Rome par Boulogne, Cambrai, Laon, Reims. Passant par ces pays moins sauvages, ils regardent, ils écoutent, ils admirent. De retour, ils racontent. Cet itinéraire majeur, que parcoururent tant de clercs, d'hommes de culture, allant, venant, doit retenir notre attention. Il faut avoir en l'esprit tout le mouvement qui l'anima pour ne point perdre de vue ce qu'il véhicula sans doute, au seuil du XI^e siècle, de théories et de formules vers les ateliers de composition rhétorique où l'évêque de Laon et l'évêque de Cambrai réfléchissaient sur la puissance. Mais aussi, puisque nous en sommes à remonter le fil d'une généalogie, ce qu'il put beaucoup plus tôt transporter en sens inverse vers l'Angleterre. Au temps d'Alfred, qui mariait sa fille au comte de Flandre et qu'entouraient des moines artésiens et flamands, on voit les chroniques anglo-saxonnes prendre modèle sur celles du pays franc. Lorsque Asa par exemple écrivit la biographie du roi, il le montra éduqué à la manière dont on disait que l'avait été Charlemagne. Sur les principes de bon gouvernement dont on discutait dans la cour d'Alfred, l'influence de la littérature morale composée deux générations plus tôt à l'intention des souverains de la Francia ne fut certainement pas moindre. La théorie politique élaborée en Wessex se fondait sur les mêmes maximes dont s'inspirèrent plus tard Adalbéron et Gérard. Incontestablement, les façons indigènes de penser et de s'exprimer s'enrichissaient d'apports continentaux à l'époque où fut forgée, en langue vulgaire, la phrase qui, cent vingt-cinq ans avant les *Gesta* ou le *Carmen*, montre trois substantifs associés, désignant trois fonctions distinctes assumées par des hommes qui sont ensemble les soutiens, les « supports de la communauté », de la *respublica*, les outils dont le roi se sert pour agir – mais pour agir sur le terrestre, dans le temporel. Pour cette raison, il est impossible de décider

si la figure tripartite fut importée de l'Empire, empruntée à quelque glose de Boèce élaborée dans les écoles de Reims ou de Compiègne et que nous aurions perdue, ou s'il faut la tenir pour l'une des formes originales d'un système de pensée proprement insulaire, pour le reflet de « miroirs du prince » construits, eux, dans la Bretagne demeurée celte. Puisque Asa, dont j'ai parlé, était gallois. Et puisque l'Irlande, sinon le pays de Galles – Georges Dumézil l'a montré³⁷ – pensait volontiers le pouvoir par triades. Tout ce que l'on est en droit de supposer, c'est que, au sein des mécanismes complexes d'acculturation dont le petit royaume anglo-saxon était alors le lieu, un schéma probablement familier aux gens des îles, non moins familier sans doute à Reims ou à Saint-Bertin, fut utilisé en raison même de sa simplicité, de sa banalité, pour rendre clair à des laïcs lettrés, ces hommes « sages », le passage de Boèce qu'Alfred s'ingéniait à traduire à leur intention.

L'important est qu'outre-Manche la figure se fixa parmi les instruments de la pensée savante. On la trouve employée par deux écrivains d'Église, Aelfric et Wulfstan, un siècle après Alfred – c'est-à-dire au moment même où Abbon de Fleury écrit, où Adalbéron péroré dans les assemblées capétiennes, où Gérard commence ses études. Où les liens se resserrèrent entre les hommes de haute culture de part et d'autre du Channel : les monastères bénédictins qui flanquent en Angleterre des sièges épiscopaux viennent en effet d'être réformés par de bons moines appelés de Flandre et des bords de la Loire, par Abbon, qui, quelques années, enseigna à Ramsey ce qu'il avait appris – précédant Adalbéron – à Reims, et la plupart des évêques anglais sont de formation monastique³⁸. En un moment enfin où l'on sent, dans le royaume anglo-saxon comme dans le royaume franc, monter le mal et le désordre, où les intellectuels, anxieux, s'acharnent à découvrir l'origine du trouble pour le dominer, pour restaurer la paix.

Dans l'œuvre d'Aelfric la trifonctionnalité sociale est énoncée à trois reprises. A la fois moine et prêtre, cet écrivain participait activement à l'entreprise de réforme morale et de reviviscence culturelle. Il se voulait un autre Alcuin. Éducateur, et notamment de ces fils de princes que l'on admettait dans les monastères avant qu'ils n'aient appris le latin, il souhaitait toucher par leur intermédiaire leurs pères, les dirigeants de l'État. Il s'occupa donc de traduire lui aussi les auteurs de l'école, composa un glossaire de trois mille mots, tenta d'adapter les méthodes grammaticales de Priscien à la langue anglaise et se servit pour cela des anciennes traductions élaborées autour d'Alfred le Grand³⁹. C'est ainsi que le thème des trois fonctions reparaît sous sa plume.

Une première fois vers 995 – à l'époque de l'Apologeticus – dans une courte dissertation explicative adjointe à un sermon sur les Macchabées⁴⁰.

Le titre – en latin – pose une question : « oratores, laboratores, bellatores, de quoi s'agit-il ? » Réponse – en saxon : « il existe en ce monde trois endebyrdnyse (trois catégories sociales, trois « classes » traduit M.M. Dubois), laboratores, oratores, bellatores (de nouveau le latin) ». Vient alors la définition . « les laboratores sont ceux qui par leur travail procurent notre subsistance, les oratores, ceux qui intercèdent pour nous auprès de Dieu, les bellatores, ceux qui protègent nos villes et défendent notre sol contre l'armée qui nous envahit. En vérité, le laboureur (ici, le mot saxon) doit travailler pour nous nourrir, le soldat lutter contre nos assaillants et les serviteurs de Dieu prier pour nous et combattre spirituellement les ennemis invisibles. » Suit une comparaison morale, non pas entre les trois catégories – il n'est rien dit des travailleurs : ils ne sont là que pour la forme, ou plutôt par la forme, la routine mentale qui naturellement, sans qu'on y pense, introduit dans le discours la triade – mais entre les guerriers et les gens de prière. Cette comparaison instaure un ordre hiérarchique. C'est celui d'Abbon de Fleury. Menée contre les démons, la lutte des moines (les oratores, en vérité, pour Aelfric ce sont les moines) est plus valeureuse que celle des guerriers qui combattent dans le terrestre des adversaires que l'on voit. Donc, « il serait vraiment pénible que les moines quittassent le service du Seigneur pour les batailles de ce monde qui ne les concernent d'aucune manière ». Aelfric utilise ici le lieu commun trifonctionnel pour résoudre un problème concret : dans l'effervescence belliqueuse provoquée par la recrudescence des attaques danoises, les hommes d'Église anglo-saxons sont alors incités plus que jamais à participer par les armes à la résistance. Or les progrès de la réforme monastique font plus clairement apparaître qu'il serait indécent pour eux de se mêler aux combattants. Les moines se sont retirés du monde ; ils ne doivent pas verser le sang. Mais il est sûr que parmi tous ces jeunes convertis, fils de famille ardents au sacrifice, fougueux, dont les cohortes accompagnent rituellement les compagnies militaires pour les bénir avant l'assaut et réclamer du ciel la victoire, certains ne résisteront pas longtemps à la tentation de prendre l'épée ou le javelot tombés des mains de leurs parents blessés ou morts et de se jeter à leur place dans la bataille. « Le moine qui se plie à la règle bénédictine et renonce aux choses du monde, poursuit Aelfric, pourquoi retournerait-il aux armes terrestres, abandonnerait-il la lutte qu'il a entreprise contre les ennemis invisibles et mécontenterait-il son créateur ? Il n'est pas un saint serviteur de Dieu depuis la passion du Sauveur qui voulût souiller ses mains en prenant part à la guerre. » Question de discipline ecclésiastique. Interprétation de la règle de saint Benoît. Il ne s'agit pas ici de théories, mais d'affaires très concrètes : en 1016 l'abbé de Ramsey fut tué à la

bataille d'Ashington. Voilà bien ce qui suscite la résurgence du postulat, ce qui porte à dire qu'il existe, coopérant, échangeant mutuellement des services, trois catégories dans la société. Trois et non pas deux.

Pourquoi trois ? Les difficultés de l'heure appellent à mettre l'accent sur une seule coupure, isolant des autres les gens d'Église. Ce que fait un autre texte écrit au même moment, pour les mêmes raisons, à propos des mêmes questions, et qui, lui, se borne à reprendre la partition gélasienne : « il y a division entre la puissance séculière et la puissance spirituelle. Il sied aux bons séculiers d'être les défenseurs de l'Église et de combattre (propugnatores) pour le troupeau du Christ ; il convient aux spirituels d'être les intercesseurs pour tout le peuple de Dieu. Le soldat du Christ ne doit pas user des armes humaines⁴¹. » Aelfric, donc, se singularise. Il parle d'une troisième fonction, agricole, nourricière. Comme Alfred le roi. Mais comme aussi Abbon. Abbon n'est-il pas sa source ? Il est notable que pour désigner ceux qui remplissent ces trois offices, Aelfric revienne au latin : dans le commentaire de Boèce rédigé à la cour d'Alfred, il eût trouvé trois substantifs saxons. Mais il n'est pas moins notable que, de ces trois noms latins, l'un ne soit pas celui d'Abbon, ni d'Adalbéron, ni de Gérard. Aelfric est le seul à parler de laboratores. S'inspire-t-il d'une autorité qu'Abbon lui-même découvrit pendant son séjour à Ramsey, l'emportant ensuite à Fleury comme un souvenir de voyage ?

Dans une lettre (1003-1005) à l'archevêque Wulfstan, Aelfric revient au même sujet. Il traite encore du port des armes. Que prennent en mains cette fois, non les moines, mais les clercs. Le danger est plus grave puisque les hommes qui servent Dieu sans s'être éloignés du siècle sont beaucoup plus prompts à s'en aller tuer des Danois en dépit des interdictions synodales. S'adressant à un prélat, Aelfric parle latin. Ce qui l'entraîne à un ajout considérable, à dire – et cette fois encore le seul de son temps : Abbon n'avait pas employé le mot *ordo* à propos du groupe des agriculteurs non plus que de celui des combattants professionnels – qu'il « existe trois ordres dans l'Église de Dieu : l'ordre des travailleurs (ou des laboureurs) qui produit pour nous la nourriture, celui des guerriers qui défend notre patrie, celui des oratores – ce sont les clercs, les moines et les évêques (nouvelle triade : décidément c'est une habitude de parole) – qui prient pour tous ». A ceux-ci il n'est pas décent de manier l'épée. On doit les dire apostats s'ils ne répriment pas l'envie qu'ils ont de le faire.

Troisième occurrence, en 1005-1006, saxonne, car l'interlocuteur d'Aelfric est un prince laïc, l'ealderman Sigeward⁴². Tout va de mal en pis. L'humanité est entrée dans son sixième âge, celui des turbulences. C'est à des chefs comme Sigeward qu'il appartient de restaurer la justice, de

remettre le monde d'aplomb. Sur le ton même d'Adalbéron, Aelfric évoque alors la tâche, le labeur (gewinne – mais la couleur du mot saxon n'est en rien péjorative) assigné à chaque homme : « quand il y a trop de mauveté dans l'humanité, les conseillers doivent rechercher par une sage délibération laquelle des tiges (stelenna) du trône (du siège royal : cinestoles) a été brisée et la réparer tout de suite. Le trône tient sur trois pieds (stelum), laboratores, bellatores, oratores ». Le latin, de nouveau. De nouveau trois catégories, mais dans une position différente, en rapport non pas avec l'ordre moral, mais avec le pouvoir du roi. Dans un discours qui, lui, délibérément, veut stimuler la réflexion d'un laïc sur le politique, reparaît ainsi, identique, l'image projetée naguère par le discours du roi Alfred, celle d'un triple soutien, d'un trépied. « Laboratores : ce sont ceux qui nous fournissent la subsistance. Ceux qui cultivent avec une charrue (ploughmen) et ceux qui le font avec leurs bras (husbandmen) (par laboratores, notons-le bien, Aelfric entend tous les agriculteurs, et non seulement les meilleurs, ceux qui disposent d'un attelage et d'un instrument aratoire) sont voués à cela seulement. Oratores : ce sont ceux qui intercèdent pour nous auprès de Dieu et qui développent l'esprit chrétien dans le peuple chrétien, au service de Dieu par un labeur spirituel, voués à cela seulement au service de tous. Bellatores : ce sont ceux qui gardent nos places-fortes et aussi notre terre, combattant avec des armes l'ennemi qui pénètre. » Reprenant les paroles de saint Paul, Aelfric poursuit : « Le guerrier ne porte pas l'épée sans raison ; il est ministre de Dieu. » Remarquons que le verset qu'Aelfric paraphrase est celui-là même auquel Gérard de Cambrai se réfère pour justifier l'action répressive de ceux qu'il désigne comme des bellatores : similitude. Différence cependant, et remarquable : le mot saxon est knight ; comme Abbon, mais à l'inverse de Gérard et d'Adalbéron, Aelfric n'assigne pas la fonction guerrière aux seuls princes ; il la remet, sinon à tous les combattants, du moins à tous ceux qui sont munis d'un harnais efficace, aussi bien équipés que ces hommes que l'on s'accoutume sur le continent à ce moment même à nommer chevaliers. « Sur ces trois pieds se tient le trône. Si l'un est brisé, il tombe aussitôt au détriment des autres pieds. » Le trouble naît d'une confusion des offices. Des clercs combattent. Des cavaliers frappent du glaive sine causa, injustement. Admonestant l'un des chefs de bande, délégué militaire de la puissance royale, Aelfric reprend la figure dont il s'était deux fois servi. Mais il la ramène à la forme qu'on lui voit dans le commentaire d'Alfred. En se gardant d'évoquer quelque hiérarchie – pour l'équilibre du tripode, il convient évidemment que les pieds soient de taille semblable et de même vigueur – et, d'autre part, en supposant les trois états, y compris celui des oratores, soumis à l'autorité royale.

C'est exactement ainsi que Wulfstan se représente la configuration ternaire. Il n'est pas moine comme Aelfric, ni abbé. Comme Adalbéron et Gérard, il est évêque, de Londres (996-1002), puis de Worcester (1002-1016) et, conjointement, archevêque d'York. La direction du politique est son affaire. Il a mis en forme le code du roi Ethelred, puis celui du roi Cnut, appliquant son expertise d'orator à la promulgation de la lex par le rex. Sa position est identique à celle des évêques carolingiens. Le projet législatif qu'il échafaude ressemble comme un frère à celui qu'énonçaient les capitulaires au meilleur temps de la monarchie franque : un Dieu, une foi, un roi, garant de la paix et de la justice, assisté par des évêques et par des officiers séculiers. La théorie de cette pratique gouvernementale, il l'expose, quelques années seulement avant la rédaction du *Carmen* et des *Gesta*, dans une œuvre que l'on voit répandue par de nombreux manuscrits. Son éditeur l'intitula *Institutes of policy civil and ecclesiastical*⁴³. Il s'agit bien d'un traité de morale politique, d'une réflexion sur les devoirs respectifs des différents groupes sociaux et sur les responsabilités de ceux qui doivent guider le peuple dans la voie droite. Comme Gérard et Adalbéron, Wulfstan parle dans l'intention de redresser ceux qui dévient. Il ne parle pas au roi seul. Il parle au peuple dans le langage que celui-ci peut comprendre. Sans doute le fait-il, comme Adalbéron et Gérard, pour exalter d'abord la fonction épiscopale, consacrant à cet office quatre fois plus de mots qu'à tous les autres réunis. Mais il traite évidemment du « trône royal⁴⁴ » : « chaque trône royal légitime, dit-il, se tient sur trois colonnes (*stapelum*) – la métaphore rejoint celle d'Aelfric, en plus monumental cependant –, *oratores, laboratores, bellatores* ».

Pour désigner, dans le même ordre que Gérard de Cambrai, les trois catégories fonctionnelles, l'évêque emploie lui aussi des mots latins, mais il les traduit aussitôt en vulgaire, reprenant deux des trois termes dont s'était servi Alfred, *gebedmen* et *weorcmen*. De même qu'Aelfric, il affirme que le trône chancelle si l'un des pieds vient à faiblir, qu'il s'effondre si l'un se brise ; que le peuple au contraire est heureux lorsque les trois supports sont raffermis « par les sages lois de Dieu et les justes lois séculières (*sapientia, justitia*, ce sont les deux vertus régulatrices, et ce sont les deux types de lois qui selon Adalbéron forment l'armature de l'ordonnance sociale). Tout est dans l'ordre lorsque le monarque, vigoureusement soutenu par son peuple, se montre capable de faire respecter la volonté divine. Wulfstan dit, plus clairement peut-être et en insistant davantage sur la mutualité des services, ce que rappelait Aelfric à Sigeward. Toutefois l'évêque n'énonce pas tout à fait la même chose : les mots sont semblables, mais ils prennent dans un autre contexte une coloration

différente. Dans les Institutes, la figure triangulaire prend place au sein d'une ample théorie du bon gouvernement. On la trouve insérée, comme dans le discours de Gérard de Cambrai – sans presque de commentaires, sans que l'auteur juge bon d'insister, l'évoquant comme allant de soi, se référant à une idée partout reçue – dans un développement sur ce qu'Abbon appelle le *ministerium regis*, avant que ne soient décrites les missions assignées aux évêques, aux ducs, aux intendants des domaines royaux, aux prêtres – c'est-à-dire aux deux corps parallèles et hiérarchisés, aidant, l'un dans le spirituel, l'autre dans le temporel, le monarque à remplir son office. Notons-le bien : seuls les devoirs et les tâches des dirigeants font l'objet d'une analyse. Rien n'est dit de plus des classes laborieuses. Leur apparition, cette fois encore, est fugitive. Elles rentrent aussitôt dans l'ombre. Mais notons aussi, soigneusement, que Wulfstan, comme Gérard de Cambrai et comme Adalbéron de Laon, avant de dessiner l'organigramme, de situer à leur place respective les détenteurs du pouvoir, d'attribuer à chacun son rôle, a cru devoir disserter sur l'homologie entre le royaume terrestre et le royaume céleste, sur des correspondances mystérieuses dont ni Aelfric, ni bien sûr le roi Alfred n'avaient eu l'idée de dire un mot. Et c'est en ce point précis que la connexion se resserre entre les propos de l'évêque Wulfstan et ceux des deux évêques de la Francia.

*

De cette connexion, que penser ? Wulfstan écrit quelques années avant ses confrères de Cambrai et de Laon. Ceux-ci ont-ils perçu quelque écho de son discours ? S'en sont-ils inspirés ? Les paroles prononcées en Angleterre ont-elles fait dévier le flot de mots, de formules, de souvenirs, de phrases lues, entendues, qui allaient, venaient dans leur mémoire ? Qui le dira jamais ? Tout ce qu'il est permis de dire, c'est que, dans l'espace d'une génération, entre 995 et 1025, entre la rédaction de l'*Apologeticus* et le synode d'Arras, alors que de nouvelles structures, les féodales, se révélaient, de part et d'autre de la Manche, entre Fleury, Winchester, York, Saint-Bertin, Saint-Quentin, Cambrai, Laon, dans une aire où la haute aristocratie tout entière, les chefs de la guerre et les chefs de l'Église, se trouvaient réunis par un lacis de plus en plus étroit de relations, des gens d'étude, l'esprit nourri de ce qui s'enseignait à Reims depuis Hincmar, s'emparèrent d'un thème. Ce thème était là, présent dans la pensée courante, dans les façons de parler. Ils en firent « quelque chose de littéraire⁴⁵ ».

La figure était banale, si banale que ni l'un ni l'autre de ces écrivains ne

songea à la commenter, à s'expliquer sur le sort qu'il choisissait de lui faire dans son discours rhétorique. Immémoriale, elle n'avait aucun rapport avec la réalité actuelle de la configuration sociale, avec la manière pratique, juridique de classer les gens, et notamment avec le système taxinomique en usage dans les lois que le même Wulfstan travaillait au même moment à mettre en forme. Elle se tenait aussi loin de la réalité que l'est, par exemple, dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle, la bipartition idéologique qui fait croire à l'autonomie d'une culture « populaire ». Dans les contrebas du courant confus, tout de fluctuations et de nodosités, des habitudes mentales et langagières, une forme était donc charriée. Elle fit surface : il y a trois façons de « militer », de servir dans le peuple chrétien, donc trois groupes socio-fonctionnels unis par de mutuels échanges. Cette ternarité n'avait rien de commun avec celle que traditionnellement proposait la morale ecclésiastique ; mais elle pouvait la rejoindre, se plaquer sur celle-ci. Pour ajuster les deux figures, il suffisait de légers coups de pouce, de réunir les clercs aux moines, de séparer en deux le corps du laïcat. Mais on pouvait avec autant d'aisance la conjuguer à la bipartition gélasienne, au prix de deux adjonctions : en accentuant la hiérarchie qui s'imposait à des esprits hantés par la réprobation du charnel, du sexuel, de ce dont parle Adalbéron lorsqu'il prononce le mot « sang » ; en ajoutant aux deux « ministères » une troisième vocation, méritoire en ce qu'elle est nourricière et pénible. A la trifonctionnalité, à cette forme, référence fut faite dans des débats portant sur la discipline de l'Église : à qui revient le droit de se servir des armes ? Quel est le bon usage de la force physique ? Ces débats tournaient tous autour d'un problème que posait la désarticulation croissante d'une armature politique vétuste, le problème de la violence, c'est-à-dire de la paix, de la justice, de la loi, de l'ordo. Ceux qui redoutaient les effets d'un fléchissement du pouvoir royal chaque jour plus visible s'agrippèrent à ce lieu commun. Ils le placèrent en exergue d'un projet de réforme, de restauration des anciennes ordonnances.

Il est évident que l'expression anglaise du schéma est plus franche. Chez Aelfric en particulier. Peut-être forgea-t-il la triade de substantifs latins sur le suffixe en *ator*. Lui seul désigne comme trois ordres les trois catégories fonctionnelles. Que doivent cette fermeté, cette simplicité au milieu culturel insulaire ? Sans doute la formule apparut-elle dans la langue vernaculaire – et pourtant voyez le soin que prend Aelfric de latiniser les termes du classement. Pour les extraire de la barbarie ? Pour les hisser au niveau des liturgies ? Pour les sacrifier ? Ou parce qu'il les avait lus sous cette forme ? Sans doute la formule est-elle mise en œuvre pour décrire les rapports du peuple à la souveraineté, pour montrer comment le roi doit tirer parti des diverses aptitudes de ses sujets, s'il veut exercer avec

dextérité (craft) son « métier ». Ceci fait irrésistiblement penser à certains ensembles triadiques bien établis dans l'imaginaire politique de tradition celte. Pourra-t-on jamais pousser plus loin de ce côté l'enquête généalogique ? Ce n'est pas en tout cas le propos de ce livre.

Il est non moins évident que Gérard de Cambrai et Adalbéron de Laon paraissent en retrait par rapport à leurs contemporains d'Angleterre : ils proclament la même chose mais de façon moins abrupte ; ils se gardent de parler d'ordre. Moins abstraits cependant ils évoquent, à propos de la troisième fonction, la campagne et la seigneurie. Mais, résistant aux séductions des résonances verbales, ils se retiennent d'employer le mot *laborator*. Face aux oratores et aux bellatores, ils placent des *agricolae*, des *servi*, face aux prêtres et aux guerriers, des cultivateurs, des serfs.

Si les mots que venaient de prononcer et que prononçaient sans doute encore les gens d'Église en Angleterre ont agi sur leur esprit, ne fut-ce pas plutôt pour y réveiller l'écho d'autres mots, ceux-ci carolingiens ? En effet, la figure trifonctionnelle se trouve ébauchée dans un commentaire de l'Apocalypse dont l'auteur est Haymon, moine à Saint-Germain d'Auxerre dans la première moitié du IX^e siècle. Haymon ne se souciait pas de réformer la société, ni même de la décrire comme la décrivaient alors les Miroirs pour rappeler aux princes, aux laïcs les devoirs de leur état. Il s'efforçait de dissiper les obscurités d'un texte sacré, l'un des plus fascinants, l'un des plus mystérieux. On lisait au verset III, 7 de l'Apocalypse le mot Laodicée, et sa traduction latine *tribus amabilis domino*. Qu'était-ce à dire ? De quels « trois » pouvait-il bien s'agir ? Haymon s'évertuait à répondre⁴⁶. Ce sont, écrivait-il, les trois « ordres » institués dans le peuple juif comme dans le peuple romain : *senatores*, *milites*, *agricolae*. Il avait lu les historiens classiques, appris qu'il existait dans Rome en effet deux ordines dominant le commun peuple : le sénat et l'ordre équestre ; et parce qu'il voyait les cités de son temps tout envahies par la ruralité, il n'osait pas parler, à propos du troisième groupe, de « citoyens » ; il écrivait « cultivateurs ». Ajoutant que ces trois ordres étaient devenus dans l'Église trois « modes de vie » – se gardant bien de reprendre ici le mot *ordo* qui l'eût conduit vers des distinctions de nature très différente –, trois façons d'être : ceux des prêtres, des guerriers et des agriculteurs. Un demi-siècle avant le roi Alfred, un érudit de forte culture travaillant sur les lisières bourguignonnes du monde franc, dans un ouvrage qui connut un large succès, avait donc énoncé la trifonctionnalité du peuple. Au passage, sans insister. Or, le manuscrit du commentaire d'Haymon se trouvait à Laon dans l'armoire aux livres. Nous en sommes sûrs : les maîtres de l'école laonnaise, lorsqu'ils glosèrent à leur tour l'Apocalypse au début du XII^e siècle, en recopièrent des fragments⁴⁷. Et du

vivant d'Adalbéron, on méditait avec plus de ferveur que jamais sur le texte de saint Jean. Si l'on veut à toute force qu'Adalbéron et Gérard aient eu besoin d'une référence livresque pour proclamer le postulat des trois fonctions sociales, n'est-il pas plus simple de chercher cette référence dans les bibliothèques carolingiennes plutôt que dans les bibliothèques anglaises ?

Puisque l'œuvre d'Haymon figurait parmi les textes qu'ils avaient à portée de leur main. Et puisque Haymon est bien le premier, à notre connaissance, qui ait inscrit sur une feuille de parchemin, côte à côte, trois substantifs par quoi s'exprime la trifonctionnalité sociale : sacerdotes, milites, agricolae.

*

Il est enfin une autre dissemblance, majeure, entre ce qu'ont dit vers 1025 les deux évêques francs, et, d'autre part, ce qu'avaient déjà dit Haymon d'Auxerre et les Anglais. Eux, et eux seuls, ont introduit la figure trifonctionnelle dans un système idéologique d'une ampleur et d'une majesté à quoi le système de Wulfstan est fort loin d'atteindre. Ils ont relié explicitement les trois fonctions sociales aux structures exemplaires de la Jérusalem céleste.

1 PL 23, 213-14.

2 G. FOLLIET, « Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien », *Année théologique augustinienne*, 1954, 77-96.

3 PL 75, 535.

4 PL 76, 976.

5 Vita Burchardi, écrite au même moment que les Gesta, MGH, SS, IV, 840, citée par J. Batany, « Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an mil », *Études ligériennes d'Histoire et d'Archéologie médiévales* (Colloque de Saint-Benoît-sur-Loire, 1969), Auxerre, 1975.

6 Éd. LAIR, *Mémoire de la Société des Antiquaires de Normandie*, XXIII, Caen, 1865.

7 G. DUBY, « L'image du prince en France au XI^e siècle », *Cahiers d'Histoire*, 1972.

8 PRENTOUT, *Étude critique sur Dudon de Saint-Quentin*, Paris, 1910.

9 L. MUSSET, « Le satiriste Garnier de Rouen et son milieu », *Revue du Moyen Age latin*, 1954, 240-41.

10 K. F. WERNER, « Quelques observations au sujet des débuts du "duché de Normandie" », *Mélanges Yver*, Paris, 1976.

11 Éd. LAIR, p. 201.

12 J.-F. LEMARIGNIER, « Autour de la royauté française du IX^e au XII^e siècle » *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1956.

13 A. VIDIER, *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de saint Benoît*, 1965, pp. 104-105 ; J.-F. LEMARIGNIER, « L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne », *A Cluny*, 1959, pp. 302-315.

14 L. c. note, 5, p, 107.

15 PL 139, 471-472.

16 PL 139, 464.

17 PL 139, 463.

18 PL 139, 464.

- 19 Die Entstehung der Kreuzzugsgedanke, p. 86-87.
- 20 Histoire des fils de Louis le Pieux, éd. LAUER, IV, 2.
- 21 Ép. 17 (793), MGH, Ép. IV, p. 51.
- 22 MGH. Cap. I, 303.
- 23 II, 954-957, éd. FARAL, Paris, 1932.
- 24 Ibid. I, 151.
- 25 MGH, SS, XV, 512-513.
- 26 Collationes, II, 7, PL 133, 554.
- 27 Vita Geraldi, II, 8, PL 133, 675.
- 28 « Toute la religion est dans le refus du monde », Collationes, III, 23, PL 133, 607.
- 29 Vita Geraldi, II, 16, PL 133, 679.
- 30 Vita Geraldi, II, 37.
- 31 Vita Geraldi, I, 8, PL 133, 647.
- 32 King Alfred's Old English Version of Boethius De Consolatione Philosophiae, éd. SEDGEFIELD, Oxford, 1899, p. 40-41 (trad. M. M. DUBOIS, La littérature anglaise du Moyen Age, 1962, p. 19-20).
- 33 E. DUCKETT, Alfred the Great and his England, 1957 ; P. J. HELM, Alfred the Great. A Reassessment, 1963.
- 34 Ph. GRIERSON, in English Historical Review, 1940, p. 529-561.
- 35 B. S. DONAGHY, « The Sources of King Alfred's Translation of Boethius De Consolatione Philosophiae », Anglia, 1964 ; K. OTTEN, König Alfreds Boethius, Tübingen, 1964 ; F. A. PAYNE, King Alfred and Boethius, Madison, 1968.
- 36 La phrase est de Wendy Davies qui a traité de ces matières dans mon séminaire en 1972.
- 37 Et plus récemment son élève Dubuisson, « L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres », Revue de l'histoire des religions, 1975. Il faut remarquer que l'étude de Dubuisson montre en fait des schémas intellectuels tout différents : la société est pensée plus volontiers en quaternité qu'en ternarité ; la vie de saint Patrick, qu'il commente (pp. 54-55), proclame que le roi engendre d'autres rois, des guerriers et des prêtres ; mais le peuple constitue une catégorie tout à fait séparée.
- 38 G. LANOË, « Approche de quelques évêques-moines en Angleterre au Xe siècle », Cahiers de civilisation médiévale, 1976.
- 39 M. M. DUBOIS, Aelfric sermonnaire, docteur et grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au Xe siècle », Paris, 1942.
- 40 Lives of the Saints, XXV (éd. S. KEAT, Aelfric's Lives of the Saints being a Set of Sermons of the Saints' Days, Early English Texts Society, III, 120).
- 41 Pseudo Egberti Exceptiones, 161 (éd. THORPE, Ancient Laws and Institutes of England, II, 126).
- 42 De vetero et novo testamento, ed. CRAWFORD, The Old English Version of the Eptateuch, Aelfric's Treatise on the Old Testament and his Preface to Genesis, Londres, 1922, 71.
- 43 L'édition la plus récente est de K. JOST, Berne, 1959.
- 44 Éd. JOST, pp. 55-58.
- 45 W. DAVIES.
- 46 PL 117, 953.
- 47 Le moine de l'abbaye toute proche de Vaclair le fait encore vers 1160, Ms. de Laon 85, fo 81.

Exemplarité céleste

La vision des deux évêques francs est grandiose, on ne le dira jamais assez. Ce qui n'est chez Wulfstan que marginal – et ceci, sûrement emprunté à la pensée carolingienne – devient chez Gérard, chez Adalbéron la membrure essentielle de leur édifice théorique. La mission de la royauté, la place des évêques, intercesseurs, révélateurs, proférateurs, l'ordre, les rapports entre les trois champs de l'activité humaine, tout dérive d'une structure primordiale, celle qui établit en isonomie le visible et l'invisible, le royaume capétien et la cité céleste. Comme Cicéron dans le Songe de Scipion – Adalbéron et Gérard le savaient bien pour avoir lu Macrobe – ils entendent rattacher l'ordre politique à celui des étoiles.

Mais là encore, le chemin qu'ils empruntaient était depuis longtemps tracé. Ils emboîtaient le pas d'une longue procession de devanciers. Alcuin déjà – qui sait ce qu'Alcuin avait pu transmettre de la culture propre aux Iles britanniques ? – à propos de la monarchie terrestre et pour resserrer son attache au divin, avait posé en principe l'identité des deux cités. Comme Alcuin cependant, Adalbéron et Gérard rêvaient de l'au-delà sur des textes que tous leurs prédécesseurs avaient médités : Grégoire le Grand – commentant Ézéchiël, le visionnaire, invoquant l'« exemple » des milices célestes –, Augustin surtout, lequel avait poussé beaucoup plus loin, ne cherchant pas seulement dans le ciel un modèle, imaginant l'interpénétration de ce monde et de l'autre. La population de la cité de Dieu, écrit-il, est principalement constituée d'anges ; toutefois « une part continue de s'y rassembler, choisie parmi les hommes mortels, qui vont rejoindre les anges immortels ». Colonisation du Royaume par l'espèce humaine – et pour Augustin, la seule justification de l'acte procréateur est d'alimenter sans cesse cette sorte de migration. Penser ainsi, c'est proclamer que le voile des apparences est poreux, qu'entre le spirituel et le charnel la frontière se franchit naturellement : Adalbéron prend l'idée à son compte lorsqu'il montre l'humanité engagée partiellement dans l'éternel. Augustin, en effet, ne parle pas seulement de morts mais de vivants : « actuellement, cette part pèlerine sur la terre – en pèlerinage, en voyage, migrante comme l'est l'homme de l'an mil, toujours marchant, vers

le combat, la foire, les fronts pionniers du défrichement, vers l'aventure – à la manière mortelle, ou bien elle se repose en la personne de ceux qui ont déjà passé la mort et qui occupent des lieux mystérieux, le séjour secret des âmes. » Admirons la discrétion quant à la topographie des espaces invisibles. Toutefois, et c'est ce qui les place à large distance d'Alcuin et de tous les Anglais, Adalbéron et Gérard ne puisent pas seulement aux sources grégoriennes et augustinienes. Leur inspiration vient principalement de Denys l'Aréopagite.

Les Actes des Apôtres, xvii, 34 rapportent que saint Paul convertit dans Athènes ce Denys, qu'il enseigna. Il était loisible de se représenter Paul parlant devant son disciple de ce qu'il avait vu, transporté au troisième ciel. On pouvait par conséquent tenir Denys, bénéficiaire de cette éblouissante révélation, pour un bon connaisseur de l'autre monde. C'est ainsi que, s'appropriant l'autorité et le pseudonyme de Denys l'Aréopagite, un Grec, à la fin du v^e siècle, avait composé deux livres : De la hiérarchie céleste ; De la hiérarchie ecclésiastique. Or, pour Adalbéron et pour Gérard – pour tout le monde – ce Dionysos-là était le même que celui de Montmartre, le confesseur de la foi, le martyr dont les moines à Saint-Denis gardaient la sépulture, et qui comme les deux prélats avait été évêque. Protecteur particulier du royaume de France : toute la Gaule avait bénéficié de cette « lumière splendide du verbe divin ». Ceci est rappelé dans le préambule d'un privilège que le roi Robert le Pieux – toujours lui – accorda en 1008 à l'abbaye de Saint-Denis¹. Le meilleur de ses bienfaits, y lit-on, Denys l'avait réservé aux rois des Francs. « Ceux d'entre eux qui ont porté leurs services au martyr du Christ, qui se sont souciés de son culte, furent exaltés dans la gloire et la puissance royale, tandis que perdirent la vie et le royaume ceux qui le méprisèrent » – et c'était par ces paroles justifier l'usurpation des Capétiens, dont les ancêtres, les comtes de Paris, les ducs de France, avaient toujours vénéré Denys : ils avaient choisi, avant le transfert dynastique de 987, l'abbaye de Saint-Denis pour nécropole.

Quiconque évoquait Denis, au temps de Gérard et d'Adalbéron, retournait délibérément aux origines franques, revenait à Clovis, à sa descendance, affirmait comme un droit d'aînesse de la Francia, un héritage, une continuité de culture, et repoussait vers les marges le royaume de Germanie – mais aussi la Bretagne, les îles –, proclamant la primauté capétienne. Pour mesurer la valeur que l'on attribuait aux reliques de saint Denis, à ce trésor que conservait l'Ile-de-France, il faut rappeler que les Allemands rêvaient de s'emparer de ces dépouilles et de les transplanter chez eux. En 1049, lors de la reconstruction du chœur de Saint-Emmeram à Ratisbonne – Ratisbonne, la cité principale des

empereurs saliens, Saint-Emmeram, leur monastère –, on découvrit un tombeau antique et l'on se mit à raconter que c'était celui du saint, que le roi Arnoulf avait déposé là ses ossements au retour d'une campagne victorieuse dans le pays des Francs de l'Ouest. Légende. En fait, au seuil du XI^e siècle, faire référence aux écrits que l'on attribuait à Denis, c'était aussi mettre l'accent sur ce déplacement qui, lentement, depuis l'élection d'Hugues Capet, transportait depuis Reims vers Fleury-sur-Loire, vers Saint-Denis-en-France les foyers de la culture sacrée.

Du pseudo-Denys l'Aréopagite, la « France » conservait le corps, il reposait près de Paris. Elle conservait aussi ses livres. L'empereur de Byzance en avait offert un exemplaire à Louis le Pieux : on avait vu dans ce geste une restitution légitime. Les deux livres « de la principauté angélique et de la principauté ecclésiastique » – comme l'écrit Gérard de Cambrai, latinisant « hiérarchie » en principatus – avaient d'abord été transposés en langue latine par Hilduin, abbé de Saint-Denis et archichapelain de l'empereur, puis, beaucoup mieux, sur l'ordre de Charles le Chauve, lui-même abbé de Saint-Denis depuis 867, par Jean Scot dit l'Irlandais, qui dirigeait l'école du palais, qui savait le grec et qui donna de l'œuvre un commentaire. Au début du XVIII^e siècle, la bibliothèque épiscopale de Laon conservait un manuscrit de cette traduction ; le catalogue dit le codex « très ancien », ce qui veut dire antérieur au XI^e siècle. Adalbéron l'eut donc près de lui². L'influence de ce texte dans l'entourage de Charles le Chauve avait été prodigieuse. Elle fit s'implanter dans l'imaginaire des savants une représentation du paradis que s'appliquèrent à figurer les peintres (ainsi au folio 5 v^o d'un Sacramentaire illustré vers 870, à Saint-Denis sans doute)³. Elle contribua à tourner l'attention vers les anges, élargissant leur place dans les exercices de la piété, aidant saint Michel à déloger peu à peu le Sauveur des chapelles hautes, à l'étage supérieur des porches. Elle fit s'établir plus solidement les rêves eschatologiques dans le paisible, dans l'ordre. Elle les délivra pour plus d'un siècle du dramatique et des gesticulations. Ce fut grâce à la lecture des traités dionysiens que la Jérusalem céleste put apparaître vraiment « vision de paix », modèle de cette ordonnance que l'on pressait les rois de maintenir sur la terre. En tout cas, j'en suis certain, ce que l'on voit d'exaltation dans le système proposé en 1025 par les évêques de Cambrai et de Laon procède directement de ces deux livres : ils ajoutaient aux préceptes de Grégoire le Grand, très latins, ascétiques, d'une volontaire sécheresse, ce qui leur manquait de lyrisme ; ils donnaient plus d'ampleur encore aux thèmes augustinien. Ces pages furent sans cesse relues en France du Nord. D'elles vient l'originalité de ce qui fut bien, dans

le moyen âge central, le concept « français » de l'action politique⁴.

« Qui dit hiérarchie signifie par là une ordonnance parfaitement sainte⁵. » La pensée du pseudo-Denys transfère dans les provinces du sacré la notion d'ordre – au double sens du mot taxis et du mot ordo. Elle divinise le principe grégorien d'autorité et d'inégalité⁶. Elle fait surtout de la loi invisible, infrangible dont parlait saint Augustin – il importe de rester à sa place, de ne pas quitter les rangs – une loi vivifiante, puisque cette loi gouverne l'incessant mouvement d'expansion et de retour, le flux et le reflux continus par quoi la lumière émanant de l'Unique descend éveiller les êtres à l'existence d'un bout à l'autre de la chaîne des créatures, les appelant vers le haut à se rassembler dans l'unité du divin. En effet, « le but de la hiérarchie est, autant qu'il est possible, l'assimilation et l'union à Dieu⁷ ». Cette loi n'est pas dissemblable de la charité, non plus que de la volonté du créateur. Car Dieu a voulu que les êtres intelligents « fussent saintement disposés et dirigés dans l'ordre⁸ ». S'il arrive – et c'est cela le mal, le ver dans le fruit, la pourriture – que ce mouvement se désordonne⁹, les hommes doivent, répondant aux intentions de Dieu, travailler de tout leur cœur à ramener le cycle au calme et à la régularité. La notion dionysienne de la hiérarchie convoque ainsi à réformer sans cesse ce qui toujours tend à se déformer.

Elle commande également de coopérer à la diffusion de la vérité. Puisque « la hiérarchie, ordre sacré, est une science et une force en action qui porte les êtres, autant qu'il leur est possible, à la ressemblance divine et qui, par les illuminations divines, les élève, dans la mesure de leurs forces, à l'imitation de Dieu¹⁰ », les dispositions du système impliquent « que ceux qui sont en avant opèrent la purification des autres ». Et c'est par cette « force en action » qui est aussi connaissance, que les deux mondes, invisible et visible, se trouvent communiquer, de même que communiquent et hiérarchiquement s'articulent les deux livres des Hiérarchies, celle du ciel et celle de l'ecclesia. Par des signes évidents, Dieu révèle aux hommes en effet ce que sont les ordonnances immatérielles. Il éveille ainsi, il attire à lui « la partie passive de notre âme, s'élevant vers les réalités les plus divines à travers la figuration bien combinée des symboles allégoriques »¹¹ – et Suger, reconstruisant Saint-Denis, reprendra ce texte presque mot pour mot afin d'inscrire dans la pierre de l'édifice le manifeste de son propos esthétique. Les sociétés célestes et celles du monde perceptible sont coordonnées par l'analogie de leurs structures. Dieu « nous institue aussi en hiérarchie afin que nous participions à la liturgie des hiérarchies célestes par la ressemblance de leur ministère saint et quasi divin¹² ».

Or la configuration où se déploie la dynamique mystérieuse de l'ordre et de la connaissance est trine. « La division de toute hiérarchie est ternaire¹³ – la tripartition est donc bien, comme le dira Loyseau, « la plus parfaite » : elle est sacrée – à savoir : les signes très divins ; les êtres divins qui connaissent ces signes et sont les initiateurs ; ceux enfin qui sont saintement initiés par ces derniers. » Voici pourquoi, dans le ciel, les intelligences pures que sont les anges apparaissent rangées en triades emboîtées, qui ne sont celles ni de l'Irlande ni de Georges Dumézil : « La parole de Dieu attribuée aux anges selon leur hiérarchie neuf noms révélateurs : le maître qui m'initia les répartit en trois dispositions ternaires. » Au contact immédiat de Dieu, les Séraphins, les Chérubins et les Trônes « constituant une seule triade hiérarchique et réellement première... ; pour permettre aux natures qui les suivent de rivaliser avec eux, ils les élèvent, imitant la bonté suprême et leur communiquant la splendeur qui les a visités. A leur tour, ces natures de rang secondaire (autre triade : les Dominations, les Vertus, les Puissances) transmettent aux suivantes cette splendeur et, à chaque degré, la première fait part à celle qui suit du don de la lumière divine¹⁴ ». Et c'est par cette troisième triade angélique (celle que forment les Principautés, les Archange, les Anges) que l'illumination se propage enfin jusque sur la terre, « révélatrice pour les hiérarchies humaines¹⁵ ». Au dernier grade des « hiérarchies célestes », les anges ; au premier grade des « hiérarchies ecclésiastiques », les évêques : des premiers aux seconds le message est transmis.

L'ordre immatériel fut en effet projeté sur notre monde par la forme incarnée de Dieu, le Christ. Dieu fait homme, partageant la condition humaine, parlant à ses disciples, Jésus a fondé l'unité des deux hiérarchies. Il les récapitule en sa personne. Au point de suture, il régit l'une et l'autre. La hiérarchie inférieure n'appartient donc pas à l'éternité. Elle a commencé un jour, dans le temps, dans l'histoire, avec Jésus, et par un sacrement, un signe initiateur, le baptême : aux hérétiques d'Arras qui n'étaient pas d'accord, Gérard de Cambrai, lorsqu'il tentait de les convaincre de la sacralité du baptême, ne disait rien d'autre. Cette hiérarchie, on peut donc bien la nommer ecclésiastique. Instituée par le Christ, l'Église constitue tout l'ordre terrestre ; de l'Église et par l'Église, la loi divine se répand sur l'humanité : Adalbéron pensait-il autrement ? Mais parce que la société humaine est imparfaite, elle ne comprend que deux triades : la triade initiatrice de ceux qui sont capables d'attirer les autres vers la perfection, distribuant les trois sacrements, le baptême, purificateur, l'eucharistie, illuminatrice, la confirmation, d'accomplissement, et répartis sur trois échelons, trois degrés de puissance : les « ministres » (les simples clercs),

purifiant et baptisant, les prêtres, illuminant, distribuant le corps du Christ, enfin les évêques « instruits de toute science sainte » : « en eux s'accomplit et s'achève toute l'ordonnance de la hiérarchie humaine¹⁶ ». En contre-bas, symétriquement, la triade des « perfectionnables » : ceux qui attendent d'être purifiés, catéchumènes, énergumènes et pénitents ; le peuple fidèle, guidé par les prêtres et que ceux-ci font participer au repas eucharistique ; les moines enfin, plus purs que tous les autres, mais qui ne sont chargés dans l'Église d'aucune mission dirigeante, dont la place est avec le peuple aux portes du sanctuaire, et qui sont soumis aux évêques.

Telle est l'ordonnance. A peine révélée par la bonne traduction de Jean Scot, la vision de Denys fascina l'intelligentsia carolingienne : Dhuoda, dans le Manuel qu'elle rédigea à l'usage de son fils, médite sur les « neuf ordres des anges » ; un capitulaire de Charles le Chauve nomme les évêques les « trônes de Dieu¹⁷ ». Au début du XI^e siècle, cette vision plane sur les plus hauts sommets de la culture savante en Francie, en Neustrie : les peintres continuent de la transposer sur les pages des livres liturgiques¹⁸ ; lorsque en 1007, le comte d'Anjou Foulques Nerra fonde le monastère de Beaulieu-les-Loches, il le dédie, en même temps qu'à la Trinité, aux « armées célestes sur lesquelles Dieu règne, à savoir les Chérubins et les Séraphins » ; le patronage est ainsi confié à ces puissances que Denys montre rassemblées, avec les Trônes, aux côtés du Tout-Puissant, veillant, prêtes à foncer sur les ennemis, tout comme les comtes, chefs des armées terrestres, qui, associés aux évêques, flanquent en ce monde la personne du souverain¹⁹.

Il est clair qu'une telle conception de l'ordre avait tout pour satisfaire Gérard et Adalbéron. Elle plaçait les monastères sous l'autorité des évêques ; elle affirmait que ces derniers reçoivent directement du ciel la sagesse ; elle en faisait les guides de toute action politique ; elle les situait au-dessus de la loi humaine, en même temps que toute l'institution ecclésiastique dont ils sont les recteurs, dans cet « entre-deux qui affranchit progressivement l'humanité de son engagement spatio-temporel²⁰ ». En effet, « la hiérarchie ecclésiastique est tout ensemble céleste et légale. Son caractère intermédiaire la fait participer aux deux hiérarchies extrêmes. Avec l'une, elle partage les contemplations intellectuelles, avec l'autre, la variété des symboles sensibles par quoi elle s'élève saintement vers le divin²¹ ». De toute évidence, ce fut en lisant Denys que Gérard et Adalbéron trouvèrent le plan de leur admirable édifice, et notamment l'incitation à présenter la ternarité comme le cadre de toute organisation juste des relations entre les hommes. Hiérarchisée, ce qui veut dire sacrée, mais instituant aussi la nécessaire inégalité, ces rapports mesurés d'affection et de révérence, le jeu d'échange allant et

venant sans trêve, d'une extrémité à l'autre de la chaîne interminable, par quoi, mystérieusement, se répand et, dans le même temps, remonte à sa source l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles.

Le triangle était au cœur de l'œuvre du pseudo-Denys, mais non pas les fonctions. Car cette œuvre est, comme le dit Adalbéron, « mystique » : elle ne prête point attention à la matérialité du social ; elle néglige ce que régit la loi humaine. N'était-ce pas achever l'entreprise dionysienne que de disposer sur la terre, symétriquement aux triades invisibles, une ternarité, – en insistant précisément sur les effets de la *lex humana*, en décrivant les rapports concrets d'inégalité dont tout royaume, toute seigneurie montraient l'image ? Et c'était ici qu'il devenait utile d'introduire dans le système le lieu commun, l'idée rebattue, le schéma dont parlaient les savants de Grande-Bretagne, la trilogie des oratores, des bellatores, et des autres. Cette figure avait l'avantage d'être ternaire, de se prêter aux analogies, et surtout de rejoindre une autre ternarité qui ne se trouvait pas dans l'œuvre même de Denys, mais dans le *De divisione naturae* de son commentateur l'Érigène, l'Irlandais. Jean Scot y mettait en relation analogique les structures de la Trinité et celles de la « nature », distinguant successivement dans celle-ci le corps, de qui relève l'*essentia*, c'est-à-dire la production des biens matériels ; l'âme, « dont le lot est la vertu », c'est-à-dire ce dont se nourrit la vaillance militaire (on fait, au XI^e siècle, l'éloge du bon guerrier en le disant *animosus*) ; l'*intellectus* enfin, qui, usant de la *sapientia*, intervient par l'*operatio*, c'est-à-dire la maîtrise inspirée de toute action. *Operatio*, *oratio* : ces deux mots s'appellent l'un l'autre ; entre eux toute différence s'estompait aisément dans le rêve. Et l'on pouvait apercevoir ainsi, à peine voilées, parmi nous, au sein du créé, perceptibles, trois fonctions. En parfaite correspondance avec les trois divisions de la nature, avec les trois corps de bataille des armées angéliques : les trois catégories fonctionnelles de la société des hommes.

*

Nous avons visité, près de la cathédrale, l'atelier dont disposaient les évêques francs de l'an mil pour mieux juger, pour distribuer plus équitablement les pénitences, pour mieux enseigner leurs ouailles, en tête desquelles se tenait le roi. Pour construire des sermons, des discours – dont le roi, assis face à l'évêque, sur l'autre cathèdre, était le premier auditeur – , destinés à retentir dans tout le peuple, à la faveur de la cohérence organique unissant à la personne du souverain celle des plus humbles hôtes de sa maison, c'est-à-dire de son royaume, à répandre de degré en degré, depuis le chef jusqu'aux extrémités des membres, une morale. Dans cet atelier, tools et handwork, comme eût dit Alfred le

Grand : des outils, les armes de la parole, la rhétorique, mais aussi, déjà, la dialectique ; un matériau, complexe, emmagasiné dans la mémoire et dans les livres, la surabondante réserve de mots. C'est là qu'Adalbéron et Gérard ont travaillé, prenant telle pièce, rejetant telle autre, pour la remplacer par une meilleure. Ne modifiant qu'à peine. Disposant, ordonnant néanmoins d'une manière nouvelle.

Ces « prélates » sont partis de trois concepts. Le concept d'autorité – c'est-à-dire d'inégalité – tempéré par la charité ; le concept d'ordre – mais sacralisé, car la société dont ils rêvaient n'était pas une « société d'ordres » : d'ordre véritable, ils n'en voyaient qu'un, le clergé ; le concept enfin de fonctions – la leur propre, celles assignées aux autres –, se définissant eux-mêmes, en même temps que tout l'ordre dont ils étaient les responsables, par opposition à d'autres offices qu'ils jugeaient inférieurs au leur. Ils laissèrent au rebut le vieux système binaire, le gélasien. Ils en démontèrent les éléments dans l'atelier. Ce système ne pouvait plus servir tel quel. Pour avoir médité sur les hiérarchies de Denys, ils sentaient la nécessité de meilleures articulations ; d'Angleterre peut-être leur était parvenue l'évidence que deux piliers n'assurent pas la stabilité, qu'il en faut trois ; la pratique, le combat qu'ils devaient mener chaque jour contre les châtelains, le peuple, contre leurs confrères dans les conciles, contre les moines, le pape, contre tout, leur avait appris que sur le théâtre de l'action politique, toute scène est jouée par trois personnages. Édifiant sur le ternaire, ils placèrent, face au clerc, deux partenaires. Non pas le moine et le laïc : c'eût été reconnaître l'autonomie de l'institution monastique, sinon sa supériorité. Ils répudièrent, par conséquent, le vieux modèle ecclésial des trois « ordres ». L'idée avait mûri que l'inégale répartition du pouvoir, la spécialisation progressive du métier militaire, le jeu des mécanismes qui s'établissaient dans les seigneuries, traçaient parmi le laïcat une ligne de partage, que le pseudo-Denys ignorait. Cette expérience les conduisit à formuler le postulat des trois fonctions.

Mais, en hiérarchisant l'image. Plaquant sur elle les degrés que Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand établissaient entre les trois ordres de mérite, ceux que Denys établissait entre les triades angéliques. S'appropriant l'idée, communément acceptée, que le consécrateur de l'hostie ne doit pas combattre, que les maîtres ne prêtent pas la main aux travaux serviles, ils abolirent l'égalité théorique entre les trois termes de l'échange de services mutuels. Si chacune des fonctions est indispensable aux deux autres, on ne saurait dire qu'elles sont également nobles : de cela, ils étaient intimement persuadés. Ils détachèrent aussi la figure trifonctionnelle de ce qui pouvait la relier à la personne royale. Ce fut Denys qui les aida. Ils ne virent pas les trois fonctions soutenant le trône, ni reflétant dans le corps social les

vertus et les obligations des rois. La trifonctionnalité reproduisait pour eux sur terre l'ordre céleste. Par conséquent, contrairement à ce que l'on a pu dire, la triade des fonctions englobait bien à leurs yeux la totalité des conditions humaines, chacune des trois catégories se présentant rangée, comme il convient que le soit tout « ordre », derrière un chef de file, un chef de rang, l'une des trois figures parfaites, du bon prêtre, du bon guerrier, du bon paysan, auxquelles M. de Torquat, il n'y a pas vingt ans, pensait encore. Cette configuration procède du croisement – dionysien – des deux clivages imposés l'un par la loi divine, l'autre par la loi humaine. A la croix des deux juridictions, on ne voit plus installé le souverain, mais l'évêque. Informé sans intermédiaire par l'esprit – Adalbéron et Gérard se sont vus en saint Grégoire, tel que l'ont figuré les enlumineurs de la France du Nord, sur les pages des *Moralia in Job*, assis sur un siège royal et visité par la colombe – l'évêque, livres en main (ceux d'Augustin, de Grégoire, et les deux livres de Denys) montre au souverain le ciel, c'est-à-dire la tripartition angélique. Le discours s'adresse au roi. Il feint de défendre la monarchie. De fait, il veut la domestiquer. Le roi n'est plus l'arbitre, mais l'exécutant – l'« avoué », pour reprendre le vocabulaire des institutions carolingiennes, le bras séculier, l'instrument d'un pouvoir que Dieu remet immédiatement aux prélats de l'Église.

Le système idéologique d'Adalbéron et de Gérard est carolingien. Pour la dernière fois, il exprime la conception carolingienne de la royauté. Entendons celle d'Hincmar, celle des évêques de Charles le Chauve. Non pas celle d'Aix. Celle de Reims, de Compiègne, de Paris, celle de Jean Scot traduisant Denys. Et c'est pour cela que ce système apparaît jusque dans ses plus secrètes profondeurs si paisible, que jamais le *Carmen* ne voit le renversement du monde dont il parle comme un signe prémonitoire de la fin des temps. Ce qu'il découvre dans l'au-delà, calmement, sans trembler, c'est l'ordre, c'est la paix, c'est l'espoir. Mais dans la mesure où ce système est « mystique », il rejoint le propos des évêques promoteurs de la paix de Dieu que pourtant il attaque. Comme eux, il prétend retirer au souverain la responsabilité de la pax, de la lex, de l'ordre. Ces évêques-comtes, qui s'épouvantaient d'apercevoir, se levant contre eux, chez eux, au centre de leur immunité, de leur cité, des concurrents, dans le grand remuement qui faisait apparaître, toute formée, la féodalité – et qui, pour mieux résister, ressentaient le besoin d'un roi fort, d'une hiérarchie –, ne considéraient plus que le monarque fût encore le pivot de la société. Sacré comme eux, ils l'eussent voulu, siégeant parmi les autres orateurs, épiscopalisé. Et s'il fût venu à s'échapper de cet environnement d'évêques qui le tenait en lisière, c'eût été pour tomber parmi les nobiles, les bellatores, pour descendre d'un degré l'échelle des valeurs sociales. Il n'est donc pas exact

de dire que, dans la formulation la plus ancienne que l'on connaisse en France, la figure trifonctionnelle de la société ait été, entre 1025 et 1030, portée à sortir de l'inexprimé par le progrès de la monarchie. Comme en Angleterre, au temps d'Alfred le Grand, au temps d'Aelfric et de l'évêque Wulfstan, ce fut bien au contraire le péril, la crise où paraissait sombrer la royauté qui fit recourir à ce thème.

Une crise. Les formations idéologiques se révèlent au regard de l'historien dans les périodes de mutation tumultueuse. En ces moments graves, les détenteurs de la parole ne cessent de parler. Sortons maintenant de l'officine. Afin peut-être de mieux comprendre pourquoi les outils y furent de cette façon maniés, le matériau élaboré, dans les méandres de la mémoire et dans les hasards de l'action.

1 Carton des Rois. Robert II, pp. 158-159.

2 MONTFAUCON, *Biblioteca bibliothecarum manusccriptorum nova II*, Paris. 1739. 1296.

3 BN lat. 1141 ; M. T. GOUSSET, « La représentation de la Jérusalem céleste à l'époque carolingienne », *Cahiers archéologiques*, 1974.

4 Ainsi les théories que Suger s'efforça de mettre en pratique, par une hiérarchisation des services féodaux, en découlent directement.

5 *Hiérarchie céleste*, 165.

6 Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les évêques, depuis Bérulle, se sont référés au pseudo-Denys pour justifier l'inégalité sociale.

7 *Hiérarchie céleste*, 165.

8 *Hiérarchie céleste*, 273.

9 *Traité des noms divins*, 729.

10 *Hiérarchie céleste*, 164.

11 *Ép. IX*, 1108.

12 *Hiérarchie ecclésiastique*, I, 3.

13 *Hiérarchie ecclésiastique*, I, 50.

14 *Hiérarchie céleste*, VI, 2.

15 *Hiérarchie céleste*, IX, 24 ; B. VALLENTIN, « Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staat (bis auf Thomas von Aquino) », *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre* (Mel. G. SCHMOLLER), Berlin, 1908.

16 *Hiérarchie ecclésiastique*, 505.

17 *Manuel*, IX, 3 ; *Capit. II*, 451.

18 En particulier dans le Missel de Saint-Denis, BN lat. 9436, fo 15.

19 O. GUILLOT, « La consécration de l'abbaye de Beaulieu-les-Loches », *Actes du Colloque médiéval de Loches 1973. Mémoires de la société archéologique de Touraine*, IX, 1975.

20 R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954, p. 174.

21 *Hiérarchie ecclésiastique*, 501.

CIRCONSTANCES

Fruit d'arrière-saison de la renaissance culturelle carolingienne, la système idéologique, la complexe, la superbe construction idéologique dont Adalbéron et Gérard furent les proférateurs, est aussi l'une des fleurs – au même titre que l'abbatiale de Tournus, que les clochers-porches de Saint-Benoît-sur-Loire ou de Saint-Germain-des-Prés – de la poussée de sève qui suscitait, au temps où les prélats parlaient, la croissance de toutes choses dans l'Europe occidentale. Ne gardons pas les yeux fixés seulement sur le texte de ces discours. Ne perdons pas de vue l'élan bouleversant des forces productives, la poursuite d'un essor agricole qui s'accélérait à la faveur sans doute d'une oscillation du climat, infime et qui pourtant relevait le profit des ensemencements, ni le flux démographique consécutif à l'effacement des derniers vestiges de l'esclavage dans les seigneuries, dont les dernières invasions avaient, au Nord de la France, démantelé les cadres devenus trop rigides. L'objet culturel dont j'ai tenté de décrire l'agencement et la genèse surgit à l'orée d'une phase de progrès vif et très rapide. Façonné par des hommes, qui, parce qu'ils étaient évêques, se sentaient tenus de travailler sans relâche à extirper les ferments de la corruption, en proclamant ce que les vertus de l'onction leur dévoilaient des vérités inaccessibles, cet objet fut l'outil d'une réforme. C'était une arme, forgée, spécialement affûtée pour attaquer le mal en un point très précis. A nos yeux, à nos yeux imparfaits d'historiens tâtonnant dans la brume, scrutant des traces effacées presque entièrement, elle apparaît brandie entre 1025 et 1030. Pourquoi dans ces années-mêmes ? Pourquoi surtout le thème des trois fonctions sociales, cette forme latente, comme en réserve dans le flou d'une « mentalité », fut-elle ajustée à ce glaive de justice, à cet instrument de restauration, pour en constituer l'un des tranchants ? Soyons-en sûrs : l'évêque de Cambrai et l'évêque de Laon dictèrent ces phrases qu'ils avaient prononcées pompeusement dans les plaids, les palabres et les cérémonies du pouvoir, parce qu'ils sentaient les germinations maléfiques, constamment actives en ce bas monde, devenir depuis quelque temps plus virulentes. Les textes qui nous informent sont nés d'une crise politique ponctuelle qu'il est temps d'examiner attentivement. Ils constituaient aussi des ripostes à des propositions adverses ; ils contestaient les dits de faux prophètes, dont on sait qu'ils foisonnent dans les prémices de la fin des temps ; des projets de réforme sociale contre lesquels Gérard et Adalbéron se levèrent, il convient également de s'informer, puisqu'ils présentent comme le négatif sur quoi vint s'appliquer la figure trifonctionnelle, avec tout le système qui l'englobe. Enfin, ce système fut formulé à ce moment, de cette façon,

parce que de puissants mouvements remuaient la formation sociale dans ses profondeurs, qu'on les percevait depuis quelque temps distinctement et qu'il fallait bien en tenir compte, que ces mouvements commandaient de retoucher les modèles conceptuels que les générations antérieures avaient employés pour penser la société. Nous devons donc encore, d'aussi près qu'il est possible, recueillant d'autres témoignages, observer les amples remous que la proclamation idéologique tenta de canaliser.

La crise politique

Crise de la royauté. Imbecillitas regis : le roi n'a plus de soutien. La métaphore dont usa le rédacteur des *Gesta episcoporum cameracensium* se porte à la rencontre de celle dont venait d'user Aelfric, dont avait usé cent ans plus tôt Alfred le Grand. Cet affaïssement de la monarchie est décisif : les « spéculateurs », ceux qui présentent un miroir (*speculum*) des vertus, ne le dirigent plus vers le souverain, mais vers la société. La morale de l'action se décolle ainsi de la personne royale, et par ce décollement incite à repérer dans le corps social les fonctions de sagesse, de vigueur militaire et de généreuse fécondité que le roi jusqu'alors assumait. Crise, et très brusque.

Dans l'été 1023, rien ne paraît changé dans le peuple franc : à Ivois sur la Meuse, sur la frontière qui depuis le traité de Verdun sépare le royaume de l'Ouest de la Lotharingie, deux souverains, le roi Henri de Germanie, le roi Robert de France, parlent ensemble, après avoir échangé les cadeaux de l'amitié, fastueux, faisant démonstration réciproque de leur magnificence, environnés des plus précieux bijoux de leur trésor ; ils parlent de la paix, de la justice et de la protection de sainte Église. Comme en parlait deux siècles plus tôt Louis le Pieux. C'est en fait une façade. Derrière elle, tout a déjà craqué. Un an plus tard la décomposition se révèle. Dans la Lorraine – cet ancien royaume, réuni maintenant à celui de Germanie, où se trouvent Cambrai et son évêque – à la mort d'Henri, le duc Frédéric, cousin de Gérard (et d'Adalbéron), refuse le successeur que les Allemands ont donné au souverain. Le roi Robert tente d'en profiter, de s'avancer dans l'Austrasie, de la saisir, au moins l'Austrasie romane, le pays messin, celui de Gérard et d'Adalbéron. Il rassemble ses guerriers en 1025 ; tandis que le plus puissant des princes de la France occidentale, Eudes, comte de Blois et de Troyes, s'apprête à envahir le royaume de Bourgogne. C'est à ce moment-là que Gérard énonce le postulat de la trifonctionnalité sociale. A Compiègne, en 1023, il était auprès du roi Robert, participant avec les autres évêques aux préparatifs de l'entrevue d'Ivois et de la vaste entreprise de pacification que ce colloque devait inaugurer. Maintenant, désemparé par la mort de son patron Henri, il rêve

sans doute d'une résurrection de l'autonomie lorraine ; il envoie des présents à Robert, pour l'arrêter peut-être, en tout cas pour amorcer des conversations. A vrai dire, dans la part lotharingienne de l'espace franc, le trouble s'apaise bientôt. Avant la fin de l'année 1025, les ducs, et Gérard avec eux, sont allés faire acte d'allégeance dans Aix-la-Chapelle. Tout est rentré dans l'ordre ancien.

Alors que dans le royaume carolingien bousculé davantage par l'innovation, celui de l'Ouest – cette partie de l'Europe qui se trouve alors aux avant-postes de la croissance –, les structures de l'État, depuis longtemps minées, s'effondrent. Lorsque, dans son poème, Adalbéron évoque la « jeunesse » du roi Robert, il ironise : Robert est vieux, décrépi. Son trône aussi, il chancelle. Nous le savons par d'autres témoignages qui ne sont pas rhétoriques, mais directs, ceux que portent brutalement les actes de la chancellerie royale¹. Les réminiscences pompeuses qui en ornent les préambules ne masquent pas ce qui part à vau-l'eau. Robert le Pieux est d'abord tracassé par sa succession : son père, il y a moins de quarante ans, est devenu roi de France par ce que beaucoup jugent une usurpation, et qui n'est pas oubliée. Hugues Capet avait planté les fondements d'une dynastie en associant à la royauté son fils aîné. Robert a suivi son exemple ; il a fait sacrer son premier-né Hugues. En 1027 celui-ci meurt. Le coup n'est pas trop grave : le roi a d'autres fils, et le jour de la Pentecôte de cette même année, l'huile sainte est répandue sur le corps du second, Henri.

Plus grave, irrémédiable, est l'amenuisement, le rétrécissement de l'autorité monarchique. Tout le Sud du royaume se passe désormais d'un souverain ; quelques années plus tôt, le comte de Barcelone, épouvanté par l'avance des musulmans, avait appelé à la rescousse le roi d'Orléans et de Paris ; qui songerait encore à le faire au sud d'Angers, de la Sologne ? La France du Midi est devenue pour un siècle et demi un pays sans roi, un pays de princes, indépendants dans leur propre « royaume », comme ils disent. En 1029, Adhémar de Chabanne propose l'éloge de l'un d'entre eux, le duc Guillaume, « le Grand », d'Aquitaine : il lui reconnaît, bien qu'il ne soit pas sacré, cette vertu éminemment royale : la sapientia. Il est vrai que par compensation, Robert vient d'affirmer sa puissance dans un autre de ces regna, le duché de Bourgogne, la partie de la nation bourguignonne que les partages carolingiens ont placée sous le magistère du roi de France occidentale. Le duc Henri est mort sans fils voici plus de vingt ans. Il était l'oncle de Robert, qui voulut prendre l'héritage. Et qui finalement a vaincu les résistances. En 1017, il est parvenu, non pas à se faire lui-même duc, mais à placer à la tête du duché l'un de ses fils. Depuis lors il multiplie les interventions directes, profondes, efficaces : la Bourgogne devient peu à

peu capétienne. Mais c'est une annexe, un monde étranger. L'important pour Robert est son propre « royaume », la Francia dont son grand-père était duc, le pays des Francs, au nord de la Loire, à l'ouest de Sens et de la Lorraine. Cette province, il ne la tient plus. Des principautés se sont raffermies en Flandre et dans toute la région où les pirates normands s'étaient installés. De ce côté tout est perdu. Le reste risque d'échapper à son tour. Comment tenir en bride le comte d'Angers, celui surtout, le plus indocile, qui tient à la fois Blois et la Champagne ?

On pourrait croire que, sur la Francia, Robert règne encore comme un Carolingien, rassemblant périodiquement autour de lui, aux grandes fêtes du christianisme, les puissants de cette vaste contrée. Il a pu le faire à l'abbaye de Chelles, pour la Pentecôte de 1008 : les évêques sont presque tous venus, comme ils venaient jadis à l'appel de Charles le Chauve : l'archevêque de Reims, l'archevêque de Tours, sept des treize évêques de la province de Reims, et parmi eux Adalbéron. A Compiègne, en 1023, même affluence ; le comte de Flandre, le duc de Normandie sont là, les prélats ecclésiastiques plus nombreux encore, l'évêque de Cambrai Gérard, et pour délibérer de la pax, de la lex. Ces mots sont ceux qu'avait entendus Charlemagne. Mais c'est la fin. Scrutant les souscriptions des diplômes rédigés au nom du roi, J.-F. Lemarignier a pu situer avec précision la mutation en l'année 1028 : à ce moment même Adalbéron travaillait à son poème, ou s'apprêtait à le faire. Brusquement, les assemblées où le roi écoute les conseils des siens avant de prononcer sa sentence changent d'aspect. Plus d'évêques ni de comtes, ou de manière exceptionnelle ; on ne voit plus guère autour du souverain que des hommes de moins haut parage, des seigneurs de château et jusqu'à de simples chevaliers. La très vénérable assemblée publique qui durant des générations avait assuré la liaison dans le pays des Francs de l'Ouest entre le roi et l'ensemble de son peuple prend d'un coup l'allure d'un conseil de famille. Le souverain apparaît désormais comme un chef de maisonnée parmi d'autres, s'entretenant dans le privé avec ses parents, ses prévôts, ses camarades de chasse et de combat, et demandant à ses commensaux de garantir par leur témoignage les actes que délivre sa chancellerie. Dans le même temps, les formules de ces actes se dépouillent du revêtement de théâtralité hérité de la grandeur carolingienne : le diplôme royal lui-même perd la solennité qui le distinguait des chartes privées. 1024-1028-1031 : la coïncidence est éclatante entre le fléchissement de la monarchie et l'énonciation de la trifonctionnalité sociale.

Si les évêques de la Francia ne se dérangent plus pour meubler la cour royale, c'est qu'ils ne trouvent plus d'avantages à le faire. Il est désormais

patent que le Capétien n'a plus la force de protéger efficacement les intérêts de la haute Église. Les évêques n'ont plus de recours. Ils doivent se tirer d'affaire eux-mêmes. Leurs confrères dans le Sud du royaume en ont pris depuis quelque temps l'habitude. Pourquoi, comme ceux-ci, n'iraient-ils pas plus loin, ne se substitueraient-ils pas au roi et, puisqu'ils sont eux aussi sacrés, n'assumeraient-ils pas la défense de l'ordre terrestre ? Ouvertement. A tout le moins de façon couverte. Devant la montée des périls – et le danger le plus pressant est, pour les prélats, de se découvrir seuls face aux puissances laïques du voisinage, face aux ducs, aux comtes, aux châtelains –, c'est alors toute une effervescence de projets. Dans le petit monde des hommes de haute culture, persuadés d'être directement inspirés, et continuant de se rencontrer, sinon autour du souverain, du moins dans d'autres palabres, chacun s'écoutant parler et porté à contredire les autres, partagés en coteries, en clans, les clercs voyant devant eux, toujours plus nombreux, toujours plus arrogants les moines, car l'Église, autre aspect du trouble général, change elle aussi de structures, une polémique ardente, féconde s'instaure. Propositions, contre-propositions. Tout d'un coup, l'invention idéologique prend de la hardiesse. Dans ce tohu-bohu, le système de Gérard et d'Adalbéron s'est forgé. Des articulations se sont nouées qui rassemblent en un seul corps le thème de l'égalité nécessaire, celui de l'isonomie entre la société humaine et la société angélique, enfin celui des trois fonctions. Face à d'autres systèmes, dénoncés, dans le feu de la controverse, comme des pièges de Satan, favorisant l'extension du désordre. Le modèle où prit place le postulat de la trifonctionnalité, fut proclamé contre trois modèles adverses, eux aussi construits pour remédier à la défaillance de la royauté capétienne, jouant de cette défaillance et pariant sur elle : le modèle hérétique, le modèle de la paix de Dieu, le modèle monastique.

1 Ces textes ont été nouvellement exploités par J. F. LEMARIGNIER, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens*, Paris, 1965.

II

Les systèmes concurrents

Les trois propositions qu'Adalbéron et Gérard ont combattues sont portées par d'amples mouvements qui prennent naissance dans le Sud. On ne saisirait pas l'affrontement dans ses dimensions véritables si l'on manquait à placer face à l'héritage franc, carolingien, à ce qu'il en reste dans les terres ottoniennes ou capétiennes, face à la renaissance culturelle dont procède directement la vision de l'évêque de Cambrai et de l'évêque de Laon, une autre latinité, celle-ci non point ressuscitée par l'érudition. Car elle n'était jamais morte dans des provinces où ce que Rome avait profondément implanté n'avait pas perdu toute sa vigueur, dans ces espaces où les Francs étaient demeurés des intrus, des occupants, incapables de venir à bout des traditions nationales, lombardes, gothiques, provençales, aquitaines, bourguignonnes – une aire de civilisation dont les médiévistes, longtemps fascinés par la légende de Charlemagne, commencent à percevoir la puissance créatrice. Vitalité entretenue sans aucun doute par la prospérité matérielle. Moins favorisé que ne l'étaient les campagnes de la France du Nord par les infléchissements du climat, cet ensemble de pays profitait encore de réserves longuement accumulées. Il confinait à l'Islam, à l'empire byzantin, et devait à ce voisinage quantité de stimulations. La qualité, la fertilité de ses ressources se révèlent éclatantes lorsque l'on considère le champ religieux : n'est-ce pas dans ces régions que s'enracinent trois des piliers du christianisme médiéval : le style bénédictin du propos monastique, l'affirmation de la primauté du pontife romain, l'appel enfin à la guerre sainte ? Ces provinces avaient été longtemps subjuguées. Or voici, à l'orée du second millénaire, qu'elles en viennent à menacer la Francia d'une sorte de colonisation culturelle. Ce qui sort du Midi pénètre avec d'autant plus d'aisance que la circulation s'anime sur les vieux itinéraires, sur ceux notamment qui, par le pays des Francs de l'Ouest et celui des Bourguignons, joignaient l'Angleterre à l'Italie –, que d'autre part l'orientation de la politique capétienne fait s'avancer le roi vers Sens et vers Auxerre, vers Saint-Bénigne de Dijon dont l'abbé était Guillaume de Volpiano, un Italien, vers Cluny. Les évêques francs, Adalbéron et Gérard, percevaient les lentes infiltrations d'un flux

perturbateur. C'est de cette marée montant du sud qu'Adalbéron entend parler dans le Carmen lorsqu'il évoque, sarcastique, une nouvelle invasion sarrasine, ridicule, scandaleuse. Le schéma trifonctionnel, et tout le système qui l'enveloppe, je le vois comme un recours, comme une barrière érigée autour du sanctuaire, dans un mouvement de repli sur les môles carolingiens, dans une réaction d'autodéfense qui incitait en particulier à relire celui que l'on tenait pour le plus grand de tous ceux qui avaient jamais écrit dans le pays franc, saint Denis, Denys l'Aréopagite.

L'hérésie

Des trois vagues, la plus inquiétante était l'hérésie. Contestation radicale de l'ordre établi et devant laquelle, toutes querelles oubliées, firent front Adalbéron, Gérard, les autres évêques et les moines. Une éruption brutale : 1022, Orléans ; 1024, Arras ; un peu plus tard la Champagne. L'ensemble de la France du Nord semble bien avoir été, en même temps que l'Aquitaine, contaminé en quelques mois par des germes dont on répétait partout qu'ils venaient d'Italie. Ce qui était à la fois vrai et faux. Faux sans doute car la peste était prête à jaillir spontanément du milieu local. Vrai parce que, les lambeaux d'information dont nous disposons l'attestent, un foyer d'une grande virulence était actif en 1028-1030, au-delà des Alpes, à Monteforte dans le pays d'Asti, sur cette route dont j'ai parlé, axe principal des relations entre le Nord-Ouest et le Sud-Est de la chrétienté latine.

Nous ne savons rien de l'hérésie, sinon par ceux qui l'ont pourchassée et vaincue, par des actes de condamnation, de réfutation, ou par des chroniqueurs, tels Raoul Glaber ou Adhémar de Chabanne, rapportant des racontars, noircissant, dramatisant. Ces sources doivent être critiquées plus scrupuleusement que toutes les autres¹. Monteforte est le point le mieux éclairé, le seul lieu où l'on entende parler lui-même l'hérésiarque². Mais la lumière n'est pas mauvaise sur l'affaire d'Arras qui – avec celle d'Orléans – touche au plus près notre enquête. D'informations partiales, lacunaires, quelques impressions ressortent. La plus nette est de l'uniformité du mouvement. Partout, semble-t-il, les adhérents sortent des mêmes milieux sociaux. Non pas, comme l'ont répété leurs adversaires pour les discréditer, de la lie du peuple. Les sectes ne rassemblaient pas que des « rustres ». Il paraît bien d'ailleurs qu'elles ne recrutèrent guère dans le profond des campagnes, mais plutôt dans les quartiers neufs des cités en croissance. Indiscutablement, les meneurs furent des clercs, et

souvent les meilleurs. L'hérésie surgit à Orléans dans la chapelle royale, c'est-à-dire dans un centre de recherches aussi passionné de nouveautés que Reims, que Laon, que Cambrai ; elle se propagea dans les chapitres cathédraux les plus éclairés, dans les monastères les mieux purifiés. La contagion affecta à leur plus haut niveau les appareils idéologiques de l'État franc. Ses agents furent des savants. Il suffit d'écouter ce que rétorque à l'archevêque de Milan le « maître » des hérétiques de Monteforte pour s'en convaincre : il était averti du plus subtil des controverses doctrinales qui se développaient à l'époque ; peut-être avait-il médité sur le système de pensée le plus ardu, celui de Jean Scot. Mais il est non moins évident que furent touchés, convertis, des « illettrés » : à Arras il fallut traduire en vulgaire à leur intention l'acte de réfutation. N'oublions pas toutefois que, parmi les laïcs, les puissants n'entendaient pas mieux le latin que les pauvres. A Monteforte, les documents font explicitement état, parmi les sectaires, de gens de haut rang. Non point des aventuriers, des chrétiens que, simplement, l'enseignement traditionnel de l'Église ne satisfaisait plus, qui attendaient un autre message. Parmi eux – ceci est également certain et fut occasion de scandale – des femmes, ces femmes que l'institution ecclésiastique négligeait ordinairement.

L'hérésie rêve d'une autre société. Non pas désordonnée certes – quelle société peut durer sans ordre ? Mais d'une société différemment ordonnée, fondée sur une autre conception du vrai, des rapports entre la chair et l'esprit, le visible et l'invisible. A Arras, à Monteforte, entre la doctrine et la manière de conduire sa vie un lien indissociable est affirmé. Comme Adalbéron et Gérard, les hérétiques découvrent l'ordonnance parfaite des relations sociales qu'ils veulent instaurer dans la parole de Dieu, élucidée par la sagesse. Mais pour interpréter cette parole, ils prétendent se passer des évêques. Ils nient que la communication avec le sacré doive forcément s'établir par des gestes et des formules – par des rites. La contestation est, en son principe, antirituelle. Elle proclame que la grâce et l'esprit s'infusent sans médiation dans les intelligences et dans les cœurs. Donc que l'eucharistie, le baptême, l'absolution ne servent à rien. Ni l'onction. Et que par conséquent les évêques n'ont nullement le monopole de la sapientia. Négation des vertus du sacre : ce qui permit de lancer contre les hérétiques une autre accusation : ils mettaient en péril l'autorité monarchique ; ils savaient les fondements de l'état politique. L'hérésie s'est dressée contre la part de magie qui encomrait les pratiques religieuses. Les sectaires d'Arras refusaient de vénérer les petits dieux du christianisme, de se prosterner devant les caissettes recouvertes d'or et de gemmes d'où, disait-on, sortaient les miracles. Ils honoraient les

martyrs – car ils avaient goût de la souffrance, de cette purification radicale et tragique dont la mort consentie peut être l'instrument. C'est pour cela qu'ils acceptaient saint Denis : il avait été décapité. Toutefois sans révéler en lui le thaumaturge, ni, encore moins, le prélat. Ils n'avaient que faire des saints « confesseurs ». Ils regimbaient contre l'efflorescence, à l'époque même, du culte des saints évêques et des saints rois ; ils riaient de tant d'inventions, de translations de reliques, que l'on découvrait de toutes parts, dans les grands remuements terrassiers dont la reconstruction des églises était, autour de l'an mil, l'occasion. L'éruption de l'hérésie signifie que le christianisme, à ce moment, dans cette partie du monde, se dégage, en même temps que le reste, de la sauvagerie.

Ne nous étonnons pas de voir ces hommes et ces femmes, persuadés d'être en contact permanent, immédiat avec l'esprit, professer le plus radical mépris du charnel. Le sang, le sexe leur répugnent. Ils s'abstenaient de manger de la viande. Ce qui les choquait dans la crucifixion, c'étaient les plaies, dans le sacrifice de la messe, ce pain qui devenait chair, ce vin qui devenait sang. Ils ne voulaient pas du mariage. Non seulement par intention de chasteté. Parce qu'ils condamnaient la procréation, rêvant d'une humanité qui, comme on le croyait des abeilles, se fût reproduite sans copulation. Méprisant toute l'enveloppe corporelle du créé, ces spirituels, fort naturellement, voulaient ignorer dans la société humaine toute distinction. Celle en premier lieu qui, inscrite dans la chair, sépare les deux sexes. Accueillant les femmes, à part entière, dans leur communauté, ils annulaient la barrière primordiale érigée dans l'espace social. Ce ne fut pas impunément : abolir la différence entre féminin et masculin autorisa les pires calomnies et fut, je crois, la cause principale de l'échec. Les hérétiques comblaient un autre fossé majeur : récusant les privilèges du « métier » sacerdotal, ils confondaient le clerus et le populus ; ils conviaient tous les chrétiens à jeûner, à prier de la même manière. Puisque, d'autre part, ils exhortaient à pardonner les offenses, à ne plus se venger, ni punir, ils proclamaient l'inutilité des spécialistes de la répression, du bâton, des militaires. Dans la secte enfin, chacun travaillait de ses mains, nul n'attendait d'être nourri par autrui, nul ne peinait au service d'un maître : la ligne de partage s'effaçait entre les travailleurs et les autres, les seigneurs, justiciers, protecteurs, punisseurs. Cette barrière, presque aussi haute que le mur séparant les sexes, il était utopique, il était en tout cas téméraire de vouloir l'abattre : c'était le mode de production qui l'élevait. L'hérésie proposait l'égalité, totale. On s'explique qu'elle ait aisément recruté des adeptes parmi les opprimés, toutes les victimes de l'injustice, épouses brimées par leur mari, filles et garçons brimés par leur père, compagnons brimés par le patron, élèves brimés par les maîtres, et

clercs aussi par les évêques. Espoir d'une libération dans l'amitié fraternelle, la « charité ». A tous les niveaux, dans toutes les maisons, riches et pauvres. L'hérésie « niait en bloc l'imaginaire social... en lui opposant la réalité d'une égalité essentielle des hommes³ ».

L'égalité d'un paradis retrouvé. Cet espoir précisément rend compte du refus de la sexualité. La faute d'Adam a rendu la copulation nécessaire, a séparé l'humain de l'angélique. Lorsque l'espèce humaine parviendra à vivre dans la chasteté totale, lorsque, comme le dit Jean Scot, « le sexe qui signifie ce qui est inférieur » sera ôté à l'homme, la terre de nouveau s'unira au ciel⁴. C'est bien cela l'hérésie : un projet de société, mais d'une société mutante, brisant déjà toutes ses chaînes, s'appêtant à s'évader hors de notre monde – cette infecte prison. De toutes parts, dans la troisième décennie du XI^e siècle, des sectes se formaient conspirant à fuir, à se perdre dans les éblouissements de l'imaginaire. Tendues pour hâter la fin du monde, avides de se précipiter au-delà, par tous les moyens. Notamment par l'abolition des différences. A l'exception de celles, spirituelles, qui tiennent au mérite : les sectaires se reconnaissaient des chefs, des guides, les « parfaits ». Parfaits, imparfaits : les ordonnances de l'utopie hérétique rejoignaient celles que décrit Denys. Elles rejoignaient celle du monachisme dont le propos était semblable, qui disait atteindre à plus de perfection par une ascèse héroïque, par le mépris du monde. Entre les moines, chastes, se purifiant par le jeûne, s'humiliant par le travail des mains, adonnés, sans être prêtres, à des oraisons perpétuelles, s'acharnant à devenir des anges, et les tenants de l'hérésie, où placer la distinction ? L'hérésie fut-elle autre chose que le désir forcené de rompre enfin les amarres, et d'étendre une sorte de monachisme au peuple chrétien tout entier, l'espoir d'un immense monastère qui deviendrait d'un coup le paradis, par la fin de l'espèce, de la génération, du « genre » humain ?

En attendant, cette chimère mettait en cause, de manière très visible, l'ordre établi. Elle défiait l'idéologie dominante. Celle-ci fit front. Ce n'est pas un hasard si le système dont Adalbéron et Gérard furent les proférateurs apparaît pour la première fois fermement articulé face à la contestation d'Arras. Pour répondre – mais comment ? – à ces hommes et à ces femmes dont la pureté et la fidélité à l'enseignement évangélique étaient évidentes. Si l'on ne voulait pas, finalement, traîner au bûcher ces entêtés respectables, comme venait de le faire le roi Robert, la main forcée, à Orléans, il fallait tenter de leur faire admettre les trois propositions qui constituent l'armature du système : que le ciel n'est pas le jardin d'Eden avant la faute, et que s'il se répand en effet sur la terre, c'est d'une manière institutionnelle qu'ont décrite Augustin, Grégoire et l'Aréopagite ; que l'intention providentielle n'est pas l'égalité, que tout est

hiérarchisé dans la création, en particulier la société des anges ; enfin que, parmi les hommes comme parmi les anges, la hiérarchie s'établit sur le ternaire. En ce point, il eût été maladroit de citer devant les hérétiques, à l'appui de cette proposition dogmatique, la triade ecclésiastique des ordres de perfection : virgines, continentes, conjugati. Vitupérant le mariage, prêchant la continence et rêvant de castration, les hérétiques usaient eux-mêmes de cette image. Pour redresser la déviation, les évêques devaient intégrer la sexualité à l'ordre terrestre. Affirmer par conséquent deux distinctions : entre le féminin et le masculin d'abord ; ensuite entre la part des hommes déjà reliés au paradisiaque, régis par la loi divine, les serviteurs de Dieu, libres, ou plutôt affranchis par cette loi simultanément du travail servile et de la souillure sexuelle – et les laïcs qui doivent procréer, copuler, et donc s'insérer dans le cadre matrimonial. Les évêques devaient interdire aux clercs le mariage, mais en célébrer les valeurs à l'intention des laïcs, entreprendre l'édification de la morale sexuelle qui s'implanta, pour un millénaire, dans la chrétienté occidentale. Enfin, proclamant la nécessité de la médiation sacramentelle, la nécessité de soumettre ceux qui obéissent à ceux qui les guident et qui les corrigent les armes à la main, ils parlèrent d'une ternarité d'offices, de fonctions : il y en a qui prient, d'autres qui combattent, d'autres enfin qui travaillent. Ceci par référence aux structures du céleste et au métier du roi, chargé par le Christ de maintenir l'ordre, c'est-à-dire la paix.

Le texte du libelle d'Arras dit que, cette réponse, les hérétiques l'acceptèrent. Leur défaite était inévitable. Aspirant aux tribulations purificatrices, ne la souhaitaient-ils pas ? Ils s'attaquaient en tout cas à des valeurs trop solidement ancrées dans ce qui constituait l'objet même de leur répulsion : la matière. Toutes les catégories fonctionnelles de la société charnelle liguées contre eux, ils furent muselés, ou bien détruits, par le feu et le fer quand il en fut besoin. Il n'est plus guère question d'eux dans ce que nous pouvons lire après 1030. Est-ce à dire que Gérard et Adalbéron aient été les organisateurs de cette victoire ? En vérité, la société, la bonne, qui ne s'évaporait pas dans l'irréel, mais bien assise, fondée sur la domination de la femme par l'homme, du paysan par le seigneur, n'avait pas besoin de leurs discours pour se défendre.

La paix de Dieu

La seconde des propositions adverses, qui appelait à instaurer la paix de Dieu, s'ajustait, elle, étroitement au concret des rapports sociaux. Cela fit

sa puissance. Elle arrivait, elle aussi, du Sud⁵. Le projet s'était élaboré en 989-990 à Charroux en Poitou et à Narbonne ; il s'était affirmé en 994 à Limoges, au Puy, à Anse près de Lyon. Son but : défendre les droits temporels des églises, dans cette région où l'avidité des puissants n'était plus refrénée par le souverain, où les gens de guerre commençaient de saigner à blanc le « peuple désarmé », et ceci jusque dans l'intérieur des domaines ecclésiastiques.

La paix de Dieu était un palliatif. Elle se substituait à la paix du roi. Tout simplement. Sans rien changer au cadre, à la manière dont le contrôle était naguère exercé, et la justice rendue : les formes de l'organisation demeurèrent carolingiennes. La paix nouvelle fut promulguée dans des assemblées d'hommes libres semblables aux plaids généraux du IX^e siècle, réunies hors des cités, hors des enceintes, en pleine campagne, dans des prairies. Seule différence : la place qui revenait au roi fut occupée par ce qui touchait au plus près au divin sur la terre, par les corps saints, toutes les châsses de la province que l'on avait sorties des cryptes pour les amonceler là. Tout autour de cet entassement de reliques remplies d'un pouvoir mystérieux, tutélaire, terrifiant, les assistants se répartissaient en trois groupes. Ternarité très visible. Ce partage dérivait des clivages entrecroisés hérités de la tradition franque. La cassure la plus nette séparait les dirigeants, les « puissants » du « peuple », des « pauvres ». Mais des inflexions nouvelles se dessinaient. Une nuance d'abord de mépris : le « peuple » devint peu à peu la « plèbe » (Raoul Glaber). Des précisions d'autre part quant aux statuts : on voyait la masse populaire composée d'« agriculteurs » (Charroux), de « vilains » (Le Puy), de « manants » (Anse). Ces deux derniers termes sortaient du vocabulaire de la seigneurie qui peu à peu s'installait. En effet dans les changements que subissait la pratique du pouvoir, la division entre les « pauvres » et les autres prenait un sens nouveau : d'un côté ceux à qui l'on prend, de l'autre ceux qui prennent. Parmi ces derniers, on distinguait, comme à l'accoutumée, « deux ordres de princes » (Raoul Glaber), l'« ordre ecclésiastique » (Limoges) et les « nobles » (Le Puy, Narbonne) – c'est-à-dire les oratores et les bellatores. Mais maintenant affrontés de façon plus abrupte, se disputant la puissance et ses profits. Quant aux dispositions prises, elles procédaient de la loi d'interdiction, que le roi avait eu charge de faire respecter et que Dieu désormais imposait sans intermédiaire : interdiction de violer l'immunité des sanctuaires, d'assaillir les hommes du clerus, de piller le bien des pauvres, de confisquer leur bétail et le travail de leurs bras (Le Puy). L'idée, encore balbutiée, affleurant : ce dont les « puissants » dépouillent les « pauvres » est, en premier lieu, leur labeur. Pour résister à l'aliénation qui les menace, qu'ils se réfugient sous le

manteau de la tutelle divine, c'est-à-dire ecclésiastique, puisque la chape de protection que déployait naguère encore le souverain terrestre part en lambeaux et ne les couvre plus.

Ces prescriptions instituèrent une morale du pouvoir temporel. Entendons, de l'exercice des armes. *Arma secularia* : plus accusée que toutes les autres est désormais la ligne de partage entre les hommes qui manient les instruments de la guerre, de la contrainte et du pillage, et d'autre part, tous les désarmés, les « manants » et les gens d'Église. Nous apercevons donc au centre de ce tourbillon de projets, d'intentions réformatrices, d'où l'on va voir émerger le thème de la trifonctionnalité – en France, comme dans l'Angleterre d'Aelfric –, un problème, celui de la légitimité de l'action militaire. Les préceptes édictés dans les assemblées de pacification le proclament expressément : les mâles adultes – il ne s'agit que d'eux – quel que soit leur statut, leur « ordre », cessent d'être protégés par les interdits dès qu'ils portent le glaive : les clercs sortent de la paix de Dieu s'ils prennent une arme ; inversement les guerriers décidant par esprit de pénitence de déposer les leurs y pénètrent, ils y demeurent aussi longtemps que, dépouillés du harnois militaire, ils restent inoffensifs et vulnérables.

La distinction entre les gens d'armes et les autres se précisa à mesure que se propageait le mouvement pour la paix nouvelle. Peu à peu, durant les décennies qui encadrent l'an mil, les esprits s'accoutumèrent à situer parmi les laïcs la frontière majeure non plus entre les « princes » et le « vulgaire », mais – ce que fait Abbon, comme Aelfric – entre les « agriculteurs » (parce que les non-combattants l'étaient presque tous) et les « héros ». Désignant par là, outre les chefs du peuple, détenteurs de la « sublimité militaire » (Anse), tous les garçons que ces chefs équipaient pour les aider dans les combats, tous les cavaliers, les chevaliers. Ces exécutants, ces hommes de mains, de force aveugle et de brutalité, qui n'étaient point, par l'élection divine, par leur sang, destinés à diriger le peuple ni retenus par les principes d'une éthique du commandement, apparurent les principaux responsables des déprédations, des injustices, de l'abus des pouvoirs seigneuriaux, bref de tout le désordre et le mal. Ce sont eux les « maléfiques » que dénonce l'assemblée du Puy, effrayée de les voir « s'accroissant dans le peuple ». Et ce fut bien contre les fauteurs subalternes de la turbulence que les « prélats », laïcs et ecclésiastiques, s'appliquèrent ensemble, dans les conciles de paix, à dresser la barrière des interdits. L'intention devint plus nette durant la seconde phase de l'expansion des nouvelles institutions pacifiques, qui débute vers 1015, une dizaine d'années avant que ne parlent Gérard et Adalbéron. On imagina de brider la chevalerie par des serments collectifs. Le réseau des interdictions

ne changea pas. Mais afin qu'elles fussent respectées, on contraignit à jurer – ainsi, en 1016, à Verdun-sur-le-Doubs⁶ – « tous ceux qui sont cavaliers et portent les armes séculières ».

Tous les cavaliers. La pratique de tels serments fut d'un effet décisif. Elle rassembla en un seul corps tous les porteurs de glaive, isolés désormais de la masse du peuple, comme seuls l'étaient jusqu'alors les princes, par les engagements qu'ils ont pris, la morale à quoi ils se sont astreints, particulière, ajustée à leur manière de vivre, d'agir dans la société, aux péchés qui les guettent. Il fallait un mot pour désigner les membres de cette catégorie sociale très évidemment délimitée. Au mot latin miles on préféra un terme familier, cabalarius, qui venait tout droit des paroles prononcées par les laïcs dans les assemblées, des phrases de langue vulgaire par quoi l'on engageait sa foi. De ces hommes, régis par une éthique spécifique, les habitudes de langage incitaient à parler comme d'un ordre. Prudent, le vocabulaire des textes traitant de ces règlements hésite encore à le faire. Le fait est, cependant, que l'on admettait déjà que tous les chevaliers assumaient dans la société un office, positif, les obligeant à s'imposer non seulement des interdits, mais des devoirs. Cet office était celui du pugnator selon la Vie de Géraud d'Aurillac, c'est-à-dire ce qui relevait du militaire dans le ministère royal.

Or ce fut précisément sous la forme d'un serment requis de tous les cavaliers que le mouvement pour la paix de Dieu pénétra dans la France du Nord. Il arrivait par la vallée du Rhône, à travers la Bourgogne. De sa progression jusque dans les pays francs, le glissement du pouvoir capétien vers le Sud-Est fut très directement responsable. En 1016, Robert le Pieux était présent à Verdun-sur-le-Doubs. Il chevauchait alors par le duché. La réunion se tenait dans le comté de Chalon que gouvernait son ami l'évêque d'Auxerre. Le roi saisit l'occasion de se montrer parmi les archevêques et les abbés, à la frontière de son royaume et de celui de Bourgogne, sur ces confins des grandes aires politiques où il était d'usage de rassembler de tels conciles autour des « reliques des saints apportées de diverses régions⁷ ». En 1024, à Héry dans le diocèse d'Auxerre, en Bourgogne encore, Robert organisait lui-même un concile de ce type. La même année, deux évêques de France, Garin de Beauvais, Béraud de Soissons, l'imitèrent ; ils prirent, pour le faire jurer aux chevaliers de leur diocèse, l'arrangeant seulement un peu, ménageant tout de même une place au roi, garant de l'ordre, le texte du serment que l'on avait prêté à Verdun. Dans la province que le Capétien tenait encore en mains, autour d'Orléans et de Paris, son pouvoir fléchissant ne différait plus de celui d'un prince, du pouvoir que détenait, par exemple, le duc en Aquitaine. Ce fut donc très naturellement que s'étendit à la France du Nord le système élaboré en

Bourgogne et au sud de la Loire.

De ce système, Adhémar de Chabanne fit bientôt, dans ses sermons, la théorie⁸. Il appartient, dit-il, aux évêques de protéger les pauvres et le clergé contre les forces de turbulences ; c'est leur mission de les défendre, comme l'a fait autrefois saint Martial l'apôtre, d'instituer la paix du Christ, c'est-à-dire le reflet sur la terre de l'ordre céleste ; qu'ils s'appuient pour cela sur la force que détiennent encore les princes séculiers ; qu'ils fassent de ceux-ci les auxiliaires de leur autorité, chargés d'exécuter ce qu'ils promulguent. Un tel système s'appuyait sur la tradition gélasienne. Du système dont Gérard de Cambrai se fit le défenseur, il ne différait que par plus de réalisme : la conscience claire qu'il prenait de l'effondrement de la royauté. Comme à Limoges ou à Chalon, les évêques, à Beauvais et à Soissons, conseillèrent au roi de fonder la paix sur des serments obligatoires. N'était-ce pas revenir à des pratiques inaugurées par Charlemagne lorsqu'il obligeait ses sujets à jurer de respecter l'ordre et de ne pas faire violence aux pauvres ? La seule différence était que le serment cessait d'être requis de tous les hommes libres : on l'exigerait désormais de ce qui dans le « peuple » subsistait de militairement actif, donc de vraiment libre, les cavaliers. Le reste du vulgus étant devenu vraiment « pauvre » : il allait se mélangeant aux descendants des esclaves, formant une foule inerte, passive, la « plèbe », dominée, écrasée par la seigneurie nouvelle et si totalement privée de liberté que l'on n'imaginait pas qu'elle pût encore engager sa foi en jurant. On pouvait par conséquent tenir les serments de paix dont les évêques de Francie proposaient en 1024, avec l'accord du roi, l'institution, pour la simple adaptation des vieux serments publics carolingiens aux nouvelles dispositions des rapports de société. Pourquoi dans ce cas Gérard attaqua-t-il avec tant d'énergie, avançant, contre les pacifistes, l'argument de la trifonctionnalité sociale ? Pourquoi s'efforça-t-il d'instaurer la paix dans son diocèse – Adalbéron suivit son exemple – d'une autre manière, par mandement épiscopal, établissant la trêve de Dieu, dont il inventa peut-être la formule, la contenant dans certaines limites, la garantissant par certaines sanctions ecclésiastiques, et sans supprimer l'intervention d'une justice publique répressive ?

Si Gérard agit ainsi, ce fut d'abord par crainte d'une alliance entre les puissants laïcs et la partie évoluée du peuple, cette petite aristocratie de la richesse dont on discernait l'ascension dans les cités du Nord de la France. Une telle alliance menaçait directement les prérogatives que les comtes-évêques détenaient dans leur ville. Elle se nouait en effet : les maîtres des châteaux urbains, dans l'espoir de consolider leurs pouvoirs de justice et de police, tendaient la main aux plus entreprenants des sujets de la seigneurie épiscopale qui rêvaient de liberté et qui commençaient,

furtivement, de s'unir eux aussi par des serments collectifs. Toutefois, Gérard fut principalement poussé par ce qu'il percevait, lucidement : cette flexion dont le mouvement pour la paix était devenu le lieu dans les années vingt du XI^e siècle, et qui l'inclinait vers ce qui, pour Gérard comme pour Adalbéron, caractérisait l'hérésie : la proposition d'un autre ordre, d'une autre société. De pénitence. L'information donnée par Raoul Glaber est exacte : à l'approche du millénaire de la Passion, l'aspiration à la paix de Dieu prit place dans une entreprise de purification générale ; elle s'y associait à l'obligation de jeûner, à la répression de l'inceste, de la polygamie, de la fornication. Juste avant de reconstituer le discours de l'évêque Gérard dont le thème trifonctionnel constitue le préambule, l'auteur de la Geste des évêques de Cambrai fait allusion, souvenons-nous-en, à une lettre tombée du ciel, appelant le commun des fidèles au respect de certains interdits rituels. Dans les termes de cette missive s'exprimaient les deux déviations par quoi le mouvement devenait subversif. Imposant à tous de jurer, de jeûner, de pardonner les offenses, il abolissait les différences sociales – et jusqu'à la différence essentielle, celle des sexes, par l'attention portée aux femmes, aux « vilaines », que le concile du Puy se préoccupait déjà de protéger, aux « matrones nobles » que les serments de Verdun et de Beauvais entouraient de protection particulière ; il tendait à réunir tous les hommes conjurés – comme le feront bientôt dans les cités les serments de la commune, lesquels dérivent tout droit des serments de paix – dans des fraternités égalitaires, agressives, ressemblant étrangement aux sectes hérétiques. L'autre erreur, que ne commettaient pas encore les hérétiques, était de rendre obligatoire une telle conjuration, menaçant les récalcitrants de marcher contre eux les armes à la main, de les laisser sans sépulture. Cette seconde déviation résidait dans l'inclination paradoxale, irrésistible, des pacifistes à l'action violente, et le danger majeur – Gérard et Adalbéron voyaient fort clair – était précisément, lorsque l'on niait les distinctions, les ordres, les classes, de libérer la puissance des revendications populaires. Les évêques qui, « tout nus, chantant la complainte de nos premiers parents », allaient au peuple la main sur le cœur, l'injure à la bouche contre les riches et les défenseurs de l'ordre, ne laissaient-ils pas espérer, démagogiquement, que l'on pouvait détruire le mode de production seigneurial ? Ces transfuges ne faisaient-ils pas mine de prendre le parti des exploités dans ce que l'on peut bien appeler – pourquoi pas ? – la lutte des classes ?

L'ordre clunisien

Troisième poussée, d'origine méridionale comme les deux autres, la poussée monastique. D'un certain monachisme évidemment. Il existait des communautés de moines à Cambrai, à Laon, implantées de longue date et soumises à la règle de saint Benoît. Gérard, l'ami de l'abbé Richard de Saint-Vannes, Adalbéron, qui avait vécu plusieurs années dans sa jeunesse à l'abbaye de Gorze, étaient loin d'être hostiles au monachisme. Ils voyaient en lui un allié, un auxiliaire, à condition qu'il ne s'échappe pas du champ de l'autorité épiscopale, que les moines n'aspirent pas tous au sacerdoce, forment comme une confrérie de pénitents à la porte de la cathédrale et demeurent dans la position subordonnée, soumise, que leur assignait la théologie dionysienne. Mais devant eux, voici que se dressait un monachisme d'esprit neuf. Arrogant, conquérant. Celui dont Abbon de Fleury avait été trente ans plus tôt le porte-parole, et qui maintenant s'incarnait dans Cluny, dans la congrégation clunisienne, l'ordo cluniacensis, dont le rayonnement, les prétentions commençaient d'être remarqués dans la France du Nord. Des bénédictins toujours, mais interprétant la règle à leur propre façon, et rêvant de tout autre chose.

Les Clunisiens rêvaient d'une société conduite vers le bien par des guides vraiment purs, entièrement dégagés des corruptions du siècle, par des « parfaits ». Par eux-mêmes. Non plus perfectionnables, comme demeuraient aux yeux de Denys les moines. Bien au contraire perfectionnant les autres. Parce que moins éloignés que quiconque du céleste et constituant, parmi les hommes, cette part encore pérégrinante et pourtant déjà engagée dans l'angélique dont parle saint Augustin. Les monastères clunisiens entendaient former sur la terre une colonie de l'immatériel, la tête de pont du royaume des cieux. Pour cela, ces moines subordonnaient les besoins de l'intelligence à ce qui pour eux constituait l'opus Dei, l'« entreprise pour Dieu » par excellence : l'exercice liturgique. L'équipe monastique avait pour première fonction de chanter à l'unisson la louange du Seigneur. S'identifiant ainsi au chœur des anges. Par l'amplification de la psalmodie, la cloison séparant l'univers invisible du visible s'amincissait encore. Les basiliques clunisiennes voulaient être les antichambres du paradis. Entre ces moines-là et les clercs, la distance devenait de la sorte aussi grande qu'entre les clercs et les laïcs. Ceci, Abbon l'avait déjà proclamé. Hantant des lieux réputés plus proches encore des séjours angéliques, les Clunisiens se jugeaient placés plus haut que les évêques et refusaient d'être contrôlés par ceux-ci. Ils revendiquaient l'exemption de toute juridiction épiscopale.

Lorsque Gérard et Adalbéron prirent la parole, le combat pour l'exemption monastique était engagé depuis longtemps dans le royaume de France. Depuis trente-cinq ans. Conduit d'abord par Abbon de Fleury, et

par la papauté à qui s'alliaient les Clunisiens. En 1024, la lutte avait plus d'âpreté que jamais. Le pape Benoît VIII, après ses entretiens avec l'empereur Henri II, décidait d'étendre le privilège d'exemption dont l'abbaye de Cluny jouissait depuis 998 à tous les prieurés de la congrégation où qu'ils se trouvaient. Or ils étaient partout. L'abbé de Cluny gouvernait maintenant un immense conglomerat de monastères ; sans cesse de nouvelles filiales venaient s'y agréger. Un vrai royaume. Une invasion. Dès que tel monastère de campagne devenait un prieuré clunisien, une enclave était créée dans ce diocèse, lieu désormais fermé à toute intervention épiscopale. L'expansion de plus en plus rapide de l'ordo cluniacensis faisait ainsi s'effriter partout l'autorité des évêques, provoquait une dissociation des pouvoirs régionaux exactement semblable à celle que provoquait, désagrégeant le pouvoir des comtes, la progressive autonomie des seigneurs de châteaux. Exactement contemporaine. Les prolongements du processus de la féodalisation jusqu'au niveau des châtelains et les progrès de l'exemption monastique constituent les deux faces de la modification capitale des structures de commandement dont le royaume de France fut le lieu dans les années vingt du XI^e siècle.

Le propos du nouveau monachisme apparut aux évêques traditionnels d'autant plus inquiétant que des rapports étroits liaient les monastères réformés aux puissances qui se délivraient de l'emprise royale. Dans leur effort pour affirmer leur indépendance, les féodaux prenaient appui en effet sur leurs propres monastères. Saint-Bertin pour le comte de Flandre, Saint-Aubin pour le comte d'Angers, Jumièges, Fécamp, Montivilliers pour le duc de Normandie, Saint-Martial pour les comtes d'Angoulême représentaient ce qu'étaient pour les Capétiens Saint-Denis près de Paris, Fleury près d'Orléans : des nécropoles où les dynasties nouvelles enfouaient leurs racines, les lieux d'une célébration liturgique, les ateliers d'une littérature d'éloges parant la personne des princes des vertus dont les rois avaient eu jusqu'alors le monopole. Petits et grands, les détenteurs du pouvoir temporel sentaient bien ce qu'ils gagneraient à protéger, à enrichir, à purifier des monastères privés : quelle autre institution eût mieux pu leur conférer ce qui, n'étant pas sacrés, leur manquait : les charismes, les mystérieuses connexions avec les forces de l'au-delà, indispensables alors à quiconque voulait se faire obéir ? C'était un moyen pour eux de saisir plus fermement les attributs de la souveraineté. Mais aussi de tenir en mains l'Église de leur province. Dans la France du Nord l'idée survivait que les sièges épiscopaux relevaient du patronage royal. On n'y touchait qu'avec prudence. Il était plus facile de fonder des monastères, plus facile encore de réformer les anciens, en y installant de bons moines, et d'y réclamer aussitôt l'exemption. Des Clunisiens. Là concurrence pour le

pouvoir séculier permit aux moines de développer une stratégie fructueuse, s'appuyant sur les princes protecteurs pour arracher aux évêques des privilèges, se tournant vers le roi lorsque le patron devenait encombrant. Vers le roi ou plutôt, et d'abord dans le Sud du royaume, vers Dieu lui-même. Clamant vers lui, étendus bras en croix autour du crucifix « humilié », jeté à terre et couvert d'épines, attendant que la colère du ciel fondît sur l'adversaire. Ou bien travaillant à la paix de Dieu. De celle-ci, à propos d'affaires très matérielles, les abbés de Brioude, de Limoges, de Saint-Victor de Marseille, de Cluny s'étaient faits les ardents propagandistes.

Ce jeu politique retentit d'une manière très profonde sur la vie religieuse de l'aristocratie laïque. Il visait en effet à monachiser en quelque sorte les bellatores, entendons par ce mot, comme Adalbéron et Gérard, les princes. La collusion des princes et des abbés au plan de l'idéologie est un aspect de la féodalisation. Cette connivence hâtait en effet l'autonomie des principautés, en dressant, face à l'image du roi sacré environné d'évêques, l'image d'une alliance différente, mais tout aussi profitable à l'ordre, à la paix, au peuple. Si le prince, qui n'avait pas reçu l'onction, s'imposait les abstinences des moines, s'il s'associait à leurs principaux exercices, n'acquerrait-il pas un peu de cette vaillance spirituelle dont on allait prétendant qu'elle n'est point inférieure à la sapientia, qu'elle conduit plus droit vers le ciel ? Ne s'approchait-il pas de la sainteté, réservée jusqu'alors aux martyrs, aux évêques et aux rois ? A la base de cette hypothèse s'établit un texte dont j'ai parlé, fondamental ; la biographie de Géraud d'Aurillac. Géraud était un prince. Il était devenu saint parce que, comme les rois, il avait protégé les églises et la paix ; mais parce que surtout, comme un moine, il avait chanté les Psaumes, vécu dans l'humilité, l'obéissance et la chasteté. Qui le montrait ainsi ? L'abbé de Cluny. Et après lui les moines de Cluny, retouchant l'écrit, ne parlant plus que de vertus monastiques. Au début du XI^e siècle, combien de princes, sur les routes de pèlerinage, sans armes, vêtus de blanc, escortés de moines et chantant, s'apprêtaient-ils à devenir des saints Géraud ?

Cette pédagogie du laïcat dont les moines réformés furent les initiateurs débouchait donc sur la confusion des ordines. Ce n'était pas seulement ce scandale, les prétentions d'indépendance de l'ordre monastique à l'égard du nécessaire contrôle de l'évêque du diocèse. C'était la proposition d'une autre structure sociale. Référons-nous à Adalbéron lorsqu'il décrit, en ricanant, le monde à l'envers : des princes qui ne feraient plus l'amour, qui ne mangeraient plus de viande, qui ne dormiraient plus la nuit, mais se lèveraient pour chanter. Comme des moines. Ou comme des hérétiques. Et qui, de surcroît, ce faisant, usurperaient un privilège royal. Puisqu'un seul

laïc, le roi, a le droit de prendre la posture de l'orator. Ce fut bien contre cette contestation du privilège du sacre, du privilège des évêques aussi bien que des rois, que s'éleva Gérard – et plus directement Adalbéron. Le postulat de la trifonctionnalité sociale fut donc bien énoncé aussi contre les moines, et précisément ceux que fascinait Cluny. Il fut énoncé au moment où le monachisme réformé triomphait.

Il triomphait de tout. C'était là le plus préoccupant : le roi de France à son tour se laissait prendre. Sans s'en rendre compte le roi devenait le prince de l'Ile-de-France. Il en venait à agir comme les autres princes. Comme son père avait agi longtemps, avant de prendre la couronne. Dès 993, Robert s'était préoccupé de réformer Saint-Denis. Il s'imaginait le faire en roi. En 1008, dans le diplôme qu'il délivrait en faveur de l'abbaye, il parlait de telle sorte qu'on le prît pour le successeur des bons Carolingiens – renouant avec Charles le Chauve, accusant les derniers rois de l'ancienne race d'avoir négligé le martyr et d'avoir laissé la « pompe séculière » s'infiltrer parmi les moines. Il parlait en souverain – comme il l'avait fait en 1006 confirmant les privilèges du monastère de Fécamp, qui n'était pas de son regnum. Notamment, et les évêques ici étaient tout à fait d'accord, pour protéger les moines de l'empiétement des puissances laïques : Robert délimitait autour de Saint-Denis une aire de protection, d'immunité renforcée. De fait il se gardait bien de toute allusion à l'exemption (qu'il venait de confirmer hors de chez lui, à Fécamp). Toutefois la réforme intérieure de Saint-Denis, il l'avait confiée à ce qu'il y avait de meilleur dans l'institution monastique, aux abbés de Cluny, Maieul d'abord, puis Odilon.

Pourquoi Cluny, placé si loin ? Il faut encore ici faire état de ce déversement vers le Sud de la politique capétienne, hors des pays francs, du côté de la Bourgogne. Robert était déjà présent auprès de son oncle Henri, le duc, lorsque Paray-le-Monial en 999 fut cédé à Cluny. Mais l'alliance avec les Clunisiens se noua lorsque le roi prit vraiment en mains le duché. En 1015, l'abbé Odilon soutenait son action contre le comte de Sens ; l'année suivante, Robert séjournait à Rome, et l'on vit le pape lancer l'anathème contre les violateurs des privilèges clunisiens. Complicité évidente. Dix ans plus tard, elle s'affirme. Saint-Bénigne de Dijon se place sous la tutelle du Capétien ; celui-ci prend sous sa garde particulière Cluny ; Guillaume de Volpiano, l'ami d'Odilon, est appelé à réformer Saint-Germain-des-Prés. Dans les mois où Adalbéron en est à polir son poème satirique, il est clair que le roi de France vieillissant, marchant à grands pas vers la mort, s'est abandonné aux séductions du monachisme réformé. Il s'est fait l'agneau bêlant dont le moine Helgaud de Fleury va célébrer la mémoire comme celle d'un saint, d'un saint moine, agonisant sous la bure,

usant ses derniers souffles à chanter les Psaumes. Déconfit, confit en dévotion, dépouillé tout à fait de ce que la part de jeunesse entretenait en sa personne de tumulte, mais aussi d'efficacité. Lorsque Adalbéron utilise la figure tréfonctionnelle, il en a contre le « roi Odilon », l'usurpateur, contre le nouveau règne, les nouvelles structures où l'on voit un abbé supplanter les évêques dans le rôle directeur. Célébrons une fois de plus la lucidité du vieux prélat. Il discernait clairement que, pour mener à bien la réforme de l'Église – dans son progrès fulgurant, et qui ne touchait pas seulement l'institution ecclésiastique mais l'ensemble du social – Rome et Cluny, le pape et les monastères exempts, s'étaient pour l'instant ligués contre la royauté et les évêques.

*

Le discours d'Adalbéron comme celui de Gérard fut donc de réaction. Encore faut-il remarquer que la polémique où il vint s'introduire se tenait fort au-dessus des problèmes, disons politiques, que posait l'organisation de la société terrestre. Le projet de Cluny, tout comme la quête de la paix de Dieu, tout comme l'inquiétude hérétique jaillissaient d'une attente, celle de la fin des temps. Du millénarisme, Abbon de Fleury avait évoqué les signes avant-coureurs lorsqu'il écrivait l'Apologeticus. Trente années plus tard, l'angoisse avait pris de la puissance. Et c'est avec justesse que, rétrospectivement, dans ses Histoires, le moine clunisien Raoul Glaber ordonne par rapport au millénaire de la mort du Christ le déploiement des assemblées pour la paix, les éruptions de l'hérésie, les succès de la réforme monastique – aussi bien que les entreprises de rénovation monumentale qui, érigeant de toutes parts de nouvelles églises, contribuaient à revêtir la chrétienté de la « blanche robe » des rites purificateurs. Les trois propositions que combattirent les évêques de Cambrai et de Laon se nourrissaient des visions d'une eschatologie dramatique. Il nous faut bien inscrire les « terreurs de l'an mil », en tout cas la conviction que le retour du Christ était imminent, parmi les incitations à prêcher sur tel ou tel ton la pénitence. Il était urgent de se préparer au passage, de se laver des souillures, renonçant aux plaisirs de l'amour, à la joie de combattre, au pouvoir que donne l'argent, d'élargir l'aire de la « terre sans mal ». Du mal, la société, dont les structures se bouleversaient, paraissait infectée. Tous les troubles du moment présageaient la venue de l'Antéchrist. Il fallait donc rejeter en bloc le monde charnel. Puisqu'il n'est pas possible d'« appartenir simultanément à la terre imparfaite et à la terre sans mal » : elles s'opposent comme l'ordre et le contrordre⁹. S'écarter, fuir – mais c'était marcher vers ces provinces « où s'effacent les rapports sociaux¹⁰ », ces « distinctions » dont parle

Gérard après Grégoire.

Les sectes hérétiques, les conjurations d'égaux nouées par les mouvements de paix, les monastères réformés étaient autant de refuges, d'espaces clos, délivrés du péché. Des lieux où le seul pouvoir qui fût admis était celui des plus parfaits, guidant vers le mieux une fraternité. Des lignes de départ où chacun s'apprêtait pour la traversée de la mer Rouge, par des rites, tel le lavement des pieds dans le groupe hérétique, telles les processions qui, parcourant les abbayes et leurs abords, mimaient l'exode. Quant aux chevaliers qui s'étaient interdit de combattre des chrétiens, ils prenaient, eux, réellement la route, la longue route de Saint-Jacques, de Rome ou de Jérusalem. Dans les années vingt du XI^e siècle, l'un des signes les plus apparents des temps nouveaux – il frappa Raoul Glaber – fut sans doute le brusque gonflement de l'« ordre » des pénitents. Un ordo, depuis longtemps circonscrit, classé par les moralistes de l'Église, où précisément s'abolissaient tous les attributs du sexe et de la puissance et dont on reconnaissait les membres à ce que toujours ils erraient, à ce qu'ils jeûnaient, à ce qu'ils avaient abandonné leurs armes, à ce qu'ils vivaient dans la continence. Hérétiques, pèlerins de Terre sainte – et parmi ceux-ci, Raoul Glaber s'en émerveillait, de plus en plus de femmes, riches et pauvres –, moines enfin : un grand remuement, une évasion. Et le sentiment de s'engager dans la voie droite, le mépris de ceux qui ne suivent pas, la volonté de les entraîner malgré eux. Cet ébranlement général faisait apparaître une autre répartition ternaire dans le genre humain, superposant aux adeptes de la purification la petite élite des majores, des « parfaits », entraîneurs de la migration, et opposant vigoureusement les blancs aux noirs, les purs aux impurs, ceux qui s'en allaient vers la terre sans mal aux « méchants hommes ».

Le courant toutefois n'entraînait pas tout. Beaucoup restaient les pieds sur terre. Moins ardents à s'évader de cette vie qu'à l'ordonner. Pensant que la terre n'est jamais sans mal. Ni sans bien. Jugeant donc que, à l'indéniable invasion du désordre, concouraient ceux-là mêmes qui prônaient l'égalité, croyant les siècles déjà consommés, confondant l'Eden et la Jérusalem céleste, ces orgueilleux, ces insensés, qui s'osaient dire débarrassés du péché et se figuraient échapper à la condition humaine, qui voulaient aller trop loin, trop vite, et qui forçaient la main de Dieu. Pervertissant les simples et rameutant sans peine les mécontents contre le roi, contre les évêques, contre ceux qui providentiellement commandent. Parmi les hommes qui parlèrent alors et dont nous entendons encore la voix, certains répétaient : « les temps ne sont pas révolus ; tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu ; nul ne sait le jour ni l'heure... » De cela Adalbéron et Gérard étaient convaincus. Ils ne craignaient pas

l'écroulement du monde. Ils attendaient, ils espéraient eux aussi le passage, mais paisiblement, puisque, comme les évêques carolingiens, ils savaient qu'il s'opérerait dans l'ordre. Voici pourquoi, entendant comme les autres préparer l'ultime mutation, ils voulurent s'y prendre autrement. Persuadés que les gens, saisis pour l'instant par les remous de l'histoire, par les imperfections de l'univers visible, ne doivent ni faire les anges ni rêver, mais se ranger convenablement, former des rangs afin de franchir sans panique, sans bousculade les portes de la vie véritable. Ne croyons pas les deux évêques plus soucieux de la terre, du social, du politique que leurs adversaires. L'espoir de la délivrance ne les travaillait pas moins, et leur regard se fixait sur les perfections du ciel. Mais ils les découvraient monarchiques, hiérarchiques. Ils résistaient donc âprement à des conceptions qui, parvenant du Midi avec tant de modes incongrues, n'étaient pas seulement la franche hérésie – car alors tout eût été plus simple, le bûcher, à la rigueur, eût suffi –, s'appuyaient elles aussi sur des traditions vénérables, bénédictines et romaines, se référaient à Grégoire le Grand. Devant l'intrusion, qu'ils tenaient pour subversive, Adalbéron et Gérard s'agrippèrent à ce qui jadis, au temps de Charles Martel, avait sauvé la chrétienté latine d'un autre péril, surgi du même coin de l'horizon, l'invasion sarrasine. Ils s'ancrèrent sur leur nation, la nation franque, le peuple élu, ils se rangèrent eux-mêmes derrière ces rois, parisiens, Clovis, Charles le Chauve, et derrière leur protecteur privilégié, Denys. Contre les propos de fusion, de confusion, fondant, confondant « ordre » et « condition », comme se fondent les voix dans le plain-chant monastique, eux proposaient, ces musiciens, ces polyphonistes, d'harmoniser – comme Gerbert de Reims, leur condisciple, leur maître, qui, jadis, s'était appliqué à distinguer sur le monocorde les tons, les demi-tons, les quarts de ton. Ils invitaient à la distinction logique, à la « discrétion » des différences. Entre l'homme et la femme, les chefs et les sujets, les vieux et les jeunes. Et c'est ainsi que leur démonstration les conduisit à marquer, logiquement, encore une différence : entre les hommes qui prient, les hommes qui combattent, les hommes enfin qui cultivent la terre.

Leur parole répondait à d'autres paroles. Pour qu'elle fût convaincante, il ne la fallait pas seulement mieux charpentée, plus fidèle à l'enseignement de l'Écriture et des Pères. Elle devait encore s'ajuster à ce qui, justement, changeait dans les rapports concrets de société, et qui rendait nécessaire de rénover le discours idéologique. Le système où prend place la figure trifonctionnelle permettait-il de mieux penser les premières manifestations, frémissantes, du féodalisme ? Pour risquer une réponse, nous devons tenter de voir sous un autre angle ce qui réellement bougeait, se mettait en place : la révélation de la féodalité. Une révolution.

1 Comme le fait R. H. BAUTIER, « L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle. Documents et hypothèses », Congrès des sociétés savantes, Reims, 1970, Bulletin de philologie et d'histoire, 1975.

2 H. TAVIANI, « Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI^e siècle », Annales E.S.C., 1974.

3 C. CASTORIADIS, L'institution imaginaire de la société, Paris, 1975, p. 218.

4 H. TAVIANI, « Le mariage dans l'hérésie de l'an mil », Annales E.S.C., 1977.

5 Dernières mises au point : B. TÖPFER, Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich, Berlin, 1958 ; H. HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei, Stuttgart, 1964 ; H.E. J. COWDREY, « The Peace and the Truce of God in the eleventh Century », Past and Present, 1970.

6 G. DUBY, « La diffusion du titre chevaleresque sur le versant méditerranéen de la chrétienté latine », La noblesse au Moyen Age, Paris, 1976.

7 Gesta episcoporum autissiodorum, RHF X, 172.

8 D. F. CALLAHAN, « Adhémar de Chabanne et la paix de Dieu », Annales du Midi, 1977.

9 H. CLASTRES, La terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani, Paris, 1975, p. 120.

10 Ibid., p. 141.

III

La révolution féodale

Nous disposons d'une autre « source » – comme nous disons, nous autres historiens –, toujours plus abondante au tournant de l'an mil, ravivée elle aussi par le progrès de toutes choses : sans doute n'écrivait-on pas davantage, mais on conservait mieux qu'avant. Je parle des actes rédigés pour établir des droits, je parle des chartes, des notices où s'est fixée la mémoire d'un accord, d'un jugement, d'un transfert de pouvoir. Des textes qui, ceux-ci, ne relatent pas des rêves, des projets, des utopies. Les déchiffrer, c'est quitter le champ de l'imaginaire, des espérances et de la disculpation – le champ où s'implante la proclamation d'une tripartition conforme à la volonté divine – pour explorer le terrain, je ne dis pas du « réel », puisque les représentations mentales n'ont pas moins de réalité, mais de la vie concrète. Soulever le voile idéologique, apercevoir ce qui se passait au village, au château, dans la famille. De tels documents forment le matériau d'une sociographie rétrospective – le seul accessible, avec ce que met péniblement au jour une archéologie de la culture matérielle, en France encore à ses débuts.

Du vécu, les documents de cette espèce livrent une image moins déformée. Je dis moins. Car ces textes n'échappent pas complètement aux pressions de l'idéologie dominante. Ne serait-ce qu'en raison des contraintes de l'écriture. Ils nous transmettent des mots. Ce sont les mots des Gesta, du Carmen, des mots latins : les seuls qu'à cette époque on traçait sur les parchemins. Les scribes qui s'appliquaient à composer des chartes devaient donc eux aussi traduire ; chercher des équivalences aux paroles prononcées dans les assemblées, larges ou restreintes, où l'on procédait aux transmissions de droits, au règlement des litiges. Les rédacteurs étaient plus ou moins habiles. Certains se contentaient de travestir sommairement les vocables vernaculaires ; quelques-uns, pédants, s'ingéniaient à découvrir dans la langue des poètes des termes pompeux qui pussent leur correspondre. Tous étaient prisonniers du formalisme, obligés de caser l'innovation dans le cadre des formules traditionnelles. Il existait donc bien deux types d'écriture, distincts. Celui de la sapientia, de la profération idéologique, plus proche des textes

sacrés. Celui des documents d'archives, inclinant vers la langue parlée. Mais c'était souvent les mêmes hommes qui maniaient les deux langages. L'auteur de la Geste des évêques de Cambrai et des actes du synode d'Arras fut certainement appelé à rédiger des chartes. Employant le même vocabulaire. Sur deux registres, où les mêmes mots ne signifiaient pas forcément la même chose. Les connotations de miles ou de servus n'étaient pas forcément identiques dans le poème d'Adalbéron et dans telle charte de donation délivrée par le scriptorium de Laon. Sans doute, ce va-et-vient tendait-il à ramener à l'unité et à la simplicité le champ sémantique. Pour ces intellectuels, les mots latins demeuraient cependant polysémiques, changeant imperceptiblement de signification selon qu'ils répétaient l'écho des versets de l'Écriture ou celui des débats judiciaires. Éparpillement du sens qui nous oblige nous aussi à la *discretio*, à distinguer avec soin les différences.

Ces mots emmagasinés, non point sur les rayons de l'armoire aux livres, mais dans les coffres où l'on serrait les parchemins garants du droit, servaient eux aussi à classer les gens. Dans un but pratique, et non pour théoriser. Car on les avait écrits pour être lus éventuellement devant des assemblées d'arbitrage, ou pour raviver, le cas échéant, la mémoire des témoins que l'on produirait devant des juges. Les rédacteurs des chartes et des notices jugeaient donc utile, parfois indispensable, de préciser la position sociale des contractants, de leurs proches, des garants qu'ils avaient fournis, du personnage qui avait rendu la sentence, des hommes présents lors de l'accord, rassemblés pour cela, pour entendre les formules, voir les gestes établissant l'entente. Tout ce monde devait être rangé sur les degrés d'une échelle de la puissance, celle que reconnaîtraient les instances judiciaires devant qui l'acte serait peut-être un jour exhibé.

Ce classement pouvait être manifesté de diverses manières. Soit en énumérant les assistants dans un ordre hiérarchique, celui des préséances respectées, celui de ces processions rituelles, de ces défilés qui, communément, lors des cérémonies publiques, présentaient au regard l'ordonnance rêvée de la société. Ou bien en qualifiant tel ou tel individu par un titre emblématique de son statut. Observer ces dispositions, repérer ces qualificatifs permet de reconstituer le système d'une taxinomie sociale. N'oublions pas qu'il s'agit là encore d'une image instituée, de l'idée que l'on se faisait des relations de société dans un certain milieu, celui des scribes et des gens de justice. Cette grille de distinction s'imposait dans la mesure où elle pouvait passer pour immuable, autant que doit l'être la loi. Respectable, respectée parce que fidèle à l'usage ancien. Ceci fait que les modes de classement que nous découvrons dans ce genre de textes sont naturellement conservateurs, qu'ils charrient quantité de formes

rémanentes. Beaucoup moins souples que le langage des littérateurs et que l'énoncé des propositions idéologiques, ces expressions de la légalité prolongeaient la survie de cadres surannés. Leur rigidité les rendait insensibles à ce qui dans le corps social est mouvement. Elle dissimulait celui-ci longtemps. Pourtant, puisque de tels écrits servaient dans la pratique, ils devaient bien finalement se plier aux modifications des rapports de société. A certains moments, ces changements devenaient si bouleversants, si brusques que les formules coutumières – comme les configurations coutumières de l'idéologie – s'avéraient inutilisables. On devait alors trouver d'autres mots. L'invention prenait de l'audace lorsque l'instrument judiciaire, lorsque le petit groupe des scribes étaient eux-mêmes affectés par la transformation, lorsque par exemple les actes n'étaient plus rédigés par des professionnels, mais par des amateurs. Or c'est précisément ce qui se passait au temps d'Adalbéron et de Gérard. Dans toutes les provinces où les historiens ont observé de près ces phénomènes, ils ont perçu en France comme une débâcle du vocabulaire social pendant la seconde décennie du XI^e siècle. En ce temps les réunions où l'on disait le droit changeaient de nature ; de publiques, elles devenaient privées, domestiques ; l'écriture dut donc enregistrer des propos neufs. A Verdun-sur-le-Doubs, en 1016, nous le savons, les hommes d'Église chargés de noter les termes des serments de paix voulurent fixer exactement les paroles qu'ils avaient entendues : pour désigner les chevaliers, ils préférèrent *caballarius* à *miles*.

La société « féodale » se révèle à nos yeux par la rénovation de ce vocabulaire. Les formules désuètes enfin délaissées, le rideau tendu sur la réalité sociale depuis l'époque carolingienne se déchire, usé jusqu'à la trame, dévoilant les vraies cassures, le jeu de forces depuis longtemps actives, mais qui se développaient jusqu'alors dans le privé, hors du champ légal et dont, pour cela, nous ne savions rien. Révélation pour l'historien qui date de ce moment la révolution féodale. Mais révélation pour les contemporains aussi, qui durent admettre que tout décidément n'était plus comme avant. Stupéfaits. La subite dérive des formulaires les rendait conscients d'un désordre qu'il importait en toute hâte de conjurer, à grand renfort de constructions idéologiques. Cependant il fallut bien que celles-ci tinssent compte de ce qui, d'un coup, s'introduisait, et de ce fait même s'officialisait, dans le hiératisme de l'écriture, de tous ces mots que depuis longtemps l'on proférait pour constituer une dot, partager un héritage, se soumettre à un arbitrage, faire la paix, que, jusqu'alors, on ne jugeait pas dignes d'être écrits, et que maintenant l'on n'hésitait plus à soigneusement transcrire, latinisés, sur des feuilles de parchemin.

Révélation ? Qu'est-ce donc que la « société féodale » ? Il faut évidemment lire et relire l'admirable ouvrage de Marc Bloch. Toutefois, ce livre a suscité tant de recherches et de si fécondes que la plus grande part de ce qu'il suggérait il y a bientôt quarante ans doit être rectifiée. Ainsi n'est-il plus possible de considérer ce que nous appelons la féodalité sortant tout entière des pays d'entre la Loire et le Rhin. Le Sud fut, lui aussi, fertile. Un Sud qui commence en Bourgogne, en Poitou. De récentes études obligent à réfléchir sur la signification profonde d'une mutation affectant l'ensemble de l'espace jadis recouvert par la domination carolingienne.

Ce que l'on voit brusquement changer dans le pouvoir, et dans l'idée que l'on s'en faisait, procède des transformations du mode de production. Extrêmement lentes, imperceptibles. Amorcées un siècle et demi, deux siècles plus tôt, détruisant peu à peu un système de relations fondé à la fois sur la guerre et sur l'esclavage. Autrefois, chaque printemps, les rois francs conduisaient leur peuple à l'attaque, au pillage ; chaque automne, les captifs et le butin raflés dans l'aventure saisonnière étaient partagés entre les chefs de bande et les gardiens des sanctuaires ; et c'était par l'intermédiaire de ceux-ci que le peuple en profitait. L'activité militaire, prédatrice, primordiale, établissait les cinq degrés de la hiérarchie sociale. Au sommet le roi ; puis, ses subordonnés, les « premiers » (primores), rassemblant sous leur bannière les combattants d'une province ; sous eux la cavalerie, fer de lance de l'offensive, réunissant les guerriers par excellence (milites) qu'un emblème, l'épée et son baudrier, distinguait du populus, de la masse des hommes libres ; porteurs d'armes moins nobles, ceux-ci participaient aux expéditions, et à leurs bénéfices, mais de plus loin, partiellement, à tour de rôle, sauf si l'action se renversant, si l'ennemi prenant le dessus et menaçant lui-même le territoire, ils étaient tous mobilisés ; au bas de l'échelle enfin, les esclaves (servi), totalement exclus de l'activité militaire. Cette organisation du corps social, à proprement parler publique, s'affirmait dans sa pleine vigueur lorsque les contingents se réunissaient à l'entrée de la campagne, et tant que durait celle-ci. Pendant les mortes-saisons du combat, on la voyait revivre périodiquement dans les assemblées judiciaires : l'armée s'y reformait, semblablement convoquée et dirigée par les délégués de la puissance royale, mais s'occupant des œuvres de paix, n'usant plus d'armes mais de paroles, convertie en instrument de pacification interne. Dissociée cependant, pour des tâches, cette fois, locales. Loin du souverain, chez eux, les puissants de chaque région se sentaient les mains libres. Ce qu'il y avait de public, l'été, dans leur autorité, lorsque le roi, conducteur de la guerre, la

contrôlait, s'estompait, se confondait l'hiver avec d'autres pratiques, celles-ci familiales, privées, avec cette autre disposition des rapports d'obéissance qui, du haut en bas de la hiérarchie, depuis le palais royal jusqu'aux plus humbles cabanes villageoises, soumettait entièrement, hors de toute intervention de la royauté, au chef de maison sa parenté par le sang, par l'alliance ou par les rites de l'adoption, ses « nourris », ses serviteurs, ses dépendants, ses esclaves. Le cadre du pouvoir véritable n'était plus l'armée mais le grand domaine, le très vaste ensemble de champs et de prairies, objet d'exploitation très extensive, source de production très secondaire, puisque la population, peu nombreuse, tirait encore la plus grande part de sa subsistance des espaces incultes et parce que les parts de butin, les profits du pillage extérieur suffisaient au luxe, à la fête, à l'entretien des morts, au service de Dieu et des saints protecteurs.

Or, dans le cours du IX^e siècle, il advint que, l'empire carolingien s'étant immensément dilaté, les aires propices à la rapine considérablement éloignées, les peuplades entraînées par les Francs cessèrent d'être conquérantes. L'idéologie politique s'adapta à cet état de fait. On en vint à se représenter le souverain comme le *rex pacificus*, l'État qu'il régissait comme une « vision de paix ». Cet État ne tarda pas à devenir, par un renversement total, l'objet d'agressions extérieures. Obscurément, un mouvement se mit dès lors en branle qui retourna vers l'intérieur tout le système militaire, c'est-à-dire le goût de prendre de force, les déprédations (*praeda*). Aux beaux jours, on voyait, comme à l'accoutumée, des cavaliers chrétiens se réunir sous la bannière d'un chef pour piller, le glaive au côté ; mais ils ne partaient pas se rassembler tous autour du roi ; ils jaillissaient de mille repaires, de ces châteaux partout disséminés, que l'on avait construits pour contenir les envahisseurs. Ce fut d'abord contre ceux-ci qu'ils combattirent, défendant le pays. Mais quand les vagues d'incursions s'espacèrent pendant le X^e siècle, ils ne déposèrent pas pour autant les armes, ils poursuivirent leurs expéditions de rapines. La proie seule changea. Ce que de temps à autre encore, ils prenaient aux païens, ils se mirent à l'exiger dans l'intervalle de la « plèbe », du « peuple désarmé ». Passé l'an mil, dans le royaume franc, ils ne pillaient plus que lui, et d'autant plus allégrement que le roi n'était plus capable de brider leur véhémence et leur rapacité. Au temps des *Gesta* et du *Carmen*, le problème politique et social le plus grave est celui que pose ce retournement – cette plaie, cette calamité dont les agents se manifestent sous deux aspects : les châteaux d'abord – chaque château, celui de Cambrai, ceux que le roi Robert interdit de bâtir près de Cluny, tous ceux qui s'érigaient à cette époque même toujours plus nombreux,

l'archéologie le montre partout où l'enquête est judicieusement poussée, en Provence comme en Normandie ; d'autre part, les nuées dévorantes de guerriers campés dans ces forteresses, censées protéger l'espace environnant contre les « méchants hommes », en vérité le quadrillant, l'occupant. Petites garnisons autonomes soustraites à tout contrôle. Et c'est là l'aspect politique : le pouvoir s'est morcelé ; le seul efficace a pour cadre la châtelainie ; voici pourquoi, après 1028, au bas des diplômes royaux, les noms des chefs de château et de leurs compagnons cavaliers remplacent ceux des comtes et des évêques. Des gens de guerre vivant sur le pays, le saignant, forçant les paysans, libres ou non, à produire toujours davantage, pour procurer par leur travail les plaisirs de la vie à quoi les combattants professionnels n'ont pas renoncé, pour satisfaire le goût aristocratique du luxe et du gaspillage, qui ne peut plus s'assouvir dans les razzias extérieures. Et c'est là l'aspect économique.

Tel est le changement dont le vocabulaire des rédacteurs de chartes et de notices doit rendre compte enfin au seuil du XI^e siècle. Un titre, le mot dominus (qui jadis n'était appliqué qu'à Dieu, au roi, aux évêques, mais dont, pendant le x^e siècle, les comtes s'étaient également parés) qualifie désormais dans le royaume capétien les centaines de chefs de bande maîtres chacun d'un château. Car ils sont effectivement devenus les seigneurs de la paix et de la guerre. Les laïcs que les cartulaires nomment domini, ce sont les bellatores dont font état les proclamations idéologiques : les hommes qui détiennent la part militaire de la puissance, de la potestas. De cette chose divine, royale, les chefs des châteaux se sont emparés. Et le mot latin potestas, dans les chartes, sert maintenant à désigner tout bonnement l'organisme qui s'est substitué au grand domaine pour devenir le cadre majeur des rapports de production : la seigneurie. Un territoire ; la forteresse en est le centre ; il est placé sous sa sauvegarde ; tous ceux qui le peuplent ou qui le traversent et qui, normalement désarmés, ne coopèrent pas directement à le défendre, sont assujettis au maître de la tour, à son « ban », à son pouvoir de contraindre, livrés à ses exigences, exploités sous prétexte de payer la paix qu'il procure. Les « vilains », les « manants » établis là, les « aubains », les étrangers qui passent, lui payent ce qui reste des vieilles taxes royales, acquittent les amendes qui pleuvent sur eux pour le moindre délit, les péages ; puisqu'ils ne se battent pas, ils nourrissent ceux qui se battent pour eux ; ils se rassemblent en équipes de corvéables lorsqu'il faut réparer les palissades et les fossés ; protégés, jugés, punis, ils livrent périodiquement quelque chose comme une rançon, ces multiples exactions que certains textes, euphoriquement, nomment des « cadeaux », les fruits supposés de leur reconnaissance. Ces ponctions, ce sont les « coutumes ». Le roi lui-même

en lève dans le voisinage des châteaux qu'il tient encore en sa main ; Robert le Pieux abandonne en 1008 aux moines de Saint-Denis celles qu'il percevait sur les paysans de leur terre. Ce qui se révèle au lendemain de l'an mil dans le genre de documents que je suis en train d'interroger, c'est une nouvelle forme du « mode de production », comme certains disent. Mieux vaut ne pas l'appeler féodal – le fief n'a rien à voir ici – mais seigneurial. Il se construit en effet sur la seigneurie, la potestas, le droit de prendre dans une aire d'occupation militaire – non plus sur le réseau d'obligations de tenanciers ou d'esclaves d'un grand domaine. Ai-je tort de parler de révolution ? Bien sûr elle fut d'un rythme fort lent. Et nous ne discernons que son aboutissement, lorsque le système d'exploitation qui en constitue la clef cesse d'être tu, masqué, prend de la régularité, de la légitimité. Ce qui pénètre au seuil du XI^e siècle dans la coutume, c'est-à-dire dans le droit – et que pour cela nous percevons – n'est autre que l'ensemble d'extorsions qui pesaient sur le peuple lorsque ses chefs n'étaient pas à la guerre, et dont les souverains carolingiens s'étaient épuisés sans succès pendant des siècles à le soulager : l'oppression, celle des « pauvres » par les « puissants ». Les rois d'autrefois parvenaient à la limiter en distribuant à pleines mains aux primores ce qu'ils allaient prendre avec eux hors du royaume. Le roi du XI^e siècle n'a plus rien à donner. Il lui faut bien laisser les « sires » prendre. Il prend lui-même où il peut. L'imbecillitas regis n'est pas autre chose.

L'irrésistible transformation des rapports de production fut de vastes conséquences. L'avidité des gens de guerre détermina l'intensification du travail rural, la mise en valeur des terres vierges, le perfectionnement des techniques agricoles – l'extension de la culture de l'avoine par exemple, pour ravitailler la cavalerie. Il n'est pas interdit de penser que les nouveaux seigneurs, consciemment ou non, favorisèrent l'accroissement de la population, puisque le capital désormais le plus fructueux à leurs yeux n'était plus la terre mais les travailleurs. Tous ces glissements rompirent aussi les cloisons qui, dans le haut Moyen Age, interdisaient à la puissance publique de s'immiscer dans les enclos familiaux, les « manses », les maisons : le chef de château, et l'escouade de ses cavaliers, n'avaient cure de ces obstacles ; ils entendaient exploiter, comme les autres manants, les gens formant la « famille » d'autrui, esclaves, serviteurs, protégés, clients.

Tout cela retentit sur l'ordonnance sociale de trois manières. En effaçant d'abord progressivement ce qui parmi les paysans distinguait les propriétaires des tenanciers, la liberté de l'esclavage. Soumis aux mêmes réquisitions, beaucoup plus lourdes que les anciens services, tous les villageois, les « vilains », se confondirent. Dans ce champ, les clivages traditionnels s'estompèrent. S'accusèrent au contraire les différences entre

les laïcs et les gens d'Église – ceux-ci luttant avec acharnement pour faire admettre que la fonction qu'ils assumaient, tout comme celle qu'assumaient les spécialistes de la guerre, les exemptait de toute exaction, des coutumes. Dernier effet, le principal : à travers la société, une frontière fut tracée, fondamentale, en fonction d'un critère, le port d'armes. Elle mit à part du « peuple », non seulement les « puissants », les « sires », les bellatores, qui ne demeuraient qu'une poignée, mais la troupe entière de leurs « ministres », des auxiliaires casqués de leur puissance : les cavaliers, les chevaliers.

Ces guerriers constituaient autour de chaque château, le garnissant par roulement, et tous ensemble dans les moments de péril, comme la domesticité militaire du dominus. Ses subordonnés, tenus par les liens du vasselage – ce fut aussi dans les années vingt du XI^e siècle que les institutions féodo-vassaliques achevèrent dans la France du Nord de s'organiser en système, le fief ne représentant cependant jamais dans ce que l'on est convenu d'appeler la féodalité qu'un élément très latéral. Fidèles, dévoués, comme l'étaient, dans toute maisonnée, les jeunes au plus vieux, au senior. Il faut voir en ces chevaliers vassaux les agents de l'exploitation seigneuriale. Leur vaillance aidait le sire à l'emporter sur ses voisins, ses concurrents, à étendre le plus possible l'aire de sa fiscalité, à s'imposer comme gardien largement rétribué des domaines des églises. Le rôle de ces escouades cavalières fut décisif tout au long de cette phase belliqueuse, dans la rivalité pour les profits du nouveau pouvoir, qui atteint son paroxysme entre 1020 et 1030 et dont j'ai montré que, dans Cambrai, opposant le chef du château à l'évêque, elle avait directement suscité le discours de Gérard sur la paix et sur l'ordre. Mais ce furent aussi les chevaliers qui, non sans peine, par la peur qu'ils inspiraient, contraignirent la paysannerie à se plier au joug, à remplir la fonction nouvelle de labeur, de travail productif que le pouvoir lui assignait.

Pierre Bonnassie¹, à propos de la Catalogne, a longuement, justement décrit cette « mise en condition » des cultivateurs. Il a montré le rôle véritable des « chevauchées » : périodiquement, l'escadron chevaleresque conduit par le gardien du château patrouillait parmi la petite principauté, le « district » – encore un mot qui parle de contrainte – de la forteresse, terrifiante exhibition de force dont le but était, ravivant parmi les campagnards cette « crainte » dont Isidore de Séville avait dit qu'elle est véritablement salutaire puisqu'elle garde les sujets de pécher, d'inciter les manants à s'acquitter sans trop renâcler des taxes. Dans la chevalerie, l'oppression s'incarnait. De ce que pensaient les rustres, nous ne saurons jamais rien. Mais les ecclésiastiques, dont les domaines sinon la personne subissaient les exactions des seigneurs laïcs, dénonçaient alors à qui mieux

mieux les chevaliers comme les suppôts du maléfique, les responsables de ces « rapines », de ces « déprédations » qu'étaient à leurs yeux les « coutumes », tout ce dont s'engraissaient les maîtres du ban.

Ceux-ci n'exploitaient pas leurs compagnons d'armes. Bien au contraire, ils partageaient avec eux les fruits de l'exploitation. Pour ne pas voir leurs « amis » s'éloigner d'eux, comme ils s'étaient eux-mêmes éloignés du roi, puis des princes, les domini devaient être généreux, donner. Leur autorité était à la mesure de leur largesse. Vertu majeure des dirigeants, indispensable. Ce que les chevaliers avaient forcé les paysans de livrer servait à les armer, à les vêtir, à les régaler, alimentait la fête ininterrompue que tout dominus se devait d'entretenir autour de sa personne. Comme leur seigneur, les chevaliers bénéficiaient du droit de gîte, de se faire nourrir, eux et leurs chevaux, dans les mesures des vilains, les visitant à tour de rôle, y vivant un jour ou deux. Ils prenaient leur part des cadeaux que les sujets, à Noël, à Pâques, à la Saint-Martin, portaient en file indienne jusqu'au château. Prenant d'une main, recevant de l'autre, la chevalerie constitue bien dans les mécanismes de l'économie seigneuriale la pièce maîtresse, l'axe du système d'exploitation.

D'où venaient ces exécutants ? Nous ne le voyons pas très clairement. Combien parmi eux de domestiques choisis pour leur courage, leur expertise cavalière ? Combien d'aventuriers sortis de rien ? L'équipe rassemblait surtout, semble-t-il, les propriétaires fonciers les plus riches du territoire protégé par la forteresse, assez aisés pour bien s'équiper, assez libres de leur temps pour s'entraîner, les héritiers, tout simplement, des milites de l'armée franque, des cavaliers, ceints du baudrier, qui, au temps d'Hincmar déjà, en formaient la part efficace. Vingt fois, trente fois plus nombreux que les « sires », que les « grands », que les « riches hommes » dont ils étaient les vassaux, les associés, qu'ils servaient, attendant d'être en retour gratifiés de leurs bienfaits, ils formaient avec ceux-ci dans le laïcat la classe dominante. Maintenus cependant au-dessous des seigneurs de leur fief, subordonnés. Deux strates superposées constituaient ainsi l'aristocratie – et ce fut de cette structure que, par de nouveaux mots, voulurent rendre compte les rédacteurs de chartes. D'autres termes s'introduisirent donc dans les formulaires, auprès de ceux, domini, proceres, principes, qui désignaient les chefs. Les scribes tâtonnèrent, choisirent un moment nobilis – le vocable était trop vague –, caballarius – celui-ci trop proche du vulgaire. Ils se gardèrent en tout cas d'employer jamais bellator, ni pugnator. Finalement un titre s'imposa, dès la fin du x^e siècle dans la région mâonnaise, quelques années plus tard peut-être au Nord de la Loire, en tout cas bien installé en 1025 dans la Francia et la Lotharingie : le mot miles². Aussitôt chargé par les

ecclésiastiques qui l'employaient d'un sens fortement péjoratif. Militia, malicia ; la chevalerie qui surgissait brusquement sur le devant de la scène politique, qui paraissait l'agent de la mutation dont il fallait bien se convaincre qu'elle avait eu lieu, irrémédiable, ravageuse, n'était-elle pas l'avant-garde des armées du mal ?

De fait, les institutions de la paix de Dieu furent forgées contre elle par les prélats et par les princes, par les bons bellatores, amis des moines les plus purs et qui rêvaient de devenir, à la place du roi défaillant, les responsables de l'ordo. Dans les premiers temps, et jusque vers 1020, l'idéologie de la paix de Dieu fut résolument anticavalière, antichevaleresque. Pour réprimer la turbulence, elle voulut emprisonner l'une des deux couches de l'aristocratie laïque, la plus épaisse, l'inférieure, dans un système de contrainte morale dont les « prélats », spirituels et temporels, seraient, main dans la main, les garants. Mais cette idéologie ne fut nullement antiseigneuriale. Car les dirigeants de l'Église étaient eux-mêmes des domini. Ils possédaient des forteresses ; ces châteaux étaient garnis de milites, dont les évêques et les abbés recevaient l'hommage et qu'ils tenaient par la fidélité – cet engagement de foi des « cavaliers lotharingiens » que Gérard de Cambrai tenta d'imposer au châtelain son rival pour mettre un terme à ses empiétements. Par l'intermédiaire de ces guerriers, les seigneurs ecclésiastiques levaient sur les manants d'un territoire des exactions, qui, quoiqu'ils prétendissent, ne pesaient pas moins lourd que les exactions des laïcs. Oratores et bellatores étaient des « puissants ». Ils occupaient une position identique dans les rapports de société. Au départ, ils furent complices. Mais dans la concurrence pour le pouvoir et pour ses bénéfices, qui s'exacerbait à mesure que le roi se montrait moins capable de maintenir l'équilibre entre les rivaux, l'alliance se rompit. Dans le Nord de la France cette rupture devint patente durant la troisième décennie du siècle. Pour conserver leur droit d'exploiter leurs propres sujets, les hauts seigneurs ecclésiastiques engagèrent le combat contre les chefs de guerre, usant des armes qu'ils excellaient à manier. Par la parole ils menèrent leur propre stratégie dans le champ social.

Ils firent front commun. Ils finirent même par oublier ce qui les divisait, et notamment la question de l'exemption monastique. Reprenant les très vieilles thèses gélasiennes, clamant très haut la supériorité du spirituel, rappelant les privilèges promis par les rois à tous les serviteurs de Dieu. L'âpreté du conflit obligeait ceux-ci à se présenter unis. C'est ainsi que les stipulations de la paix de Dieu qui pendant un quart de siècle n'avaient concerné que le clergé placèrent après 1015 moines et clercs sur le même plan. C'est ainsi que nombre de prêtres s'efforcèrent d'atteindre la pureté monastique, tandis que, de plus en plus nombreux, les moines voulaient

accéder à la prêtrise. Face aux « tyrans » qui menaçaient le patrimoine terrestre de Dieu et de ses saints, l'ordre sacerdotal et l'ordre monastique luttèrent ensemble pour les libertés de l'Église, comme ils se rassemblaient, dans un égal refus du charnel, dans une égale participation au sacrifice eucharistique, pour tenir tête à la contestation hérétique.

Ce qui les conduisit à rejeter en bloc du côté du mal tous les laïcs qui brandissaient l'épée, à ne plus voir de différence entre les chevaliers et les seigneurs dont ils étaient les auxiliaires, entre les milites et les bellatores. Cette confusion, nous l'entendons, nous les historiens, énoncée formellement pour la première fois au concile de Limoges en 1031, où la colère de Dieu fut appelée « sur tous les chevaliers, sur leurs armes et sur leurs chevaux », où la même malédiction fut lancée contre les « princes de la chevalerie » qui ne forceraient pas leurs guerriers à respecter la paix. Mais en 1025, déjà, le chanoine de Cambrai, écrivant sous la dictée de l'évêque, ne pensait pas autrement lorsqu'il désignait le châtelain Gautier et son ami le comte de Flandre comme des raptors, les jugeant coupables de la faute spécifique de la chevalerie, la rapine.

Confondre les « princes » et leurs séides dans le péché, c'était leur assigner les mêmes devoirs, leur imposer les mêmes règles morales, donc étendre à tous les milites des obligations incombant jusqu'alors aux seuls bellatores. C'était exhorter les chevaliers comme les princes, d'une part à protéger les pauvres, d'autre part à participer aux liturgies. Leur proposer à tous l'exemple du comte Géraud d'Aurillac. Et, dans le même temps, l'Église commençait à rêver de détourner peu à peu la turbulence des porteurs de glaive vers l'extérieur du peuple chrétien, vers la guerre sainte, de les envoyer combattre du côté de Saint-Jacques-de-Compostelle ou de Jérusalem, et, ravivant le souvenir de Charlemagne, de la belle époque, du temps où les pillages n'affligeaient pas les paysans mais les païens, de transformer les hommes de proie en héros de la bonne cause, les soldats du mal en chevaliers du Christ. Ce qui était un moyen d'atténuer le danger dont la chevalerie était naturellement porteuse, mais aussi de situer celle-ci dans un système de valeurs, de légitimer ses privilèges, de justifier la position qu'elle occupait dans les rapports seigneuriaux de production.

La dispute pour les profits de la seigneurie aboutit ainsi à accentuer le partage de la classe dominante en deux corps : d'un côté les clercs et les moines dont, parce qu'ils prient, la personne et les biens échappent aux taxes perçues par les puissances temporelles ; de l'autre, les sires et les chevaliers qui, puisqu'ils mènent le bon combat, ont droit de les percevoir. Avantages que les premiers doivent à leur pureté, les autres à leur vaillance. Affaire par conséquent de morale : ces deux corps, irrésistiblement, apparaissaient comme deux ordres au sens éthique de ce

terme. Mais ils se trouvaient dans la plus vive rivalité. D'où l'intervention d'un troisième partenaire. La stratégie des seigneurs d'Église imposait de mettre en avant, l'attirant de leur côté, l'appuyant, s'appuyant sur lui, cet autre acteur : ce fut le peuple paysan. Clercs et moines prétendirent lutter pour sa « liberté », c'est-à-dire pour l'affranchir de la sujétion seigneuriale. Ils proclamèrent que dans leur seigneurie, on vivait mieux ; en fait, plus régulièrement gérée, cette seigneurie se montrait peut-être plus exigeante. Le peuple passif. Mais appelé, dans le système global, à se voir assigner un rôle, des obligations spécifiques, à prendre lui aussi sa place dans le système de valeurs. La valeur populaire fut, salvatrice au même titre que la vaillance ou la pureté, la peine corporelle, les souffrances que le travail impose. Dolor – labor. La fonction des purs étant de prier pour les autres, celle des vaillants de risquer leur vie pour la protection de tous, la fonction de ces hommes dont la valeur consistait à fatiguer leurs bras fut, à la sueur de leur front, de gagner le pain d'autrui. Offrant cette peine en échange du salut de leur âme et de la sécurité de leur corps. Se justifiant. Mais du même coup justifiant le mode de production seigneurial.

Comment dans le vocabulaire des chartes et des notices ce qui se transformait à ce niveau de l'édifice social se traduisit-il ? Ce vocabulaire s'adaptait enfin. C'étaient des ecclésiastiques qui le maniaient. Ils cherchèrent des mots pour désigner, et notamment dans les listes de témoins, ceux qui n'étaient ni comme eux des gens d'Église, ni des chevaliers, et parmi lesquels la distinction allait s'effaçant entre la servitude et la liberté. Pauper ne convenait pas très bien : il évoquait trop de passivité. Les scribes hésitèrent, choisirent agricola puisque le travail des champs entraînait alors toute la croissance, ou bien villanus : c'était ainsi que les seigneurs nommaient ceux dont ils exploitaient la force. Rusticus connut surtout leur faveur. Ils ne prirent pas laborator. Sans doute en cherchant bien, finit-on par découvrir ce terme, ici et là, dans quelques chartes que l'on écrivit dans la France médiane, entre le Limousin et le Dauphiné. Il s'applique à la part la mieux équipée de la paysannerie lorsqu'il apparaît pour la première fois dans le cartulaire de la cathédrale de Mâcon, en un acte dressé en 928. Cent ans avant la rédaction du poème d'Adalbéron. Mais à l'époque de cette rédaction, ce vocable reste rarissime, et il me paraît fort remarquable qu'en 1031-1060, donc à ce moment, dans le même cartulaire de Mâcon, dans une formule très semblable à celle du ^x^e siècle et pour qualifier exactement le même groupe social, les « meilleurs cultivateurs », ceux qui disposaient d'un train de charrue, le scribe se soit gardé d'employer ce mot-là. En France du Nord, au seuil du ^x^e siècle, alors que s'installaient les nouveaux rapports de production, pour définir les sujets de la seigneurie, les protégés, les producteurs, les

exploités, le terme *laborator* ne parut pas convenir aux hommes chargés de dresser les actes, de les transcrire dans des recueils.

Les hommes qui composaient des discours sur la société idéale – et c'étaient parfois les mêmes – ne le retinrent pas davantage, malgré l'attrait évident de ses consonances avec *orator* et *bellator*. Certes les réflexions qui, devant la configuration nouvelle des relations de puissance, préparaient à faire usage dans un projet de société du thème des trois fonctions, les portaient à employer à propos du peuple des vocables connotant la fonctionnalité. Dès la fin du *x^e* siècle, Abbon de Fleury ne s'était plus satisfait des expressions négatives, imbelles, inerme vulgus, dont ses prédécesseurs s'étaient servis ; il avait préféré *agricola*. C'est ce mot qu'employa le secrétaire de Gérard de Cambrai. Adalbéron et lui usèrent, sinon de *laborator*, du moins du substantif *labor*, du verbe *laborare*. Dans leur esprit, ces deux termes impliquaient-ils l'idée d'amélioration, de bonification, d'un ouvrage éminemment productif et dont le perfectionnement des techniques agricoles, stimulé par la pression des exigences seigneuriales, accroissait à ce moment même le rapport ? Entendaient-ils exalter, parallèlement au rôle positif des orateurs et des bellatores, celui d'une élite paysanne, postée aux avant-postes du progrès économique ? Je ne le pense pas. Et je ne suis pas sûr que, de leur temps, ces mots aient été chargés d'un tel sens dans les chartes rédigées en France du Nord. Pour moi, leur insertion dans les divers modèles idéologiques proposés par les ecclésiastiques traduisit la perception du phénomène essentiel, initial, le mouvement des structures, le processus de seigneurialisation, pliant au travail tous les laïcs qui n'étaient pas des gens d'armes, les contraignant à peiner davantage. « Ceux qui labeurent » ne sont pas encore les « laboureurs » des temps modernes, mieux outillés que les manouvriers, capables par conséquent de mettre en valeur de façon plus efficace le jardin d'Eden. Ce sont ceux qui, comme Adam après la faute, sont condamnés, couverts de sueur, au travail forcé, à la « condition servile ».

L'essor incontestable de l'économie rurale accentuait en ce temps le contraste entre le loisir et le labeur ; il rendait conscient – et c'était un grand bouleversement des attitudes mentales – du rôle tenu dans l'organisme social par la production, par ce surproduit du travail paysan dont se nourrissaient les spécialistes des deux combats, spirituel et temporel, les membres des deux milices. Ce qui du temps d'Hincmar n'était chez le « pauvre » que passivité, devint, au temps d'Adalbéron et de Gérard, chez le « manant », le « vilain », objets des prélèvements seigneuriaux, une activité profitable et nécessaire. Donc une fonction, complémentaire des deux fonctions gélasiennes. Mais l'établissement de

nouveaux rapports de domination avait déplacé l'exercice de la fonction nourricière dans l'espace social. Jadis, l'obligation de peiner pour nourrir un maître était reléguée hors du « peuple » : elle incombait aux esclaves. Après l'an mil, après l'appaesantissement du pouvoir banal, tous les « rustres » supportent cette charge. Le labeur est le sort commun de tous les hommes qui ne sont ni guerriers ni prêtres. Certains cultivateurs peuvent bien se prétendre libres, ils sont comme les autres asservis par la seigneurie nouvelle. Des servi – c'est en fin de compte ce mot qu'Adalbéron choisit pour désigner les agents de la troisième fonction.

Que labor et ses dérivés évoquassent beaucoup moins la fécondité de l'ouvrage des mains que la peine, la peine humiliante, Adalbéron, raturant le manuscrit de son poème, substituant labor à dolor, en fournit la preuve. Abbon en fournit une autre, dans l'Apologeticus, préférant à laborare, insudare, un verbe évoquant la sueur d'Adam, c'est-à-dire le péché originel, ce fondement de l'inégalité, donc de l'ordre social, étayé par l'esprit de pénitence. Selon la règle de saint Benoît en effet – mais également dans le propos des hérétiques – travailler signifiait renoncer volontairement à sa liberté, à sa noblesse, s'abaisser jusqu'à terre, jusqu'à la condition d'esclave, s'humilier. Si Adalbéron introduit dans le Carmen un planctus, une déploration sur l'état des travailleurs, ce n'est sûrement pas dans l'intention de critiquer une fois de plus les moines parce qu'ils exploitaient les servi³ ; les évêques n'en exploitaient-ils pas ? Il voulait mettre l'accent sur cette humiliation. Car tout modèle idéologique construit au service de la classe dominante entend conduire l'opprimé à vénérer les manières de vivre qui lui sont interdites, à mépriser celles qui lui sont imposées⁴. En outre, dans l'intemporel d'un système de valeurs sublimant le concret des rapports de société, l'humiliation chargeait le travail d'une valeur rédemptrice. La peine du corps rachetait les fautes. Les paysans devaient s'en persuader : s'ils mettaient du cœur à l'ouvrage, ils avaient, parmi tous les hommes, la plus grande chance d'être sauvés. Sur leur fatigue, Adalbéron, pour cette raison, verse des larmes benoîtes.

Dans le système de représentation imaginé par les évêques de Francia, la trifonctionnalité, conjuguée aux principes de l'inégalité nécessaire, servit donc, au nom de la « charité », de la réciprocité des services, à justifier l'exploitation seigneuriale. Il fallait que la production agricole s'accrût pour que les guerriers et les prêtres vécussent convenablement de ses surplus. Un déploiement de forces physiques était pour cela requis. Cet effort supplémentaire fut sanctifié. On ne l'attendait pas de tous les hommes mais de ceux-là seuls qui se trouvaient dispensés de prier et de combattre. Il était d'autant plus urgent d'insister sur ce partage des rôles que, dans les années vingt du XI^e siècle, les hérésiarques proposaient de mettre tout le

monde au travail. Ils ne pensaient qu'au ciel ; mais parmi ceux qui les écoutaient, beaucoup sans doute pensaient d'abord à la terre ; l'hérésie, appelant à l'égalité, entretenait donc la résistance à l'oppression ; elle ralliait les victimes de la révolution féodale. Ce furent des seigneurs, bénéficiaires de cette révolution, qui parlèrent des trois fonctions ; leur discours s'adressait aux paysans : « Travaillez, prenez de la peine, vous entrerez dans le Royaume. » Si les gens d'Église n'avaient eu à faire qu'à la concurrence des puissances temporelles, qu'à la turbulence chevaleresque, proclamer la binarité gélasienne leur eût suffi. La figure ternaire convenait beaucoup mieux puisqu'elle exprimait à la fois les antagonismes dont la classe dominante était le lieu et la complicité structurelle de ses deux parts affrontées, ecclésiastique et laïque. Elle aidait à tenir le peuple en soumission. N'était-ce pas l'intention première de ceux qui l'employèrent dans leur discours ? Au moment où le postulat de la trifonctionnalité fut clairement énoncé, la lutte des classes ne s'exaspérait-elle pas, le peuple ne regimbait-il pas devant l'appesantissement des « coutumes » ? Et d'abord la part la plus aisée du peuple, que rabaisait vers le commun l'installation de la seigneurie nouvelle ? N'entendait-on pas, plus véhémement, une revendication de « liberté », c'est-à-dire d'affranchissement ? Des protestations dont les seigneurs d'Église furent un moment tentés de jouer contre leurs rivaux ? Combien de paysans, pas assez fortunés pour se ranger parmi les chevaliers, mais qui n'acceptaient pas de se voir confondus avec les esclaves, ne clamaient-ils pas en ce temps le « chant de nos premiers parents » ? Que signifie l'éruption hérétique ? Que signifient les assemblées de paix, dont les chroniques nous disent que la multitude populaire affluait vers elles ? En quelle mesure le mouvement pour la paix de Dieu ne fut-il pas contestataire ? Les prélats, les abbés, les princes n'eurent-ils pas ici et là la main forcée, pressés d'agir par des conjurations spontanément nouées contre les nobles prédateurs ? Les textes dont nous disposons camouflent les tensions rebelles. Ils ne les masquent pas tout à fait. Que sait-on de la révolte des paysans de Normandie à l'extrême fin du x^e siècle, sinon qu'elle fut atrocement réprimée ? Au temps où Adalbéron et Gérard parlaient, il se peut que, de tous les périls dont on percevait dans le Nord de la France la montée, le plus grave fût jugé venant de mutineries, sourdes ou flagrantes. Il importait par conséquent de ménager la place dans les images de la société parfaite au troisième partenaire – devenu redoutable dans les villes en pleine expansion, à Cambrai, à Laon, à Douai –, de situer convenablement le peuple sous l'autorité des dirigeants de l'Église, sous la puissance des maîtres de château. On le voulait obéissant, résigné. On fit à ses yeux miroiter les mérites du labeur consenti. On lui promit dans le

monde des morts le rachat, cette indulgence que bientôt l'on promettrait aux croisés. On tenta de le persuader que les services étaient mutuels, qu'il était lui-même servi, que les « grands », les « nobles » se sacrifiaient pour lui, ce qui rendait légitimes leurs privilèges.

*

Les quatre modèles idéologiques qui s'affrontaient en 1025 prenaient tous en compte, c'est bien certain, le bouleversement des rapports de société que révèlent les chartes et les notices. L'un, l'hérétique, pour le renier en s'enfuyant loin du réel. Les trois autres, ligués contre le premier, pour édifier sur la nouvelle configuration sociale un ordre qui répondît aux intentions divines. Ces trois-là utilisant le thème trifonctionnel. Ils ne placent pas exactement au même endroit les limites entre les catégories sociales. Mais plus que les lignes de partage comptent les condensations, c'est-à-dire les fonctions. Celles-ci sont identiques dans les trois propositions anti-hérétiques. Et dans toutes les trois la coupure fondamentale sépare ce qui est ordonné de ce qui est subordonné, d'un troisième membre, la « plèbe ». Cette frontière est tracée par le mode de production seigneurial dont l'établissement s'achève alors inéluctablement. Les trois formules la disent conforme au vouloir de Dieu. Elles s'accordent sur ce point. Elles s'accordent aussi à proclamer l'alliance naturelle entre le peuple et l'Église. La seule divergence entre Adalbéron et Gérard d'une part et, d'autre part les tenants de la paix de Dieu et les tenants du monachisme réformé, porte sur la stratégie propre à défendre les intérêts des seigneurs ecclésiastiques.

Il semble que, sur le continent, les hommes de culture aient entrepris d'adapter les figures idéologiques au changement manifeste des structures sociales dès la fin du x^e siècle. Le travail d'ajustement commença dans les contrées privées les premières d'une direction monarchique, dans le Sud du royaume de France et dans ces provinces charnières de particulière fécondité, la Bourgogne et les pays de la Loire, simultanément dans les assemblées de paix et dans les monastères luttant pour l'exemption. Ce fut là qu'un système de valeurs se forgea fondé sur la réciprocité des trois fonctions. Ce système pénétra dans la Francia pendant les décennies qui suivirent l'an mil. Il ne reniait pas la royauté. Il s'en passait. Or pour Adalbéron et pour Gérard la royauté était nécessaire. Ils réagirent au nom de la tradition carolingienne, de la tradition franque. Ils avaient découvert l'ébauche de la proposition trifonctionnelle à l'intérieur d'un discours encore indécis, celui des moines soutenus par Rome, celui des évêques, leurs confrères, qui tentaient d'implanter les institutions de la paix

bourguignonne. Ils reprirent, avec plus de fermeté, cette proposition : Gérard devant le peuple dont la propagande des paciaires enflammait peut-être à Douai les espoirs de liberté et devant le maître d'un château utilisant la revendication populaire pour usurper les pouvoirs de l'évêque. Adalbéron, devant Abbon de Fleury d'abord, puis devant le roi Robert qui s'enclunissait. L'un et l'autre s'emparèrent d'une arme de l'adversaire ; ils la fourbirent – ils furent les premiers à énoncer clairement le principe de la trifonctionnalité sociale –, puis la retournèrent, l'insérant dans un discours antagoniste. Ceci peut expliquer que le couplet sur les trois fonctions fasse figure d'une adjonction mal cousue, placée en préambule de la harangue de Gérard, en conclusion de la partie positive du pamphlet d'Adalbéron. Cette tirade formule un postulat, un constat ; elle fournit comme un argument complémentaire.

Servant une entreprise de conservation – celle de l'ancien ordre carolingien. De réaction – contre les mouvements qui achevaient de ruiner cet ordre. Je soulignerai encore une fois, pour conclure, le conservatisme têtu des deux prélats. L'un et l'autre se réfèrent à des rapports de société périmés. A l'esclavage d'abord. Il ne survivait plus que par des habitudes de langage dont s'accusait la désuétude. D'un étonnant archaïsme, la pensée d'Adalbéron, construite sur des grilles de classement inadéquates depuis le VIII^e siècle, ne veut pas discerner d'intermédiaires entre les servi et les nobiles. Adalbéron, et Gérard, attribuent d'autre part au roi de France occidentale un pouvoir qu'il a cessé depuis longtemps de détenir. Qui pouvait croire, lorsqu'ils écrivaient, ce roi capable de châtier les nobles s'ils commettaient un crime, qu'au roi seul incombait de protéger la veuve et l'orphelin, qu'il avait le moyen d'inst tuer de bons rectores, donc, pour cela, de destituer les princes indignes, de prendre en mains l'organisation de la paix publique ? Qui pouvait tenir la puissance temporelle exercée par les grands pour une délégation royale ? L'idée qui sous-tend tout le Carmen ad Robertum Regem est véritablement folle, l'idée d'un souverain disposant sur terre, comme au ciel le « roi des rois » dont il est le lieutenant, de la capacité de distinguer (*discreta potestas*)⁵, l'autorisant à établir des préséances, à disposer les processions dans le bon ordre, à stabiliser, fermant la bouche aux faux prophètes, leur interdisant de modifier l'ordo par la force, ou bien insidieusement, comme le faisaient les Clunisiens, en « changeant les mœurs ». D'un souverain capable d'appliquer la loi d'interdiction, la plus rigoureuse, de maintenir chacun dans sa condition, d'y ramener ceux qui s'en étaient évadés. Idée folle puisque, si jamais dans la France, les rois avaient joui d'un tel pouvoir, depuis deux siècles au moins ce pouvoir leur avait échappé. Conservateur, réactionnaire, le discours d'Adalbéron et de Gérard l'était enfin par la

manière dont il prétendait contrarier l'expansion du monachisme et de la chevalerie. C'était bien en effet contre les chevaliers et contre les moines que Gérard et Adalbéron s'élevaient d'abord, les dénonçant, Claude Carozzi l'a bien montré, comme des hérétiques, les uns comme les autres agents du désordre, des trublions. Des « jeunes » contestant le pouvoir des vieux, des « sages », des « seigneurs », et qu'il importait de discipliner d'urgence en soumettant les moines aux évêques, les chevaliers aux princes – dans les cadres d'une obéissance domestique, en leur imposant cette révérence que, dans toute maison bien ordonnée, les adolescents doivent aux anciens. Le Carmen est l'anti-Roland : il prend parti pour Ganelon.

Car la tripartition d'Adalbéron repose en fait sur un partage simple, sur la division intérieure à toute famille – la famille, cadre fondamental des rapports sociaux, dont l'image gouvernait alors les modes de pensée, se plaquant obstinément sur toute représentation du pouvoir, celui de Dieu, celui du roi, de l'évêque, du « père » abbé, celui du seigneur de château sur ses vassaux, celui du hobereau de village sur ses tenanciers – division séparant les hommes adultes en deux classes d'âge, l'une, fougueuse, dont la fonction, comme celle de Varuna, est de déployer la force, l'autre, mithrénne, assise, juste, mesurée, priante. C'est bien sur une telle bipartition du pouvoir en fonction de l'âge, plaçant chaque individu à son rang dans cette autre procession, celle-ci biologique, génétique, qui fait se succéder l'une après l'autre, dans les maisonnées, dans les dynasties, en un ordre inéluctable, les générations successives, instituant entre les pères et les fils – et métaphoriquement entre les seigneurs (les vieux : seniores) et les vassaux (vassali : petits garçons) – l'échange d'affection généreuse et de dévouement respectueux qui constitue la clé du système grégorien d'inégalité nécessaire, c'est bien sur cette partition que Gérard et Adalbéron ont édifié leur discours. Ils étaient évêques, sacrés. Ils étaient donc sages, et par conséquent se rangeaient parmi les vieux. Sereins comme il sied aux vieillards, n'admettant pas que la fin des temps, la résorption de l'histoire dans l'éternité pût s'opérer dans le tumulte. Profondément cultivés, classiques, plus sensibles aux paroles d'Augustin qu'à celles de l'Apocalypse, ils condamnaient du haut de leur cathèdre les dévergondages de la jeunesse, la turbulence bien sûr, mais aussi, tout ce qui, venant de ses déports, dérangeait et semblait rébellion : le mouvement, le goût de ces nouveautés que l'on voit, à chaque instant, de toutes parts, éclore dans chaque printemps du monde.

*

Dernier regain de la pensée carolingienne, leur modèle de société n'avait rien pourtant d'un rêve nostalgique. Ils n'étaient pas dupes. Ils savaient

bien que dans le pays capétien la royauté qu'ils appelaient désespérément à soutenir l'ordre nouveau n'avait de puissance qu'en façade, qu'elle tombait en poussière. Ce n'est pas un hasard si les propositions de réforme, fort assurées dans la bouche de Gérard, le Lorrain, adossé à l'Austrasie, à ce pays moins évolué où les institutions carolingiennes tenaient encore bon, s'expriment à Laon sous la forme d'une satire désabusée. Pouvaient-ils ignorer la vigueur du millénarisme, du courant pénitentiel ? Ils étaient persuadés de mener un combat d'arrière-garde. Ils sentaient que la victoire souriait à leurs adversaires, les moines réformateurs, les promoteurs de la paix de Dieu. Sacraliser les associations nouées d'elles-mêmes parmi les escadrons chevaleresques et les marchands des villes, n'était-ce pas répondre aux aspirations de la strate moyenne des milites et des cives, des chevaliers et des bourgeois, qui constituaient alors, en France du Nord, la part d'aventure et de vigueur, n'était-ce pas se couler dans le droit fil de l'évolution des structures ? L'idéologie de la paix de Dieu, comme celle du monachisme clunisien, parce qu'elle « ne faisait que mettre en place ce que la société disait déjà d'elle-même à tous ses niveaux⁶ », avait la meilleure chance de domestiquer la chevalerie, de démystifier la prédication hérétique, d'entretenir l'espoir des pauvres, que, dans sa franchise, le vieil aristocrate Adalbéron rejetait brutalement vers l'esclavage.

Réactionnaire, tendu contre ce qui dans la formation sociale montrait à l'époque le plus de verdeur, la chevalerie, le monachisme réformé, la vitalité urbaine, et pour cela voué à l'insuccès, le système échafaudé par Adalbéron et Gérard épousait pourtant d'une certaine manière les mouvements profonds qui faisaient surgir au grand jour la « féodalité ». C'était par son côté terrestre, incarné. Parce que, imprégné de la plus haute culture et d'humanisme civique, il refusait de se laisser prendre au mirage de l'angélisme, de s'évader vers l'intemporel. Gérard devant les sectaires d'Arras, Adalbéron devant Robert devenu vraiment trop pieux, affirmaient en effet les valeurs du charnel. Des trois modèles idéologiques concurrents, l'obsession de la souillure formait la charpente, souillure venant du sexe et du sang. Chasser de l'Église les clercs qui aimaient trop les femmes et ceux qui aimaient trop la guerre constituait effectivement au seuil du XI^e siècle le principal objectif des réformateurs ecclésiastiques⁷. Mais les adversaires de Gérard et d'Adalbéron prétendaient élargir l'exigence de purification à la société entière. Gérard et Adalbéron ne poursuivaient pas cette chimère. Au nom de la discrétion, dans le sens qu'avait alors ce mot, du souci de distinguer, s'appuyant sur le principe de la division fonctionnelle, ces évêques, ces pasteurs, gardaient les pieds sur la terre. Si, se référant à Denys, ils plaçaient l'ordre des orateurs dans la

part de l'univers régie par le céleste, exigeant de tous les serviteurs de Dieu d'être aussi purs que les parfaits de l'hérésie, ils n'imposaient aux autres hommes ni de s'émasculer, ni d'abandonner les armes. Dans le laïcat, disaient-ils, le poids de la chair, il faut bien l'admettre, est plus lourd, nécessairement. Cette portion de l'humanité relève du genus. Sa fonction est d'engendrer, d'assurer par la reproduction la survie de l'espèce et, jusqu'au jour imprévisible où sonneront les trompettes, la poursuite de l'incarnation, laquelle évidemment répond au dessein de Dieu puisqu'il a jugé bon de s'incarner lui-même.

L'homme ne procréé pas sans péché. Le péché est la source de l'inégalité, et ce sont bien les mécanismes charnels de la génération qui créent les « genres », qui distribuent les laïcs, héréditairement, parmi les diverses conditions sociales. Au plus bas degré d'une hiérarchie inscrite dans le code génétique se situe la « condition servile » dont parle le Carmen, au plus loin du spirituel selon la théorie dyonisienne des illuminations, jouxtant la bestialité. Courbée vers la terre, astreinte aux labours, à la cuisine, à la lessive, à tirer du sol la nourriture et à la préparer. Alors que les « nobles », parce que du fait de leur genus ils partagent le sang des rois, bénéficient de davantage de lumière, sont susceptibles d'accéder à la sainteté, ont le devoir de protéger les pauvres et le droit de les exploiter. La coupure de classe, l'oppression seigneuriale se trouvent donc justifiées par une inégalité native dans l'impur. Toutefois l'impureté profonde des laboureurs qui suent, qui puent et qui s'accouplent comme du bétail peut être rachetée par la peine physique, de même que le guerrier, qui fait l'amour de façon moins grossière et qui tue non des porcs mais des hommes, peut racheter en offrant sa vie pour la bonne cause les salissures moins dégoûtantes dont il est souillé. Un fait est sûr : notre monde, terrestre, ne peut se passer d'hommes d'armes ni d'hommes de peine. Dieu l'a voulu. Tel est donc l'ordre.

Manié comme il l'était par Adalbéron et Gérard, le modèle trifonctionnel anticipait donc sur le reflux du monachisme et du dégoût pour la chair, comme sur la découverte, au terme des réflexions lucides sur la création et la matière que devaient susciter les prolongements de l'essor économique, des valeurs positives du travail des mains. Il anticipait sur la seconde phase de la réforme de l'Église, s'achevant par une restauration de l'épiscopat. Il anticipait enfin sur la renaissance de l'État monarchique. Il avait l'avenir devant lui. Toutefois, lorsqu'il fut proclamé par l'évêque de Cambrai et par l'évêque de Laon, il apparut à juste titre retardataire. Aussi ne fut-il pas reçu de longtemps.

- 1 La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société, Toulouse, 1975.
- 2 J. JOHRENDT, *Milites und Militia in 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland*, Nuremberg, 1971.
- 3 Comme le pense J. LE GOFF, *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des États nationaux*, Varsovie, 1968, p. 69, n. 14.
- 4 DEVEREUX, dans A. BESANÇON, *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, Paris, 1974, p. 138.
- 5 *Carmen*, v. 197.
- 6 G. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 112.
- 7 La lettre *De episcopis ad bella precedentibus de Fulbert de Chartres*, PL 141, 255-260, fait écho, de ce côté de la Manche, aux propositions d'Aelfric et de Wulfstan.

ÉCLIPSE

I

Le temps des moines

Adalbéron et Gérard ont prêché dans le désert. Il faut se rendre à l'évidence : on ne voit pas, durant les cent cinquante années qui suivirent la rédaction du *Carmen* et des *Gesta*, qu'ait été reprise parmi les gens de haute culture de la France du Nord la phrase que les deux évêques avaient lancée au même moment, d'une même voix, pour étayer le modèle qu'ils proposaient d'une société parfaite. Ce n'est pas que, sur la manière dont les hommes de réflexion se représentaient le monde, se raréfient les témoignages : ils deviennent toujours plus abondants. Or on cherche en vain dans ces écrits quelque proclamation prétendant explicitement, comme l'avaient fait les deux prélats, fonder l'ordre social sur la complémentarité de trois fonctions, assignées respectivement aux dirigeants de l'Église, aux conducteurs des guerriers et aux paysans asservis.

*

On me dira : voyez ce texte, que livrent deux manuscrits du XII^e siècle. Il ne vient pas de Francie, certes ; mais il vient de Lorraine, le pays de Gérard et d'Adalbéron. Ne fut-il pas composé à l'époque même du *Carmen* et des *Gesta* ? Son propos n'est-il pas le même ? Ne livre-t-il pas, contemporaine, une troisième énonciation du principe de la trifonctionnalité sociale ? Examinons-le de près.

C'est une vie de saint, une « passion », celle d'un roi martyr, d'un Mérovingien : Dagobert, II ou III¹. On vénérât son tombeau à Stenay, sur la rive lotharingienne de la Meuse, non loin de l'ancienne voie romaine menant à Reims, à Laon, à Cambrai. Stenay était jadis un domaine royal. En 872, Charles le Chauve avait fait transporter là ce qui restait de son prédécesseur assassiné deux siècles plus tôt dans la proche forêt de Woëvre, instituant en ce lieu un chapitre de chanoines chargés de veiller sur la relique. Puis, le domaine et la chapelle étaient passés dans le patrimoine des ducs de Basse-Lorraine, les parents de Gérard et d'Adalbéron. Les chanoines s'assoupirent ; ils se dévergondèrent peut-être. En 1069, le duc Godefroi le Barbu, les jugeant indignes de leur mission, mit

de bons moines à leur place. En ce temps, de telles substitutions étaient communes : par elles s'affirmait le triomphe du monachisme. La relique, le sanctuaire, la terre constituèrent un prieuré dépendant de l'abbaye de Gorze. A propos de ce sépulcre et du culte dont il était l'objet, la Vita Dagoberti fut écrite, on ne sait par qui ni quand. Elle se donne l'air d'être mérovingienne. C'est en fait l'œuvre d'un pasticheur habile qui, dans une riche bibliothèque comme pouvait l'être celle de Gorze, trouva le Pseudo-Frédegaire, Paul Diacre, leur emprunta telle et telle phrase, bâtit sur elles son récit, d'autant plus fascinant pour ceux qui l'entendaient qu'il semblait venir du fond des âges. De fait, il datait d'hier. Certainement du XI^e siècle. Du début ? Je n'en suis pas sûr. Je suppose plutôt, comme R. Folz, F. Graus, K.H. Krüger, que la biographie fut composée lorsque les moines eurent remplacé les chanoines à Stenay et dans l'effort qu'ils firent pour restaurer la dévotion dont la chapelle était le lieu, donc après 1069, quarante, soixante années peut-être après les proclamations de Gérard et Adalbéron². Mais justement, n'est-il pas plus significatif encore que, passées deux générations, un écrivain lotharingien reprenne avec tant de fidélité les paroles des deux évêques ? Les reprend-il ? Écoutons-le.

« L'ordre (ordo) sacerdotal psalmodiait dans les moments prescrits les hymnes au Dieu tout-puissant, se dévouant toujours davantage au service de son roi ; de même, l'ordre des agriculteurs (agricolarum ordo) cultivait ses terres en toute joie, bénissait celui qui maintenait en paix leur finage et les rassasiait par l'abondance du froment ; la jeunesse des nobles également, suivant la coutume ancienne, se réjouissait à certains moments, jouant avec les chiens et les oiseaux, mais ne cessait pas pour autant de distribuer des aumônes aux pauvres, de soutenir les malheureux, d'aider les veuves et les orphelins, de vêtir ceux qui sont nus, d'accueillir les hôtes et les errants de bon aloi, de visiter les malades et d'ensevelir les morts. A ceux qui agissent ainsi, pratiquer la chasse, on doit le croire, ne porte nul préjudice. » Plus loin l'auteur poursuit : « Institué prince sur son peuple par le roi de toutes choses », Dagobert « doit être avec ferveur vénéré par l'ensemble de la puissance séculière (secularis potestas)... Que l'honneur en tout la dignité sacerdotale (sacerdotalis dignitas) puisque, dans le ciel, il se trouve conjoint à celle-ci, dont il est dit "tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech", et, avec les anges, elle chante pour lui. Qu'il soit en outre escorté par les agriculteurs, dont l'ouvrage est honorable, puisqu'ils doivent à son intervention, à l'excellence de ses mérites, de tirer d'abondantes récoltes de la terre : que le vigneron sordide lui-même ne néglige pas de témoigner à ce saint son dévouement, par tout l'effort de sa pensée : ce saint n'est-il pas l'auxiliaire de sa joyeuse peine

(labor)³ ? »

Cette seconde scène, triomphale, se répète chaque année le jour de la saint Dagobert. Le prince s'avance ; il va s'introduire parmi les bienheureux, faire son entrée de nouveau dans la cité, et tout son peuple, exultant, l'accompagne en cortège. La parade, comme il sied, est strictement réglée. Elle est un manifeste, en effet, du bon gouvernement, de l'ordre que le prince a mission de maintenir et que Dieu souhaite. La procession représente donc la société dans ses ordonnances parfaites. Triparties : l'image ressemble bien, par certains traits, à ce dont Adalbéron et Gérard avaient rêvé. Pourtant elle en diffère, et très sensiblement. D'abord, parce que le discours qui met en scène la société séculière et la fait défiler sous nos yeux ne projette nullement sa réforme. Il n'entend pas instaurer ni restaurer un ordre. Son intention n'est en rien de raffermir l'État ni le trône. Il se trouve que le héros est un roi, mais c'est d'abord un saint et qui fait des miracles. Le but de la Vita est d'amplifier un culte autour d'un reliquaire, d'attirer, d'entretenir la ferveur. Elle organise un pèlerinage, le 23 décembre, jour de la solennité. Pour cela, elle passe en revue les différentes catégories de visiteurs – et de donateurs – éventuels. Elle les convoque l'une après l'autre.

L'appel s'adresse principalement, ce qui n'est pas sans surprendre, aux travailleurs de la terre. On ne s'apitoie pas sur leur « labeur » : on le dit au contraire « joyeux », et que, loin de les avilir, il les honore. Cette proclamation – je n'en connais pas d'autres dans cette aire culturelle qui s'exprime de la sorte – flatte la paysannerie. Elle va jusqu'à l'ériger en « ordre ». En revanche, elle ne dit rien d'un quelconque service que cet ordo agricultorum pourrait rendre aux autres catégories sociales. Pas le moindre souci chez l'auteur de justifier l'exploitation seigneuriale. Il ne souffle mot d'un prélèvement dont les fruits de l'effort agricole pourraient être l'objet. Les cultivateurs et les vigneron sont conviés à servir saint Dagobert afin que les grappes et les épis soient plus lourds. Il est leur adjutor, moins par la paix dont, roi, il était, vivant, le garant, que par le don mystérieux qui, mort, lui permet de répandre de toutes parts la fécondité. Que les villageois n'oublient pas le miracle. Dagobert ne guérit pas les écrouelles, mais l'aridité des champs : alors qu'il revenait du sacre, allant de Reims en Austrasie et traversant le pays de Stenay, les paysans lui demandèrent de semer de ses mains le grain, et cette année-là la moisson fut admirable⁴. Les reliques du souverain sont donc une réserve de fertilité, et la fête, au solstice, est une fête agraire. S'il est dans cet écrit question de la troisième fonction, la nourricière, c'est le saint martyr qui la remplit.

Se tournant vers les nobles – plus précisément vers les jeunes de la noblesse – la harangue ne traite guère que de la chasse. La chasse en effet dans l'aristocratie franque était un très vieux rite d'adolescence. Dans la Vie de saint Trond, la Geste de Dagobert I^{er}, dans des textes mérovingiens semblables à ceux dont les bribes, rapetassées, forment la trame du récit qui nous occupe, les fils de roi sont toujours montrés, avant d'atteindre à l'âge viril, poursuivant en forêt le gibier conformément à la coutume ; des veneurs les escortent, qui sont des garçons de leur âge⁵. Pour retenir l'attention des adolescents de la noblesse et pour attirer leurs dons, il n'était pas mauvais d'accoutrer saint Dagobert, lui-même chasseur, assassiné comme saint Eustache au cours d'une battue, en divinité non plus campagnarde mais sylvestre, en pourvoyeur de curées mirifiques. De disculper aussi les jeunes, affirmant que chasser n'est point interdit aux gens de bonne race, à condition qu'ils ne consacrent pas à ce jeu tout leur temps et qu'ils compensent le délit par la pratique des bonnes œuvres. Mais, où voit-on que la fonction militaire des nobles soit évoquée ? Aucun miles, ici, aucun bellator. Et ce n'est point seulement parce que, normalement, le discours hagiographique évite d'évoquer la guerre. Cet opuscule publicitaire ne s'intéresse pas aux fonctions, pas plus à la guerrière qu'à la nourricière. La « puissance séculière » ne se distingue pas aux armes qu'elle porte : rien n'est dit des services qu'elle peut rendre aux autres, sinon par la générosité de ses aumônes.

Point d'orator non plus. Des prêtres, et qui, assujettis au roi, doivent le « servir ». Loin de faire écho aux exhortations d'Adalbéron, de Gérard, des gélasiens, la Vita Dagoberti les contredit sur ce point, lorsqu'elle soumet rigoureusement le clergé au pouvoir royal. Enfin, il est sous-entendu de ces prêtres qu'ils sont inférieurs aux moines. De ces derniers, le texte ne dit mot. Si l'on admet qu'il fut composé dans le scriplorium de Gorze, l'absence s'explique aisément. Des moines possédaient maintenant les reliques ; ils s'employaient à exploiter ce capital en rameutant des pèlerins ; ils s'adressaient donc aux prêtres qui chantent, aux paysans qui travaillent, aux nobles qui chassent, à des hommes qui n'avaient pas quitté le monde, qui étaient libres d'aller, de venir. Mais ils ne parlaient pas aux autres moines. Pourquoi les auraient-ils tentés ? Les moines ne doivent pas sortir de leur clôture. Ils pécheraient contre la règle s'ils venaient, eux aussi, le 23 décembre à Stenay.

Concluons : la figure tripartite, je l'ai dit, ne doit pas être isolée du contexte, du système où elle s'articule. La Vita Dagoberti montre comme il serait dangereux de le faire. On y voit effectivement mise en œuvre une grille de classification ternaire. Toutefois, la notion de fonction est ici devenue très marginale. Quant au concept d'une harmonie sociale qui se

fonderait sur l'échange de services entre trois offices, il apparaît, lui, tout à fait oublié. Enfin, la tripartition ne s'applique pas à l'ensemble de la société. Une place, extérieure, est réservée aux moines, si bien que l'organisation sociale est, en fait, quadripartie. Les deux phrases que j'ai citées sont donc très proches – plus proches, à coup sûr, que nulle autre que nous ayons conservée – de celle qu'Adalbéron et Gérard avaient prononcée vers 1030. Mais elles sont fort loin de dire la même chose. Sur des mots presque semblables prend appui un système idéologique qui ne me paraît nullement dériver de celui qu'avaient construit les deux évêques. Ceux-ci, même dans le pays de leurs ancêtres, n'avaient pas été entendus.

*

Serait-ce qu'ils n'aient pas parlé assez haut ? Sans doute Adalbéron laissa-t-il en mourant son poème inachevé, inédit : le manuscrit, unique, est un brouillon. Mais son auteur était un homme public, important, admiré, et l'on a peine à croire que fût demeurée sous le boisseau la lumière qu'il s'était évertué à projeter sur les discordes dont il voyait la société envahie. Quant à Gérard, il clamait de toutes ses forces : dans l'inquiétude générale qu'entretenait l'éruption de l'hérésie, le traité dogmatique dont le synode d'Arras avait suscité la composition fut, nous en sommes certains, de diffusion très large. Tout comme le texte des *Gesta episcoporum cameracensium* que pendant des décennies l'on prolongea, *remania, copia*. Laon et Cambrai n'étaient pas des lieux retirés. Ce qui se disait dans ces cités en pleine croissance, postées sur l'un des itinéraires les plus fréquentés, avait chance de se répandre de toutes parts. J'ai longuement traité d'un premier problème : pourquoi le postulat trifonctionnel fut-il vers 1025 extrait de l'inexprimé ? Qu'il y soit aussitôt retombé, qu'il s'immergeât de nouveau dans le non-dit, ne laissant derrière lui, à la surface des discours, que de courtes ondes qui bientôt s'amortirent, pose une question qui n'est pas moins troublante.

Une seule explication me paraît satisfaisante : brusque, profonde dès la mort de Robert le Pieux en 1031, la défaillance de la royauté capétienne entraîna celle de l'institution épiscopale. L'évêque de Laon et l'évêque de Cambrai n'avaient pas tort : leur pouvoir et celui du souverain étaient indissociablement liés. Ils s'affaissèrent ensemble. Le roi cessant de contrôler fermement les élections épiscopales, commencèrent, autour des sièges cathédraux, les intrigues, les trafics d'influence, cette corruption dans le choix des prélats que l'on nommait la simonie et qui semblait à Raoul Glaber, au même titre que les épidémies et les famines, l'un des signes du dérèglement général que l'approche du millénaire provoquait dans l'univers. La dégradation des procédures de recrutement amoindrit

dans le corps épiscopal l'indépendance et les qualités humaines. Ce qui pouvait en demeurer alla s'épuisant dans des luttes confuses pour les prérogatives seigneuriales. Dans les années trente, quarante du XI^e siècle, les grands archevêques des Gaules, à Bourges, Vienne, Lyon, Arles, Besançon, étaient devenus des princes temporels, menant au combat des bandes de vassaux cavaliers contre leurs concurrents laïcs, – luttes douteuses, menées pied à pied, au jour le jour, et parfois jusqu'aux portes de la cathédrale. Le meilleur du clergé s'empêtrait dans une petite politique lignagère et mondaine.

De ce fléchissement, les moines profitèrent aussitôt. Vers les monastères réformés la ferveur des laïcs et le flot de leurs aumônes achevèrent de se détourner. Passé 1030, l'invasion monastique qu'Adalbéron appelait à contenir déferla, bouleversant pour un siècle les structures de l'Église. Bouleversant du même coup les structures de la haute culture, et notamment celles des discours sur la société proclamés de manière assez somptueuse pour que nous puissions, après mille ans, en percevoir l'écho. Des clercs parlaient encore, c'est bien sûr. Nous les entendons à peine : la voix des moines étouffe ce qu'ils disaient. Presque tous les textes que nous pouvons lire furent pendant un siècle, entre 1030 et 1120, écrits dans des monastères, et les images de l'organisation sociale que nous avons le moyen de reconstituer sont principalement de confection monastique. Le système idéologique construit autour du thème trifonctionnel servait l'intérêt des évêques. Il échappe à notre regard. Faut-il penser qu'il s'est tout à fait retiré des consciences ? Ou bien seulement du champ très restreint qui se découvre à l'historien, et ceci par le seul effet d'un glissement qui s'opéra parmi les sources ? Est-ce aussi simple ?

*

L'éclipse est longue : durant un siècle et demi, nous n'entendons plus énoncer l'idée que le genre humain est divisé entre ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui peinent, un échange de services mutuels réunissant ces trois catégories fonctionnelles. Mais cette période prolongée de latence se décompose en deux phases. Dans la première seulement, qui s'achève vers 1120, les expressions idéologiques dont la trace est conservée demeurèrent strictement contrôlées par les moines. Tenons-nous-en d'abord à cet âge monastique.

Il dura. Le monde continuait de changer. La croissance agricole se poursuivait, s'accélérait, et l'on devine que, peu à peu, l'usage de la monnaie commençait de se répandre un peu partout. Ces mouvements profonds n'en venaient pas encore cependant à détruire tout à fait dans la formation sociale les survivances des anciens rapports de production. Ainsi,

jusque vers 1110, les chartes, les notices, les inventaires relatifs aux grands domaines de la France du Nord continuent de distinguer les paysans libres de ceux qui ne paraissent pas l'être et font état d'un système de redevances et de corvées prolongeant les types d'exploitation de l'époque carolingienne. Toutefois la croissance, semble-t-il, fut assez vive – et ce fut son effet le plus net – pour apaiser l'effervescence que l'installation de la seigneurie nouvelle avait suscitée dans le peuple. Le moine Raoul Glaber a vu juste : les tribulations, les spasmes qui, durant les décennies qui suivirent l'an mil, tourmentaient l'univers, s'amortirent. Une nouvelle alliance fut conclue entre Dieu et ses fidèles. La paix revint sur la terre, la prospérité. Raoul date de 1033, millénaire de la Passion, cette modération de la turbulence. Mais il écrit au milieu du siècle. Or les plus récentes recherches des historiens de la féodalité confirment que le fort des conflits opposant les seigneurs aux rivaux qui leur disputaient le pouvoir et aux sujets qu'ils soumettaient à une exploitation plus intense prit fin un peu partout à ce moment-là. Des accords amiables terminèrent de longues querelles, fixèrent les frontières des châtelainies, des mouvances. Les princes de l'Église durent reconnaître que, empêchés qu'ils étaient par la théorie gélasienne de verser eux-mêmes le sang, donc de punir et de défendre, il leur fallait laisser les « puissants » laïcs réprimer les crimes commis dans leur propre seigneurie, couper des mains, crever des yeux, pendre, brûler ; il leur fallait aussi abandonner à ces « avoués », ces « gardiens », pour prix du service qu'ils rendaient, le droit de s'approprier une part des taxes seigneuriales. A ce moment aussi, le partage paraît bien être décidément admis, qui sépare, dans la couche médiane de la société laïque, les cavaliers, échappant aux contraintes, des « rustres », supportant tout le poids du pouvoir banal. Milites, rustici : dès lors, les scribes isolent l'un de l'autre les deux groupes lorsqu'ils inscrivent au bas des parchemins les noms des témoins, des signataires. Cette limite sociale était celle que les institutions de la paix de Dieu avaient tracée. La sorte de paix que refusait Gérard de Cambrai s'était donc imposée, et, du même coup, le mode de classement qu'elle proposait, que Gérard et Adalbéron refusaient aussi. Après de durs soubresauts la « féodalité » s'installait enfin. Mais, en même temps qu'elle, une organisation du pouvoir différente de celle que les deux prélats, au nom de leur propre conception de la trifonctionnalité, avaient appelé à préserver et qui ne répartissait pas exactement de la même manière les fonctions parmi les hommes.

Dans le même temps s'affirme le triomphe de Cluny. Autre défaite d'Adalbéron. La congrégation conquiert la France du Nord. En 1079, elle s'agrège, dans Paris même, au cœur du pays capétien, l'abbaye de Saint-Martin-des-Champs. Elle capture les jeunes garçons de la chevalerie, elle

les éduque pour en faire des anges combattants, luttant avec autant de fougue que les moines, leurs frères, contre le diable – lequel, dit l'un des biographes de l'abbé Odilon, fond en larmes devant les victoires clunisiennes. Et les nobles que l'ordo cluniacensis n'a pas pris tout jeunes dans ses rêts, il les attire à lui in extremis, à l'instant du trépas : tous apprennent à désirer revêtir l'habit de saint Benoît sur leur lit de mort. Par les enfants qu'elle offre, « oblats », par les mourants, convertis in articulo mortis, l'aristocratie laïque se précipite alors vers Cluny. Mais Cluny n'a nulle envie d'accueillir adultes les princes et les chevaliers. Que feraient dans le cloître des « convers barbuis », bruyants, trop âgés pour apprendre à chanter, pour se plier à l'étiquette sophistiquée du cérémonial liturgique ? Prudemment – comme leur prédécesseur saint Eudes parlant de Géraud d'Aurillac – les abbés du XI^e siècle professent que chacun doit demeurer « dans son ordre ». Ils attendent de la noblesse qu'elle procure aux innombrables maisons de la congrégation la paix, de jeunes recrues pourvues de ce bon sang dont on fait les saints, des aumônes enfin, la donation, par larges parts, de ses seigneuries. Mais elle doit rester dans le siècle. C'est là qu'elle est nécessaire. Et Cluny pense la tenir d'une autre manière, misant sur le renforcement des structures lignagères, sur le rôle toujours plus ample que jouent, dans la conscience que l'aristocratie prend alors d'elle-même, les ancêtres et leur sépulture. Cluny utilise pour sa propagande l'idée qui se précise d'un lieu purgatoire, dont les âmes en peine peuvent être retirées, la croyance que les chevaliers morts dans le péché peuvent encore bénéficier du service des vivants, que nul ne peut mieux les aider que les moines, en les enterrant au plus près de leur cloître, en citant leur nom dans les offices, en organisant ces repas rituels où, le jour anniversaire de la mort d'un bienfaiteur, la communauté se réunit pour manger avec lui des mets moins vulgaires. L'ordre clunisien fait de l'intercession sa fonction primordiale. Il se veut instrument de résurrection. Porte du ciel. Ce qui le conduit à déployer dans l'intérieur de ses basiliques une fête merveilleuse. Cette fête, les liturgies funéraires sont le secret de sa réussite. Dans le moment où la société nouvelle, enserrée dans le filet des institutions de paix, prend une assise plus ferme, Cluny, dominant l'empire des morts et projetant sur la terre le reflet évident de la Jérusalem céleste, semble bien avoir aussi désarmé l'hérésie.

Les historiens des déviances religieuses reconnaissent entre 1040 et 1120 – c'est-à-dire dans la période même du triomphe monastique – un « creux hérétique ». Dont je note l'étroite coïncidence en France du Nord avec l'abaissement de la royauté. L'hérésie fut-elle si fermement jugulée ? Lorsqu'en 1049 à Reims le pape Léon IX imposa une profession de foi, de croire à la nécessité d'une Église, d'un baptême, de la

rémission des péchés, de la résurrection de la chair, n'était-ce pas pour venir à bout de contestations très semblables à celles que Gérard de Cambrai avait combattues à Arras ? Il est trace en 1056 d'une éruption dans Toulouse. Et si les hérétiques deviennent en effet beaucoup moins visibles, ne devons-nous pas penser qu'ils allèrent en grand nombre rejoindre les ermites, s'évadant, comme déjà les sectaires d'Arras tendaient à le faire, vers le monde libre des forêts. Dans la période dont je suis en train de parler, tant de laïcs affamés de perfection se firent charbonniers, et les espaces incultes de l'Ouest et du Nord de la France se peuplèrent de petites communautés ferventes. Mal connues, suspectes. Dérivant parfois en effet – songeons à Éon de l'Étoile, entouré d'anges et d'archanges, dans la forêt de Brocéliande – vers les illuminations d'une eschatologie extravagante. Quoi qu'il en soit, Cluny fut, c'est bien certain, capable de relever, par ses exigences de pureté, le défi hérétique. Et par les miroitements paradisiaques de ses liturgies, comme par la pompe dont elle sut entourer le culte des morts, tenir tête à ceux qui invitaient à rompre tout de suite les barrières de l'au-delà.

Ainsi, tandis que les masses populaires semblaient bridées, tandis que les « coutumes » prenaient de l'ancienneté et pour cela paraissaient plus légitimes, que les cadences de production se précipitaient, suscitant un enrichissement dont les paysans profitaient tout de même assez pour devenir en deux générations moins rétifs, la seconde moitié du XI^e siècle apparaît bien le moment où l'agencement concret des relations sociales s'établit en plus étroite conformité que jamais au modèle présenté par les promoteurs de la paix de Dieu et par les moines. Des quatre propositions idéologiques qui s'étaient affrontées de façon si ardente vers 1025, deux eurent le dessous, l'hérétique d'abord, mais celle aussi d'Adalbéron et de Gérard. La vraie victoire revint en fin de compte à la proposition monastique, à quoi celle des tenants de la paix nouvelle se trouva comme subordonnée.

*

De la pensée des moines, ceux de Fleury, ceux de Cluny, la figure trifonctionnelle n'était nullement absente. Elle occupait toutefois une position, elle aussi, subalterne. Ils ne l'appliquaient qu'à la société du siècle dont ils s'étaient séparés. On l'avait employée contre eux pour les soumettre aux évêques. Dans leur succès, ils jugèrent superflu de la relancer ouvertement. Ce succès ouvrait la voie à d'autres rêves, ou plutôt à l'épanouissement du même rêve. L'histoire que j'essaye ici de faire est celle des fantasmes. Dans cette histoire de l'imaginaire, l'envahissement de l'idéologie clunisienne ouvrit, dans le second quart du XI^e siècle, une

période d'éblouissement. Dans l'assurance de leur victoire, les moines, détenteurs de l'immense pouvoir que procure le monopole de la plus haute culture, échaffaudèrent le projet d'une société organisée tout entière en fonction de la communauté monastique et dont la part charnelle serait comme aspirée par l'angélisme. Ils en vinrent pour cela à diviser en deux le genre humain. A placer d'un côté les « parfaits », les moines clunisiens, ou réformés par Cluny. Consentant à s'adjoindre les clercs. Mais considérant ceux-ci, les évêques que l'on appelait de loin en loin pour consacrer le saint chrême, les curés stipendiés chargés de desservir les paroisses relevant des prieurés de l'ordre, comme de simples auxiliaires : par un renversement complet du système adalbéronien, le clergé passait sous la tutelle des moines, les continentes devenaient soumis aux virgines. De l'autre côté, les « perfectibles ». Entre les deux parts, une cloison. Mais une porte aussi, qui s'entrebâille : la « conversion », second baptême, proposée aux laïcs, et d'abord aux plus grands, lorsqu'ils vont trépasser, cesser de pérégriner sur la terre pour attendre, dans la « région mystérieuse » dont parle Augustin, de repeupler la cité des cieux.

Devant cette porte, il sied aux laïcs de demeurer rangés selon leur condition. Mieux qu'un discours, la disposition de l'espace dans les maisons de l'ordre de Cluny témoigne de cette vision du monde social. La communauté des frères occupe l'aire de perfection qu'enferme une enceinte, comme un rempart contre les atteintes du mal. Cette clôture s'entrouvre à certains jours pour laisser pénétrer un moment les exclus, pour qu'ils contemplent de loin la fête, et que son éclat les incite à tout quitter pour y prendre part. Les hôtes, à l'entrée, sont logés dans des quartiers distincts. L'un pour les nobles ; ils y sont traités comme les moines, royalement, mangent du pain blanc ; leurs chevaux sont nourris d'avoine – et ce qui les distingue, qui les fait conduire vers ce logis de premier rang, c'est bien cela : de chevaucher, d'être des cavaliers, des chevaliers. L'autre hôtellerie est pour les « pauvres », qui, eux, vont à pied et n'ont droit qu'au pain noir, la pitance des travailleurs qu'ils sont. Deux classes donc, milites, rustici, et qui sont nécessaires l'une et l'autre, puisque le monastère n'a pas tout à fait rompu les amarres, puisqu'il appartient encore à la terre.

Ses habitants se veulent des anges. Le labeur servile les dégraderait. Ils ne touchent que du bout des doigts aux tâches matérielles, par de petits gestes symboliques. Ils ont donc besoin de gens qui peinent afin que soient approvisionnés le cellier, les écuries, le réfectoire, et produit ce qui sera vendu pour acheter les tissus, l'encens, les épices, tout ce dont pare son existence l'escouade monastique, brillante, qui ne conçoit son office qu'entouré de somptuosité. Les rapports de production dont la seigneurie

forme le cadre permettent aux moines de porter à son accomplissement l'exercice de leur mission spécifique. Par les profits de leur seigneurie, le confort, le loisir qu'ils leur procurent, ils pensent se détacher davantage du charnel. Ils ont également besoin de cavaliers. Car la terre demeure en proie au maléfique, infestée de pillards qui, si l'on n'y prenait garde, viendraient gâter la paix, indispensable elle aussi si l'on veut convenablement monter le spectacle paradisiaque dont le monastère entend être le théâtre. Il reste surtout sur la terre quantité de mécréants qu'il faut par la guerre contraindre à la vraie foi ou bien détruire. Les moines clunisiens ont par conséquent besoin de « ceux qui travaillent » et de « ceux qui combattent ». Et, bien qu'ils accèdent les uns après les autres à la dignité sacerdotale, il leur faut encore des prêtres sur qui se décharger des soucis, de l'ennui de la pastorale. En revanche, ils se passent fort bien du roi. Celui-ci les gênerait plutôt. Engagés qu'ils sont dans le céleste, ils se suffisent, amplement, du roi des rois.

A peu près tout ce que nous pouvons saisir de ce qui, dans la France du Nord, entre 1030 et 1120, se pensait de la société vient donc de « parfaits », d'hommes conscients d'être à demi sauvés, s'efforçant de l'être tout à fait, considérant de loin, depuis le lieu de leur enfermement, le monde dont ils se sont détachés, s'en tenant à distance et ne se souciant pas vraiment d'en modifier les ordonnances. Voilà bien ce qui les sépare d'Adalbéron ou de Gérard, cette indifférence – n'est-ce pas celle de l'auteur inconnu, sans doute moine lui aussi, de la Vie de saint Dagobert ? –, le peu d'intérêt qu'ils ont pour l'action sur le siècle. L'office des moines n'est pas de travailler à perfectionner les structures de la société charnelle. A trop s'en occuper, ils risqueraient de rompre leur vœu d'isolement, de se tourner à nouveau vers des splendeurs qui les fascinent et dont ils s'ingénient à construire l'image à l'abri des clôtures, de se laisser reprendre au mouvement, aux turbulences qu'ils ont décidé de fuir. Le seul changement qui compte à leurs yeux est la conversion, le passage, une rupture, et la seule mission qu'ils se sentent tenus d'assumer à l'égard des autres hommes est de les aider à franchir le pas, à les rejoindre, dans la vie ou dans la mort. A la différence de la cathédrale, le monastère n'est pas l'instrument d'une réforme des relations de société. Comme les bandes de pénitents qui vont marchant le long des routes, comme les cabanes des ermites tapies au profond des bois, comme les conventicules hérétiques qui se cachent, le monastère est le lieu d'une autre société. Le royaume monastique n'est pas de ce monde. Il faut re-naître pour s'y introduire, attiré, non par la rhétorique d'une harangue, la dialectique d'une démonstration rationnelle, mais par un élan du cœur et par la perception prémonitoire des trompettes du Jugement. Vu de cette terre séparée,

affranchie, le bas monde apparaît irrémédiablement désordonné. Les moines prient nuit et jour pour que ses péchés lui soient remis. S'ils sont tentés d'y redescendre dans le propos de le ramener à l'ordre, la règle les persuade que l'entreprise est vaine, et d'ailleurs le leur interdit. Le monastère n'a donc pas vocation de produire ces projets de réforme que sont les idéologies sociales.

Les écrivains monastiques – c'était vrai au ^x^e siècle d'Abbon de Fleury – ont pourtant considéré la société extérieure. Ils l'ont décrite. Non seulement parce que certains gardaient malgré tout le goût de ce qui se passait par-delà les murs du cloître. Mais surtout parce qu'ils pensaient être les interprètes privilégiés du mystère et qu'ils s'attribuaient le rôle de scruter attentivement l'agitation du monde afin d'y découvrir ce qui leur apparaissait des avertissements venus de Dieu. Parmi les activités culturelles qui, dans les monastères de ce temps, faisaient escorte à la célébration liturgique, l'une des premières places était occupée par l'histoire, comme exégèse de l'événementiel⁶. Et notamment l'histoire « immédiate ». Il fallait bien que les chroniqueurs s'informassent, et la tâche qu'ils accomplissaient les disculpait d'une indécente curiosité pour les vanités du siècle. Ce siècle, comment l'ont-ils vu ?

¹ MGH, SRM, II.

² R. FOLZ, « Traditions hagiographiques et culte de saint Dagobert, roi des Francs », *Le Moyen Age*, 1963 ; F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiligen*, 1965, p. 403, n. 604 ; K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken*, Munich, 1971, pp. 190-193. Ces historiens s'accordent à dater ce texte du dernier tiers du XI^e siècle. Je me rallie à leur hypothèse, celle de C. Carozzi (*Congrès des Sociétés savantes*, Lille, 1976) ne me convainc pas. Carozzi croit la *Vita* rédigée beaucoup plus tôt, avant 1040 ; sinon, dit-il, l'hagiographe n'aurait pas manqué de conférer à son héros royal, le pouvoir thaumaturgique qu'Helgaud attribuait à Robert le Pieux. Est-ce bien une preuve ? Ce n'était pas la guérison de leur corps, mais la fertilité de leur terre que les pèlerins de Stenay attendaient de saint Dagobert, comme d'autres paysans l'attendaient, se précipitant pour toucher les franges de son manteau, du roi Henri IV de Germanie. C. Carozzi affirme en tout cas le texte antérieur à 1069, s'appuyant sur le fait qu'il n'y est pas question de moines. Certes – mais la *Vita* n'entend parler que des pèlerins éventuels, des gens qui bougent, des séculiers. Un autre indice incline, je pense, à situer la rédaction de la vie de Dagobert dans les décennies qui précèdent 1100. Dans l'un des manuscrits qui le transmettent, le texte est suivi d'une généalogie royale. C. Carozzi y voit le signe, et sans doute n'a-t-il pas tort, que les ducs de Basse-Lorraine souhaitaient à la fois mettre en évidence les liens qui rattachaient leur lignage à celui des rois francs et, en glorifiant Dagobert, se donner un ancêtre saint. Mais il paraît peu probable que les ducs aient voulu exalter un souverain dans les années vingt ou trente du XI^e siècle. A ce moment, en effet, la Geste des évêques de Cambrai le montre, la maison d'Ardennes s'opposait violemment au roi de Germanie aussi bien qu'aux Carlenses. Il était en revanche naturel que le duc fût célébrer les vertus du rex pacificus soit en 1069, lorsqu'il restaurait sur son domaine un sanctuaire à reliques, soit après 1087, la Lorraine étant échue à Godefroi de Bouillon, petit-fils de Godefroi le Barbu, authentique descendant, lui, des Carolingiens, et fort soucieux de faire connaître son ascendance (voir l'étude de la *Genealogia committum Bulloniensium* par L. Génicot, *Études sur les principautés carolingiennes*, Louvain, 1975). Je ne crois donc pas la *Vita Dagoberti* contemporaine des proclamations d'Adalbéron et de Gérard.

³ 28, p. 515 ; 29, p. 521.

4 P. 515.

5 Vita Trudonis, IV (MGH, SRM, VI, 276) : « venandi ritum ut mos est regii pueri ; Gesta Dagoberti primi regis Francorum, II (MGH, SRM, II, 401) : « cum autem adolescentiae aetatem ut genti Francorum moris est venationibus exerceret ».

6 J. LECLERCQ, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age, Paris, 1957.

II

Fleury

J'interrogerai d'abord deux textes composés l'un et l'autre à Fleury-sur-Loire où, dans la tradition instaurée par Abbon, on continuait de réfléchir, à proximité du trône capétien, sur la politique et sur l'événement. Ce sont effectivement deux discours sur le pouvoir, c'est-à-dire sur la paix, l'un sur la paix du roi, l'autre sur la paix de Dieu. Ils se situent dans l'immédiat prolongement des paroles de Gérard, d'Adalbéron et de Dudon de Saint-Quentin, le chanoine. On y perçoit le retentissement des controverses des années vingt, mais tel qu'il s'amortit après une, deux décennies. Le schéma trifonctionnel s'y trouve récupéré par l'idéologie victorieuse, il étaye un autre système, un modèle monachisé de l'ordre féodal.

Helgaud

Le premier est un Précis de la vie du roi Robert le Pieux¹. Il fut écrit, en 1033 sans doute, par Helgaud. C'était l'un des seniors de la communauté monastique (où se transportait, institutionnalisé, le partage fondamental de la société séculière entre vieux et jeunes). Helgaud avait été « offert » enfant, au temps d'Abbon. Durant les troubles du début du siècle, il n'avait pas pris le parti d'Abbon, ce qui l'avait rapproché d'Adalbéron et de Gérard. L'ouvrage est un éloge du Capétien. Mais dans l'intention de manifester la capture du roi par le monachisme : toutes les vertus qui sont ici célébrées procèdent de ce que Robert s'est peu à peu rangé parmi les moines. Comme Adalbéron, Helgaud distingue dans la figure de son héros deux « personnes », l'une tournée vers le ciel, l'autre vers la terre, l'une orante, l'autre combattante. Mais de cette part de « jeunesse », engagée dans l'action militaire, dans le charnel, Helgaud choisit délibérément de ne rien dire : « quant au reste, c'est-à-dire à ses combats dans le siècle, aux ennemis qu'il vainquit, aux fiefs qu'il acquit par sa force physique (virtus) et son astuce (ingenium), nous le laissons à raconter aux historiens² ». L'auteur, en effet, ne compose pas une historia, mais une vita, comme il en existait des saints. Sans doute ce genre

littéraire imposait-il d'être discret à l'égard de l'activité belliqueuse. Pourtant l'abbé Eudes de Cluny avait montré Géraud d'Aurillac chevauchant, l'épée au poing. Helgaud s'y refuse : les armes souillent celui qui s'en sert ; le fracas des batailles ne doit pas retentir dans la retraite des parfaits.

Il affirme parler « au nom des moines, des clercs, des veuves, des orphelins et de tout le peuple du Christ³ ». Entendons bien : de tous ceux qui, dans les assemblées de paix, se regroupaient en un seul corps pour tenir tête aux méchants, aux guerriers, tous ceux que la paix protégeait, placés, selon l'ordre des choses, sous la sauvegarde des rois, qui voyaient dans le roi sacré leur père. Notre « père » : le mot revient sans cesse dans le récit des funérailles de Robert. Il est mort depuis deux ans lorsque Helgaud écrit. Que reste-t-il alors du pouvoir royal ? Il n'y a plus que Dieu, c'est évident, pour maintenir encore les ordonnances pacifiques. Aussi, du mieux qu'il peut, Helgaud identifie-t-il le souverain, ce père terrestre, à celui qui est aux cieux. Il ne peut plus que projeter, que rejeter la royauté vers le spirituel. De son vivant, dit-il, Robert était déjà parmi les saints, maniant sans cesse ce qui demeurait d'eux sur la terre, leurs ossements, leurs reliques, ne pensant qu'à eux, toujours soucieux d'embellir des églises bâties sur leurs tombeaux, d'orner des châsses pour les y loger, toujours les transportant sur ses augustes épaules lors des cérémonies de translation, si fréquentes dans une époque où l'on aimait faire voyager les corps saints de crypte en crypte, et partant lui-même à chaque instant leur rendre visite. Il s'incorpora de manière si intime à leur compagnie qu'il finit, comme eux, par faire des miracles. Ce transfert du monarchique vers le merveilleux – c'est alors que se propage en Francie le mythe de la sainte ampoule dont l'huile qui sert à sacrer les rois se trouve sans cesse renouvelée miraculeusement – n'était-il pas un moyen d'écartier le souverain, en transportant dans l'irréel ce qui restait de son prestige ? En tout cas, pas de doute : dès son dernier soupir Robert est monté vers le ciel pour l'« orner » ; une sorte de fief l'attendait dans ces hauteurs, dont aussitôt le Seigneur l'investit. Après avoir pendant toute sa vie cheminé, allant, venant de part et d'autre de la frontière entre les deux cités, la visible et l'invisible, il rejoignait enfin les saints, ses camarades⁴. Le but d'Helgaud racontant la vie de Robert est de montrer l'exemple d'une telle migration, de cette ultime ascension dont les monastères voulaient être le lieu prédestiné.

Le passage fut facile au roi puisqu'il s'était progressivement décidé à vivre en moine, en parfait. Il s'était retiré des vanités du monde, devenant toujours plus humble (*humilissimus*), se délivrant peu à peu de l'orgueil, péché majeur, le péché des bellatores. Dans les premiers temps, lorsqu'il

ne s'était pas encore désintéressé des gens du siècle, son regard se portait par prédilection sur les pauvres, sur la nuée de pauvres envahissant son palais, volant, raflant tout ce qui pouvait s'y prendre, travaillant ainsi inconsciemment au salut du souverain puisque les larcins des misérables dépouillaient son corps de la vaine enveloppe des richesses charnelles, le dénudaient. Robert aimait cela. Puis, lorsque les pauvres l'eurent purifié, il se livra aux gens d'Église, établissant son siège, dit Helgaud, entre les deux « ordres⁵ ».

Lesquels ? Oratores, bellatores ? Non pas : puisque les progrès de son épuration l'avaient alors détaché du militaire. Les deux ordres dont il s'agit sont l'ordo ecclesiasticus, qui s'agrippait à lui, séduit par ses vertus, tandis que lui-même s'agrippait de toutes ses forces à l'autre ordo, le monastique. Le roi, dans le mouvement qui l'élevait, se juchait dans l'interstice qui, au sein de la part ordonnée du social, sépare deux degrés d'une hiérarchie. Cette hiérarchie est celle d'Abbon : les moines, parvenus à plus de perfection, dominant le clergé, encore imparfait. Le roi est dans l'entre-deux. Non point, comme le voyait Adalbéron, intermédiaire entre le spirituel et le temporel, entre les évêques et les princes. Non point renvoyé, comme par la théorie gélasienne, du côté des laïcs. Ses vertus l'ont haussé jusqu'au milieu de l'ordo – c'est-à-dire de cette expansion parmi les hommes de l'ordre céleste – et le disposent à monter encore. Il surplombe déjà l'échelon des évêques, ses collègues par le sacre. Pourquoi ? Parce qu'il a su se faire à demi bénédictin. Par pénitence. Pour réparer le péché de bigamie qu'il avait commis, comme le roi David. L'allusion à cette faute, Claude Carozzi l'a montré⁶, occupe le centre exact de la biographie. Aux yeux d'Helgaud, la transgression de l'interdit fut le point de rupture qui providentiellement fit basculer l'existence de Robert du bon côté, du côté de l'esprit. Elle déclencha le processus de conversion, de retournement. Dès lors le roi commença de se libérer. Tranchant d'abord les entraves par ce geste propre aux pénitents, le pèlerinage. Dans le carême qui précéda sa mort, il se mit en marche, conduisant sa maisonnée de reliquaire en reliquaire, priant à chaque étape sur le tombeau de ces grands saints dont regorgeait le Sud de son royaume et qu'il ne connaissait pas encore. Parmi ceux-ci Géraud d'Aurillac, que l'auteur de la Vita, très averti du vocabulaire social des rédacteurs de chartes, qualifie de « chevalier très vaillant » (miles fortissimus)⁷. Ce saint-là n'était-il pas le seul qui eût mené sa vie exemplaire sans abandonner l'action guerrière ? Aux Rameaux, la procession arrivait à Bourges, à Pâques elle entrait dans Orléans. Puis, durant les vingt et un derniers jours, Robert, qui ne pouvait plus bouger, s'abandonna tout entier aux exercices monastiques, tâchant de s'identifier à saint Benoît lui-même, mourant enfin comme celui-ci,

chantant les Psaumes.

Dans cette « leçon » qu'est le Précis, écrit pour être lu dans l'intérieur du monastère, pendant le repas des moines au réfectoire, la tripartition sociale constitue bien, informulée, les substructures du discours : il y a les guerriers, dont on évite de parler ; il y a les pauvres ; il y a l'« ordre » du clergé : c'est sur ce plan ternaire qu'est bâtie la société mondaine. Mais Helgaud, muet sur la manière dont doit être remplie la fonction militaire, n'en dit pas plus à propos des deux autres. Les clercs ne sont que des comparses, dont on ne sait ce qu'ils ont à faire –, les pauvres, des parasites, ou bien les figurants interchangeable d'un rituel de la charité. Ce que ce moine entend magnifier, c'est un roi se délivrant des trois fonctions dont le champ est la société séculière, afin de pénétrer dans l'autre part du monde visible, la bonne, qui est la porte du ciel. Dans l'esprit d'Helgaud, les hommes sont en vérité répartis en quatre catégories, sur quatre niveaux. Abbon les avait vus rangés de la même manière une quarantaine d'années plus tôt, subordonnant les trois catégories séculières à l'« ordre monastique », qui s'annexe les morts, revendique comme siennes les parcelles de sacralité éparpillées dans les sarcophages et les châsses, et qui tend les bras vers les anges. Voici comment l'écriture monastique, dans la première moitié du XI^e siècle, prend de la distance à l'égard du modèle trifonctionnel.

L'écart apparaît encore plus large dans une autre lectio, une autre biographie édifiante, composée au même moment, dans un monastère de la même province royale, Saint-Maur-des-Fossés, que les Clunisiens avaient réformé. Je n'en dirai qu'un mot. Le héros, Bouchard le Vénérable était un simple comte de Paris. Mais, le miracle mis à part, et cette assomption qui fit participer Robert le Pieux dès l'instant qu'il expira aux joies du Paradis, la place reconnue à Bouchard par l'auteur de la Vita est celle-là même qu'Helgaud ménage au roi. Le comte meurt lui aussi en bénédictin. Il est loué pour avoir spécialement protégé les églises et les « désarmés⁸ » : se substituant ainsi – c'est cela la féodalité – au souverain défaillant, rejoignant tous les bons princes qui, dans les assemblées de la paix de Dieu, promettaient de veiller spécialement sur les prêtres et sur les pauvres. Defensor ecclesiarum, largitor eleemosynarum, « défenseur des églises », « distributeur d'aumônes », il fit de sa puissance et de sa richesse les deux seuls usages licites. Derrière son cercueil, une cohorte semblable à celle qui s'était formée lors des funérailles de Robert, accompagna vers le tombeau, et vers la résurrection, le « très pieux supporter (sublevator) des moines, des clercs, des veuves et des cierges qui servent Dieu dans les monastères ». Moines, clercs, moniales : une triade encore, elle aussi hiérarchisée, celle-ci toutefois strictement

ecclésiastique. De ce cortège les guerriers sont absents bien sûr, mais aussi les pauvres. Demeurent, « chacun dans son ordre », entrés à la suite du défunt dans la gloire, les moines d'abord, ensuite les prêtres, enfin, tout de même, des femmes – celles qui n'ont pas d'hommes qui les possèdent, qui n'acceptent qu'un joug, celui du Christ. Le regard s'est ici tout à fait détourné de la chair. Il l'était moins chez Helgaud. Il ne l'est pas du tout dans ce second texte, dont l'auteur est André, moine aussi de Fleury.

André

André écrit une dizaine d'années après Helgaud. Il rédige le livre V des Miracles de saint Benoît⁹. Hagiographe, mais ne refusant pas, lui, d'être « historien ». Au contraire, l'occasion lui paraît bonne, poursuivant la relation des merveilles accomplies par le très puissant personnage dont les reliques reposent à Fleury, de raconter parfois ce qui se passe de curieux dans la région, et dont la rumeur lui parvient. Écho de conflits, de batailles, de ces armes qui s'entrechoquent, alors que s'installe la seigneurie et que l'on cherche à maîtriser le tumulte dans le réseau des institutions de paix. André ne parle pas du roi, qui s'éloigne peu à peu d'Orléans et dont les prérogatives se sont noyées parmi celles des princes. Mais il parle de l'ordre social. Il le voit à sa manière. Les jugements qu'il porte sont directement infléchis par les rémanences du vieux combat pour l'exemption monastique, par les lourdes rancunes des moines à l'égard des évêques. Ce parti pris le retient de se référer explicitement au postulat trifonctionnel. Il est là, cependant, dans les habitudes de penser et de dire, et la place qu'il y tient se découvre en particulier dans le récit¹⁰ qu'André fait d'un événement survenu trois ou quatre ans auparavant, en 1038 – on ne le connaît que par l'œuvre d'André, et par une allusion très sèche, mal datée, dans le débris d'une chronique écrite dans le monastère de Déols¹¹.

L'affaire éclate à Bourges – c'est-à-dire hors de la « France », en Aquitaine. Dans cette province, pendant les années vingt du XI^e siècle, le duc Guillaume le Grand à l'exemple du roi Robert avait organisé lui-même la paix de Dieu, diocèse par diocèse. Il mourut en 1030. Le pouvoir ducal, miné par la féodalité tout autant que celui du roi de France, s'affaissa, et l'entreprise de pacification fut ici, dès lors, comme en Bourgogne, comme en Francie, menée par les évêques. « Notre paix », dit clairement l'évêque Jourdain à Limoges en 1031, avant de maudire, en même temps que les chevaliers, les mauvais princes. Dans l'année même, la paix de Limoges fut étendue au diocèse de Bourges par l'archevêque nouvellement élu Aymon – il sortait du lignage des sires de Bourbon, des seigneurs de

château qui ne portaient même pas le titre comtal et qui pourtant, tels étaient les progrès de la décomposition féodale, avaient pu mettre la main sur le siège métropolitain. Sept ans plus tard, le moment était venu de renouveler les rites de sacralité dont on espérait qu'ils refréneraient l'agressivité des gens de guerre. Aymon réunit donc à Bourges un concile provincial. Mais il voulut aller plus loin. Pour « rénover », pour resserrer les mailles du filet, il reprit les formules bourguignonnes d'engagement collectif que Gérard de Cambrai avait condamnées. Il imposa la conclusion d'un pacte [compactum], d'une conjuration¹².

Il innova cependant, doublement. A la différence des serments que l'on avait prêtés sur les reliquaires à Verdun-sur-le-Doubs, puis à Beauvais, à Soissons, celui-ci fut, au nom de la loi (lex), requis non seulement des cavaliers, mais de tous les mâles âgés de plus de quinze ans. Le « peuple » fut donc englobé lui-même dans la ligue, ainsi que le clergé : l'évêque le premier prononça la promesse, touchant de sa main la châsse de saint Étienne. En outre l'obligation n'était pas seulement négative : je n'attaquerai, je ne dépouillerai pas celui-ci, celui-là. Positive, comme l'obligation des vassaux, elle disposait à l'attaque. On devait jurer de se porter contre les fauteurs de désordre, ceux qui briseraient, qui souilleraient la paix, les « violateurs », les « corrupteurs ». Tous liens de parenté ou d'amitié rompus, toutes différences de condition, de fonction abolies, les conjurés « d'un cœur unanime » devaient poursuivre « les envahisseurs des biens ecclésiastiques, ceux qui incitent à piller, les oppresseurs des moines, des nonnes et des clercs, ceux qui dirigent le combat (impugnatores) contre notre sainte mère l'Église ». On voit en ce point que le classement qu'évoque André rejoint celui qu'évoque Helgand, celui de tous les écrivains monastiques : moines et moniales sont mis à part, eux seuls ne sont pas forcés de prêter serment, ils ne bougent pas : ils ont en effet fait vœu de stabilité. Ils forment, à l'écart, une petite société bien close. Mais dans le « siècle », le champ de l'agitation, de la gesticulation, de l'instable, le champ, méprisable, de la corruption et des violences, les hommes se répartissent en trois groupes.

D'une part, ceux que le texte désigne comme des chevaliers. Milites, equites¹³ : André hésite entre les deux mots ; il parle même d'« ordre équestre » – et c'est la première fois, dans la France du Nord, que nous trouvons le terme ordo appliqué à la cavalerie – mais n'oublions pas qu'André se targue de bien écrire et qu'il a lu Tite Live. Fort significatif en tout cas est le sens dont il charge en passant le mot militia¹⁴. Il l'emploie non seulement, comme tout le monde en son temps, pour distinguer une catégorie sociale investie d'une fonction militaire, mais déjà, et bien avant tous les autres, pour évoquer une qualité morale : le bon cœur. Décivant

la débandade des chevaliers, il dit que « leur cœur se flétrit, qu'ils oublièrent la chevalerie ». A ses yeux, la chevalerie est affaire de cœur, de courage. S'il vient à fuir comme un lièvre, le chevalier trahit les devoirs de son ordre.

Quant aux autres laïcs, constituant dans l'engagement la piétaille¹⁵, André les voit comme une multitude grouillante. Il la regarde de très haut. Il n'en sort pas lui-même : son père – il s'en vante – riche et généreux, donc noble, pouvait nourrir jusqu'à deux cents pauvres en temps de famine, largitor eleemosynarum comme Bouchard le Vénérable, assumant par la largesse, par l'aumône, en ouvrant ses greniers, en répandant ses dons, la troisième fonction, nourricière, des anciens rois. La société monastique, il faut s'en convaincre, se recrute tout entière dans la noblesse. La noblesse, c'est l'un de ses rôles, l'un des aspects de sa « générosité », en assure charnellement la reproduction. Le moine André, aristocrate méprisant, parle donc un peu plus loin des piétons tout simplement comme d'une « plèbe ». Sans doute choisit-il de varier ses mots et les prend-il toujours dans le beau langage classique de l'école, mais ce mot-ci sous sa plume prend un ton nettement péjoratif. A propos du « peuple », André précise : il est paysan, composé tout entier d'agrestes, de « campagnards » – c'est le terme dont usent à propos du populaire les ordonnances de la paix de Dieu ; il est « humble » – le vocable vient cette fois des Psaumes ; il est surtout, nécessairement, désarmé, multitudo inermis vulgi¹⁶.

Enfin pour André, moine, certain d'être meilleur et donc condescendant, les hommes du troisième groupe, les clercs¹⁷ ne sont que des auxiliaires, des « ministres » (ministri)¹⁸. Ce mot-ci, couramment, dans toute seigneurie, désigne les intendants, les régisseurs des domaines, les gardes-champêtres. Les clercs sont donc montrés comme les ministériaux du divin, les administrateurs subalternes des provinces du sacré.

Tripartition par conséquent. Non point celle d'Adalbéron et de Gérard, celle des conciles de la paix jurée. Toutefois dans le cours de l'événement, ce sont en réalité, comme dans ces mêmes conciles de paix, comme en 1031 à Limoges, deux partis qui, dans une lutte manichéenne, se font face. D'un côté le mal : les cavaliers ; de l'autre, le bien : le peuple encadré par les clercs, mobilisé, paroisse par paroisse, derrière les bannières des saints, que l'on a sorties pour l'occasion des sanctuaires, que l'on brandit comme des gonfanons, emblèmes de l'action répressive : l'armée des pauvres. Au début, dépourvue d'armes, forte de son seul droit et de l'aide de Dieu. Efficace, forçant les princes à s'introduire dans le « pacte ». Tous – sauf un, le sire de Déols. Alors, formidables, les bataillons de la paix se mettent à détruire les châteaux, c'est-à-dire les

symboles de l'oppression, les assises de l'exploitation seigneuriale, les repaires où les essaims de chevaliers retournent gaspiller dans le plaisir les fruits de leurs rapines. André juge bonne cette action initiale. Pour lui, l'armée des pauvres demeure – les métaphores dont il use à son endroit en témoignent – l'instrument par quoi le Dieu d'Israël entreprend de rabaisser les superbes¹⁹.

Bonne – et pourtant, de par son succès même, embarrassante. Comment comprendre que « la multitude du peuple désarmé ait pu, comme une troupe armée, semer la crainte parmi les guerriers et les effrayer tellement qu'oubliant leur chevalerie ils aient fui, abandonnant leurs châteaux, devant les cohortes humbles et campagnardes, comme devant celles des plus puissants des rois²⁰ » ? Il s'agit bien là d'un prodige. Surprenant. Et dans quelque mesure, pour qui tient à l'ordre d'autant plus ardemment qu'il appartient à la classe dominante, scandaleux. N'y a-t-il pas là dérangement de l'organisation normale ? André lorsqu'il compose son morceau de rhétorique en est déjà, bien évidemment, persuadé. Il sait le juste retour des choses qui bientôt vint restaurer leur naturel arrangement. En effet, le succès grisa. Le prélat d'abord, l'archevêque. Enorgueilli de la réussite dont les « humbles » avaient été les agents, voici qu'il devint lui-même « superbe », que la « cupidité » le saisit. Un moine ne peut s'en étonner : les évêques sont restés dans le monde, contaminés, dominés par le goût des armes, de l'argent, sinon par celui des femmes ; hors de la cité parfaite qu'est le monastère, l'ivraie n'est pas séparée du bon grain. L'ivraie, c'est-à-dire les deniers. André le dit : on se mit à vendre la paix, ce don de Dieu (qu'est-ce à dire ? Entreprit-on d'organiser des collectes, de lever des subsides pour la poursuite de l'action, comme on le fit en Languedoc plus tard, dans la seconde moitié du XII^e siècle ? Ou bien l'archevêque victorieux se substitua-t-il aux maîtres des châteaux désertés, s'arrogea-t-il leurs droits, percevant à leur place les taxes exigées des paysans protégés ?). Dès lors, tout vira, d'un coup : les bons, les blancs devinrent des noirs. Menant plus avant l'offensive, mais désormais dans la démesure, l'archevêque mit le siège devant une forteresse que ses défenseurs ne voulaient pas livrer. Là s'étaient réfugiés non seulement des chevaliers mais de petites gens (on le voit, tous les villageois n'avaient pas pris le parti des combattants de la paix : la sauvegarde promise par les seigneurs laïcs ne leur apparaissait ni si dérisoire ni trop chèrement payée). Pour prendre le château, Aymon, c'était l'usage, y mit le feu. Apocalypse : André parle de quatorze cents victimes ; il décrit l'horrible, les femmes enceintes et les enfants brûlés vifs. Le massacre des innocents. Un fait est clair : le triomphe, insolite, transforma les « misérables²¹ » en ces furieux qui devancent la venue de l'Antéchrist. Ils avaient failli. Pour eux, c'était le

commencement de la fin.

Car Dieu dès lors s'en détourna. Il leur fit toutefois la grâce de les avertir. Leur laissant une dernière chance de s'amender. Les troupes de l'archevêque et celles du sire de Déols, le dernier rebelle, maintenant face à face, Dieu multiplie les signes monitoires. Une bataille « champel » va s'engager, l'épreuve : le Tout-Puissant est appelé à prononcer son jugement, à désigner par la victoire qu'il lui donnera celui des deux camps qui a le droit pour lui. Dieu lance alors la foudre, elle tombe entre les deux armées. Aveuglées, mais par l'orgueil, les bandes des partisans de la paix ne veulent pas comprendre le message. Elles provoquent Dieu. Elles seront vaincues. Miracle encore ? Surprise. Pourquoi le Seigneur a-t-il ce jour-là favorisé le plus mauvais des seigneurs, celui qui rassemblait sous sa bannière tous les méchants, acharné à refuser les règlements pacifiques ? Pourquoi cette apparente injustice ?

Dieu, dit André, avait mis le sire de Déols comme en réserve pour être le bras de sa vengeance²². Il s'en servait comme d'une sorte d'appât, de leurre, pour voir jusqu'où les « pauvres » pourraient bien aller, jusqu'à quel degré d'arrogance ? Car – et voilà ce qui nous importe dans la pensée d'André – Dieu ne souhaitait pas l'avènement d'une nouvelle organisation du social où les distinctions fonctionnelles se seraient émoussées. Déjà la conjuration, par ce qu'elle avait de contraignant, et d'agressif, lui paraissait suspecte : ne conduisait-elle pas, niant les différences, à ruiner l'édifice équilibré fondé sur une juste répartition des offices ? Adalbéron et Gérard l'avaient bien vu lorsqu'ils luttèrent contre les propagandistes du mouvement de paix. Par les termes de l'engagement sacramentel, par la manière dont il fut tenu, la fonction militaire déjà s'était répandue parmi le peuple et le clergé. Si les moines, eux, demeuraient abrités des tentations, les clercs n'allaient-ils pas devenir la proie de l'orgueil et de l'avidité chevaleresques et se laisser capturer par un rêve d'égalité, qui dans la mesure où il se réaliserait, entraînerait l'humanité non point vers un retour au paradis, car l'histoire ne saurait revenir en arrière, mais vers le mal ? Vers ce désordre, cette confusion des rôles sociaux, responsables déjà de cette stupéfiante nouveauté : la fuite des guerriers devant les paysans ?

Ce fut au cours de la bataille engagée malgré la mise en garde tombée du ciel que le scandale éclata, en même temps que l'inexorable effet du courroux divin. Sur les bords du Cher, les deux armées se défiaient. Celle de l'archevêque comptait moins de chevaliers. On en voyait quelques-uns dans les rangs des combattants de la paix, mais le gros de la chevalerie s'était rassemblé derrière le prince, dernier espoir de la résistance féodale. Fut alors imaginé un stratagème. Burlesque, répugnant : André ne ricane pas comme le faisait Adalbéron. Il est révolté. De telles singeries, de tels

travestissements le dégoûtent. Des hommes venus du populaire tentèrent de se faire passer pour des chevaliers. Ils enfourchèrent n'importe quelle monture. Usurpant la posture cavalière réservée aux agents légitimes de la fonction militaire, ils crurent pouvoir s'introduire indûment dans l'« ordre équestre ». Juchés sur des ânes, ils se lancèrent, ces insensés, dans une grotesque cavalcade. Imprudemment, puisque leur sang n'était pas le bon, manquait de cette « vertu » génétique dont le chevalier tient sa valeur. En un instant, leur assaut ridicule se mua en débandade. Les fuyards terrifiés se noyèrent dans la rivière. Elle engloutit une part des incendiaires. Les autres, affolés, s'entre-tuèrent. Les hommes voués par leur naissance au combat n'eurent même pas à verser le sang de leurs mains. Par cette déroute, par cet anéantissement, Dieu prononça le verdict qu'on l'avait forcé de rendre. Or ceux qu'il punit les premiers, puisqu'ils étaient les premiers coupables, furent les clercs. L'archevêque, qui échappa à la mort, mais fut blessé ; les prêtres, dont on trouva le lendemain, très nombreux, les cadavres, embrochés en grappes dans la hampe des bannières sacrées : ils avaient eu le tort de détourner celles-ci de leur usage pour en faire les étendards d'un combat charnel. Dieu condamna furieusement la déviance par quoi les fonctions s'étaient inverties dans la société terrestre. Les serfs avaient eu l'audace de vouloir dominer les seigneurs ; institués pour être des bergers, les curés étaient devenus des loups.

Le discours d'André de Fleury s'adresse donc en premier lieu aux hommes d'Église. Il prolonge l'exhortation d'Adalbéron, celle, antérieure, d'Abbon et d'Aelfric : les serviteurs de Dieu ne doivent pas porter les armes. Mais André enchaîne, et proclame : il est mauvais que le peuple participe à l'action militaire. Il appelle à se méfier des évêques démagogues qui, pour leur propre gloire, dénaturant les prescriptions de la paix de Dieu, en sont venus, récemment, à placer l'épée dans la main des pauvres, ouvrant ainsi les voies de la subversion. Pour défendre la société, il reprend l'attitude de Gérard de Cambrai. Il paraît se poser, à sa suite, en défenseur de la trifonctionnalité.

A mon sens pourtant, nous ne devons pas nous méprendre : André ne voit pas la société partagée en trois, mais en quatre. Comme Abbon. S'il tient pour nécessaire la tripartition de la société séculière, c'est à la condition que soit reconnue la supériorité d'une catégorie séparée, celle des moines. Or, pour atteindre à la perfection, il importe que l'institution monastique soit soutenue par l'institution seigneuriale. Le monachisme réformé du XI^e siècle prend résolument pour assise la seigneurie nouvelle. La société « féodale » lui paraît excellente : que rien ne bouge ; veillons ensemble à ce que soient rigoureusement réprimés ceux qui pourraient, dans la paix ou dans la guerre, entretenir une espérance d'égalité parmi le

peuple soumis. Protégé. Secouru : évoquant les charités de son père, André a justifié par la redistribution mesurée des profits seigneuriaux l'exploitation des travailleurs. L'ordre repose sur l'affection compatissante des maîtres et sur la révérence que leur doit la plèbe. Les clercs et les chevaliers ont mission de maintenir cet ordre par les moyens, spirituels ou temporels, qui leur sont remis. Ainsi, quelques hommes, dans le confort des monastères, progresseront vers le salut, entraînant derrière eux, sous eux, tous les autres. André de Fleury ne pense plus au roi ; il en veut aux évêques ; mais, plus résolument encore, il prend parti contre le vulgaire. Ce qui le placerait plutôt, on le sent bien, du côté du sire de Déols. Il est sûrement du côté du seigneur Étienne dont le château, refuge des pauvres et des enfants, fut détruit par l'incendie. Il s'accorde en tout cas avec Helgaud sur un point fondamental : l'organisation de la société doit être maintenue telle qu'elle est tant que l'humanité n'aura pas versé tout entière, en bon ordre, dans cet au-delà dont les abbayes sont la préfigure. Ni André ni Helgaud ne construisent un projet de société. Ils voient les hommes répartis selon les décrets de la providence en quatre cases. Eux-mêmes occupent l'une d'elles ; dans les trois autres sont rangés convenablement ceux qu'ils regardent du haut de leurs mérites, qu'ils espèrent sauver par leur liturgie, et dont ils entendent bien utiliser les fonctions respectives pour poursuivre paisiblement leur propre ascension.

1 Éd. R. H. BAUTIER et G. LABORY, Paris, 1965.

2 30, p. 129.

3 30, p. 129.

4 30, p. 137.

5 30, p. 138.

6 Dans une étude, sous presse, du texte d'Helgaud.

7 27, p. 126.

8 *Vita Burchardi comitis Vindocinensis, Corboliensis, Meledunensis et Parisiensis*, éd. BOUREL DE LA RONCIÈRE, Paris, 1892.

9 Très mal édité par E. de CERTAIN, SHF, 1858, que corrige A. VIDIER *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire*.

10 I, p. 192-198.

11 RHF, XI, 381.

12 P. 193.

13 P. 196.

14 P. 194.

15 *Pedites*, p. 196.

16 P. 194.

17 *Clerici*, p. 197.

18 P. 193, p. 196.

19 P. 193-194.

20 P. 194.

21 P. 196.

22 P. 194.

III

Cluny

Raoul Glaber

Aux moines intégrés à la congrégation clunisienne, la quadripartition ne paraissait pas moins évidente. Je me rapproche d'eux. Je passe de Francie en Bourgogne où Raoul Glaber achève les cinq livres de ses Histoires avant 1048, fort peu de temps donc après la rédaction du livre V des Miracles de saint Benoît. Il est aussi curieux qu'André de Fleury des choses du monde. Il le serait plutôt davantage. Tout l'attire, de ce qui vit et s'agite hors du cloître. Il ne tient pas en place, saisissant toute occasion de prendre la route. Il sait écouter, regarder. D'un univers où tout l'ordre ancien bascule, c'est un excellent témoin, pour moi le meilleur de tous. Entendons-nous : il a mauvaise réputation ; l'histoire positiviste lui reproche, outre de tourmenter le latin, sa tendance à déformer la « vérité ». Tout récemment, R.H. Bautier a montré, avec justesse, comme il a manipulé ce qui lui était parvenu de l'hérésie d'Orléans. Bien sûr, il déforme. C'est en cela précisément qu'il m'intéresse. Puisque, partant de rumeurs qu'il recueille de-ci de-là, il construit une image globale, vigoureuse. Et puisque cette image est celle que l'on se fait alors à Cluny. Les Histoires sont en effet dédiées à Odilon, au « roi Odilon », et par cette seule dédicace se trouve affirmé ce qui place Raoul à l'écart, je dirais même à l'opposé d'Adalbéron.

De Bourgogne, Raoul Glaber est quelquefois sorti. Il a cependant passé le plus clair de son temps entre Auxerre, Saint-Bénigne et Cluny. Ce pays, sa patrie, et maintenant sans roi, sans duc indigène. Le roi, l'empereur, Raoul ne les ignore pas. Il les salue très bas, mais de loin, les tenant à distance égale. Ni les controverses sur la monarchie, ni la tradition carolingienne, ni la tradition franque ne le concernent. Il est détaché de cela. Cette indifférence apparaît très clairement dans son ouvrage : il ne dit pas un mot du siècle de Charlemagne, du grand siècle, du IX^e. Il commence après, sans un rappel. Avec lui, nous pénétrons dans une autre province de la mémoire, qui n'est point meublée par le souvenir d'Hincmar,

de ce qu'avait enseigné l'école de Reims. Le rejet de l'héritage culturel carolingien est d'autant plus significatif que ce texte est bien, cette fois, une historia. Non point nationale – la nation bourguignonne, écartelée, n'existe plus –, une histoire générale : l'histoire du monde entier. Malgré le goût qu'il montre pour les cryptes, les sarcophages, les épitaphes, Raoul ne parle pas seulement des saints. Il n'a pas besoin de prétexte, de feindre de raconter des miracles. Il avoue son dessein : relater tout ce qu'il sait des nouveautés, de ce « nouveau » devenu à l'approche du millénaire comme un éclaboussement de prodiges, ce « nouveau » que le pouvoir de Jésus ne cessera de faire éclore jusqu'à la dernière heure du dernier jour. Des phénomènes qui toujours gardent quelque rapport avec le Christ. Pour cette raison même, Raoul Glaber s'applique à les examiner. Il entend gloser l'événement, dévoiler ses multiples sens. Il s'y efforce, inquiet, hésitant. On peut à juste titre dire mystique, au sens dionysien du terme, le commentaire qu'il en donne, analogique, établissant des correspondances entre ce qui se déroule, fugace, au fil du temps, et des structures qui ne sont pas temporelles.

Voici pourquoi le traitement de l'événementiel est précédé par une longue méditation sur la quaternité divine. Ordonnance fondamentale que traduit la corrélation entre les quatre Évangiles, les quatre vertus, les quatre fleuves du Paradis et, d'autre part, les quatre points cardinaux, les quatre éléments dont la matière est constituée, les quatre périodes de l'histoire des hommes. Dès le seuil de l'ouvrage, un cadre est mis en place, quadriparti. Cette proposition préliminaire prend appui, dit son auteur, sur l'enseignement des « Pères grecs ». A qui pense-t-il ? Sûrement pas à Denys : aux triades se substitue le quadrangle. Toute l'aventure humaine s'inscrit dans un carré, celui que circonscrit le cloître monastique et qui révèle symboliquement l'armature du monde visible. Toutefois, puisque, comme le soutient saint Jérôme, « toutes choses terrestres tendent à s'élever vers les célestes et, les angles étant émoussés, à suivre le rond qui est la plus belle de toutes les figures », les quatre angles de l'histoire, par le jeu d'emboîtement qui les relie aux formes stables, circulaires, plus parfaites, de la création, sont appelés à se mouler finalement sur celles-ci, à s'anéantir dans l'éternel. Le souci de débusquer à chaque instant les symptômes de ce progressif ajustage rend les Histoires fort irritantes à qui voudrait y trouver de petits faits vrais. L'œuvre a de quoi fasciner en revanche l'historien des idéologies, des rêves. Et d'abord, par la conception de la durée dont elle témoigne. Peu de repères chronologiques. Ce qui importe à Raoul Glaber, c'est l'orientation du courant. Dessinant ici et là des méandres : le temps de l'histoire peut sembler parfois tituber. Mais il ne tourne pas sur lui-même comme le temps des liturgies. Plus ou moins

droit, il se projette vers un but. Ainsi, ceux qui s'imaginent que tous les ans, à Pâques, le Sauveur vient vider les enfers et emmène les siens dans le ciel, tombent dans un piège que leur tend le démon. Le Juge reparaitra un certain jour. Ce jour-là marquera le terme d'une succession linéaire d'événements, qui tous en sont la préfigure, que Raoul Glaber charge tous d'une valeur, bénéfique ou funeste, qu'il interprète tous comme de mystérieux messages. Raoul est porté par le flot. Celui-ci vient d'être troublé par de violents remous. Quelque temps avant 1033, passés les mille ans du quatrième âge, l'angoisse s'est nouée. Puis elle s'est dénouée, lorsque Dieu s'est calmé, lorsque les étoiles ont cessé de se combattre dans le ciel. Quand Raoul écrit, tout est rentré dans l'ordre. L'histoire continue dans moins de turbulence. Il n'y aura pas cependant de cinquième âge. Quadripartition nécessaire.

Jusqu'à la fin des temps, les humains demeureront rassemblés dans deux séjours : la terre, et ce lieu secret où vivent encore les morts. Toutefois des anges et des diables les visitent. Ces émissaires viennent de deux autres aires : le ciel, l'enfer. Les quatre parts de l'espace sont en effet communicantes. Tout autant que Gérard et qu'Adalbéron, Raoul est convaincu de la cohérence entre ce que l'on voit de l'univers et ce qui, échappant aux sens, se laisse seulement deviner. Mais cette cohérence ne lui apparaît pas seulement statique, de l'ordre de l'exemplarité, de l'isonomie. Il la sait à proprement parler historique : des traversées se produisent à tel moment, en tel lieu. Il est très attentif à de tels passages, et bien placé pour les observer, au poste le plus favorable, dans le monastère clunisien, à la tangence des quatre domaines, l'angélique et le terrestre, le démoniaque et le funéraire. Les rapports qu'entretiennent les vivants l'intéressent moins que ces populations que l'on sent grouiller et bruire dans l'invisible, les passants étranges qui surgissent au crépuscule, près des tombeaux, des reliquaires, les chevauchées parcourant les ciels de l'orage, ces grandes formes blanches qui défilent, annonciatrices, souvent muettes, et qui parfois parlent aussi. Des démons. Des revenants. Et mal distincts les uns des autres, des saints, des anges. Au sein de cette société-là, brumeuse, une seule division, fort nette : entre les bons et les mauvais. Et qui se projette sur la société des hommes, elle aussi partagée entre le bien et le mal, constamment envahie par le maléfique, risquant d'en être submergée lorsque ces germes de corruption que sont les communautés juives, les sectes hérétiques dont, malgré les bûchers, les massacres, on n'arrive pas à se purger tout à fait, se mettent à fermenter de nouveau. Autant que le monde des défunts, celui des vivants paraît à Raoul Glaber flagellé, bousculé, tourmenté. Infecté par le péché, il est le lieu des inégalités.

Des niveaux de soumission, de contrainte s'y superposent, multiples, placés cependant de part et d'autre d'une coupure primordiale. Ce n'est pas celle que trace l'institution seigneuriale : Glaber ne parle guère de « seigneurs » ni de « serfs ». La distinction qu'il remarque est celle d'Augustin, de Grégoire le Grand, entre les sujets et les dirigeants, entre le « vulgaire », une « multitude » rustique, passive, stupide, que l'on berne et que l'on méprise, et d'autre part les « nobles » qui montrent l'exemple, entraînent, commandent, forcent à marcher droit et sont les acteurs de l'histoire. Parmi ces chefs, le roi. Raoul admire, lui aussi, Robert le Pieux ; il célèbre en lui la « sagesse » par quoi le désordre peut être dominé ; mais s'il le loue, c'est d'abord parce qu'il a suivi les conseils d'Odilon, de Guillaume de Volpiano, des Clunisiens. Et, au même degré que ce souverain, il situe d'autres princes, tels les ducs de Normandie, autant que le Capétien puissants, redoutés, généreux, gouvernant leur État, comme le fait le roi, en bons pères de famille. Sur le même rang, non point au-dessus des chefs de guerre, à côté d'eux, il place les évêques, les « yeux de la foi catholique ». Sont-ils aveuglés – ce qui se produit souvent : Raoul Glaber n'est pas plus tendre qu'André de Fleury pour l'épiscopat –, le peuple est saisi par l'orgueil, la rapacité, la luxure, le genre humain retourne au chaos. C'est bien ainsi que le mal s'infiltré, de haut en bas, par la défaillance des « recteurs », des « princes », dirigeant ces grandes maisonnes que sont les diocèses, les principautés féodales, des « familles » que contamine sitôt commise la faute de leur patron.

La structure profonde de la société humaine, cantonnée dans l'un des quatre séjours, est par conséquent binaire. Mais sous le regard de Raoul, et sans qu'il en soit très conscient, deux bipartitions en fait se combinent. L'une qu'il ne définit pas, car elle est patente, celle dont je viens de parler. Pour exprimer l'autre, il prend dans son sens social le mot *ordo*. Comme il y a deux sexes, dit-il, il y a deux ordres¹, eux-mêmes hiérarchisés. Lesquels ? L'« ordre des clercs » et l'« ordre des laïcs² ». Il importe qu'ils soient très clairement distingués – aussi Raoul condamne-t-il les façons modernes de se vêtir, de traiter ses cheveux et sa barbe, qui portent à confondre les militaires avec les prêtres, sinon avec les femmes. Deux ordres, à quoi s'adjoint un troisième, l'ordre des moines. Mais celui-ci appartient-il au même monde ?

Les monastères abritent en fait une société particulière, isolée par son propos de retraite et par le niveau de perfection qu'elle atteint, organisée toutefois comme celle du siècle, puisqu'elle veut lui présenter un modèle, l'attirer peu à peu vers elle. La société monastique entend pour cela assumer, autonome, les trois fonctions. La sacerdotale d'abord. Elle l'a pleinement capturée. Dans Cluny, les moines ne font pas que chanter les

Psaumes. Tous se relaient pour célébrer « sans interruption la messe, mettant à cet office tant de dignité, de piété, de vénération qu'ils semblent plutôt des anges que des hommes³ ». C'est en accomplissant les rites sacrificiels de la première fonction, ceux dont est chargé l'ordo le plus élevé de la hiérarchie séculière, que les moines parviennent à se hisser jusqu'aux perfections angéliques. Mais ce qu'ils offrent de leurs mains sur l'autel est aussi nourriture, qu'ils distribuent, dont ils font participer les âmes en peine, les confortant, les rendant à la paix, à la vie. Les moines se veulent également nourriciers. Et non seulement dans le spirituel : leurs greniers sont ouverts et répandent parmi les pauvres le superflu de la production seigneuriale. Enfin, la société monastique s'est appropriée la fonction militaire. Je ne pense pas uniquement aux combats symboliques dont l'office liturgique est le champ, à cette lutte que les moines, organisés en escouades, mènent jour et nuit, chantant en chœur, contre les forces du mal. Concrètement, les moines participent à la guerre sainte. La congrégation clunisienne s'est largement propagée en Espagne. Raoul Glaber est averti de ce qui se passe au-delà des Pyrénées, dans la zone où s'affrontent chrétiens et infidèles. Il sait que, devant l'offensive d'Almançour, « la pénurie des effectifs obligea les moines du pays eux-mêmes à prendre les armes⁴ ». Il justifie ce qui peut apparaître comme une retombée dans le charnel. Les moines ont fait cela, dit-il, « par amour et charité fraternelle, bien plus que pour de prétentieux désirs de gloire ». La preuve : ils ne sont pas punis par le ciel. Des religieux moururent au combat alors qu'ils remplissaient la mission des rois, des bellatores ; on les a vus reparaître, un matin, à l'aube, dans l'église du monastère de La Réome-en-Tardenois ; un évêque conduisait leur troupe – un ancien moine comme le sont, alors que Raoul écrit, les meilleurs des prélats ; tous étaient vêtus de robe blanche. Le signe est évident : ils sont du bon côté, sauvés. Certains prononcèrent quelques paroles, se disant de passage, annonçant que beaucoup allaient les suivre, s'affirmant appelés par Dieu à partager le sort des bienheureux. Donc le moine-prêtre ne pèche pas lorsqu'il rejoint les gens de guerre. On voit ainsi Raoul Glaber défendre ce qu'Abbon, ce qu'Aelfric avaient quelques décennies plus tôt condamné, ce qu'André de Fleury condamnait encore. Était-il si sûr de sa cause ? Ne montre-t-il pas ailleurs saint Martin s'acharnant à retirer des griffes du Malin des chanoines de Tours qui, « servant sous l'habit militaire, avaient péri égorgés dans un combat »⁵ ? A vrai dire il s'agit ici de chanoines, qui sont moins purs, et la guerre où ils ont péri n'était sans doute pas la guerre sainte. En tout cas, ce que les Histoires décrivent, ce sont, assumées conjointement par la communauté monastique, comme naguère les assumait le roi, les trois fonctions sociales, arrachées à la matière,

sublimées, entraînées peu à peu par le courant d'une histoire du salut dont le monachisme clunisien fraye la voie, ramenées, d'étape en étape, à l'unité originelle.

Une tendance analogue, Raoul la remarque au sein de la société inférieure, soumise, perfectible, celle du siècle. Ici, la réunification progressive, et qui répond à l'intention divine, porte sur ce qu'il appelle, comme Adalbéron, des « conditions »⁶. L'éventail se referme à l'intérieur de chaque maisonnée, sous l'autorité d'un « prince », dont la place est analogue à celle de l'abbé dans la fraternité clunisienne, à celle de Dieu au plus haut des cieux. C'est bien parce que ce retour à l'homogène lui paraît essentiel que Glaber use si rarement des qualificatifs sociaux comme *miles*, *servus*, *rusticus*, dont les chartes conservées dans l'abbaye de Cluny sont pourtant alors remplies. En effet, si les gens du siècle se répartissent entre deux conditions, ceux qui obéissent, ceux qui dirigent, lorsque viennent les tribulations, lorsque Dieu punit son peuple, par le mal des ardents ou par la famine, plus nettement encore durant les embellies, lorsque l'humanité reprend espoir et marche à nouveau vers le bien, tous ne forment plus qu'un corps, rassemblé dans l'unanimité. Nulle part les distinctions de sexe, d'ordre, de condition n'apparaissent autant résorbées que dans les conciles pour la paix de Dieu et dans le pèlerinage de Jérusalem. Alors, par l'effet de l'exaltation spirituelle et des procédures purificatrices, du jeûne, des abstinences, une sorte de reflux du péché se produit et la société revient à l'égalité – celle du paradis – celle du monastère, son image. Ce qui était coupure abrupte entre les maîtres et les sujets, entre les puissants et les pauvres, devient une frange, où l'on passe insensiblement d'un rang à l'autre, où les degrés finalement s'estompent. Raoul Glaber, pour exprimer ce dégradé, emploie deux comparatifs, les « meilleurs » (ou les « plus grands »), les « plus petits » ; il réunit les deux extrêmes par un échelon de « moyens » ; il construit ainsi une figure ternaire⁷. Cette figure, il en vient à la renverser, plaçant en tête de la procession, *primitus*, avant tout le monde, immédiatement derrière les moines, la « plèbe inférieure ». Il montre alors, formant comme un ordre, les pauvres devant les superbes⁸. A quelle occasion retourne-t-il ainsi l'image ? Pour parler d'un départ. Le départ du genre humain. Il s'ébranle, comme les pénitents doivent le faire pour effacer leurs fautes, comme Robert le Pieux dans les mois qui précédèrent sa mort, comme les élus qui, selon saint Augustin, « pérégrinent ». Unanime, l'humanité renouée par les calamités du millénaire, réconciliée avec son Dieu, commence sa migration vers le salut. Un pèlerinage, dont le but est la Terre promise, le tombeau du Christ. Tandis que, sur le front d'Espagne, victorieux des mécréants, les guerriers du Christ dédient à Cluny des trésors qu'ils ont pris sur le champ de

bataille, afin que par cet or et par cet argent l'abbatiale devienne plus étincelante et ressemble davantage à la Jérusalem céleste, le genre humain déjà s'est mis en marche vers la Jérusalem de la terre. Tout le récit de Glaber oscille entre deux pôles : Jérusalem et Cluny. Passé 1033, l'histoire humaine demeure tendue dans l'attente eschatologique. Cette histoire est celle d'une évasion. L'ordo cluniacensis a levé l'ancre, pris le large. Il montre la route. Toutes conditions mêlées, hommes, femmes, riches, pauvres, clercs, laïcs s'apprêtent à la traversée. La société qui se prépare, délivrée des terreurs de l'an mil, celle que Raoul Glaber pressent, appelle de ses vœux, c'est la société de croisade.

La croisade et ce qui suivit

Les paroles que le pape Urbain II prononça en 1095 au concile de Clermont lorsqu'il lança la chrétienté dans la grande aventure, ne nous ont pas été transmises. Geoffroi de Vendôme rapporte qu'il ordonna aux laïcs « de devenir pèlerins en se rendant à Jérusalem », qu'il « interdit le même pèlerinage aux moines », qu'il prescrivit aux clercs qui voulaient aussi partir de demander l'autorisation à leur évêque⁹. Laïcs, moines, clercs : les organisateurs de l'expédition auraient donc pris en compte l'ancienne tripartition ecclésiale, celle de Dudon de Saint-Quentin. Toutefois, si l'on en croit Foucher de Chartres¹⁰, la harangue pontificale, s'adressant aux laïcs de tous rangs, « riches et pauvres, chevaliers et manants », aurait également fait état d'une autre césure, celle que traçait le système d'exploitation seigneuriale et qui partageait le laïcat en deux classes. Mais selon Baudry de Bourgueil¹¹, dont le témoignage est sans doute le meilleur, le pape, parlant des laïcs, aurait dit tout simplement : « Les évêques et les prêtres les auront pour bellatores ; eux auront pour oratores les prêtres », ne se référant par conséquent qu'au système de classement le plus ancien, préféodal, le gélasien.

Qu'Urbain ait usé de cette figure primitive ne doit pas surprendre : ancien grand prieur de Cluny, il était maintenant évêque de Rome, successeur de Gélase ; et l'on sentait déjà s'amorcer le renversement qui, dans l'Église, allait ramener les clercs au premier plan. Le propos de la réforme que l'on dit grégorienne étant de dégager complètement le spirituel des emprises du temporel, elle travaillait à partager plus franchement que jamais le peuple de Dieu en deux groupes. Retour par conséquent à la binarité, aux deux ordres, clerus, populus, le clergé et l'ordo laïcorum. Dans ce second corps, les distinctions ne comptant plus : le sermon de 1095 proclamait d'abord, ne l'oublions pas, la paix de Dieu,

l'étendait à la chrétienté entière afin que tous les fidèles du Christ en âge de se battre pussent s'engager dans la guerre sainte. De fait, Urbain, évêque de Rome, exigeait cela même qu'Aymon, archevêque de Bourges, avait exigé : que tous les hommes de plus de douze ans jurent la paix et qu'ils se tiennent prêts à se lancer dans le bon combat à l'appel de leur pasteur¹². On réclamait du laïcat l'unanimité. Celle dont Glaber avait rêvée. Unanimité dans l'action temporelle, dans la conviction que la fin du monde était imminente, unanimité dans les pratiques pénitentielles et sous l'indulgence, la remise des peines, promise également à tous, qu'ils fussent ou non chevaliers, confondus, désignés tous ensemble comme des bellatores, parce qu'ils allaient partir, affronter l'adversité, s'avancer en chantant vers la mort et la résurrection.

Ceux qui ont parlé des armées de la croisade ont voulu faire croire que, parmi les laïcs, les écarts de condition s'y trouvaient comme annulés. Aux grands moments de l'aventure, ils ont décrit une mise en scène dont l'intention était de manifester au regard, par des gestes, des mimiques, l'atténuation des différences. Ainsi devant Jérusalem, assiégée : le cortège du 8 juillet 1099 autour des murailles, espérant comme à Jéricho les voir enfin tomber d'elles-mêmes, réunissait deux groupes distincts. Les mêmes : clerus, populus. Mais le « peuple » n'était composé que de pénitents : les chevaliers pieds nus, sans armes, dépouillés des emblèmes de leur état, ne se distinguaient plus des autres. Et cette promesse ensuite, au cours d'une cérémonie de pardon dans le Jardin des Oliviers, par quoi tous s'engagèrent à ne jamais se faire mutuellement tort, comme dans les assemblées de paix, comme dans les fraternités hérétiques, comme dans toutes les conjurations d'égaux qu'Adalbéron et Gérard avaient combattues. Pour préparer l'assaut, les chevaliers, disent les chroniqueurs, travaillèrent de leurs mains, baignant de leur sueur la terre qu'ils creusaient, comme des paysans. Demeurant pourtant des chevaliers : les relations de la croisade ne vont pas jusqu'à confondre cavaliers et piétons. Mais elles veulent dire que la distinction était destinée à perdre son sens au moment où les pèlerins parviendraient dans la Terre promise. Elles vont plus loin, jusqu'à l'inversion de la hiérarchie, cette inversion que Raoul Glaber avait entrevue. Dans le temps fort de l'inquiétude, à Antioche, alors que les croisés se débandaient, saint André voulut leur redonner du cœur. Il décida de leur révéler lui-même l'endroit où la Sainte Lance était cachée, les pressant de la saisir, d'en faire l'éperon de l'offensive. Or, il ne se montra pas à l'évêque Adhémar, chef de l'expédition. Il choisit un paysan, un « rustre », un « humble ». Et pour lui dire : « Vous les pauvres l'emportez en mérite et en grâce, comme l'or sur l'argent, sur tous ceux qui vous précédaient et qui viendront après vous¹³.

» Voici donc que les premiers devenaient les derniers, ou plutôt que paraissait se réaliser le rêve d'une société sans ordres, sans fonctions distinctes. Ce rêve dont s'enchantaient les conventicules hérétiques et qui s'était dissipé dans les bûchers, ce rêve que l'on avait vu de nouveau s'ébaucher au milieu des palabres pour la paix de Dieu, et que Cluny avait remodelé, magnifié. Il s'épanouissait dans la croisade.

C'était un rêve. La société de croisade ne montra pas plus de pureté, d'unanimité que les autres. Dans l'aventure d'outremer, au contraire, s'approfondit la fracture qui partageait les laïcs entre deux conditions, puisque, dans la lutte armée, se rehaussèrent les valeurs de la chevalerie. Dès le départ, s'organisant, la croisade avait expulsé les pauvres gens : ils partirent effectivement les premiers, mais en bandes turbulentes, vulnérables, dont il ne resta bientôt à peu près rien. La chevalerie attendit, entre soi, sous ses bannières, isolée. Elle se mit en route. Ce fut alors, au cours du voyage, dans le mirage idéologique de l'unité des « chevaliers du Christ », que se renforça l'édifice de préceptes, de convenances, de préjugés, au sein duquel la différence entre les bellatores comme disaient Adalbéron et Gérard, c'est-à-dire les princes, et les simples milites allait s'estompant toujours davantage. Le résultat de l'expédition des barons fut, en réalité, dans le prolongement des assemblées de paix, de resserrer la cohésion de l'aristocratie laïque autour d'une idéologie du service noble, et de la séparer plus nettement du vulgaire. Les rois étaient absents. Jamais ne se manifestèrent plus ouvertement les structures de la « féodalité », entendons d'une organisation sociale fondée sur la seigneurie, sur ses profits et sur ses contraintes. Du cortège, les pauvres ne constituèrent jamais qu'une avant-garde sacrifiée, méprisée ; ils ne furent jamais que des prête-noms ou, comme à la cour de Robert le Pieux, comme à la porte des monastères clunisiens, des figurants ; on ne vit jamais l'égalité, la fraternité des seigneurs et des manants que mimées dans les rituels de pénitence. Ajoutons la leçon des faits et le désenchantement, rapide. Les pauvres marchèrent vers l'extermination ; invulnérables, les chevaliers vainquirent, mais en quoi leur entreprise différait-elle de toutes les expéditions de pillage que l'Occident chrétien, après les avoir longtemps subies, lançait vers l'Andalous ou la Sicile ? Les princes se disputèrent les conquêtes ; les chevaliers ravirent ce qu'ils pouvaient ; des troupeaux de femmes les suivaient, et les mariniers pisans, génois, trafiquant de tout aux escales. La fornication, la superbe, l'appétit de rapines souillaient comme toutes les autres armées celle qui parvint, dans un bain de sang, jusqu'au tombeau du Christ. Sans doute, les meilleurs parmi les croisés progressaient-ils, extasiés, vers la fin du monde. Elle n'eut pas lieu. Or le mythe d'une société parfaite, où toute distinction de classe fût abolie,

exigeait qu'elle eût lieu, et que l'histoire finît en juillet 1099. Ce mythe était celui du paradis retrouvé. Il n'était pas possible sur terre, dans le temps, de ramener le genre humain à l'égalité première. Adalbéron et Gérard l'avaient bien dit. L'utopie que Glaber avait commencé d'échafauder et que l'on crut voir s'incarner lorsque s'ébranla le grand pèlerinage, ne pouvait survivre au retour des croisés. Or les croisés, ceux du moins qui portaient cuirasse, revinrent pour la plupart, beaucoup même avant d'avoir atteint leur but. Les yeux s'ouvrirent dans le mouvement de la retraite, et tandis que s'édifiaient ces objets temporels, dérisoires, les États latins d'Orient, déchirés, à peine construits, par leurs contradictions et leur rivalité. D'autres hommes partirent ensuite, mais dans un moindre enthousiasme. Dès le début du XII^e siècle, le voyage de Terre sainte devenait une habitude, un espoir de profit, une institution.

*

Or ce fut à ce moment-là que l'idéologie sociale clunisienne s'exprima sous les formes les plus fermes. Arrogantes. On les découvre dans les biographies de l'abbé Hugues. Ces compositions furent commandées vers 1120 pour servir à sa canonisation, mais aussi pour être lues et relues dans tous les prieurés, afin d'inciter les moines à vénérer leur père défunt et à imiter ses vertus. Elles forment un manifeste, un monument érigé à la gloire de la congrégation, alors que celle-ci, critiquée de toutes parts, et notamment par les Cisterciens, commençait d'être travaillée de l'intérieur par un fort mouvement contestataire. Elle livre l'image que l'abbé Pons, successeur de saint Hugues, et les anciens du monastère, ses conseillers, se faisaient de la société. Cette image est analogue à celle que, deux générations plus tôt, Raoul Glaber avait dans l'esprit. Ses traits cependant se sont singulièrement durcis.

L'ordo cluniacensis, un « ordre », l'ordre par excellence, trône, éloigné du trouble et de la corruption, au centre du monde terrestre. Intermédiaire entre ce qui dans l'humanité demeure englué dans le matériel et les séjours du ciel, la place qu'il occupe est celle que réservait au corps épiscopal le système de Denys l'Aréopagite (Cluny a maintenant capturé Denys comme tout le reste : il est à son service, prenant la peine d'apparaître lui-même, dans un prieuré de Francie, pour avertir qu'il faut se hâter d'aller visiter saint Hugues si l'on veut le revoir en vie¹⁴). Au plus haut degré des hiérarchies visibles, la congrégation clunisienne rassemble une population toujours croissante, et dédoublée : les uns, selon la conception augustinienne, poursuivant leur pèlerinage dans le monde, les autres ayant déjà franchi le pas. Car l'ordre est d'abord l'armée des morts. De morts dénombrés, recensés, dont le nom figure dans les livres qui

servent à régler les liturgies funéraires, et qui constituent par conséquent un ordo, au sens premier que Rome avait attribué à ce terme. Ce sont les commensaux des moines, étroitement unis à ceux-ci par les repas d'anniversaire que la communauté, après avoir chanté pour lui, partage avec chaque défunt. Au seuil du XII^e siècle, voyons l'abbaye de Cluny, ses centaines de filiales, comme un immense réfectoire pour les morts et, parmi leur foule invisible, les plus grands princes de la terre, les aïeux de toutes les maisons nobles, rassemblés dans la reconnaissance, dans la confiance, annexés. L'autre part de l'ordo cluniacensis, vivante, beaucoup moins nombreuse, est cependant innombrable : quatre cents moines dans la seule abbaye de Cluny ; combien de milliers dans la chrétienté tout entière ? Et qui se croient tous installés dans l'intervalle entre l'humain et l'angélique. Cette position médiane, la grande église dont Hugues avait entrepris la construction en 1088 entendit la figurer. Édifiée grâce au butin de la guerre sainte que conduisaient les rois de Castille, consacrée en 1095 par Urbain II en route pour Clermont, l'abbatiale qui s'achevait au temps des Vitae, était bien, « vision de paix », Jérusalem. Et celle-ci, solide comme un roc, protégée de tout mal. Mieux capable que l'autre, celle de Palestine, d'assurer le passage du transitoire à l'éternel. Le bâtiment, dans la vague des désillusions, portait condamnation de la croisade, de ses déviations et de ses outrances. Toutes ses formes exprimaient sa fonction : les sculptures de la façade, montrant l'ascension du Christ ; la nef interminable, orientant la progression de ceux qui « aspirent » à rejoindre « ceux qui règnent », jalonnant une avancée semblable à celle des croisés et rendant celle-ci inutile, immense avenue dont l'aboutissement, par-delà la croisée du transept, est ce qu'un des biographes désigne comme le « promenoir des anges », le nouveau chœur, le tabernaculum, homologue de celui où, dans le ciel, Jésus, roi et prêtre, est assis ; un hémicycle de colonnes ; sur leurs chapiteaux, les symboles conjoints des tons du plain-chant et des voies de la connaissance : saint Hugues avait ordonné de placer ici ces images : au plus haut des cieux, la source de toute sagesse n'apparaît-elle pas environnée par le choral des Séraphins ? Au centre du sanctuaire, la place du Christ, la place de l'abbé.

Car cette supersociété des morts et des moines est ordonnée comme le ciel de Denys, hiérarchiquement. Le réseau de subordinations qui enserme tous les religieux, tous les défunts dispersés, converge vers un seul point. Comme le ciel, la congrégation est une monarchie. Un seul père, un seul abbé. Obéi par tous les moines, ses anges, il est montré comme un archange. Cinquante ans plus tôt, une Vita disait déjà d'Odilon : « tu l'aurais pris, non pour un duc ou un prince, mais pour l'archange des moines », et c'était plus qu'une métaphore ; depuis le début du XI^e siècle,

l'abbé de Cluny prétendait s'identifier à l'archange Michel, le peseur d'âmes, vénéré dans les chapelles hautes et sur la cime des monts : Adalbéron le savait bien ; il attribuait en riant à Odilon ce titre, *princeps militiae*, qui appartient à saint Michel. Cent ans plus tard, personne ne déniait à l'abbé de Cluny cette position suréminente. On avait vu saint Hugues, sur son lit de mort, « semblable à un ange divin non seulement par l'éclat de la posture mais par le rayonnement du visage »¹⁵. Ceci le haussait bien au-dessus des rois de la terre. Il surplombait aussi les évêques. Revêtu de la dalmatique et de la mitre, les insignes de prélature que lui avaient conférés les évêques de Rome, résignés à ce que l'éminent personnage qui, à Canossa, avait arbitré la querelle du pape et de l'empereur, apparût, les dominant eux-mêmes, en vrai successeur de saint Pierre. Hugues dialoguait directement avec le Christ : l'un des biographes a vu celui-ci présent aux côtés de l'abbé de Cluny dans les grandes circonstances, et l'inspirant. La « grande église » était vraiment le monument d'un triomphe, célébrant une puissance qui n'était pas seulement spirituelle. En effet, touchant au ciel par ses frondaisons, l'ordre clunisien, cette forêt exubérante, plongeait ses racines dans la matérialité des structures de commandement, et la sorte d'archange qui le dirigeait prétendait régner en ce bas monde. A la porte de la basilique, près de l'hôtellerie où l'on traitait magnifiquement les papes et les rois de passage, un palais s'était élevé, flanqué d'écuries somptueuses, car, quand l'abbé se déplaçait pour visiter l'une après l'autre les abbayes soumises et les prieurés, il était escorté, comme le Sauveur sur les miniatures des *Beatus*, de toute une cavalerie piaffante. Prince de la paix, de la paix de Dieu. Persuadé que les souverains, les ducs, les évêques, étaient à son service, au même titre que ces « avoués », ces « gardiens », employés dans les seigneuries d'Église aux basses besognes de répression. L'arrière-petit-fils de Robert le Pieux, Louis VI de France, n'accepta-t-il pas en 1119 de tenir ce rôle : prenant l'ordre sous sa sauvegarde, il en devint comme le sénéchal, préposé à sa défense. Chevauchant, casque en tête, épée en main, tandis que, dans les hauteurs, inaccessible, l'archi-abbé siégeait, majestueux, immobile, dans la posture même que les sculpteurs donnèrent à l'Éternel sur le tympan de Moissac.

Exerçant la fonction du roi des rois. Rabaissant les superbes. Toutes les *Vitae* campent saint Hugues en adversaire des « tyrans », en redresseur de torts, usant de ses pouvoirs miraculeux pour terrasser les maîtres de châteaux trop avides, qui pressurent outre mesure la paysannerie. Réprimant aussi la cupidité des chevaliers. Comme les rois auraient dû le faire. Car, et voici qui est nouveau, au seuil du XII^e siècle, au moment où, sous le prétexte de magnifier l'abbé défunt, l'ordre des Clunisiens proclame

très haut ses options politiques, il ne soutient plus la chevalerie, il la défie. Saint Hugues est présenté en exorciste, expulsant les démons d'une assemblée de chevaliers¹⁶, et Pons, son successeur, exhortant de jeunes nobles à ne pas se laisser prendre aux illusions d'une prétendue prééminence chevaleresque. Tandis que l'idéologie de la croisade tendait à réunir princes et chevaliers en un même corps, Cluny se dressa contre les profiteurs laïcs de l'exploitation seigneuriale et feignit de prendre le parti des pauvres. Je parle bien de feinte. Car si les moines, qui se recrutaient tous dans la classe dominante, étaient effectivement pauvres en esprit, ils vivaient en seigneurs, nourris, vêtus, logés comme les enfants des rois. S'avancant jusqu'au fond de leur pensée, on y découvre des préjugés aristocratiques aussi abrupts que ceux d'André de Fleury. Comme le roi Robert jadis, ils aiment à s'entourer de pauvres, à distribuer solennellement l'aumône et monter en spectacle la fonction nourricière qu'ils se croient tenus aussi d'assumer. Ne méprisent-ils pas en réalité le peuple rustique, abandonnant la cure de son âme à ce prolétariat clérical qui déjà murmure et va bientôt se soulever contre eux, excité par les évêques ? Par l'entremise de leurs prévôts, petits despotes des villages, les moines clunisiens n'exploitent-ils pas à fond leurs sujets paysans ? C'est le système seigneurial le plus rationnel, sinon le plus productif, qui leur permet de s'approcher des gloires célestes. En toute bonne conscience, justifiés par l'idéologie des hiérarchies dionysiennes.

De fait, vers 1125, Cluny ne peut plus compter que sur une alliance – et qui va durer : un demi-siècle plus tard, les habitants du bourg se feront massacrer pour la défense des moines –, celle du groupe social dont la croissance des forces productives au sein du féodalisme a suscité la formation et qu'elle a fortifié. Ses seuls alliés sont les bourgeois. Depuis que les dirigeants du monastère ont décidé de bâtir une réplique splendide de la Jérusalem céleste, qu'ils ont embauché par centaines des carriers, des maçons, des charpentiers, des convoyeurs, forcés d'ouvrir pour cela l'économie de la grande maison sur les échanges et sur l'argent, la bourgade, à la porte de l'abbatiale, n'a cessé de croître et de s'enrichir. Ses habitants – et c'est peut-être bien dans le cartulaire de Cluny, que, pour la première fois en Occident, à la fin du x^e siècle, le mot « bourgeois » fut employé à leur propos dans un sens social – dotés de privilèges par l'abbé Hugues, protégés contre les exactions des seigneurs voisins qui les réclamaient à juste titre pour leurs serfs, ravitaillant la communauté, travaillant pour elle, gagés par elle, furent les derniers à soutenir l'abbé Pons qu'attaquaient, coalisés, l'épiscopat, les chevaliers des châteaux d'alentour, les curés de campagne et les paysans, leurs ouailles. Ils supportèrent avec lui l'excommunication. Ils l'accompagnaient quand il

partit défendre sa cause à Rome.

D'évidentes correspondances s'établissent entre, d'une part, les rapports concrets que la congrégation clunisienne à son apogée entretenait avec la formation sociale qui l'entourait et, d'autre part, l'image de la société qu'elle achevait de forger au service de ses intérêts temporels et pour se rassurer. Cette image dérive du modèle d'Adalbéron et de Gérard, par ce qu'elle a d'impérial et de hiérarchique. Elle retient l'opposition puissants-pauvres héritée de l'idéologie carolingienne par l'intermédiaire de l'idéologie de la paix de Dieu. Elle estompe en revanche ce qui peut lui nuire, en particulier le dualisme clerus-populus sur quoi s'appuient contre elle les évêques qui la jalourent. L'histoire que je raconte, l'histoire d'un rêve de société, est faite de ces imperceptibles déplacements, de ces superpositions partielles, de ces emboîtements imparfaits. Elle est faite aussi d'oublis, conscients ou non : les moines de Cluny se gardèrent de mettre en évidence la tripartition fonctionnelle. Puisque la seule catégorie sociale sur quoi pouvait s'appuyer le dernier Cluny remplissait une fonction, la fonction marchande, dont la place était fort restreinte dans le système idéologique de la paix de Dieu et qui n'en avait aucune dans le système idéologique d'Adalbéron et de Gérard.

1 « Utriusque sexus et ordinis », IV, 13 ; II, 4, 15.

2 III, 8, 26 ; IV, 1, 4.

3 IV, 13.

4 II, 9.

5 IV, 4.

6 IV, 5, 15.

7 IV, 4, 10 ; IV, 5, 4 ; V, 1, 16.

8 IV, 6, 18.

9 Ep. IV, 21, PL 157, 162.

10 Gesta Francorum, Hist. des croisades, III, 324.

11 Hist. hierosolymitana, PL 166, 1086.

12 Statuts synodaux romains de 1096, T. BISSON, « The organised Peace in southern France and Catalonia. Ca. 1140-ca. 1233 », The American Historical Review, 1977.

13 Raymond d'Aguilher, Historia francorum, Hist des croisades, III, 254.

14 PL 159, 916.

15 A. L'HUILLIER, Vie de saint Hugues, p. 610.

16 Bibliotheca Cluniacensis, 439-440.

IV

Les temps nouveaux

Résolument, Cluny s'était relié au plus moderne, à l'argent, aux échanges, à la ville. Mais l'argent, les échanges, la ville portaient en germe la condamnation de Cluny. Dans le désenchantement de la croisade et la faillite d'une eschatologie dramatisante, les contradictions s'aggravaient entre le goût de se désincarner et celui du faste et du pouvoir, entre l'humilité bénédictine et la volonté de dominer le monde ; elles s'aggravaient surtout entre les moines et les clercs. Vers 1120, un siècle après que la trifonctionnalité ait été proclamée à Cambrai et à Laon, un tournant se marque fortement dans l'évolution dont j'essaye de suivre le fil. Comme cent ans plus tôt la monarchie capétienne, l'ordre de Cluny chancelle. En soi l'événement est considérable : il signifie qu'une certaine conception de la société parfaite apparaît désormais périmée. Mais il est aussi l'expression la plus évidente d'une mutation de l'institution ecclésiastique. Cette mutation retentit directement sur les systèmes idéologiques qu'il nous est donné d'apercevoir. Car l'histoire de ces systèmes, quel que soit son degré d'autonomie, subit le contrecoup de ce qui change parmi les hommes dont l'une des fonctions est de proposer des images exemplaires de la société. Or ces hommes, à l'époque dont je parle, appartenaient tous à l'Église.

La crise qui secoua, au premier quart du XII^e siècle, l'ordre clunisien fut provoquée par la rupture d'une très vieille complicité. Adalbéron l'avait dénoncée : elle liait la papauté à ce que le monachisme avait de meilleur. L'alliance s'était nouée dès la fondation de Cluny, lorsque le nouveau monastère avait reçu pour patrons saint Pierre et saint Paul, ceux de l'église de Rome. Le pape avait longtemps soutenu pour cela Cluny contre les évêques de tradition carolingienne, mais aussi parce que la congrégation clunisienne montrait à tous les serviteurs de Dieu l'exemple de vertus nécessaires. Cet exemple fut effectivement suivi. Pendant le XI^e siècle, de petits groupes se multiplièrent parmi les clercs, rêvant de soustraire l'état sacerdotal à la corruption du péché. Mais dans ces communautés ferventes, l'idéal monastique ne fut pas repris tel quel. Le propos s'ajusta au point de changer totalement d'intention. Au désir d'une

purification individuelle, qu'entretenait la méditation des *Moralia in Job*, de convertir quelques parfaits, de les introduire, un par un, dans cet avant-poste du paradis que Cluny se targuait d'être, d'inscrire nominalement certains vivants et certains morts sur le livre de vie, se substitua le désir de réformer de l'intérieur l'ensemble du peuple fidèle. Cette réforme, le pape comprit qu'il lui appartenait d'en prendre la tête. Il mena d'abord l'action dans le champ même des conquêtes clunisiennes, l'engageant au Midi de la Gaule, dans des régions où l'absence des rois la facilitait, l'insérant dans les cadres conjugués de la paix de Dieu et de la guerre sainte. S'assignant pour première tâche d'assainir entièrement l'église séculière. Lorsque, flanquée d'un cloître où les chanoines, véritablement ordonnés, s'imposaient de mener la vie commune, refusant de porter des armes et d'entretenir auprès d'eux des femmes, l'église cathédrale, en dépit des résistances et des accusations d'hérésie lancées contre les prélats réformateurs, fut devenue dans les pays du Sud aussi pure qu'un monastère clunisien, le pape Grégoire VII transporta le combat vers le Nord, vers le pays des rois. La lutte y devint beaucoup plus âpre. Le clergé finalement l'emporta sur les princes, et du même coup sur les moines. Ce fut un pape, et non pas l'abbé Hugues de Cluny, qui prêcha la première croisade et, dès 1095, la grande voix en France du Nord n'était plus celle d'un moine mais d'un évêque, Yves de Chartres, qui montrait la voie droite, morigénait les rois, exhortait les laïcs à mettre en application les préceptes de l'Évangile. Persuadé qu'il fallait laisser les anges où ils sont, que Dieu attendait d'être servi sur la terre, que sa parole y fût répandue. Les moines tournaient le dos à la société terrestre, ils n'avaient nul souci de la changer. Le clergé voulut le faire, la contraindre à redevenir ce que Dieu souhaitait qu'elle fût. C'était, après un siècle, reprendre le programme d'Adalbéron et de Gérard. Comme Adalbéron et Gérard, les évêques du Nord de la France entendirent soumettre les moines à leur contrôle, reprirent la lutte contre l'exemption, vitupérant au concile de Reims, devant le pape, en 1119, les Clunisiens et leurs privilèges. Sûrs d'eux-mêmes, puisque les aidaient maintenant d'autres équipes, aussi solidement nouées que les communautés monastiques, mais demeurant mêlées au monde, formées spécialement pour le ministère sacerdotal, l'exerçant elles-mêmes dans les campagnes, ne s'en remettant pas comme les moines à des desservants subalternes. C'étaient des équipes de chanoines, semblables aux chapitres des cathédrales, et qui se multipliaient partout. Au début du XII^e siècle, les princes fondaient moins de monastères, ils implantaient près de leurs châteaux des collégiales, plus utiles, capables non seulement d'attirer par de bonnes oraisons la grâce sur la personne du maître, sa famille, les sépultures de ses ancêtres et sur

l'ensemble de ses sujets, mais de l'aider à juger, à compter les deniers. Par un mouvement comparable à celui qui, trois cents ans plus tôt, avait transporté les assises de l'Église carolingienne depuis les monastères vers les cathédrales et la chapelle princière, on vit l'Église se fonder de nouveau sur l'institution sacerdotale. Organisateur de la réforme, l'évêque de Rome décida de prendre seul le glaive des mains de saint Pierre. Donc de le retirer à l'abbé de Cluny. Cluny fut abandonné aux attaques de l'épiscopat entre 1120 et 1125 par Calixte II, premier pape depuis un demi-siècle qui ne sortît pas d'un monastère, ancien archevêque de Vienne, cousin des rois et des empereurs, successeur de ces prélats aventureux qui avaient conduit les expéditions cavalières pour instaurer la paix de Dieu. Rome n'avait plus besoin des moines.

Pour mener à bien un combat qui n'était pas livré, comme dans les cloîtres et les basiliques monastiques, contre des ombres, contre les troupes insaisissables du prince des ténèbres, mais en plein jour, au corps à corps, défiant des adversaires bien visibles et dont les coups portaient, les réformateurs avaient fourbi leurs armes. A celles de la liturgie, ils préférèrent celles du droit. L'Église monachisée du premier christianisme n'avait guère prêté d'attention aux textes juridiques. L'Église du XI^e siècle, se cléricalisant, prit ces textes pour principal objet de sa réflexion. Elle en tira un modèle de l'ordre social – très simple, comme il convenait dans le fort du conflit. C'était un conflit manichéen. Un duel. La figure gélasienne – *uterque ordo*, « deux ordres » – s'imposa par conséquent dans le développement de la polémique, comme elle s'était imposée au IX^e siècle, lors d'une première résurgence de l'épiscopat. La binarité fondamentale sur quoi l'idéologie trifonctionnelle s'était plaquée, et qui demeurait à l'arrière-plan des utopies eschatologiques de Raoul Glaber, revint ainsi sur le devant de la scène, éclipsant les autres figures. Approfondissant de nouveau la ligne de partage, que l'idéologie monastique avait insidieusement déplacée, entre tous les gens d'Église, y compris les moines, et les autres hommes. Lorsque dans son *Traité contre les simoniaques*, le cardinal Humbert de Moyenmoutier affirme que le « vulgaire » peut être soumis à la fois à l'« ordre clérical » et à la « puissance laïque », distinguant donc trois catégories sociales, il parle encore comme Garin de Beauvais et les prélats promoteurs de la paix de Dieu. En vérité, toute son attention se porte sur la distinction entre l'*ordo* – spirituel – et la *potestas* – temporelle –, sur la coupure, celle que le pape Gélase avait indiquée, isolant rigoureusement deux champs d'action : « de même que, dans la basilique, les clercs ont leur place et leur fonction et les laïcs les leurs, de même, hors de l'église, ils doivent être tenus pour séparés, ayant différentes places et fonctions... Il revient aux

laïcs de ne s'occuper que des affaires séculières, aux clercs des affaires ecclésiastiques ; en sorte qu'il est interdit aux clercs de se mêler des affaires séculières et aux laïcs des affaires ecclésiastiques »¹.

Sur l'idée d'une répartition simple entre deux sortes de fonction, les canonistes travaillèrent dans le dernier quart du XI^e siècle, tandis que se poursuivait, parallèle, la réflexion sur le ministère sacerdotal. Cluny avait vu celui-ci, sublimé dans les liturgies, comme une sorte d'achèvement de la profession monastique ; la pensée cléricale le ramène au terrestre, lui assigne pour mission d'agir sur le peuple par le sacrement et par la parole. Dans le Décret, cette mise en ordre de la législation canonique proposée par Gratien vers 1140, et d'où Charles Loyseau, six siècles plus tard, tire encore ses références, une sentence, placée sous l'autorité de saint Jérôme², proclame : « il y a deux genres de chrétiens (genera : c'est le mot de saint Augustin) » ; l'un d'eux est « affecté à la fonction divine » ; c'est le clergé, qui s'est annexé les « convertis », c'est-à-dire ceux des moines qui ne sont pas prêtres ; les membres de cette catégorie supérieure sont véritablement des rois ; ils règnent ; ils échappent à tout pouvoir de contrainte temporelle ; ils étendent leur pouvoir sur les autres hommes pour les guider dans la vérité (tel était bien le but de la lutte grégorienne : conférer le regnum au sacerdoce et rejeter les rois de la terre dans l'autre « genre », en contrebas) ; en effet, « il est un autre genre de chrétiens : les laïcs. A ceux-ci il est concédé de cultiver la terre et de prendre femme ». Dans cette méditation sur l'ordre social, il n'est jamais question, on le voit bien, que des mâles : le féminin reste hors du champ, confiné qu'il est dans l'intérieur des maisons, dans ces lieux fermés, obscurs où l'on s'accouple, où l'on procrée, où les jeunes enfants sont élevés, les nourritures préparées, le corps des défunts lavé. Et les réformateurs ecclésiastiques accordent à la part masculine du laïcat une licence, une permission – mais condescendante, instituant d'elle-même l'inégalité, rabaissant, subordonnant, dégradant au sens propre du terme, les êtres assez faibles pour user de cette autorisation : la permission de se souiller par l'acte sexuel et par le travail des mains.

Au centre de son poème, Adalbéron affirmait l'existence de deux lois, la loi divine, la loi humaine, et que de la première, qui tient sous son empire les serviteurs de Dieu, procède le partage fondamental entre l'ordo et le reste du genre humain. A l'orée du XII^e siècle, les Grégoriens victorieux tiennent le même discours. Mais en forçant le ton. Le modèle s'est comme crispé. Il a fallu tenir tête, marquer rigoureusement les distances : « Qui veut sortir de son ordo, dit maintenant Anselme de Laon, commet un péché mortel³ » – une faute désormais définie, punie de sanctions précises que les prêtres ont mission d'infliger. Il a fallu surtout ne pas trop mettre

en évidence la hiérarchie des conditions dans le camp adverse. Il tirait de cette hiérarchie une partie de sa force.

Le schéma biparti prit donc partout l'avantage. En Poitou comme en Ile-de-France, les rédacteurs de chartes s'accoutumèrent à ranger les témoins en deux groupes, les gens d'Église et les laïcs, et le mot laïcus se répandit alors dans le vocabulaire dont ils usaient. C'est sous une forme binaire également que les peintres et les sculpteurs ont figuré la société. Tout ce qui nous est resté de leur œuvre fut fait dans l'Église et pour elle. Dans l'abondante iconographie du premier XII^e siècle, encore très engagée dans le rêve, mais servant un pouvoir qui se sécularisait, et de ce fait s'approchait insensiblement de la réalité concrète, on cherche en vain des ensembles de signes par quoi se refléterait le concept trifonctionnel. Lorsque l'image prétend montrer le ciel, elle se construit volontiers sur les triades dionysiennes. Mais lorsqu'elle veut représenter la société terrestre, elle est résolument dualiste, place d'un côté – du bon côté : à droite – les clercs, rangés derrière saint Pierre, saint Paul, les papes, les évêques, tous les meneurs de la réforme, rejette de l'autre côté les laïcs, parmi eux les rois, au milieu d'eux les femmes⁴.

En effet, dans le droit nouveau, dans la morale nouvelle qui fut forgée au cours du combat grégorien, la bipartition clerus-populus rebondit vers une autre binarité : chasteté-mariage. Dans sa profondeur, la césure entre les deux « ordres » est perçue comme de nature sexuelle. Tous les clercs doivent être sans femme. La loi divine leur impose cette règle. Pour que le laïcat puisse lui-même s'ériger en ordre, il doit suivre également une règle, symétrique, donc portant sur la sexualité. La règle des laïcs est d'avoir des femmes – légitimes : de se marier. L'idéologie de la réforme dite grégorienne ramène ainsi à la dualité une autre hiérarchie ternaire, celle des mérites, qui plaçait les vierges au-dessus des continents, les continents au-dessus des conjoints. Les évêques réformateurs rêvaient en effet de fondre les deux degrés supérieurs de cette hiérarchie, d'imposer à tous les clercs la virginité des moines. Les évêques ont voulu contrôler le monachisme, ils n'ont pas voulu le rabaisser, mais au contraire l'égaliser. Tous ou presque étaient passés par un monastère ; ils espéraient un jour s'y retirer. Pour eux, la vie monastique représentait la perfection. Leur idéal était d'être aussi purs que les meilleurs des moines, sans pour cela quitter le monde, se mêlant à lui pour le transformer, pour purifier les laïcs et d'abord les rois. Qu'est donc le système grégorien, sinon celui d'Adalbéron et de Gérard, mais comme raidi par les péripéties d'un combat qui, dans sa phase décisive, avait été antiroyal. Déniant par conséquent au roi la prétention d'être à la fois rex et sacerdos, de tenir la place du Christ, réservant cette place à saint Pierre et à ses successeurs, et pour cela

repoussant les souverains, en dépit du sacre, hors du groupe des orateurs. L'idéologie grégorienne fut ainsi conduite à ne pas reprendre le postulat de la trifonctionnalité. Reconnaître dans le laïcat l'existence de deux fonctions eût été exalter la fonction militaire, concéder par conséquent quelque avantage aux adversaires les plus coriaces de la réforme, aux détenteurs du glaive temporel, aux rois, aux princes, aux bellatores. Il était de bonne guerre de ne point les isoler du peuple soumis.

*

Le retournement des structures de l'Église qui s'achève au premier quart du XII^e siècle fut bien évidemment favorisé par des mouvements profonds, ceux qui tiraient lentement la civilisation occidentale hors de la ruralité. Dans la France du Nord on commence à discerner vers 1120 deux modifications suscitées l'une et l'autre par l'amplification du mouvement de croissance et qui, directement ou non, retentirent sur l'idée que les hommes de culture se faisaient de l'organisation sociale. Le premier de ces changements se situe au plan des attitudes mentales. Il affecte la manière de considérer les choses de la terre, et par conséquent la condition humaine. C'est d'abord ce mouvement très lent, mal perçu, continu, qui fit irrésistiblement refluer le contemptus mundi, qui vint à bout, peu à peu, du sentiment que le monde visible est méprisable, qu'il faut s'en détourner, que les vraies richesses sont ailleurs. Le dégoût du monde s'était propagé dans une société convaincue que les choses terrestres sont irrémédiablement conduites à déchoir, vouées à se corrompre, à régresser. Une telle affirmation se trouvait maintenant contredite par la vigueur de l'élan du progrès, par la flambée d'une production qu'intensifiaient les contraintes seigneuriales, par le constat, devant les sillons nouvellement tracés sur le front des essarts, devant les ceps nouvellement plantés dans les vignobles dont l'auréole ne cessait de s'élargir autour de chaque cité d'Ile-de-France, de cette évidence : l'homme est capable de maîtriser la nature, de la forcer à rendre davantage et, rectifiant le cours des eaux, équilibrant le cycle des assolements, gouvernant le parcours des troupeaux, de contribuer par la force de ses bras et de sa raison à dissiper un peu du désordre qui s'est infiltré dans la création. Tandis que, dans le système de valeurs, toujours plus de prix était reconnu à l'operatio, à l'effort déployé pour faire fructifier le jardin d'Éden, tandis que l'attention des intellectuels se tournait lentement vers la nature des choses, vers la physique, l'idée prenait corps que le royaume est peut-être bien aussi de ce monde. Ce qui signifiait sortir du rêve, repousser plus franchement les tentations de l'angélisme, ne plus se satisfaire des analogies, des symboles. Ouvrir les yeux, s'apercevoir que l'homme est l'ouvrier de Dieu,

que procréer, que travailler de ses mains est moins dégradant qu'on ne l'a dit naguère. Irrésistiblement, de manière décisive, le regard porté sur le charnel changeait d'intensité, de qualité, et cela suffisait pour restituer au clerc la prééminence sur le moine, pour réhabiliter l'union conjugale, en faire le cadre de la morale et de l'ordre laïcs, et pour que se haussât imperceptiblement dans la hiérarchie des fonctions sociales la fonction des travailleurs.

L'autre modification est concrète, elle touche au tissu social lui-même. Dans les premières décennies du XII^e siècle, la croissance économique en était arrivée, dans le Nord de la France, à rendre à la monnaie, c'est-à-dire aux transactions commerciales, donc aux villes, un rôle comparable à celui qu'elles avaient tenu un millénaire plus tôt dans les rapports de société. Pour cette raison, les systèmes de classement qui forment le soubassement des idéologies sociales durent faire place à une catégorie nouvelle. De la masse des hommes destinés à entretenir les autres, à les nourrir, à les servir, des « esclaves » comme disait Adalbéron de Laon, des « hommes de peine » (ce serait sans doute la meilleure traduction du mot *laborator*), un groupe s'était dégagé. Il ne s'agissait pas des paysans possesseurs d'un train de charrue que l'on appellera parfois, plus tard, les « laboureurs ». Il s'agissait de « ministériaux », d'auxiliaires spécialisés, chargés de ces tâches, de ces « métiers » (*ministeria*) qui avaient pris de l'individualité dans les services des grandes maisons aristocratiques et que l'intrusion de l'instrument monétaire rendait toujours plus nécessaires. Les uns façonnaient, ou allaient quérir au loin, des parures, des breuvages qui ne ressemblaient pas à ceux que l'on produisait dans les masures paysannes, et que leur maître réclamait, parce qu'il n'entendait plus vivre comme un rustre, mais noblement, éblouir ses hôtes, à la manière d'un roi, les régaler, et parce qu'il n'était plus aussi dépourvu de deniers, qu'il pouvait maintenant acheter ce que sa terre ne procurait pas. Les autres qui ne voulaient pas davantage être confondus avec les manants cultivateurs, aidaient à mieux gérer la seigneurie, à ce qu'elle rapportât précisément toujours plus d'argent. Les uns et les autres étaient des domestiques. Mais on les voyait peu à peu s'émanciper, ne plus remplir la troisième fonction, pourvoyeuse, pour satisfaire seulement leur seigneur, travailler pour leur compte, s'enrichir, gardant pour eux leur part des taxes qu'ils faisaient rentrer ou de la valeur du produit qu'ils fournissaient. Ils étaient postés aux sources de la prospérité nouvelle, celle qu'entretenait la vivacité croissante des circuits monétaires.

Trop nombreux maintenant, de poids trop lourd, pour que l'on continuât de les confondre avec les travailleurs rustiques. Il fallait les établir à part, leur ménager une place sur les grilles imaginaires par quoi l'esprit cherche

à réduire à l'intelligible la diversité des conditions sociales. Où les placer ? Quel mot trouver pour qualifier ces gens ? « Rustre » ne convenait plus : la plupart vivaient, travaillaient dans les quartiers neufs des villes en renaissance, sur les marchés, aux foires. « Esclave » convenait-il encore ? Il s'agissait bien de sujets soumis au pouvoir de seigneurs, exploités, jugés, punis, astreints aux taxes ; mais les voyait-on courbés sur la glèbe ? Ils chantaient librement aux carrefours, ils criaient le mot liberté. Bien qu'ils portassent souvent des armes, pouvait-on les ranger parmi les « guerriers » ? Ces questions s'étaient posées déjà aux premiers temps de la paix de Dieu, c'est-à-dire d'Adalbéron et de Gérard. Ceux-ci les avaient éludées. Mais non point leurs confrères de Beauvais et de Soissons, soucieux de ne pas abandonner cette part du peuple, qui sans être pauvre était vulnérable, aux rapines des chevaliers, et qui prirent bien garde à ce que fussent mentionnés dans les formules des serments de paix les « marchands », les « transporteurs de vin ». Mais le commerce du vin, et même le commerce tout court définissait-il nettement l'activité de cette classe montante ? Finalement, à la fin du XI^e siècle, au temps de la première croisade, les rédacteurs de chartes insérèrent dans les listes de témoins entre le groupe des chevaliers et celui des paysans, dominés par ceux-là, surplombant ceux-ci, le groupe des « bourgeois et sergents⁵ ». Ces deux vocables n'avaient pas, remarquons-le bien, de connotation fonctionnelle. L'un d'eux, apparu un siècle plus tôt dans les chartes clunisiennes, évoquait le lieu de résidence, le « bourg », cette agglomération qui n'avait pas tout à fait l'allure d'un village, dont la vocation n'était pas purement agraire, et qui, hors des vieux murs d'une cité, en contrebas d'un château, à la porte d'un monastère, pouvait être considérée comme une excroissance de la maison seigneuriale. L'autre mot parlait d'une certaine manière de servir. Ce qu'ils exprimaient tous deux, c'était une situation complexe, à la fois de soumission domestique et d'autonomie à l'égard des cadres coutumiers, de la communauté rurale ou de la parenté. Ambiguïté. Ne nous étonnons pas : l'émergence tardive, furtive, de cette catégorie au niveau de l'expression écrite, dans des actes dont le rôle était de fixer des droits, fut singulièrement perturbante. Elle troublait en effet, et de plusieurs façons, la vision que les hommes capables de réflexion prenaient traditionnellement de l'organisation sociale.

Classer à part les « bourgeois », c'était admettre que la campagne n'était plus tout, qu'il existait un espace social différent, de structure particulière, le milieu urbain, qu'on y trouvait des spécialistes de la troisième fonction, mais qui ne remplissaient pas celle-ci de la même manière, ce dont il fallait tenir compte si l'on analysait en termes de

fonctionnalité la société. Ainsi, à Laon, dans la cité d'Adalbéron, qui s'était grossie de faubourgs, le schéma trifonctionnel reparaît, mais sous une autre forme, dans le texte d'un règlement pour la paix édicté en 1128, à propos de ceux qui causeraient dommage « aux clercs, aux chevaliers, aux marchands ». Trois fonctions, la troisième étant le négoce. Mais cette ternarité-là n'englobait pas tout le corps social. Elle ne concernait que cet îlot, la ville, où l'on percevait déjà que se concentrait ce qui compte dans la société, le pouvoir, la richesse, le prestige. Concernait-elle même toute la population urbaine ? Ne laissait-elle pas à part ces gens, assurément nombreux dans Laon, qui travaillaient la terre, remplissant ce qui apparaissait dès lors comme une quatrième fonction, la paysanne – passée sous silence, négligée, déjà. Déconcertante, l'accession des bourgeois et des agents seigneuriaux à la personnalité sociale l'était encore, et davantage peut-être, en ce que, parmi ces gens naguère encore mêlés aux domestiques de basse cour, certains se trouvaient s'enrichir par le salaire, le gage, le pourcentage prélevé, le « bénéfice » (voyez comme le vocabulaire est expressif : ce mot désigne aussi le fief ; c'est un « bienfait », un cadeau du patron, et, de fait, les deniers qu'amassaient certains bourgeois, certains sergents sortaient bien de la cassette de leur maître ; toutefois, il ne leur était pas donné, il était gagné, et cet argent s'accumulait parce que ceux qui le gagnaient n'étaient pas des nobles, généreux, parce que leurs mains restaient fermées). Le seul mouvement social un peu vif que l'on devine à cette époque attirait irrésistiblement vers l'aristocratie les plus chanceux des ministériaux. Prêts à tout pour gagner l'amitié des chevaliers, avides de se libérer de ce qui collait encore de servitude à leur corps, de se faire admettre dans la bonne société, se montrant pour cela en armes, cavalcadant, bâtissant dans la ville une maison de pierre à l'imitation des hauts seigneurs. Avides aussi de promotion spirituelle. Imperceptiblement se désagrègeait le système de valeurs carolingien n'imaginant de vertu, de charismes que charriés par le sang des nobles. Dans le bourg, obstinément, s'ébauchait l'interrogation : peut-on être saint de sang vil ? Et cette autre, conjointe : peut-on être saint les mains pleines ?

En effet, la pénétration de la monnaie, l'ouverture des trafics, la mobilité qui s'introduisait ainsi dans la formation sociale venaient déranger les plis de la couverture idéologique pour une dernière raison : à la ville, tous ne réussissaient pas. La richesse urbaine était aventure, fortune, entendons : instabilité. Au jeu, les uns gagnaient, d'autres perdaient. Le nouveau lieu social révélait un phénomène insolite, bouleversant : la misère dans l'inégalité. Non plus également partagée par la communauté entière, comme pendant les grandes famines de l'an mil. Individuelle. Révoltante,

car côtoyant l'extrême opulence. Dans le milieu urbain, la notion de pauvreté se transforma. Apparut la notion d'indigence. Car les pauvres n'étaient pas ici des figurants, ils souffraient. Et l'on découvrit encore une nouvelle façon de faire l'aumône, une autre conception de la charité. Quand ? Ce fut, dans le Nord de la France, entre 1120 et 1150. Considérons les gestes des princes. Le comte Charles de Flandre, assassiné en 1127, fut aussitôt présenté comme un modèle de sainteté : il était mort en martyr, parmi les chanoines de sa collégiale de Bruges, alors qu'il priait, lisant comme un clerc dans un livre, alors qu'il donnait, la main ouverte comme un roi. Mais rituellement : des pauvres attirés, comme ceux qu'entretenait autour de lui Robert le Pieux, défilaient devant sa chaire, recevaient chacun, à heure fixe, un denier, une aumône symbolique. L'œuvre de charité restait l'une des figures d'un ballet monté sur le grand théâtre de la souveraineté. Elle n'était plus cela vingt ans plus tard à la cour de Champagne. Le comte Thibaud avait entendu saint Bernard répétant que les « grands » doivent humilier les superbes, défendre la veuve et l'orphelin, punir les méchants, donc assumer les fonctions du roi carolingien, mais qu'ils doivent aussi distribuer aux misérables les vivres et le vêtement, de leurs mains, visitant les lieux de la souffrance. Thibaud s'exécuta, renonça au luxe, dispersa le trésor qui ornait sa maison. Le prince se portait ainsi, et peut-être bien, consciemment ou non, pour désarmer leur agressivité, au-devant des mouvements de pauvreté volontaire qui prenaient alors de la vigueur, et justement dans les villes, qui, critiquant l'Église nantie, l'Église seigneuriale, poussaient les laïcs à assumer eux-mêmes les fonctions de justice distributive que les serviteurs de Dieu, faute d'avoir réfléchi sur l'Évangile, manquaient trop nombreux à remplir. Le comte Thibaud s'informa des misères qu'il pourrait secourir, utilisa pour cela deux chanoines prémontrés – des hommes très purs, qui suivaient une règle rigoureuse, mais sans être moines, enfermés dans un cloître, qui vivaient, agissaient dans le monde. En son nom, ses aumôniers allaient vers les indigents, en tournée. Ils ne parcouraient pas la campagne ; leur enquête se concentrait dans les bourgs : par les rues et les places, ils rameutaient les malades, les lépreux, partageant entre eux la nourriture, l'argent. Judicieusement : ils donnaient en proportion du besoin, mais aussi en proportion du rang. En effet, dans l'exercice même de la charité, le comte de Champagne – ainsi que le moine cistercien qui, racontant la vie de saint Bernard, fait au passage l'éloge de son amour des pauvres – demeurait prisonnier du système idéologique qui tenait l'inégalité pour nécessaire. L'idée que l'on se faisait de la société, hiérarchisée, retentissait sur l'idée que l'on se fit, tout au long du XII^e siècle, de la pauvreté. On la jugeait relative⁶. Un chevalier cent fois plus

riche que son tenancier laboureur apparaissait cependant beaucoup plus pauvre s'il n'avait pas le moyen de tenir son rang ; on lui reconnaissait alors le droit d'être aidé, de recevoir cent fois plus que le pauvre du « peuple ». Il importait que la redistribution par l'aumône des plus riches s'opérât selon la justice de Dieu, conformément donc à l'ordre qu'il établit, lequel institue parmi les hommes des degrés. La charité, les princes et les prélats en étaient convaincus, ne saurait mettre en cause la hiérarchie des dignités. Ceux qui la voudraient niveleuse sont des hérétiques. Or, précisément, dans les villes, l'hérésie était en germe dans les attitudes de compassion que suscitait le spectacle de l'indigence. Elle renaissait à ce moment, et sous cette forme, comme une aspiration à la justice, une justice qui conduirait à l'égalité.

Ce désir d'abolir les différences et de vivre, entre égaux, dans l'amitié, les plus riches, les plus actifs des habitants des villes, ceux dont le système seigneurial gênait les entreprises et freinait l'enrichissement, l'exploitèrent. Ils clamèrent la revendication égalitaire dans le combat qu'ils engageaient contre la seigneurie urbaine. Ils tentèrent de rassembler tous les habitants de l'agglomération en une « commune », dans une conjuration d'entraide. Un serment, le même pour tous – analogue à celui qui avait uni autour de l'archevêque Aymon de Bourges les combattants de la paix de Dieu. Le modèle d'une société, formée d'« amis », de « frères », sorte de famille qui se serait débarrassée du père, analogue aux bandes de jeunes chevaliers expulsés de la demeure ancestrale et courant l'aventure, analogue aux colonies d'ermites vivant de cueillette dans les bois ou de la vente du charbon aux forgerons des villes en expansion – analogue aux sectes hérétiques. Ce qui se manifestait dans le mouvement communal à Cambrai en 1101, au même moment à Aire-sur-la-Lys, n'était autre que l'espoir d'égalité que l'évêque Gérard avait combattu soixante-quinze ans plus tôt. L'égalité que revendiquaient les communiens n'était cependant pas de même nature. Elle était concrète, terrestre, non point, comme celle que prêchaient les hérésiarques de 1025, préparation spirituelle à passer dans l'intemporel. Mais elle niait les différences de conditions. « Le citoyen respectait le citoyen, le riche ne méprisait pas le pauvre ; ils avaient la plus grande répugnance pour les rixes, les procès, les discordes ; ils ne rivalisaient que pour l'honneur et pour la justice. » Une telle image de la société communale est idyllique, reconstituée après coup, en 1153, par l'auteur des Annales de Cambrai, le chanoine Lambert de Watreloos. L'« amitié » était en effet de surface. Elle n'amoindrissait en rien de très abrupts contrastes entre les bourgeois riches et les pauvres. L'illusion entretenue par les meneurs pour attirer à leur suite les miséreux rejoignait cependant, condamnant toute violence, annulant les distances instituées

par la fortune, le rêve des hérétiques d'Arras. Les chroniqueurs réactionnaires n'ont pas indûment amalgamé l'efflorescence des communes et la résurgence de l'hérésie. Elles étaient liées de toute évidence.

Dernier changement considérable, lui aussi déterminé par la croissance économique, indissociable du réveil des échanges, de la renaissance urbaine : la promotion simultanée de l'évêque et du prince laïc, c'est-à-dire des deux protagonistes du combat grégorien. L'un et l'autre se haussant grâce à l'argent, prenant appui sur la fiscalité la plus productive, n'allant pas fouiller les cachettes dans les huttes villageoises pour y trouver une ou deux pièces, prenant celles-ci à pleines mains où elles circulaient maintenant à flots, sur les marchés et sur les foires, dans les échoppes des faubourgs. L'un et l'autre soutenus par les sergents et par les bourgeois, liés à la ville. Ainsi, dans Paris, face à face, la cathédrale, le palais – l'évêque et derrière lui ses clercs, le roi et derrière lui ses nobles. L'héritier d'Adalbéron et l'héritier de Robert le Pieux qui, du même pas, s'avancent au premier plan. Binarité encore, antagonisme et à la fois connivence. Mais le décor n'est plus le même. Il est désormais citadin. Ce qui fait se dessiner une seconde binarité. La fissure s'est rouverte, elle ne cessera plus de s'élargir entre la campagne et la ville. Celle-ci croît, s'affirme. Elle ne l'emporte pas cependant dans le Nord de la France avant 1180. Durant le second, le troisième quart du XII^e siècle, les principes de vitalité demeurent ruraux. Pour cette raison, le monachisme, que le développement économique voue à l'effacement, garde une considérable vigueur. Ce moment, celui des premières cathédrales gothiques, est aussi celui de l'extraordinaire expansion cistercienne. Le discours que les moines tiennent encore sur la société est important. Nous devons lui prêter attention avant de laisser la parole aux clercs.

1 III, 29, PL 143, 1188-1189.

2 C. VII, 122, 1.

3 Ep. 17, PL 158, 1081.

4 Y. LABANDE-MAILLEFERT, dans *I laici nella societates christianadei seculi 11. e 12.*, Milan, 1966, planche XII, pp. 519-520.

5 Je cite des documents mâconnais : Cartulaire de Saint-Vincent-de-Mâcon, (éd. RAGUT), nos 548 (1079-1096) et 598 (1096-1124) ; Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny (éd. BERNARD et BRUEL), no 3726 (1097).

6 J. BATANY, *Approches du Roman de la Rose*, p. 85.

Dernier éclat du monachisme

Je choisis trois abbés, Guibert de Nogent, Bernard de Clairvaux, Suger de Saint-Denis.

Guibert est à la jointure, encore de la vieille époque. Il est né vers 1065¹ en Beauvaisis, parmi les chevaliers qui tenaient garnison au château de Clermont, donc dans les strates inférieures de l'aristocratie. On lui donna pourtant un précepteur qui l'initia à l'art des mots. Ceci ne l'eût pas empêché de devenir chevalier : déjà l'habitude se prenait dans cette région d'apprendre les lettres à tous les garçons de la noblesse. Son frère aîné souhaitait le caser dans le chapitre des chanoines du château de Clermont. Il fut offert à treize ans au monastère de Saint-Germain-de-Fly, dont son grand-père maternel avait été le protecteur. Il finit abbé de Nogent, aux lisières du Soissonnais, mais relevant du diocèse de Laon. Sur ce petit monastère de campagne, la cité épiscopale active, prospère, où, près de la cathédrale, on se mettait à relire les livres qu'avait annotés Adalbéron, commençait d'appesantir sa domination culturelle. Ceci stimula le goût que Guibert avait d'écrire. Il écrivit, comme on écrivait dans les monastères, méditant d'abord sur l'Écriture, puis élucidant ces autres signes de Dieu, les événements. Il fit l'histoire de son temps. Celle de la croisade, celle de la Geste de Dieu par l'intermédiaire des Francs, qu'il acheva en 1108. En 1115, il rédigeait ses Mémoires. Par tout un côté, ces textes participent de l'univers de Raoul Glaber. Ils sont envahis de revenants, de démons, d'anges. Le merveilleux toutefois tend à se concentrer autour de la Vierge et du crucifix : en soixante-dix ans, le christianisme, même dans ces abbayes minables, s'est fait plus évangélique. Quant aux hommes, Guibert les regarde avec les mêmes yeux que Raoul. Les paysans ne l'intéressent pas. Ce sont pour lui des sortes d'outils, chargés d'entretenir les moines et les chevaliers des châteaux. Le système idéologique dont il est captif est seigneurial. Il demeure toutefois marqué par celui de la paix de Dieu. S'attardant à décrire la lutte contre les « tyrans », les mauvais seigneurs – ces voisins détestables ; parmi eux le plus proche, le plus gênant, le sire de Coucy, Thomas de Marle – Guibert se croit donc tenu de célébrer le « peuple ». Ainsi lorsqu'il parle des milices

que les évêques levaient pour une véritable guerre sainte, promettant comme aux croisés l'indulgence : il y voit bien des chevaliers, mais ne juge pas qu'ils aient fait grand-chose ; le gros du succès revient au populaire ; toutefois, comme le prévoyaient les serments de paix jadis imposés dans cette région même par Garin de Beauvais et Béraud de Soissons, le peuple est conduit par le roi² ; car – et c'est là l'essentiel – ce qui fait qu'une action très semblable à celle qu'avait menée en 1038 l'archevêque de Bourges n'aboutit pas, celle-ci, au désordre dénoncé par André de Fleury, c'est qu'elle est ordonnée. L'ordre, remarquons-le, émanant de nouveau de l'État dont débute, lorsque Guibert écrit, la renaissance, l'État monarchique, garant de la paix, de la justice, mais garant aussi de l'inégalité nécessaire.

Pour Guibert de Nogent en effet, comme pour Adalbéron, une coupure majeure partage les hommes en deux catégories : les « esclaves » (ou les « serfs » : servi) et les autres. Ce qui le fait se scandaliser des « libertés » concédées aux gens de la ville de Laon. On connaît la violente invective « contre l'exécrable institution des communes, où l'on voit, contre toute justice et tout droit, les esclaves (serfs) se soustraire à l'autorité légitime des maîtres (seigneurs) ». Guibert la place dans la bouche de l'archevêque de Reims, venu purifier, après les troubles de la commune, la cathédrale de Laon³, mais il l'appuie sur l'épître de Pierre, II, 18 : « serviteurs, soyez soumis à vos maîtres en toute crainte... non seulement à ceux qui sont bons et doux, mais aux terribles. » Il l'appuie sur le droit, sur les canons frappant d'anathème ces méchants qui conseillent aux esclaves de désobéir, de fuir n'importe où. Guibert connaît toutes les sentences que reprendra Gratien⁴. Il se sert de toute l'armature de juridisme que l'on achève alors d'édifier pour mieux asseoir la prééminence de l'Église sur le mode de production seigneurial. Les juristes l'en ont persuadé : la société humaine est nécessairement dédoublée. Certains hommes – parmi eux se trouvent les bourgeois – sont par naissance en servitude. Certains autres sont bien nés.

Devant ceux-ci, Guibert de Nogent, qui aurait pu recevoir un cheval, une épée, mais qui préféra servir Dieu⁵, voit comme M. de Turquat deux voies s'ouvrir, deux vocations : les armes, la prière. La seconde, incontestablement, prévaut : un clerc décide-t-il d'embrasser l'état chevaleresque, il commet, dit Guibert, « une honteuse apostasie⁶ ». En effet les chevaliers sont au-dessous. Puisqu'ils sont irrémédiablement corrompus. Par quoi ? Non point par le sang qu'il leur arrive de verser. Par l'usage qu'ils font du sexe. On s'étonnait, raconte Guibert, de la mauveté de tel moine : c'est qu'il était entré au monastère après la puberté ; converti sur le tard, « il avait passé toute sa vie, au milieu des exercices de

chevalerie, des débauches et des putains⁷ ». Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur les obsessions dont l'abbé de Nogent était la proie. Le fait est que toute la chevalerie – aussi bien que l'hérésie – lui paraissait captive d'une sexualité délirante. Celle-ci n'épargnait pas les rois. Elle avait détruit chez Philippe I^{er} le pouvoir thaumaturgique. Des sujets – asservis, méprisables ; des chevaliers – salaces, salis ; des clercs qui le sont aussi, tels ces mauvais évêques, Manassé de Reims, qui aimait trop les gens de guerre, Adalbéron, le nôtre, le parjure, dont le péché retombe encore sur la cité de Laon. Seuls vraiment purs, les moines ; entendons : les bons, ceux qui, vierges, ont quitté le siècle et n'ont pas failli. Guibert de Nogent, enfermé dans son petit cloître, classe à l'ancienne la société, hiérarchiquement, selon les normes traditionnelles de l'inégalité, de la dualité gélasienne et d'une échelle de mérites dont les degrés sont définis par plus ou moins de pureté sexuelle.

Guibert cependant n'est pas aveugle. Il discerne la puissance d'un autre agent de corruption, la monnaie, ces pièces d'argent qui tentent même des moines⁸ et qu'amoncellent les usuriers, « sangsues des pauvres⁹ ». De là vient la haine qu'il porte à la nouvelle société, l'urbaine, et spécialement aux communiens de Laon. Dans l'événement sanglant de 1112, dont il garde le souvenir tout frais, horrifique, dans l'agression dont « ces gens de bas étage », ces « inférieurs »¹⁰ se sont rendus coupables contre leur seigneur, l'évêque, il voit confluencer toutes les souillures. Rebelles, trop riches, les bourgeois n'avaient-ils pas pour allié Thomas de Marle, pillard des pèlerins et des pauvres, capable, selon les ragots que Guibert colporte, des pires perversités érotiques ? L'irruption du désordre a trois causes : la première, très lointaine, est la trahison d'Adalbéron – et l'idée revient, celle de Raoul Glaber, que les prélats défailants sont responsables des fautes de leur peuple ; la seconde, la cupidité des archidiaques et des seigneurs de la cité : ils ont vendu les libertés, osant pour de l'argent amoindrir l'inégalité sociale ; enfin la bestialité des « serfs » : celui qui tua l'évêque – lequel Guibert jugeait indigne, pourtant oint du Seigneur et par conséquent intouchable –, c'était un loup : Ysengrin ; il sortait de la populace ; il s'était, bon représentant de la classe montante, hissé au premier rang en aidant le sire de Coucy à percevoir des péages. Parce qu'il fut fomenté par les valets des « tyrans », par des parvenus enrichis aux dépens des moines, des clercs et des étrangers de passage, pires que les plus mauvais châtelains, et qui n'avaient pas l'excuse d'être comme ceux-ci de sang noble, ce soulèvement devint comme un phlegmon en quoi se concentra tout ce qui infectait le monde charnel. Quand l'abcès eut enfin crevé, quand la plaie fut scarifiée, purifiée par le feu, cet incident qui débuta – est-ce un hasard ? – dans la maison du trésorier, pleine de

deniers, l'émeute apparut bien l'emblème du mal social. Elle n'était pas en effet sortie du peuple paysan. Elle avait jailli de ce milieu ignoble, la ville, puissante de richesses qui n'étaient pas transmises par héritage, calmement, mais gagnées, amassées, volées et dont l'insolence s'attaqua aux privilèges des gens de bonne naissance, Guibert lui-même et tous ses cousins. Face à cette pourriture, un seul réconfort, un seul espoir de salvation : les valeurs sauvegardées dans deux îlots qui sont comme les ultimes retranchements du bien, deux fraternités que leur vertu oppose à la fraternité maudite, à la commune : la communauté des moines – à vrai dire toujours menacée de contamination, notamment par ces brebis galeuses, les anciens chevaliers, porteurs de la lèpre du monde parce qu'ils ont fait l'amour avant d'être reçus – et la communauté des croisés, formée comme la première dans un mouvement de retraite, de renoncement, de conversion.

Guibert, en effet, tandis que les yeux autour de lui se dessillent, demeure émerveillé par le mirage de la grande migration vers Jérusalem. Le départ est pris ; les pèlerins se sont mis en marche, par bandes, comme les sauterelles dont parlent les Proverbes, XXX, 27, « touchés par le soleil de justice, abandonnant la maison de leur père, quittant leur parenté, sanctifiés par leur projet », unanimes – et pourtant « ils n'eurent point de roi, chaque fidèle n'eut d'autre guide que Dieu seul, chacun se considérant l'allié de Dieu¹¹ ». Car, à l'inverse d'Adalbéron, Guibert, lorsqu'il rêve de société parfaite, et même s'il montre le roi conduisant les hommes des paroisses contre les mauvais seigneurs, juge sur la terre la dignité royale superflue. Celle que, cependant, l'on institua dans la Terre Sainte n'a de valeur à ses yeux que désincarnée. Il insiste : le roi Baudouin a placé sa femme dans un couvent ; ainsi, à l'abri des inflammations du désir, « n'ayant pas à combattre la chair et le sang, il put se donner tout entier à la lutte contre les princes de ce monde¹² ». Dans la société de croisade, d'abord sans roi, puis conduite par un roi sans sexe, on voit bien des grands et des petits, des riches et des pauvres, mais ils sont entre eux comme des frères. « Soumis au même joug, sous l'autorité de Dieu seul, en sorte que l'esclave (le serf) n'appartenait plus au maître (au seigneur) et que le maître ne prélevait plus sur l'esclave que les droits de la confraternité¹³. » Plus d'inégalité, plus de seigneurie, un seul signe, la croix, formant comme le baudrier d'une chevalerie nouvelle¹⁴. Cependant, tout ébloui qu'il fût par les splendeurs d'un paradis dont la porte semblait s'entrouvrir, Guibert, lorsqu'il écrivait ceci en 1108, n'était pas insensible à la désillusion générale. Parmi les convertis du voyage, l'ivraie avait été semée. Qui propageait la corruption ? Les femmes d'abord, évidemment ; mais aussi la piétaille, ce qui dans l'armée en campagne n'était pas de bon

sang.

Pourtant, et c'est pour Guibert l'essentiel, la croisade lave la chevalerie de ses impuretés. Telle est sa fonction. Lorsqu'un chevalier prend la croix, il s'engage enfin à respecter le code moral qui justifie la préséance de sa condition mondaine, ces prescriptions que les tentations du siècle obligent à constamment transgresser, il assume enfin dans la perfection les devoirs de sa fonction spécifique. Dieu a besoin de la chevalerie. Il la veut bonne. Il a suscité de notre temps des guerres saintes « afin que les chevaliers ne soient plus contraints pour renoncer au siècle (voilà bien le but : ce moine juge le monde mauvais, méprisable) d'embrasser la vie monastique, mais qu'ils puissent, en demeurant dans leurs habitudes, remplissant leurs obligations coutumières, parvenir, au moins jusqu'à un certain point (le monachisme est tout de même meilleur) à mériter ses faveurs ». La croisade ainsi ramène à l'ordre. Elle dissuade de se jeter dans les monastères des hommes qui, choisissant trop tard de s'y convertir, eussent risqué d'y introduire avec eux la salissure. Car, tapi dans cette abbaye campagnarde, Guibert en est persuadé : l'essentiel est de préserver cet espace clos, à mi-chemin du siècle, que peuplent les bons moines. Quant au reste du social, il le voit gesticulant sur deux estrades très nettement séparées. L'une, immense, obscure, embroussaillée, dont il détourne obstinément le regard, où grouillent avec les bestiaux les paysans ; l'autre, dont tout le décor, la halle, le rempart, la cathédrale, est urbain. Sur cette scène, le jeu se mène à trois, entre les méchants – bourgeois et sergents, partageant l'arrogance que suscite chez les serfs l'enrichissement –, les clercs, les chevaliers enfin. A ces derniers revient le beau rôle à condition qu'ils sachent échapper à la cupiditas et à la libido. Cette vision-là est celle, déjà, de saint Bernard.

*

Bernard et Guibert sont de même extraction. Les parents de Bernard sont un peu plus huppés, son père, un seigneur de château, sa mère, apparentée aux petits comtes du duché de Bourgogne. Ce qui marque entre eux la distance, c'est, en premier lieu, une tout autre qualité d'âme, et d'autre part que Bernard appartient à la génération qui suit. Lorsqu'il parle, le monde n'est plus le même : le monachisme s'est décidément intégré aux nouvelles structures de l'Église. Bernard s'est fait moine dans l'ordre de Cîteaux dont le propos se fonde sur la règle bénédictine, mais relue, adaptée aux urgences des temps nouveaux. Sa pauvreté ne veut plus être symbolique : les Cisterciens décident de ne plus vivre du travail des autres, ils se placent en dehors du mode de production seigneurial. Cîteaux s'incline devant la prééminence des évêques : l'ordre n'a que faire

de l'exemption ; ce qui lui vaut la faveur des papes, mais qui explique aussi la résurgence vigoureuse, lorsque Bernard réfléchit sur la structure sociale, du schéma triparti, d'une hiérarchie à trois degrés.

Ce n'est pas, cependant, celle d'Adalbéron et de Gérard. Il reprend la ternarité dont saint Augustin après saint Jérôme s'était servi pour classer les tâches et les mérites. A plusieurs reprises, Bernard répète, presque mot pour mot, les formules augustiniennes. « Nous sommes accoutumés à distinguer trois genres d'hommes. » Il voit dans la triade Noé, Daniel et Job l'emblème des « trois ordres », prélats, continents, et conjoints¹⁵. Par là s'exprime son adhésion totale au programme grégorien, sa conviction que tous les serviteurs de Dieu doivent sous la direction des évêques « suivre la chasteté et la vie virginale en méprisant les voluptés du siècle¹⁶ » et que l'état conjugal constitue la règle de vie des laïcs. Sans doute, les Cisterciens ne mettent-ils pas en doute que la voie monastique est plus rude, que « le clerc lorsqu'il se fait moine s'astreint à plus d'humilité, plus d'obéissance et d'abstinence¹⁷ », et donc que, respectant des interdits plus rigoureux, les religieux de l'ordre dominant par certains côtés le clergé. Toutefois, humbles, obéissants, ils lui restent soumis. En tout cas, pénitents, ils s'interdisent toute action sur le monde : « La fonction d'un moine, dit saint Bernard, n'est pas d'enseigner mais de pleurer¹⁸ ». Cîteaux s'écarte brutalement du monde. Ses abbayes s'établissent au « désert » ; elles n'ont pas de porte ; elles sont refermées sur elles-mêmes ; une large ceinture de friches les isole, les protège des remuements venus du siècle qui pourraient venir les troubler.

Sans y prendre garde, cependant, la société cistercienne se trouve elle-même entraînée par la tendance profonde qui, dans le succès des conquêtes agraires, pendant le second quart du XII^e siècle, porte à reconnaître plus de valeur au charnel. Aux confins des clairières que l'effort de leurs mains élargit, les moines – comme les paysans défricheurs, comme les artisans, comme les gens de négoce – prennent à pleins bras la matière naturelle pour la façonner. Ce qui tempère chez eux les séductions de l'angélisme. Dans les cloîtres cisterciens, la méditation se concentre sur le mystère de l'indissociable lien qui unit l'âme et le corps, sur l'incarnation. Ce qu'il y a d'inéluctablement charnel dans la condition humaine n'est plus, comme à Cluny, renié. Cîteaux assume cette condition. Telle qu'elle est. Et prend, telle qu'elle est, avec ses différences, ses cloisons, ses classes, la société humaine. Le préjugé aristocratique régit la pensée de saint Bernard plus impérieusement peut-être que celle de Guibert de Nogent ou d'André de Fleury. Invectivant, à sa manière, passionnée, véhémence, outrancière, les hérétiques, la pire insulte qui lui vient aux lèvres est de les traiter d'ouvriers. En effet, dans les abbayes de l'ordre, les moines de chœur, ces

filis de nobles, se sont bien mis à débroussailler, à moissonner, mais c'est pour s'humilier davantage. Car le labeur des mains, ils en sont convaincus, est l'affaire des manants qu'ils méprisent, notamment de ces filis de rustres, les frères convers, qui travaillent auprès d'eux, qu'ils appellent leurs frères, mais dont ils n'arrivent pas à partager véritablement l'existence, qu'ils relèguent à l'écart, dans des quartiers spéciaux, parce qu'ils ne sont pas bien nés. Comme tous les Cisterciens de son temps – et c'est peut-être bien là qu'il faut chercher la cause principale des divergences d'opinion sur la structure sociale entre Cluny, dont les religieux avaient pour la plupart été élevés tout enfants dans les monastères, à l'abri du cloître, et Cîteaux –, Bernard était adulte lorsqu'il se « convertit » en 1111 ; il connaissait le monde ; il savait quelle place lui revenait, de par sa naissance, à tel niveau d'une hiérarchie qui lui paraissait nécessaire, immuable, et dont il percevait mal que la montée des parvenus commençait à la déranger. Il croyait dur comme fer que l'ordre selon lequel les hommes sont rangés dans le siècle ne saurait être troublé jusqu'à la résurrection de la chair.

Il le dit nettement, un jour, aux clercs de Cologne¹⁹ : « Lorsque les hommes commenceront à ressusciter chacun selon son ordre (unusquisque in ordine suo, Paul, I Cor. 15), où pensez-vous que sera logé ce genre (generatio) que vous formez ? Si par hasard il allait du côté des chevaliers, ceux-ci le chasseraient pour avoir si peu supporté de peine (labor) et de péril. Les paysans (agricolae) et les marchands (negociatores) feraient de même, et chacun des ordres (ordines) des hommes l'écarterait ainsi de son territoire. Que restera-t-il à ceux que tout ordre repousse et du même coup accuse : il leur sera attribué le lieu où il n'y a aucun ordre, mais où réside la sempiternelle horreur. » L'admirable rhétorique de cette invective révèle très clairement comment l'abbé de Clairvaux jugeait la société humaine. Il la voyait ordonnée par sa nature même et par cette tension qui l'élève irrésistiblement vers le mieux. L'ordre est pour lui du ciel, et le désordre, de l'enfer. D'autre part, s'il était nécessaire d'en fournir une nouvelle preuve, ce texte l'apporterait, irréfutable, que dans l'esprit des intellectuels de ce temps, rêvant de perfection sociale, le mot labor ne signifie pas le travail manuel, mais la peine physique, la fatigue, douloureuse (labor et dolor sont par Bernard comme par Adalbéron enchaînées) donc salvatrice. Il existe un « labeur » chevaleresque, qui, comme le péril affronté, rachète les péchés commis dans les combats. Certains clercs se dégradent parce qu'ils tiennent leur corps trop à l'aise, et c'est bien pour cela, non seulement par humilité, mais pour être dignes de leur état, que les moines de Cîteaux font dans leur existence une large place au labor, à l'effort corporel déployé dans les champs, les coupes de bois, les travaux de la

forge. Enfin notons que, parmi les laïcs, Bernard distingue des catégories qu'il nomme des ordres. Non point deux, trois. Bernard est le témoin des temps nouveaux : aux « chevaliers », aux « agriculteurs », il ajoute – il parle dans la cité de Cologne – les « marchands ». Qu'il place en bas de liste, jugeant peut-être, comme Guibert de Nogent, que ces hommes d'argent et qui se haussent le col sont pires que tous les autres. Ces ordres sont fonctionnels. En ce point reparaît, toute vive, l'idée que par la fonction remplie on s'ordonne : par l'action militaire, par cette manière désormais dédoublée de nourrir, l'agriculture et la marchandise. Cependant, la vraie césure passe entre la fonction nourricière et la guerrière. Cette barrière, érigée par le mode de production, les Cisterciens n'entendent nullement l'abolir : ils refusent bien de profiter eux-mêmes de la seigneurie, mais ils séparent strictement dans les lieux conventuels les moines, dont le labeur est principalement spirituel, et les convers, qui par leur naissance, par les rigueurs de la génétique, sont irrémédiablement destinés à peiner surtout dans leur corps.

Ce partage à l'intérieur de la communauté cistercienne va s'accroître encore : en 1188, le chapitre général de la congrégation décida d'interdire « aux laïcs nobles entrant au monastère » de choisir par humilité l'état de frère convers : ils dérogeraient en n'étant pas moines de cœur²⁰. Dans le plein du XII^e siècle, l'abbaye cistercienne, résolument incarnée, prenant assise sur ce qu'il y a de plus moderne dans les façons d'exploiter un domaine, refuse ainsi d'opérer, même parmi les hommes que sa clôture retranche du siècle, la confusion des ordines. Les distinctions de classe, en effet, Dieu veut qu'elles durent jusqu'à la fin du monde. L'ordre monastique le mieux adapté aux exigences de ce temps, pour cela révérend plus que tous les autres et comblé de faveurs, s'établit, parce qu'il se veut parfait, organisé selon la volonté divine, sur la certitude que des hommes qui ne sont pas du même sang ne doivent pas être mélangés. Ce qui ne fut jamais plus fortement exprimé que par Hildegarde de Bingen, qui mourut en 1179. L'abbesse d'Andernach s'étonnait que l'on n'accueillît parmi les moniales que des filles de la noblesse alors que, selon l'Apôtre (Cor. I, 1, 26), Dieu ne fait pas de différence entre les personnes. « La volonté de Dieu, répondit Hildegarde, est que l'état inférieur ne s'élève pas au-dessus du supérieur comme Satan et Adam l'ont fait. Quel homme réunirait tout son troupeau dans une même étable, les bœufs, les ânes, les moutons ? Le respect pour les coutumes s'en irait à vau-l'eau. » Résonne alors, répercutée du fond de la Germanie, comme en écho des anciennes et très « françaises » proclamations d'Adalbéron et de Gérard, la référence au Pseudo-Denys : « L'ordre règne seulement où la hiérarchie céleste des états angéliques gouverne aussi la partition de la société humaine²¹. »

Tous les progrès dont le monde était le lieu aboutissent ainsi, au milieu du XII^e siècle, à faire paraître plus nécessaire que jamais la barrière de classe au jugement de la culture dominante – et d'autant plus que, dans les profondeurs des structures, des ébranlements commencent alors à saper cette ligne de défense. Elle se renforce dans le champ même du spirituel. L'ordre de Cluny emboîte le pas : réformant les statuts en 1146, l'abbé Pierre le Vénérable met en garde : n'admettez pas « parmi les moines trop de vieillards, trop de crétins » certes, mais non plus « trop de paysans ». Ce n'est plus la servitude qui rabaisse (le servage est en voie de résorption rapide dans nombre de provinces de la France du Nord), c'est d'être né hors de la noblesse. On voudrait maintenant que ce fût une macule indélébile. Dans les turbulences que la croissance économique suscite au sein du corps social, où l'on montre déjà du doigt quelques marchands devenus seigneurs, où de très puissants personnages n'hésitent pas à assassiner un comte, celui de Flandre, pour que l'on ne découvre pas que leur père était serf, la distinction majeure parmi les laïcs ne se fonde plus, comme cent ans plus tôt, sur les rapports de production. Des glissements affectent ces rapports et la limite tend à devenir indécise, flottante. Il importe à ceux qui sont du bon côté de lui rendre de la raideur, de ne plus l'appliquer sur la seigneurie, sur le pouvoir – car on sait maintenant qu'il s'achète – mais sur la naissance, sur la noblesse, la gentillesse. C'est-à-dire, dès le temps de saint Bernard, sur la chevalerie.

Tout comme Guibert, Bernard de Clairvaux ne s'intéresse vraiment, les moines mis à part, qu'aux chevaliers. Il met toute son ardeur à les sauver, et lui aussi par la croisade. Il voit en elle le plus sûr instrument de pénitence pour ceux qui n'ont pas le courage de s'enfuir vers cette Jérusalem de renoncement, meilleure : le monastère. Bernard le dit dans une Louange de la chevalerie rénovée, entendons de ces nobles qui sans renoncer aux armes s'étaient faits moines, s'astreignaient à l'obéissance, à la chasteté, à la pauvreté : les Templiers. Après qu'en 1128, au concile de Troyes, cette compagnie eût reçu sa règle, Bernard, un moment réticent, entreprit de la reconforter, de la soutenir contre les critiques²². Il composa donc l'éloge de cette milice, enfin purgée de la cupidité et de la gloriole, blanchie, amalgamée aux armées célestes, libérée du double danger que l'on risque en combattant : tuer son âme en même temps que l'ennemi, être tué en âme et en corps. Puisque, en effet, ce que le Juge prend en compte – Bernard rejoint ici Abélard, son adversaire – est l'intention, le projet, la cause que l'on sert, la « disposition du cœur », « lorsque le chevalier du Christ tue des malfaiteurs, son acte n'est pas homicide, mais, si je puis dire, malicieux ; il est pleinement le vengeur du Christ sur ceux qui

font le mal²³ ». L'abbé de Clairvaux se place ainsi dans le sillage de Pierre Damien, exhortant, cinquante ans plus tôt, les « guerriers de ce siècle » à devenir par la conversion les « guerriers du Christ », dans le sillage des derniers grands abbés de Cluny, s'efforçant d'extirper de la chevalerie le démoniaque. Célébrant cette chevalerie « nouvelle » (comme est nouveau le monastère cistercien, par un effort pour dépouiller le vieil homme), il lance, bien sûr, l'invective contre la chevalerie tout court. Mais devant les ordres religieux militaires, seul résidu concret du grand rêve de 1095, réunissant, confondues, la communauté des moines et la communauté des croisés, il se prend à rêver lui-même d'un nouveau « genre d'hommes » où culmineraient les valeurs de la société terrestre : puisque s'y conjoindraient les deux « ordres » prééminents, l'un sur le versant de l'esprit, le monastique, l'autre sur le versant de la chair, le chevaleresque.

Cependant, aussi longtemps que les chevaliers ne seront pas tous convertis, devenus obéissants, humbles, chastes et pauvres sans rien perdre de leur vaillance, que l'on se garde bien de déranger les ordonnances. En fin de compte, l'image que Bernard se fait de l'univers social se construit comme tout le plan du bâtiment cistercien, sur le carré – qui est figure symbolique de l'incarné : 1, les moines ; 2, les chevaliers ; 3, les clercs ; 4, le reste. Sur ce damier, nombre de combinaisons sont possibles : 1 + 2 : les chevaliers du Temple ; 1 + 3 : les moines de chœur ; 1 + 4 : les convers (et dans l'ordre du Temple, les sergents) ; 1 + 3 + 4 : le monastère cistercien ; 2 + 3 + 4 : le siècle. Le quadrillage demeure la trame. Jusqu'au son des trompettes, jusqu'à ce que les morts surgissent de leur tombeau pour se mettre en rang, « chacun dans son ordre ».

*

Contemporain de saint Bernard, issu du même milieu (on le dit d'« humble origine » : ne croyons pas qu'il fût fils de paysan : ses parents, tout simplement, n'étaient pas cousins des rois, comme ceux d'Hugues de Cluny ou de Pierre le Vénérable), Suger occupe l'autre pôle du monachisme. Bernard condamne rageusement le luxe ; Suger ne songe qu'à parer son église, et c'est lui que vise l'Apologie à Guillaume. Bernard soutient le comte de Champagne, un féodal ; Suger, le roi capétien, et subordonne les valeurs de la chevalerie à l'autorité monarchique. Suger en effet est l'abbé de Saint-Denis, un monastère royal, que Cluny jadis a réformé. Sa fonction consiste à veiller sur la crypte où le tombeau des rois francs entoure un sépulcre que l'on croit être celui de Denys l'Aréopagite. Il déploie donc dans l'abbatiale embellie des liturgies fastueuses, ordonnées selon les triades de la hiérarchie céleste – ouvrant trois porches sur la

nouvelle façade de la basilique, divisant la foule en trois groupes pour les cérémonies de la consécration : le clergé, les grands, le peuple. Mais cette fête qui, sur la terre, entend refléter les somptuosités du ciel, Suger l'organise autour d'un monarque, juché, comme l'est Dieu dans sa gloire, au plus haut degré d'une pyramide de dévouements et de révérences. Parce qu'il sert le roi de France, Suger s'accorde mieux que tous les autres avant lui à ce qu'ont dit autrefois Adalbéron et Gérard. Voulant comme eux raffermir le pouvoir capétien, il revient au modèle carolingien, à Charles le Chauve, à l'image d'un souverain assisté de deux catégories d'auxiliaires, ceux qui prient et ceux qui combattent. Comme les deux évêques, il emprunte également aux conceptions dionysiennes. Parce que les temps ont changé, il choisit d'établir l'ordre politique sur l'engagement féodo-vassalique, mais il en fait l'armature d'un édifice hiérarchisé, dont l'échange d'affection et de soumission réunit tous les étages et que surplombe la personne royale – ou plutôt la couronne, emblème de souveraineté qui survit à chaque monarque. Lorsque la couronne prend place à Saint-Denis, au centre d'un espace architectural conçu pour signifier visuellement la théologie de Denys, cet objet d'or représente le point focal d'où la puissance, l'action de paix et de justice rayonnent, se projetant, de degré en degré, jusqu'au plus profond de la population du royaume.

Toutefois Suger – le rassembleur qui, pour les mêmes raisons, pour ramener le royaume à l'unité, voulut transporter sur les bords de la Seine toutes les conquêtes esthétiques du Midi et les mêler à ce qu'il puisait au Nord dans ce qui survivait du plus grand art carolingien – recueille aussi, pour parachever l'œuvre, la tradition clunisienne, méridionale, grégorienne, ce qui s'était exprimé hautement dans les biographies de saint Hugues. La potestas, dont le roi reçoit délégation – par le sacre, mais aussi par la couronne, présentée par les moines de Saint-Denis qui la conservent, et qui ne conservent pas la sainte ampoule, comme le mystérieux réceptacle du pouvoir –, doit servir d'abord à défendre contre les « tyrans » la « liberté », c'est-à-dire comme l'eût dit Hincmar, les « pauvres » contre les « puissants ». Suger le répète, écrivant entre 1138 et 1144 la Vie de Louis VI, montrant par exemple ce souverain – il était déjà sacré, mais, son père encore vivant, il incarnait de celui-ci la « jeunesse », la vigueur, l'action fougueuse – « illustre et ardent défenseur des églises du royaume paternel, prenant soin de ceux qui prient, de ceux qui peinent et des pauvres ».²⁴ Défenseur des églises et des pauvres : la formule est banale. Pourtant, cette phrase est, en France, de toutes celles dont nous avons gardé la trace, la première où se trouvent associés les deux termes orator et laborator. J'ajoute que laborator est ici distinct de pauper. En effet,

Suger le sait bien – le fait est éclatant dans les ruelles du bourg de Saint-Denis –, la vivacité de l'économie établit maintenant de fortes distances entre la condition du travailleur et l'indigence.

Orator, laborator : les deux fonctions sont évoquées dans un éloge de l'action que le Capétien déploie sur la terre. Suger s'est franchement éloigné d'Helgaud. Loin de vouloir son souverain prisonnier du monachisme, le renvoyer du côté des anges, il l'attire au contraire vers les hommes. Ceux-ci attendent l'appui de sa force. Qu'il combatte pour eux. Le roi n'est plus à demi moine, ni à demi évêque. C'est le bellator. La fonction militaire est proprement royale. « Par le droit et la vocation de leur fonction, il appartient à la dextre très puissante des rois de réprimer l'audace des tyrans chaque fois qu'il les voit déchirer tout par les guerres, se plaire à piller, à désoler les pauvres, à détruire les églises²⁵. » Lorsque la guerre n'est pas pourrie par l'argent (Suger oppose la vertu de Louis, victorieux par son seul courage et par le plein exercice de son office, à ce que l'on voit de pervers dans le roi Guillaume le Roux d'Angleterre, qui, lui, puise dans son trésor pour embaucher des soudoyers), lorsque c'est le roi qui la conduit, et dans l'intention qu'Adalbéron s'efforçait vainement de susciter chez Robert le Pieux, la guerre est bonne. La lutte poursuivie dans l'intérieur du peuple chrétien pour le ramener à l'ordre, Suger la juge aussi salutaire que la croisade ; sans doute même n'est-il pas loin de penser qu'elle l'est davantage. Louis, et ceux qui servent sous sa bannière, deviennent à ses yeux, comme les Templiers pour saint Bernard, les vengeurs du Christ. Quand le roi de France, en 1127, conduit son ost jusqu'en Flandre pour punir les meurtriers du bon comte Charles, « par diverses manières de vengeance et par l'effusion de beaucoup de sang, la Flandre fut blanchie et comme rebaptisée²⁶ ».

Menée dans ce monde, et non pas comme une sorte de prélude dramatique à la fin des temps (l'eschatologie de Suger est paisible autant que celle d'Adalbéron et de Gérard), l'action militaire du souverain doit s'inscrire dans le cadre des institutions de la paix de Dieu. Pour Suger – c'est là ce qui, dans sa pensée, vient du Sud se mêler au souvenir carolingien et qui le fait s'écarter de Gérard et d'Adalbéron – les dispositions idéales de la société sont celles dont on rêvait au début du XI^e siècle dans les conciles de paix : les prélats et le peuple alliés contre les pervers. Mais Suger leur donne pour guide le roi, que tolérait à peine Garin de Beauvais, et, considérant que la turbulence chevaleresque dresse le principal obstacle à l'affirmation de l'autorité monarchique, la fonction guerrière qu'il exalte est celle du peuple, mobilisé dans le cadre des communes. Déjà, l'abbé de Nogent dans ses Mémoires, prenant le contre-pied d'André de Fleury, avait admis une participation populaire à

l'opération de justice, à condition que le roi en fût l'animateur. Suger va plus loin. Les troupes qu'il décrit accompagnant Louis dans sa chevauchée contre le sire du Puiset, sont celles-là mêmes qu'avait levées Aymon de Bourges, des milices paysannes encadrées par les prêtres. Dans le récit de Suger, elles n'ont plus rien de grotesque et elles ne sont pas vaincues. Un autre moine, d'esprit clunisien, Orderic Vital considérant les mêmes événements depuis la Normandie – un pays différent par ses structures (non pas sociales : comme saint Bernard, comme Guibert de Nogent, Orderic est persuadé qu'il existe quatre ordres : « des moines, des clercs, des chevaliers, des paysans, des hommes de tous les ordres », dit-il²⁷ ; mais politiques : un pays dirigé par le duc seul, entouré de ses chevaliers) –, s'en étonne davantage, mais lui non plus ne condamne pas les « prêtres qui sur l'ordre des évêques accompagnèrent le roi dans les sièges et dans les combats avec les bannières et leurs paroissiens²⁸ ».

Voici donc les prêtres et les travailleurs armés, et la confusion des ordres qui avait horrifié André de Fleury en 1040 n'est plus maintenant scandaleuse. En raison de l'affectus cordis, comme dit saint Bernard, parce que la cause est bonne. Et surtout, parce que le roi, lieutenant de Dieu, veille à ce que ne soit pas transgressée la limite fondamentale qui place les nobles au-dessus des autres. Dans l'armée royale en effet, le peuple des communes ne forme qu'un contingent, et subalterne. « Que les évêques, les comtes et les autres puissances de ton royaume se réunissent autour de toi et que les prêtres avec tous leurs paroissiens aillent avec toi où tu l'ordonneras (le discours trace ici, de manière très expressive, à travers la verticalité des deux ordres gélasiens parallèles, le clerus et le populus, une ligne horizontale, celle qui sépare, en fonction d'une inégalité nécessaire, les dirigeants de ceux qui suivent et obéissent, les puissants des pauvres, les seigneurs des sujets) afin qu'une armée commune tire une commune vengeance des ennemis du peuple²⁹. » Dans l'État dont Suger a rêvé et que le normand Orderic considère de loin d'un œil sceptique, la société parfaite ne serait-elle pas la commune ? Divisée en ordres, en catégories fonctionnelles, mais, comme la société de croisade, sublimant ses divisions dans l'unanimité. Ne serait-elle pas finalement la société de croisade, mais marchant vers la réalité, non point vers le mirage, et qui se trouverait, à la différence des sauterelles, fortement prise en main par un roi ?

*

Fierté de Suger d'être abbé. Le monastère pourtant s'efface, s'incorpore aux rouages d'un pouvoir dont le siège s'établit en ville et qui s'adosse aux

cathédrales. Suger met au service de l'État monarchique, pour le bien public, pour le bien commun, la conception monastique de l'ordre social, celle de la paix de Dieu, celle qui s'était affirmée dans Cluny, l'ajustant à ce qui ressurgit des proclamations d'Adalbéron, de Gérard, d'Hincmar de Reims, c'est-à-dire aux conceptions antérieures à la révolution féodale. Dans l'image qu'il se fait au milieu du siècle de la société, la position majeure est tenue par la chevalerie. Comme saint Bernard, comme les promoteurs de la paix de Dieu et comme Adalbéron, Suger repousse la chevalerie dans la part maudite. Sa turbulence empêche le prince de faire régner pleinement la paix. Elle a vocation de désordre. Mais à l'ordre, Suger, comme saint Bernard, voudrait la ramener. Il est moine. Toutefois, parce que son monastère n'est pas minuscule comme Nogent ni perdu dans la solitude et le silence comme Clairvaux, il ne rêve pas de monachiser les chevaliers. C'est par l'État qu'ils seront ordonnés. Quelle formation politique ? Saint Bernard pencherait pour la principauté. Suger défend l'office royal. Au point où nous sommes arrivés, au milieu du XII^e siècle, toute idéologie de la société doit de nouveau se construire en fonction du pouvoir laïc. D'un pouvoir que le monachisme avait voulu s'annexer, sinon détruire. Et que servent les clercs. Les clers qui reviennent en force.

1 J. F. BENTON, *Self and Society in Medieval France*, New York, 1970.

2 III, 15.

3 III, 10.

4 C. 17, q. 4, c. 38.

5 I, 6.

6 *Gesta dei*, V.

7 I, 21.

8 I, 21, 22.

9 III, 19.

10 III, 7.

11 *Gesta*, I.

12 *Gesta*, VII.

13 *Gesta*, VII.

14 *Gesta*, II.

15 *Sermones in diversis*, IX, 2, 3, PL 183, 566 ; *Sermo* 35, PL 183, 634.

16 Geoffroy DE SAINT-BLAISE-d'AMONT, *Hom. in script.* XII, PL 174, 1112-1113.

17 IDUNG DE PRÜFENING, *Argumentum super quatuor questionibus*, III, éd. R.B. C. HUYENS, « Le moine Idung et ses deux ouvrages », *Studi medievali*, 1972.

18 Ép. 365, PL 182, 570.

19 Note rapportée par son compagnon Geoffroi d'Auxerre, *Declamationes ex sancti Bernardi sermonibus*, X, PL 184, 444.

20 *Statuta ordinis cisterciensis*, I, 108.

21 Ép. 116, PL 197, 336.

22 J. LECLERCQ, « Un document sur l'origine des Templiers », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1957.

23 PL 182, 924.

24 *Vita Ludocivi*, II.

25 *Ibid.*, VI, 21.

26 Ibid., 29.

27 Hist. eccl., éd. LE PRÉVOST, III, 125.

28 Ibid., IV, 250.

29 Ibid., XII, 364.

VI

Dans l'école

Suger, abbé de Saint-Denis, meurt en 1151, Bernard, abbé de Clairvaux, en 1153, Pierre le Vénéral, abbé de Cluny, en 1156. Ce furent les derniers grands abbés de la France médiévale. Ces imposantes figures disparues, le monachisme demeurait très robuste : des milliers d'hommes, des centaines de femmes qui partaient chaque année, en France du Nord, changeant leur vie, s'enfermer dans un cloître ; quatre cents moines toujours, dans le chœur de Cluny, et l'ordre cistercien s'implantant alors rapidement dans les provinces royales. La permanence de l'institution ne doit pas cependant faire méconnaître que, dans cette région, depuis les années vingt du XI^e siècle les monastères n'étaient plus – comme Nogent et toutes les petites celles très paisibles dont la campagne était parsemée – que des formes résiduelles, se survivant, endormies, ou bien qu'ils étaient pris malgré eux par le mouvement du monde, forcés de s'adapter, et pour cela comme écartelés entre deux pôles : la forêt et la cour. Ce sont les deux scènes où se transportent alternativement les épisodes de ces récits d'aventures que l'on se met alors à composer pour le plaisir de l'aristocratie laïque et dont la vigoureuse floraison révèle la force juvénile d'une autre culture, la culture chevaleresque – manifestant le triomphe de la chevalerie, en un temps où la montée de la bourgeoisie s'amorçait à peine, où les plus hautes réussites bourgeoises débouchaient sur un simple désir, se perdre parmi les chevaliers, où tous les ajustements de l'institution monastique répondaient en vérité au défi chevaleresque. Forêt de Merlin, de Lancelot ; cour du roi Marc, du roi Arthur. Le désert ou la politique. Le meilleur du monachisme rêvait de s'écarter toujours davantage, emmenant avec soi loin du trouble et de la corruption le plus grand nombre de paysans, de clercs, de chevaliers surtout – c'était saint Bernard conviant à des noces spirituelles, à se laisser consumer dans les embrasements de l'amour divin, mais loin de tout, abandonnant donc à l'Église séculière ce qui était charité concrète et souci d'amender le peuple. Ou bien, à l'inverse, choisir de se laisser emporter au plein de la coulée qui revigorait l'État tandis que la circulation de l'argent s'accélérait, que les routes, que les villes s'animaient, d'aider à mieux conduire l'action sur la

société civile – et c'était Suger, ouvrant magnifiquement le triple portail de Saint-Denis, de la crypte exhumant les reliques, les environnant d'or et de gemmes pour qu'elles fussent plus éclatantes, brandon mystique dont on attendait qu'il vivifiât l'éclat de la puissance monarchique.

Au XII^e siècle encore, il n'était pas de puissance terrestre qui ne s'enracinât dans la surnature. L'État renaissant cherchait donc naturellement appui sur la solidité des structures ecclésiastiques. Non sans difficulté. Tout ce qui fut alors écrit de ce que nous appelons la politique traite des rapports entre l'Église et les princes laïcs, et, sur une certaine conception de ces rapports, toute vision de la société se construisait. Comme leurs ancêtres de l'an mil, les chefs d'État attendaient des abbayes dont ils avaient le patronage des services funéraires, des liturgies. Pour le salut de leurs sujets dont ils se sentaient responsables, pour leur propre salut, ils s'en remettaient de préférence aux prières des moines les plus purs – tel Louis VII refusant à Saint-Denis, par ferveur, sa dépouille mortelle, ordonnant qu'on la portât dans l'abbaye cistercienne qu'il avait fondée – tel encore, beaucoup plus tard, saint Louis, charriant la pierre sur les chantiers de Royaumont, houspillant ses frères pour qu'ils s'associassent sans trop rechigner aux travaux manuels que les moines s'imposaient pour s'humilier davantage. Mais les moines pouvaient difficilement, sans trahir leur vœu de stabilité, fournir aux souverains tous les services, ouverts et souples, dont ils avaient maintenant besoin. Les clercs étaient beaucoup plus utiles : ils n'étaient pas retranchés du monde. Au XII^e siècle, le clergé devint, au même titre que la chevalerie, l'auxiliaire naturel de la puissance temporelle. Il l'aidait de trois manières.

En premier lieu par l'exhortation morale, appelant inlassablement à pratiquer des vertus qui contribuaient aussi à soutenir l'ordre public, réprimant des péchés qui tous étaient censés porter atteinte à cet ordre. Pour contenir l'indiscipline des vassaux, était-il meilleur instrument que l'excommunication, l'interdit, fulminés contre les violateurs de la paix par des prélats dociles ? Pour museler le peuple, ne pouvait-on compter d'abord sur le contrôle exercé, jour après jour, par le curé dans le territoire paroissial, lequel, mieux circonscrit par les avances de l'essartage, devenait peu à peu, au cours du XII^e siècle, en France du Nord, la cellule fondamentale de l'organisme seigneurial, du système d'exploitation et de répression quadrillant l'aire intermédiaire entre la cour et la forêt, l'espace des labours, du clair, de l'ordre établi, maintenu – maille d'un filet jeté sur tous les manants pour qu'ils se tiennent tranquilles ? Mais les détenteurs de la puissance publique n'attendaient pas seulement des évêques, des chanoines, des curés, les sermons, les anathèmes, les consignes transmises lors de la confession. Les clercs savaient écrire, dénombrer,

tenir des livres. Disponibles partout, ils pouvaient seuls efficacement manier les rouages tout neufs de la machine administrative, drainer convenablement vers le maître de l'État le surproduit de l'agriculture et, d'une valeur toujours croissante, celui des vignobles, des pâturages et des forêts. Nul prince enfin ne pouvait se passer d'eux s'il souhaitait voir s'élaborer à son avantage une théorie justificatrice du pouvoir. Stimulées l'une et l'autre par l'essor économique, la renaissance de l'État et celle du clergé s'épaulaient, se confortaient mutuellement. Autant que l'expansion urbaine, le renforcement de l'autorité des plus hauts seigneurs tira l'épiscopat de son effacement et restitua aux clercs le premier rôle dans les créations culturelles. Passé le premier quart du XII^e siècle, les grands chantiers se trouvent à Autun, à Sens, bientôt en Ile-de-France, dans des cités. On y bâtit des cathédrales. Les chapitres cathédraux deviennent, dans toute la France du Nord, les ateliers les plus actifs de la production littéraire. Au cœur de cette production prend place une réflexion sur la société.

Celle-ci fut poursuivie dans deux directions distinctes. Ou bien l'orator tenait ses distances à l'égard de la puissance laïque. Il gardait les positions prises durant le combat grégorien, proclamant toujours la supériorité du spirituel sur le temporel et que la mission du clerc est de guider le prince afin qu'il ne dévie pas. S'il considérait la société des laïcs rassemblée derrière la personne du roi, du duc, du comte, c'était dans le dessein de morigéner celle-là comme ceux-ci. L'analyse qu'il menait de l'organisme social entendait, comme celle qu'avaient menée à l'époque carolingienne les faiseurs de « miroirs », préparer l'instauration, ou plutôt la restauration d'un ordre moral. Ou bien l'orator se plaçait délibérément au service de l'État. Il réfléchissait pour le prince. Son intention était moins morale que politique. Ce qu'il exposait de la société montrait comment fonder plus solidement l'ordre public. Deux postures, deux points de vue. Il faut les considérer tour à tour.

*

Depuis les dernières décennies du XI^e siècle les clercs s'entendaient proposer, pour atteindre à la perfection et pour que leur état l'emportât sur le monastique, de mener la « vie apostolique », une existence où action et contemplation se conjoindraient, où se confondraient les deux voies, « théorique » et « pratique », que, par la bouche de l'abbé Martin de Jumièges, Dudon de Saint-Quentin distinguait jadis pour les mettre en parallèle. On ne les invitait pas à devenir semblables aux anges, à imiter les pères du désert. On leur donnait en exemple les apôtres, des hommes aussi purs que des moines, mais eux travaillant à pleins bras la pâte,

engagés. Les rigueurs, les renoncements, les effusions de la vie spirituelle n'intervenaient que pour préparer à mieux s'acquitter d'une tâche charnelle : conduire les laïcs vers le bien. Les arracher au mal, non plus en les détournant du monde, en les attirant vers des cryptes, pour s'y prosterner devant des reliquaires, au milieu des lumineuses et des litanies, dans l'attente des miracles. En répandant parmi eux la sacralité de toute part, jusque sur le champ des batailles, jusque dans les tanières des faubourgs. Bien sûr, on considérait toujours que cette dissémination devait s'opérer par le moyen des sacrements, que la mission spécifique du clergé était d'appeler à la vie par le baptême, de nourrir par l'eucharistie, de rectifier par la pénitence, de contrôler enfin le renouvellement de la société par le mariage, qui prit place, dans le dernier tiers du XII^e siècle, parmi les sept sacrements de l'Église. Les clercs étaient d'abord cela, des gens de « métier », les « ministres » de Dieu, rétribués, tout comme les agents de la puissance temporelle, par des taxes, les oblations, une part des dîmes. Toutefois cette manière, toute formelle et tarifée, de distribuer le sacré, tendait au XII^e siècle, dans une région très évoluée comme l'était le Nord de la France, à reculer au second rang. Sa valeur était contestée par l'hérésie – de nouveau foisonnante, tandis que s'accusait le retrait du monachisme. Et surtout, le ritualisme, ce qui survivait de magie dans le cérémonial ecclésiastique se trouvait mis en cause par le progrès de la culture, pénétrant peu à peu tout le laïcat, s'infiltrant dans des couches de plus en plus profondes, affinant la sensibilité religieuse, aiguissant le désir de pratiques où le corps ne fût pas seul en cause, mais aussi le cœur et la raison. Le lent reflux des liturgies remplit l'époque dont je parle. Par là fut privilégiée l'autre façon de rendre Dieu présent au milieu des hommes : par la parole.

Le sacrement n'est en effet qu'un signe parmi d'autres, l'une des manifestations du Verbe. Le verbe est ce qui compte. Pourquoi ne pas le révéler directement, pleinement, par des mots, par des discours, publics : les sermons – privés : les conseils du directeur de conscience ? Poser cette question, c'était proposer de rendre, après un siècle d'effacement, leur place éminente dans la formation culturelle à l'art de parler, la rhétorique, à l'art de convaincre, la dialectique, en même temps que se laisser porter par le mouvement général qui allait intérioriser, personnalisant le christianisme. Bernard de Clairvaux, Abélard l'avaient répété : l'important est dans l'intention, non point dans l'acte, dans l'intime et non dans l'enveloppe extérieure, l'amande et non l'écorce. Les hérétiques, qui formaient l'avant-garde de l'exigence religieuse, étaient bien loin d'être les seuls à penser qu'on ne se lave pas du péché par un geste – la donation –, encore moins par le geste d'autrui – l'oraison monastique ; que le salut se

gagne en mettant en pratique la parole de Dieu. Les laïcs devenaient alors responsables, et capables d'une démarche spirituelle autonome. Mais il fallait alors admettre, à moins de s'égarer hors de l'orthodoxie, que le peuple devait être guidé par des hommes spécialement informés du sens, des sens de l'Écriture, et seuls habilités à la faire connaître. Les clercs relayèrent donc les moines sur le front du combat contre le mal, toujours ardent et qui ne doit pas cesser jusqu'à la fin des siècles.

Car le champ de cette lutte s'était déplacé : ce n'était plus le cosmos (bien que demeurât, et pour longtemps, vigoureuse, l'idée naïve – celle qui animait les croisés – que pour étendre le royaume de Dieu il fallait occire les mécréants, expulser les juifs). Le fort de la lutte, forme nouvelle de l'opus Dei, du travail pour Dieu, s'établissait désormais à l'intérieur de ce microcosme qu'est chaque homme : défricher, éclaircir, chasser le démon de ses repaires, assainir, drainer, détruire les pestilences – tout ce que faisait concrètement, aux marges de la clairière cistercienne, le labeur des convers, ramenant à la droiture, ordonnant. Mais pour conduire convenablement l'ouvrage, un plan directeur était nécessaire. Dresser ce plan appartenait à ceux qui avaient accédé à la pleine connaissance de la vérité par l'opération conjuguée d'un enseignement rhétorique, dialectique et – c'était revenir aux conceptions carolingiennes, c'est-à-dire à Gérard et à Adalbéron – d'un don mystérieux, la sagesse, que l'onction confère aux évêques et que les rites de l'ordination diffusent de grade en grade dans cet ordo hiérarchisé, l'Église. Et l'on en était au XII^e siècle à rêver que la faculté de restituer par la parole la rectitude s'insinuât jusqu'au plus épais de la ruralité, jusqu'à cette cellule primaire, la paroisse, à espérer qu'un jour peut-être la sapientia pénétrerait ce petit pouvoir médiocre, tatillon, rapace, celui du curé de village moqué par les conteurs de fabliaux. La conviction en tout cas s'enracinait que l'ordre, l'ordre moral – et l'ordre social n'en était pas séparé – dépendait d'une certaine manière de dire et qu'en étaient par conséquent responsables ceux dont la fonction était précisément de parler.

De cette fonction on reconnut bientôt que les clercs devaient avoir le monopole. Au tournant du XI^e et du XII^e siècle on hésitait encore : en 1096, le concile de Nîmes considérait les moines-prêtres plus aptes à prêcher que les clercs, corrompus par le siècle auquel ils étaient trop mêlés ; Honorius Augustodunensis, qui ne cessa de parler, était sans doute un moine. Mais Anselme de Laon, s'appliquant aux « distinctions » et proclamant, je l'ai dit, que sortir de son ordre est un péché mortel, était, lui, tout à fait formel : « Les clercs sont élus pour prêcher et pour enseigner ceux qui leur sont soumis (le postulat se glisse, en passant, d'une nécessaire sujétion des laïcs), les moines pour prier¹. » Saint Bernard en était d'accord,

condamnant tel ermite rhéman qui s'était mêlé de haranguer les foules. On en vint ainsi au cours du XII^e siècle à mettre en place une sorte d'articulation entre le rôle des réguliers et celui des séculiers. Dans le silence méditatif des cloîtres – et des plus fermés de tous, les cisterciens – des sermons seraient composés ; des équipes de copistes en répandraient le texte parmi les locuteurs, les prêtres, et les plus humbles : les Cisterciens furent ainsi conduits à employer la langue vulgaire, non point qu'ils s'adressassent directement aux laïcs, mais parce qu'ils travaillaient pour des clercs que le beau latin eût déroutés². Cependant, les évêques, les bons évêques que la réforme avait produits, savaient fort bien qu'il leur revenait à eux, d'abord, de former des prédicateurs. Pour cela, ils s'employèrent à développer auprès d'eux l'activité d'une école. Et à encourager, dans cette école, l'analyse de ce que la parole devait remuer, de l'auditoire des sermons, c'est-à-dire de la société profane.

Tandis que les équipes de clercs rassemblées dans les cathédrales acceptaient les unes après les autres de mieux s'astreindre, comme les moines, à l'observance d'une règle, tandis que, pour remplir la fonction d'oraison qui leur incombait aussi, elles se repliaient à l'intérieur d'une seconde enceinte construite dans la nef de la cathédrale ou de la collégiale, clôturant le chœur, entrouverte par cette sorte de porche intérieur qu'est le jubé³ (mais cette disposition nouvelle ne prouve-t-elle pas que les laïcs pénétraient maintenant plus régulièrement dans l'église ?), ces escouades, ces scolae, se mirent à l'étude, assidûment. Conduites – puisque la scola, au sens propre, est un groupe qui accomplit une fonction dans la discipline – par ceux de leurs membres que la science emplissait davantage : c'était parfois l'évêque lui-même ; c'étaient le plus souvent les délégués du prélat, ces directeurs que l'on appelait les « maîtres ». Magistri : le mot, encore suspect pour Adalbéron et Gérard qui l'avaient employé à propos des hérésiarques, ou bien de l'usurpateur, du faux prophète, Odilon de Cluny, devint vers le milieu du XII^e siècle un titre situant dans un grade, sur un degré, nouveau, de la hiérarchie des dignités cléricales, un honneur, une charge officiellement conférée par les autorités de l'Église, triant, patentant, attribuant la licence d'enseigner ceux qui enseigneraient à leur tour les laïcs. Pendant la première moitié du XII^e siècle, les écrits de ces maîtres se multiplièrent, s'ajoutant à ceux des moines, l'emportant bientôt sur ceux-ci.

Les meilleures écoles se trouvaient dans le Nord de la France, dans cette région que l'enseignement de Reims avait ensemencée au IX^e siècle, où cent ans plus tard une nouvelle germination s'était produite, préparant l'œuvre d'Adalbéron et de Gérard. Renaissance, et dans les mêmes lieux, à l'ombre des mêmes cathédrales, à Orléans, au Mans, à Chartres. A Laon

surtout. Vers ces fontaines du haut savoir, des auditeurs accouraient de partout, comme autrefois, comme au temps d'Hincmar et de Jean Scot, comme en l'an mil, venant la plupart de Lombardie ou des îles, toujours plus nombreux puisqu'il devenait de moins en moins ardu de voyager. Sur la même réserve de livres (ceux qu'Adalbéron avait maniés) le travail fut repris à l'endroit même où le fléchissement simultané de l'épiscopat et de la royauté l'avait interrompu deux générations plus tôt. Il fut poussé plus loin, par-delà les deux premières disciplines du trivium, la grammaire et la rhétorique, vers la recherche des lois de la nature, principalement à Chartres, vers l'élucidation du texte de l'Écriture, principalement à Laon.

Les maîtres de Laon

A Laon, dans la première décennie du XII^e siècle, Anselme et son frère Raoul relisaient donc le discours carolingien sur la Bible, les gloses, c'est-à-dire l'explication mot à mot, et les commentaires, c'est-à-dire l'explication continue. Ils sentaient la nécessité de mettre en ordre cet héritage, de l'ordonner : se disant *ordinatores glosae*. Puisque l'approche intuitive, par l'analogie, par le symbole, par glissements rêveurs d'un sens à l'autre – qui était celle de Cluny, qui serait celle encore de Suger et de saint Bernard –, ne satisfaisait plus leur désir de comprendre par raison déductive, ils s'appliquaient à rigoureusement isoler les uns des autres (*distinctio*) les divers sens de chacun des mots de l'Écriture. Mais ils se jugeaient aussi tenus de remanier, de prolonger les commentaires, puisque la signification de la parole divine devait être maintenant exposée à des hommes s'appêtant à prêcher, puisque dissiper les obscurités de l'Ancien et du Nouveau Testament avait désormais pour fin de développer un enseignement moral, d'aider à mieux régir les conduites séculières, puisque les gloses et les commentaires débouchaient forcément sur une théorie de l'ordre social, sur une idéologie de la société. Ouverture très étroite encore, à peine une fissure à Laon, à l'époque d'Anselme, aux premiers temps de la scolastique – du moins à ce qui, pour le moment, se laisse entrevoir, dans l'embroussaillement de manuscrits pour la plupart inédits, mal lisibles, mal inventoriés, où nul n'a cherché réponse à des questions du genre de celles que je pose ici.

Si mal étudiés, qu'il faut tenir pour le simple avant-propos d'une recherche ce que je vais dire des rémanences parmi ces écrits de la figure trifonctionnelle. Je le dois entièrement à Guy Lobrichon dont l'enquête a porté sur un seulement des textes sacrés commentés par les maîtres de Laon, capital il est vrai, l'Apocalypse. Livre de feu, et sur quoi, au temps

d'Anselme et de ses disciples, l'attention toujours se concentrait, puisque le rêve de croisade n'était pas encore déçu, le grand théâtre démonté et que la chrétienté n'avait pas cessé de guetter, anxieuse, les signes annonciateurs de la Parousie. Voici ce qui doit nous retenir : parmi ces gloses et ces commentaires de l'Apocalypse on découvre une figure tripartie. N'est-ce pas celle-là même dont Adalbéron jadis s'était servi et qui, à Laon, au seuil du XII^e siècle, serait demeurée présente à la mémoire des clercs de la cathédrale ?

Ils en usèrent pour expliquer le verset V, 9-10, le « Cantique nouveau » chanté devant l'Agneau par les quatre vivants et les vingt-quatre vieillards (la scène est celle que l'on choisissait alors de disposer, sculptée, sur le tympan de Moissac, comme la représentation symbolique des deux mystères chrétiens de l'Incarnation et de la Rédemption) : « Tu mourus et tu nous rachetas, pour Dieu, au prix de ton sang, nous, de toutes tribus, langues, peuples, nations ; pour notre Dieu, tu as fait de nous un royaume de prêtres et nous régnerons sur la terre. » Le ciel ouvert s'apprête à accueillir l'humanité. Celle-ci, pour cela blanchie, délivrée du péché, donc de l'inégalité, revient, par le sacerdoce, à l'unité primitive des enfants de Dieu. « Tribu », « langue », « peuple », « nation » : ces termes exprimant la diversité de l'espèce humaine qui s'abolit à cet instant même, sont dans le texte de Jean accumulés pour renforcer l'affirmation que tous les hommes quels qu'ils soient sont appelés, sont rachetés par le sacrifice de l'Agneau. Dans un commentaire continu qui serait d'Anselme de Laon lui-même et daterait de 1100-1110, on lit l'explication de tous ces mots de la Vulgate. En particulier du mot tribus (que la Bible de Jérusalem traduit par « race ») : « Ex omnibus tribubus, entendons, dit Anselme, les gens de prière (oratores), les chevaliers (milites) et les cultivateurs (agricolae)⁴. » La même explication est reprise chaque fois que le mot tribus évoque dans le texte de Jean (VII, 9 – XIII, 7 – XIV, 5) les divisions concrètes de la société humaine, alors que, à propos d'autres occurrences où le terme prend un sens différent, l'explication change elle aussi, se référant ici à la très vieille tripartition des vertus, à Noé, à Daniel, à Job, aux vierges, aux continents, aux hommes mariés. Dans une glose, élaborée par Anselme encore ou par quelqu'un de son groupe, la figure explicative revient, à peine modifiée : « chevaliers (milites), laboureurs (laborantes), sacrificateurs (sacrificantes) »⁵. Enfin, la même formule reparaît un peu plus tard, vers 1120, sous une forme plus pédante, mais plus proche encore d'Adalbéron (oratores, defensores, agricolae), pour expliquer le même passage de l'Écriture dans le commentaire que livre un manuscrit du Liber Floridus de Lambert de Saint-Omer⁶. Le fait est saisissant. Nous avons cessé d'entendre les clercs. A peine percevons-nous de nouveau ce

qu'ils disent, voici que nous trouvons dans leur bouche les paroles qu'Adalbéron avait proférées un siècle auparavant. Ces paroles n'étaient donc pas tombées dans l'oubli. Puisqu'en effet l'évocation de la trifonctionnalité dans le commentaire de la divina pagina se découvre partant d'un seul lieu, et c'est la cité même où Adalbéron avait parlé, et puisque depuis Laon l'écho s'en répercute seulement dans le Nord de la France : les glossateurs de l'Apocalypse qui travaillaient alors en Germanie, en Italie – Guy Lobrioni l'a vérifié – n'ont pas repris la formule. Rien n'assure, mais rien non plus n'interdit de penser, qu'Anselme et ses émules (partageaient-ils l'animosité de Guibert de Nogent contre le « vieux traître » ?) aient ouvert le manuscrit inachevé du Carmen. L'impression première, profonde, est celle d'une permanence de l'image trifonctionnelle dans l'esprit du clergé de la France du Nord. Devons-nous renoncer à l'idée qu'Adalbéron ait crié dans le désert ? Cette idée ne naît-elle pas du seul fait que, jusqu'au début du XII^e siècle, seul ce qu'ont écrit des moines nous est parvenu.

Regardons attentivement. Vérifions si la formule des commentaires et des gloses procède directement d'Adalbéron ou de Gérard. Posons d'abord cette question : les mots sont-ils bien les mêmes ? Pour orator, pas de doute ; ni pour agricola, ni même pour laborans. Mais, différence importante, capitale lorsque l'on prend égard au sens que les prélats de l'an mil attribuaient à ces termes, à bellator (ou à pugnator) s'est ici substitué miles. Le vocabulaire utilisé dans l'école de Laon au début du XII^e siècle n'est donc pas exactement celui des premières formulations de la trifonctionnalité. Il est celui des serments de paix, celui des chartes. Comme Guibert de Nogent, leur camarade, comme tous les scribes rédigeant de leur temps des actes publics ou privés, les maîtres ne voient pas la fonction militaire assumée par les princes seuls, maniant le glaive royal. Ce qu'ils voient, c'est la chevalerie. Ils ont donc ajusté au concret de l'organisation sociale le schéma adalbéronien.

A moins qu'ils ne soient tributaires d'une autre source. Anglaise ? On sait tous les liens qui unissaient alors Laon aux cités et aux monastères d'outre-Manche : Anselme lui-même ne les avait-il pas visités ? N'oublions pas la manière dont Anselme et ses élèves travaillaient. Ils prenaient la relève. Ils partaient d'anciens commentaires de l'Apocalypse pour les améliorer. De commentaires carolingiens. Lesquels tous donnaient du mot tribus cette définition naïve, née d'une rencontre verbale, d'une assonance, presque d'un jeu de mots : « tribubus id est tribus ordinibus » : « les tribus, ce sont les trois ordres ». Les maîtres de Laon lisaient cela, qui de leur temps n'était plus clair. Trois ordres ? Qu'est-ce à dire ? Consciencieusement, ils précisaient. Indiquant qu'il ne pouvait s'agir,

comme dans d'autres passages, des trois ordres de saint Jérôme à quoi l'on eût tout de suite pensé. Qu'il était ici question de la société concrète, réelle, engagée dans le temps, la chair, l'histoire ; que les « trois ordres » (tribus) couvraient le champ social, non pas le champ moral. Ils reprisent donc la figure trifonctionnelle : ce sont ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent. Ne devons-nous pas penser qu'ils trouvèrent l'image tripartite sous cette forme même dans l'un des commentaires carolingiens de l'Apocalypse renfermés dans leur bibliothèque et qu'ils s'appliquaient à perfectionner ? C'est bien le cas. Elle est présente, je l'ai dit⁷, dans le commentaire d'Haymon d'Auxerre, où les clercs de Laon pouvaient lire, glosant le mot tribus, les trois mots sacerdotes, milites, agricultores. Je suis donc persuadé qu'Anselme et ses disciples tirèrent l'explication par la trifonctionnalité, non pas d'Adalbéron, mais d'Haymon, la déplaçant seulement du verset III, 7 au verset V, 9 – d'un texte que d'ailleurs Adalbéron avait vraisemblablement lu lui-même : il se trouvait parmi ses livres. Ce qui s'écrivit dans le scriptorium de Laon à proximité de ces mêmes livres, quelques années seulement après la rédaction dans la proche Lotharingie de la vie de saint Dagobert, peut être tenu pour l'ultime résonance d'un propos qu'un moine avait émis dans le bon moment de la renaissance carolingienne et qui, dans cette aire culturelle, paraît bien la source la plus profonde du schéma classificatoire dont nous cherchons à suivre la destinée.

J'attire encore l'attention sur deux points. Dans l'école laonnaise, la tripartition fonctionnelle fut évoquée comme cela, en passant. Nullement requise de soutenir une proposition de réforme, le projet de ramener, par une nouvelle disposition des pouvoirs et des rôles, la société terrestre à la perfection du dessein divin. Bien au contraire : le thème intervient pour expliquer cet événement, la disparition de la société terrestre. Les temps sont révolus ; toutes les disparités entre les hommes se résorbent ; les anciennes structures du social n'ont plus de sens. Le texte de Jean les remémore mais dans le moment même où elles cessent de compter. A notre connaissance, les maîtres de Laon n'ont fait que cette allusion à la trifonctionnalité. Très fugitive. N'est-il pas remarquable qu'ils la mettent en jeu au moment même où le rêve eschatologique les éblouit, où le texte de l'Apocalypse fait s'aventurer leur réflexion au plus loin du rationnel et du terrestre, dans le domaine familier à Jean Scot Erigène, donc à Denys ? D'autre part – et ceci me semble confirmer que l'école de Laon ne fut pas au début du XII^e siècle le lieu d'une reviviscence du schéma trifonctionnel, que ce que l'on en entend dire n'était ici qu'un retentissement très amorti et sur le point de s'éteindre tout à fait – les commentateurs, dans cette même région, à propos des mêmes versets, se détournèrent peu à peu au

cours du XII^e siècle de cette manière d'expliquer le mot tribus. Ils finirent par l'abandonner, passé le milieu du siècle⁸, préférant se référer aux trois ordres de mérite hiéronymiens, à la symbolique de Noé, Daniel et Job, ou bien aux trois « peuples », grec, hébreu et gentil. Les choix qu'ils firent sont fort éclairants. Si leur attention se transporta vers d'autres ternarités, celle des aires culturelles, la synagogue, l'Église grecque, l'Église latine, vers celle surtout qui formait l'armature d'un système de valeurs morales, n'était-ce pas que l'école entendait mieux remplir sa tâche spécifique : former des moralistes ? L'affinement de la pédagogie incitait à rejeter des définitions tirées de très vieux livres et qui ne s'appliquaient plus très bien au réel. Elles risquaient de brouiller le regard des élèves, de ces hommes qui, plus tard, pour parler clair, devraient avec lucidité, exactitude, discerner la position sociale de leurs auditeurs. Le développement de la recherche dans les écoles cathédrales menait en effet vers une science, non plus vers une idéologie de la société. Aux maîtres apparaissait donc toujours moins adéquat, moins utile, pis que cela, toujours plus trompeur, le schéma trifonctionnel, et cette coupure grossière qu'il traçait entre les guerriers et les paysans. Cheminement de toute première importance. Tentons de le suivre de près.

Hugues de Saint-Victor

Pour cela quittons Laon, gagnons Paris – suivant le mouvement qui lentement transférait vers les bords de la Seine ce qu'il y avait de plus audacieux dans la quête de la connaissance. Hugues de Saint-Victor est un bon témoin. Il était de trente ou quarante ans plus jeune qu'Anselme. Venu de Germanie écouter les leçons de Guillaume de Champeaux, dont l'enseignement dérivait directement de l'école laonnaise, il était resté dans Paris, enseignant lui-même à partir de 1125. La schola, l'équipe qu'il dirigeait ne se fixa pas dans le cloître de Notre-Dame, mais dans ce qui en était comme la projection purifiée, la collégiale de Saint-Victor dont Guillaume de Champeaux avait fait, à distance de la ville pour le nécessaire isolement, mais à ses portes pour ne pas se couper de l'activité séculière dans ce qu'elle avait de plus vif, l'un de ces lieux réguliers, exemplaires où l'on tâchait de vivre comme les apôtres, dans les abstinences, tout en divulguant le savoir. Au temps d'Hugues, Saint-Victor fut, face à Saint-Denis que l'on travaillait à parer toujours davantage, le complétant – là-bas : la pompe des liturgies ; ici : l'ascétisme dans l'effort de l'intelligence –, le grand atelier de recherches pastorales, donc pédagogiques : l'école des maîtres. Comment être un bon magister ? Que

lire, qu'expliquer pour rendre le meilleur service à ceux qui écoutent et qui répéteront ? Ces questions, tous ces intellectuels se les posaient, qui se haussaient irrésistiblement dans l'Église, qui peu à peu s'approprièrent le plus brillant de la fonction épiscopale, et que l'orgueil portait à s'identifier au Christ lui-même. Voyez Abélard scrutant le mystère de la Trinité, reprenant le jeu de correspondances proposé par saint Augustin entre les trois personnes et les trois catégories, mens, notitia, amor, le rectifiant, substituant une autre triade à la seconde : « puissance », « sagesse » et « charité⁹ » : la « sagesse », attribut de la seconde personne. L'image que l'Occident s'est faite de Jésus a son histoire. Commençaient alors le temps où la figure de l'Enseignant s'apprêtait à recouvrir, dans le milieu dont je parle, celle de l'Agneau de l'Apocalypse, du Rédempteur des Synoptiques. Est-il signe plus éclatant de la promotion des maîtres qui, compensant le retrait du monachisme, bouleversa en cette région pendant la première moitié du XII^e siècle l'agencement de la haute culture¹⁰ ?

Toute une part de l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor entendit donner réponse à ces interrogations. On trouve dans son Didascalicon le projet – superbe – de la rénovation d'un système d'enseignement. Le cadre, jadis reçu de l'antiquité romaine par les pédagogues carolingiens, s'élargit prodigieusement ; le trivium ne constitue plus qu'une propédeutique, le seuil d'un vaste édifice tout ouvert sur les deux perspectives où les pas du clerc moderne doivent s'engager : la contemplation et l'action. Hugues – c'est son premier souci – répartit les disciplines du savoir ; il les classe logiquement ; il les « ordonne ». Il me paraît digne de remarque que, par le classement qu'il propose, l'amplification se déploie en un emboîtement de ternarités. Le mouvement – celui de toute pédagogie – conduit de l'élémentaire, du simple, du schématique au complexe. De la même façon que s'élargit progressivement, à l'époque dont je parle, la vision des clercs considérant le monde social, la figure triangulaire initiale, enfantine, fait place à cette multiplicité qui se découvre dès que, sortant du carré du cloître, se risquant dans les ruelles de la ville, on ouvre franchement les yeux, dans l'épanouissement de toutes les formes d'une civilisation, sur le siècle et les tumultes de sa croissance. En effet, l'édifice didactique a pour membrure une triade hiérarchisée. Trois niveaux – les trois étapes d'une ascension, d'une sublimation de la matière. Depuis les « arts mécaniques », exercices du corps, parmi lesquels, en contrebas, en fondation première, se place l'agriculture, l'itinéraire pédagogique mène, par l'étage secondaire du vieux trivium, où s'apprennent en trois phases successives les techniques du discours et du raisonnement, jusqu'au degré dominant, jusqu'à l'enseignement vraiment supérieur, lui-même scindé en deux feuillets

superposés. Chacun d'eux triparti : les trois disciplines d'application, formant à la « pratique », l'éthique, la politique, l'économique (débouchant celle-ci sur le service de la res publica, donc du prince), soutenant les trois disciplines « théoriques » qui permettent d'appréhender les lois du monde et la raison de Dieu : la physique, la mathématique, enfin, point d'arrivée, sommet de la formation tout entière, la théologie.

La cohérence du propos situe, symétriquement, parallèlement à ce programme d'études, réflexion d'un maître sur son « métier », son office, en même temps qu'organigramme d'une démarche initiatique, une autre entreprise de classement, analogue, mais projetée hors de l'école, concernant l'homme, la position de l'homme dans l'univers. A lire le *De sacramentis christianae fidei* où tout l'enseignement qu'Hugues donnait aux futurs prédicateurs se trouve résumé, on est frappé par la vigueur des préoccupations eschatologiques : tout le discours se construit en fonction des fins dernières, de cette vie qui commence avec la mort. Ceci nous rappellerait, s'il en était besoin, la dimension spirituelle de l'école, où les exercices de lecture, de méditation, d'oraison alternaient et finalement se confondaient. Je parle d'hommes qui sont mes frères, des professeurs. Il ne faut pas que je l'oublie : tous leurs gestes étaient des gestes de prêtres, tous leurs mots ceux des liturgies, et la schola, avant toute chose, un rassemblement d'hommes pieux : toute opération enseignante se donnait pour but l'éternel. S'explique en effet par là la corrélation véritablement essentielle entre les ouvrages didactiques d'Hugues de Saint-Victor et les ouvrages mystiques de Denys l'Aréopagite que, dans Paris en France, Hugues n'a cessé de lire et de commenter. De fait, le schéma – ternaire – des hiérarchies dionysiennes gouverne la pensée d'Hugues de Saint-Victor, aussi fortement qu'il gouvernait celle d'Adalbéron et de Gérard, lorsqu'il s'interroge sur l'ordonnance sociale afin de guider ceux qui vont partir haranguer, confesser, sauver par la parole le peuple des villes.

Premier exemple, tiré du *Didascalicon* : la définition donnée de l'économique, la plus haute des trois disciplines pratiques. « C'est la porte de la patrie de l'homme. On y règle les états et les dignités. On y distingue les fonctions et les ordres... (on croirait entendre Loyseau – en tout cas, ce qu'Hugues appelle l'économique est justement l'entreprise intellectuelle visant à remplacer les fantasmes, les images simplistes de la société dont se contentaient les savants de naguère et que reçoit encore la pensée commune, par une connaissance logique, scientifique et qui consiste à classer plus précisément, plus lucidement, à démultiplier, à resserrer les boucles de la grille. Mais surtout)... on y apprend aux hommes qui se hâtent vers leur patrie, comment rejoindre, selon l'ordre de leurs mérites, la hiérarchie des anges ». Au départ donc – et voilà la nouveauté du XII^e

siècle – un effort pour observer. Mais que paralysent aussitôt, qu'emprisonnent les présuppositions, le respect que l'on a pour les auctores, pour les livres vénérables, ceux-là mêmes qu'avaient utilisés Adalbéron et Gérard, et dont on ne parvient pas à esquiver la domination. Ici saint Augustin : les hommes qui se hâtent, en procession – Denys : le retour à l'exemplarité céleste, et cette idée que la société humaine s'intégrera avec d'autant plus d'aisance à sa vraie « patrie », au-delà du voile des apparences, hors du transitoire, du corruptible, qu'elle se sera au préalable hiérarchiquement ordonnée sur le modèle de la société – meilleure – des anges. Pour construire une morale pratique, le maître, avant de considérer le réel, entend regarder le ciel. Toujours aussi dominatrice, l'emprise du rêve, et parce que ce rêve demeure celui de Denys, sur toute l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor règne le schéma triangulaire, trinitaire.

Second exemple que j'emprunte, lui, au traité Des arrhes de l'âme¹¹. L'Église – la société des chrétiens – se trouve dans ce livre comparée au triclinium, la salle du banquet nuptial, avec ses trois lits, sur chacun desquels, dans la tradition romaine, Hugues de Saint-Victor voit s'installer trois convives. Il choisit cette métaphore parce que, dit-il, l'Église contient trois « ordres » – mais ce sont ici les trois ordres de mérite, ceux de Jérôme et d'Augustin. Dans l'Arche de Noé morale¹² (ce titre manifeste le propos scolastique : passer du commentaire de la Bible à la construction d'une éthique), Hugues parle de trois maisons, parce que, dit-il, il y a trois « ordres de fidèles » – et ce sont encore trois niveaux de progressive émergence hors du charnel : « les premiers usent du monde licitement (ce sont les « gens mariés »), les seconds fuient le monde pour l'oublier (ce sont les « continents »), les troisièmes ne se souviennent plus du monde et ce sont les plus proches de Dieu ». Trois degrés dans le détachement. Voyez comme le discours d'Hugues de Saint-Victor et celui de Bernard de Clairvaux s'accordent – et puisque les nécessités de l'analyse historique m'ont conduit à séparer les clercs des moines, j'insiste sur ce trait que l'on risquerait d'oublier : l'étroite communauté de pensée qui tout au long du XII^e siècle unit les uns et les autres.

Toutefois le souci d'oublier le monde ne retient pas Hugues, s'appliquant à rendre ceux qui l'écoutent mieux capables de réformer la société charnelle, de porter son regard sur la terre. Ce qu'il fait dans cette encyclopédie qu'est le De sacramentis. On le voit alors se libérer de l'écran des triades. Mais pour se laisser dominer par une autre forme idéologique, la gélasienne, la binaire. Hugues, parlant de la réalité, du concret, de la vie, affirme, comme le cardinal Humbert, comme tous les grégoriens, l'existence de deux potestates, une puissance « terrienne », « séculière »,

une puissance « spirituelle » : « il y a, dit-il, en effet deux vies, l'une de la terre, l'autre du ciel, l'une corporelle, l'autre spirituelle¹³ ». « Dans chacune de ces puissances, il y a divers degrés (gradus) et ordres (ordines) de puissance. » Combien ? Sept. Sept de part et d'autre ; sept parmi les clercs, parce qu'il en existe sept dans le sacrement de l'ordre ; sept parmi les laïcs pour la symétrie. Hugues ne regarde pas ce qui se passe hors des murs de la collégiale ; il n'observe pas, il raisonne, persuadé que l'organisme social, puisqu'il sort de la raison divine, est rationnellement bâti sur un jeu d'équilibres. Force encore de l'idée préconçue, d'un goût invétéré pour les correspondances symboliques. Cependant, comme dans le Didascalicon, une structure simple se trouve ici diversifiée, développée en séquences harmoniques. Et cette fois, la figure de l'organisation sociale exemplaire s'est tout à fait extraite de la ternarité.

Une crainte, toutefois : que cette démultiplication des rôles puisse paraître éparpillement, éclatement. Elle conduit Hugues de Saint-Victor à ramener l'ensemble à l'unité par le recours à l'image du corps. « La sainte église est le corps du Christ, appelé à la vie par un seul esprit, unifié par une seule foi, et sanctifié. » De ce corps, le Christ est la tête qui, réunissant les deux pouvoirs, coordonne tous les degrés. « Les deux côtés sont distribués l'un et l'autre sous une seule tête ; ils sont comme déduits d'un seul principe (ici encore la logique) et référés à l'un. » Les relations sont évidentes entre l'usage fait à Saint-Victor de cette figure métaphorique et la réflexion sur l'incarnation qu'on y mène, stimulée par le spectacle d'un monde où la nature se trouve peu à peu domptée par l'effort conjugué des hommes. Comme dans la personne du Christ, deux natures s'imbriquent dans la personne de l'homme. De même, dans la société humaine s'imbriquent deux « ordres ». « Les deux ordres des laïcs et des clercs sont noués dans l'homogénéité comme les deux côtés d'un seul corps¹⁴. » Toutefois, pour que l'ordre soit maintenu, il faut que l'un obéisse à l'autre. Des deux « côtés », chacun sait que l'un vaut mieux, c'est le droit. Les laïcs sont donc placés à gauche, vers le sinistre, le subordonné. Ce qui, sinon à la date même où Hugues écrit, du moins quelques années plus tard, est montré dans Paris sur le tympan sculpté de Notre-Dame (qui fut ensuite remplacé sur la nouvelle façade, l'actuelle) : on y voit la Vierge, encadrée par deux personnages représentant les deux « pouvoirs » ; le roi Louis VII se tient à la gauche de cette figure féminine – qui, chaire de Dieu, instrument de son incarnation, signifie la puissance supérieure, sagesse et force – agenouillé, accompagné par ce qui, dans le récit évangélique de l'enfance, tient du siècle, les bergers, les rois mages, Hérode ; à la droite, debout, de plus haute stature, en posture évidente de supériorité, l'évêque¹⁵.

Cependant, pour finir, Hugues revient de la dualité au ternaire. Certes, il y a deux vies sur la terre, « l'une dans laquelle le corps vit de l'âme (et c'est aux clercs qu'il appartient d'entretenir cette existence, à des intellectuels très purs, tels que sont les chanoines de Saint-Victor, par la distribution de l'eucharistie et par le sermon), l'autre par laquelle l'âme vit de Dieu »¹⁶. Ceci implique l'existence d'un troisième champ, intemporel, et que les clercs, occupant la seconde aire, médiane, communiquant avec les anges par le jeu des connexions hiérarchisées qu'a décrit Denys l'Aréopagite, ont fonction d'intercesseurs entre le ciel et la terre. De la sorte se trouve rejoint ce qu'Adalbéron et Gérard avaient dans l'esprit. De même est repris ce qui constituait l'un des éléments majeurs du système idéologique qu'ils avaient édifié, l'idée fondamentale, dérivant de la notion d'incarnation, parfaitement illustrée par la métaphore corporelle, celle de la mutualité des services : « de même que, dans le corps humain, chaque membre a sa fonction, particulière et distincte – et pourtant chacun d'eux n'agit pas seul et pour lui seul », de même dans le corps de l'Église « chacun est à tous, tous sont à chacun ». Échange, charité, et cette idée, on le voit clairement, ramenant à la fonctionnalité.

Je me suis arrêté à la pensée d'Hugues de Saint-Victor. J'y vois s'y refléter quelque chose comme un désarroi. En effet le tournant est pris, dans l'école comme dans les ateliers des sculpteurs : se dégager du rêve ; découvrir que le charnel a peut-être du bon. Le goût pour la métaphore corporelle est aussi le signe d'une très lente, insensible, inconsciente réhabilitation de la chair. Hugues ne fut pas l'inventeur de cette image. Il la tira des traités qu'il lisait, encore une fois du fonds carolingien. Walafrid Strabon, en 841, s'en était servi¹⁷. Une manière de dégoût, de honte devant son corps l'avait fait reléguer durant trois siècles. Hugues osa l'utiliser devant ses élèves, tandis que les scholae, les équipes de recherches disciplinées, allaient s'intéressant davantage à la nature, s'appliquaient surtout, et ceci me paraît d'influence beaucoup plus contraignante sur toute l'évolution de la haute culture, à percer le mystère de l'incarnation. Les savants s'occupaient d'autre chose, s'évertuaient à classer de manière plus précise et rigoureuse, les hommes comme les plantes ou les étoiles. Qu'allait-il se passer si cet effort de lucidité et d'intelligence révélait l'insuffisance des cadres traditionnels de la taxinomie sociale, ceux que les Pères de l'Église couvraient de leur autorité ? Inquiétude. Hugues de Saint-Victor vivait parmi les livres. Divers systèmes symboliques très simples venant de ces livres s'étaient implantés dans sa mémoire. Il n'arrivait pas à s'en déprendre. Voici qu'il s'apercevait de la complexité excessive du réel et qu'aucun de ces systèmes ne parvenait seul à réduire à l'ordre le concret de la vie. Alors il essaya de se servir de

tous, cherchant à les combiner. Ce qui, à certains moments de son enseignement, le fit parler comme Adalbéron. Vers le système d'Adalbéron l'attirait ce qu'il avait trouvé dans Denys, les hiérarchies, et l'affirmation de Walafrid Strabon que l'ordre naît de la réciprocité des services. Le concept de fonction, d'office occupait dans son esprit une position centrale. Mais ce qu'il savait d'une société que ses élèves allaient avoir à diriger l'en avait convaincu : on ne pouvait ramener à trois ces fonctions. La figure trifonctionnelle n'avait donc plus pour lui d'utilité pédagogique.

Honorius Augustodunensis

Désarroi. Tous les livres compulsés, la mémoire explorée, tous les systèmes de classement mis à l'essai, entrecroisés, autrement articulés, et pourtant inutiles, et des rapports de société devenant décidément trop complexes pour se laisser aisément appréhender, comprendre. Rien sans doute n'est plus expressif de la perplexité des maîtres dans les premières décennies du XII^e siècle que l'œuvre foisonnante, disparate réunie sous un nom, celui d'Honorius Augustodunensis.

Non point d'Autun, disent les spécialistes – et pourtant : ce qu'était Autun à l'époque où cet homme achevait d'écrire, sous l'épiscopat d'Étienne de Bâgé, vers 1135, lorsque des sculpteurs de génie transcrivaient dans la pierre des tympans et des chapiteaux ce qui paraît bien être la fleur du nouvel humanisme, la pointe la plus fine d'une réflexion sur la fraternité de l'homme et du Christ et sur la responsabilité personnelle. Honorius, dont on ne sait à peu près rien¹⁸. Pas même s'il mourut en 1125-1137 ou s'il vécut jusqu'en 1158. Fut-il ermite ? Moine bénédictin – mais alors courant le monde, plus mobile encore que Raoul Glaber, réclamant pour les moines le droit de parler, d'enseigner, de se colleter avec le siècle comme les clercs, tenant d'une sorte de déclausturation du monachisme qui eût associé moines et chanoines dans l'action pastorale ? Peut-être un Irlandais, que l'appétit de connaître lança comme tant d'insulaires sur le continent, passant en Allemagne toute la fin de sa vie sans doute, et s'attachant alors, pense-t-on, au monastère de Saint-Jacques-de-Ratisbonne. Son discours, en tout cas, fut écouté surtout en Germanie. Il est probable, toutefois, qu'Honorius s'agrégea un certain temps aux écoles de la France du Nord, qu'il connut ce que l'on enseignait à Laon, à Chartres, c'est-à-dire à Paris, au début du siècle. Pour cela ce personnage insaisissable n'est pas tout à fait étranger à notre étude. Mais aussi, et surtout, parce que ses écrits connurent dans la France du Nord un grand et durable succès : plus de quatre-vingts manuscrits de son

Elucidarium y sont, par exemple, conservés.

L'œuvre est profuse, surabondante. De tous les ouvrages qui lui furent attribués, Honorius n'est certainement pas le père. Mais de la plupart, pourquoi pas, si l'on penche pour une chronologie longue et si l'on admet qu'il écrivait encore au milieu du XII^e siècle. A la fin de sa vie, il ne faisait plus que commenter l'Écriture. Plus jeune, cependant, durant son parcours – français – parmi les magistri, avant les grandes sommes d'Hugues de Saint-Victor, son goût l'avait porté à mettre en œuvre des notes prises alors qu'il écoutait les leçons, qu'il lisait lui-même. Il les avait accommodées parfois pour en faire des modèles de sermons. Son propos : propager de façon commode un enseignement, le mettre à la portée du commun des clercs, l'ajuster pour qu'il soit directement utile à la fonction prédicante. Il réussit : ses livres furent partout connus, recopiés, diffusés. Des manuels.

Le nom qu'on leur donna est révélateur. Elucidarium : Honorius entendait éclairer, répandre la lumière ; Speculum ecclesiae : comme les évêques carolingiens, il proposait un miroir qui permît de se mieux connaître, de rectifier, d'apprêter ses traits ; mais ce miroir, son vœu était qu'il fût présenté non plus au seul prince mais à l'« Église », c'est-à-dire à la société chrétienne tout entière – qu'il fût à tout le moins tendu devant les gens rassemblés dans les églises urbaines pour écouter les harangues des clercs, ses lecteurs. Ceci montre comment, pendant la seconde « renaissance », celle du XII^e siècle, s'élargit la mission de l'orator, du rhéteur (Honorius est tout imprégné de la Rhétorique à Herennius). Il dialogue toujours avec un disciple – la pédagogie demeure très naïve, celle d'Alcuin : l'Elucidarium est une suite de questions et de réponses très courtes, comme un petit catéchisme élémentaire. Mais le disciple n'est plus Charlemagne, c'est la part du peuple laïc émergent de la rusticité et que les clercs sont maintenant chargés de conduire au salut par la parole. Dans cette période de sa vie, alors qu'il s'appliquait à vulgariser, s'entremettant entre le savoir de l'école et la pensée commune, Honorius est pour nous, historiens des idéologies, l'informateur irremplaçable : par lui, nous pensons entendre ce que le niveau moyen du clergé, les tâcherons du prône pouvaient percevoir de ce qui, dans les milieux scolaires du Nord de la France au temps d'Anselme de Laon, s'était dit de la société, et l'impression se renforce alors d'une recherche tâtonnante, expérimentant tour à tour tous les systèmes classificatoires.

Dans l'Elucidarium, composé avant 1101, la grille proposée est la plus banale¹⁹. Deux coupes qui se croisent, l'une, horizontale, séparant ceux qui dirigent de ceux qui doivent obéir, l'autre, verticale, entre les clercs et les laïcs. Mais elle est disposée de la sorte pour répondre à la question que se

posent tous les dirigeants, les prelati, les guides, et notamment ces « prélati » de troisième ou quatrième zone que sont les prédicants des faubourgs – la question du duc Guillaume de Normandie à l'abbé Martin : qui sera sauvé ? Peut-on se sauver dans son ordre ? Quels sont les périls, quels sont les devoirs spécifiques à chacun d'eux ? Pour aider à les mieux enseigner, Honorius apprend à distinguer parmi les subditi – c'est-à-dire parmi les ouailles de ses propres auditeurs – des catégories qui sont aussi des grades. Non pas trois, quatre. Les gens d'Église passent les premiers – ils sont traités à part ; l'important pour eux est d'être purs ; qu'ils se tiennent à l'écart du monde ; tous également, prêtres, autres « ministres », moines. Viennent ensuite les milites ; eux aussi, soumis – au prince, comme les prêtres le sont aux évêques et aux maîtres ; très mince espoir pour les gens de guerre de se sauver : les tentations sont trop fortes, de rapine et de gloriole ; la colère de Dieu est sur eux ; Honorius le prouve en citant quelques versets de l'Écriture ; on les prendra pour thèmes de sermons appropriés. Telle est bien la technique pastorale, dont un livre comme celui-ci se fait l'auxiliaire : diagnostiquer le mal, l'infection, qui, dans chaque état social, revêt des formes particulières ; soigner, purger, contraignant chacun, par le rappel des punitions promises, à un retour sur soi. En tout cas, sur la chevalerie, le regard que porte Honorius reste celui des promoteurs de la paix de Dieu : elle est maudite ; c'est le repaire du maléfique. Quant aux gens de la troisième fonction, l'Elucidarium – comme saint Bernard – en fait deux parts : les uns vivent dans la ville, marchands, artisans, amuseurs ; ceux-ci sont également condamnés, radicalement, parce qu'ils fraudent, parce qu'ils mentent – le monde nouveau, troublant, où l'on sent en germes ces pulsions inquiétantes, imprévisibles, qui vont déranger l'ordre, fait peur à Honorius, comme il fait peur à Guibert de Nogent ; les autres, les agricolae, les paysans, sont au contraire de bons sauvages, les seuls de l'espèce humaine, avec les enfants de moins de trois ans qui ne parlent pas, assurés du paradis : « pour la plus grande part, ils seront sauvés, parce qu'ils vivent dans la simplicité, et parce qu'ils nourrissent le peuple de Dieu par leur sueur. » Suo sudore – labor, dolor : travailler pour autrui est une œuvre de pénitence, l'instrument d'un rachat personnel. Demeure donc en place l'une des pièces maîtresses du système idéologique d'Adalbéron et de Gérard, celle qui justifie le mode de production seigneurial par l'échange de services mutuels, qui noie dans l'espoir d'une récompense céleste les rancœurs et les élans de rébellion dont on sent la classe laborieuse redoutablement chargée. Ajoutons que montrer les travailleurs des champs échappant naturellement à la perdition est un excellent alibi pour tous les clercs dont le goût est de rester en ville : à quoi bon se fatiguer, se croter

en prêchant dans les villages, la campagne. Le front du combat contre Satan n'est pas là : il est dans les châteaux et dans leurs garnisons pillardes ; il est en premier lieu dans les cités et dans les bourgs. La révélation de la personnalité urbaine porte ainsi les spécialistes de la cura animarum à juger pour le moment désuet, inefficace, le schéma trifonctionnel : le « peuple » se répartit sur deux aires distinctes où la mission de prédication et d'absolution doit être remplie de manière très différente.

Dans le *Speculum ecclesiae*, écrit sans doute plus récemment, mais antérieur à 1105, la même question, mais qui s'est déplacée²⁰. Posée cette fois d'abord à propos des prières que l'on dit à la messe, lors de l'offertoire, et qui sont l'occasion pour le prêtre, en précisant la destination des suffrages, de dénoncer les embûches que tend le Malin, donc de moraliser. Pour qui spécialement prier ? Des paysans, il n'est plus question : eux n'ont pas besoin de secours particulier. Les morts, en revanche, sont ici au premier rang, car ils en ont plus que tous les autres besoin. En seconde place viennent tous les vivants engagés dans les tribulations : on y voit les moines ; on y voit les pèlerins, les navigateurs, les captifs. C'est enfin le tour des dirigeants, chargés de guider les autres. Le traité, à propos de ces derniers, reprend tout bonnement la division gélasienne, dressant parallèlement, à la manière de Walafrid Strabon, deux hiérarchies : le pape, les évêques, les prêtres, tous les hommes « constitués dans les ordres sacrés », l'Église, l'Église séculière, appelée à répandre de son mieux la lumière – et d'autre part, les ducs, les comtes, tous les seigneurs, rangés derrière le roi que Dieu a institué comme son « équivoque », exhortés à traiter avec miséricorde le « peuple sujet ». Rien de neuf, sinon que les moines font bande à part, mêlés à ceux qui affrontent les plus grands périls et les souffrances.

Toutefois l'effort encore de bien classer, et par conséquent l'essai de divers clivages, poussé beaucoup plus loin dans le corps de cet ouvrage, ce précis de la bonne prédication où le clergé trouve ce qu'il attendait, des modèles de sermons pour toutes les fêtes de l'année. Afin que l'exhortation agisse, afin que le grain soit lancé sur le bon terrain, il convient que le miroir, cet outil de réformation, soit incliné sous le bon angle, vers chacune des multiples faces de l'auditoire. Ce qui rend nécessaire d'affiner l'analyse sociale. Et cette évidence aussitôt : les quatre cases ne suffisent plus. Le *Speculum* considère donc successivement parmi les laïcs premièrement les seigneurs – qu'ils rendent bonne justice ; deuxièmement les chevaliers – qu'ils ne pillent pas (image toujours présente du guerrier terrorisant le peuple par les « chevauchées », les patrouilles, le forçant à payer les taxes, agent par conséquent de la prédation, de la perception

seigneuriales, alors que la justice, c'est-à-dire la redistribution, appartient aux « puissants » qu'il sert : aux yeux d'Honorius, l'aristocratie laïque apparaît nettement scindée en deux couches qui se superposent) ; troisièmement les riches – qui doivent pratiquer l'aumône ; quatrièmement les pauvres – qui doivent être patients (les disparités d'ordre économique commencent à forcer l'attention) ; cinquièmement les marchands – qu'ils ne trompent pas la clientèle ; sixièmement les paysans (tout de même) – « qu'ils obéissent aux prêtres, qu'ils ne déplacent pas les bornes, qu'ils s'acquittent de la dîme » (ces recommandations en disent long sur la crainte qu'inspirent les rustres, étrangers, dangereux ; elles révèlent, en négatif, le champ d'affrontement de classes dans la seigneurie d'Église, dans un monde rural que l'on sent rétif, travaillé par l'« hérésie » anticléricale, antidécimale) ; septièmement les conjoints – et c'est ainsi que les femmes se faufilent, en fin de cortège, parmi les figurants de la représentation sociale.

Un tel classement, parce qu'il est d'intention exclusivement pratique, rejoint les systèmes employés par les rédacteurs de chartes, et du même coup s'éloigne des schémas théoriques construits par les idéologues, tels que Gérard et Adalbéron. Volonté de coller au concret, de saisir enfin le réel, ce que l'on découvre du monde par les sens, en touchant, en écoutant, en regardant, un projet qui s'élabore dans l'école et qui entraîne toute la culture à glisser très lentement vers le réalisme : Honorius ne parle pas des ensembles, d'un ordo qui ne serait point observé, déduit d'une expérience sensorielle, mais postulé, révélé par l'expérience mystique. Si bien qu'il prend à l'égard du problème une position inverse de celle des speculatores carolingiens : ceux-ci souhaitaient projeter, vers l'extérieur et, par l'intermédiaire des princes, sur tout le corps social le reflet d'un ordre interne, établi dans le palais du roi sur le modèle d'une organisation invisible, celle de la société céleste, mystérieusement entrevue ; Honorius, tel un confesseur dialoguant seul à seul avec chacun de ses pénitents, part au contraire du singulier, moins attentif aux structures qu'aux cas, appliquant, coup par coup, la généralité des préceptes évangéliques à des situations particulières. On ignore de quel enseignement son Speculum répercuta l'écho. Du moins, dans cet ouvrage, Honorius semble-t-il moins dépendant des écoles de la Francia. S'il suit une tradition, n'est-ce pas plutôt celle des pays d'empire ? N'est-il pas dans la ligne de Bonizon de Sutri, de Rathier de Vérone et finalement d'Isidore de Séville²¹ ?

Mais devant cette évidence enfin dévoilée par la démarche empirique, que dans le social tout est divers, rien n'est fixe, qu'il est vain d'y chercher des cloisons, des casiers, le souci prend ce vulgarisateur – comme il prend

Hugues de Saint-Victor – de revenir à quelque chose comme l'unité, d'organiser. Après avoir découpé – ou plutôt, dans le temps même où il découpe – Honorius entend donc réunir. Comment ? C'est ici qu'il m'intéresse, hésitant entre divers moyens, comme de son temps tous les gens de l'école. Premier recours : la symbolique des nombres – l'univers n'est-il pas musical ; une grande cithare et, de toutes parts, des harmonies ? Honorius bat, rebat donc les cartes. Prend d'abord pour clé de l'ordre social le chiffre neuf – et voici Denys, ses neuf chœurs d'anges²². Puis sept, les sept vertus ; ou bien huit, les huit béatitudes. Repère quatre « ordres », ceux des élus, ou bien cinq, ceux des fidèles (mariés, veufs, vierges, moines et prêtres). Un nombre cependant revient toujours : c'est, bien entendu, le nombre trois. Toutes les triades reparaissent²³.

D'une d'entre elles, il paraît bien l'inventeur. Dans le traité De l'image du monde – il en existe deux versions, j'utilise la seconde, postérieure à 1133 – « le genre humain, dit-il, (ce qui en restait, après le déluge, au deuxième âge du monde, un père et trois garçons) fut divisé en trois, entre les liberi, les milites, les servi ; les "libres" descendant de Sem, les "chevaliers" de Japhet, les "esclaves" de Cham²⁴ ». Dans toute l'œuvre d'Honorius, dont j'ai dit la prolixité, c'est le seul lieu où se montre une figure ressemblant à celle qu'avait utilisée Adalbéron et Gérard. Encore est-elle très déformée : la partition ne remonte pas aux origines de l'espèce, elle appartient à l'histoire, elle est datée, et surtout des statuts juridiques, plus précisément des degrés de liberté, se sont substitués aux fonctions. Toutefois, si l'on s'applique à lire attentivement, on découvre que l'image est bel et bien trifonctionnelle. Des « esclaves », des servi : c'est le mot d'Adalbéron, appliqué dans ce passage aux descendants de Cham, maudits, plongés par sa faute dans la servitude : saint Jérôme avait médité sur la faute du fils de Noé et sur ses effets. Sans doute, ni Adalbéron ni Gérard n'avaient-ils parlé de « libres » ; ils disaient oratores ; ils disaient aussi bellatores, non pas « chevaliers ». Pourtant, par d'autres mots, Honorius exprime ce que les deux évêques avaient dans l'esprit en 1025. Ceci est attesté par le passage d'un autre de ses livres, la Summa gloria²⁵. Sem, y lit-on, c'est le « sacerdoce » ; Japhet, le « royaume » ; quant au troisième fils, « qui est placé au service (ou "dans la servitude") de ses deux frères, il doit être compris comme le peuple (populus), soumis (subjectus) au sacerdoce et au royaume, et comme le peuple juif servant (ou "asservi à") l'un et l'autre ». Les deux fils aînés de Noé représentent donc les deux pôles de la binarité gélasienne, les détenteurs respectifs des deux pouvoirs, des deux glaives. Par conséquent les « libres », fils de Sem, affranchis par la loi divine, sont bien, comme il est expliqué dans le Carmen, les membres de l'ordre sacerdotal ; les « chevaliers », fils de

Japhet, ceux qui gèrent le royaume de ce monde par l'épée, sont, comme pour Adalbéron et pour Gérard, les princes, du sang des rois, flanqués toutefois – Honorius se sépare ici des deux prélats et rejoint les propositions de la paix de Dieu – de leurs auxiliaires ; quant aux esclaves, ce sont les hommes qui par le travail sont « asservis », et, du même coup, les juifs, l'opposition clerc-laïc s'articulant sur celle église-synagogue.

Pour rassembler, Honorius utilise également – on trouve vraiment tout chez ce compilateur – la double métaphore de l'édifice et du corps. Dans le *Traité Des gemmes de l'âme*²⁶, c'est par l'architecture – l'époque est celle des plus vastes chantiers, des plus ambitieux, de l'immense tentative de faire du bâtiment la représentation symbolique du peuple chrétien, de l'univers, du savoir et de Dieu lui-même – qu'il cherche à rendre manifeste la complémentarité des fonctions. Le principe d'autorité étant au centre de la pensée d'Honorius – comme de celle d'Adalbéron, de Gérard, d'Hugues de Saint-Victor, de tous ses camarades, les maîtres, tenant vigoureusement en mains l'équipe, l'« école » qu'ils dirigent – les chefs forment la structure de la grande maison : les évêques en sont les piliers, ils supportent tout ; mais les princes les aident, ce sont les arcs. La lumière et tous les miroitements de l'idéologie pénètrent par des baies qui représentent les « docteurs », ceux-ci cependant solidement encadrés par les arcatures du pouvoir. Par-dessus, les chevaliers constituent le toit protecteur. Quant aux laboratoires, il leur revient de s'aplatir, de s'écraser, de se tasser pour constituer, tout en bas, le pavement que l'on foule aux pieds. Puissance de la figure. Celle du corps est plus souvent appelée en référence, et plus tôt : l'*Elucidarium* et le *Speculum*²⁷ l'avaient déjà rendue familière quand Hugues de Saint-Victor écrivait son *Traité des Sacrements*. Ce fut donc Honorius qui, le premier, reprit la métaphore de Walafriid Strabon, la complétant, ajoutant en particulier des pieds à l'organisme : les paysans. L'image ne cessa de le hanter. Tout à la fin de sa vie, peut-être en 1153, alors que, ne pouvant plus bouger, reclus, il commentait la *divina pagina*, elle ressurgit dans son esprit, à propos du *Cantique des Cantiques*, de ce livre qui enchantait le XII^e siècle amoureux, d'amour profane ou d'amour mystique. A deux reprises. La première fois²⁸, l'image revient telle qu'elle était dans l'*Elucidarium*. Mais la seconde²⁹, ce n'est plus au corps du Christ, c'est au corps de l'Épouse, de la Sulamite, et des bijoux dont il est orné, que le corps social se trouve comparé. Honorius rêve : il découvre toujours plus de différences, plus de divisions qu'il n'en avait aperçues : les paysans ne sont plus les pieds, mais les cuisses, et les gens mariés le ventre, sur quoi jouent l'ivoire et le saphir. Songerie quelque peu délirante sur un ordo devenu comme la parure de la chair féminine. Seule image du corps où, dans la littérature de l'Église, se glisse une allusion au

sexe – fuyante, ambiguë, directe cependant.

*

Le détour – était-ce un détour vraiment ? – par Honorius Augustodunensis n'était pas inutile. C'était le moyen de mieux saisir pourquoi, dans la première moitié du XII^e siècle, le système de classement trifonctionnel dont Gérard et Adalbéron avaient pu se servir tomba des mains des maîtres, et pourquoi la restauration du clergé, de l'épiscopat, des ateliers d'écriture adjoints aux cathédrales ne tira pas de l'oubli, dans l'école, le système que les évêques de Laon et de Cambrai avaient construit au lendemain de l'an mil. Ardents, les groupes de recherches qui dans la France du Nord se portaient en tête du combat pour la connaissance étaient encore tournés vers la tradition, vers les « auteurs » ; ils apprenaient pourtant à considérer les complications du corps social. Celles d'abord de leur propre société, l'ecclésiastique, tout agitée par la rivalité des « ordres divers », toujours plus nombreux, et dont la part monastique était morcelée par la pluralité des observances, la part canoniale par l'inégale rigueur de la règle. On peut croire que l'expérience d'une multiplication des « professions » distinctes à l'intérieur de l'institution ecclésiastique rendit les clercs, chaque jour plus habiles à « distinguer », plus attentifs à la complexité, elle aussi croissante, de la société profane. Ils cherchaient des formules qui permissent de rendre compte de la diversité sans trop la réduire. En même temps, leur désir de maîtriser par la « concorde » le bouillonnement qu'ils percevaient, le principe de solidarité, de mutualité, de « charité » que la méditation plus assidue de l'Évangile leur faisait chérir, plaçaient au premier plan de leur réflexion le concept d'« office », de fonction. Mais combien dénombrer de fonctions dans ce monde en mouvement où s'accusait le contraste entre villes et campagnes, où le travail allait se divisant à tous les niveaux ? D'autres partitions que la ternaire avaient en outre pris plus d'importance. Pour avoir servi, pour servir encore dans le combat pour l'indépendance du spirituel et pour la purification du clergé. En résultait la faveur d'une grille quadripartie. Différente cependant de la quadripartition dont usaient communément les moines : elle procédait de l'intersection de deux partages binaires, l'un qu'avait proposé le pape Gélase, entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir laïc, l'autre qu'avait proposé le pape Grégoire, entre les dirigeants et les dirigés. Sur un tel quadrillage venait s'imposer, plus prégnante que jamais, la triade vierges-continents-conjoints. Cette dernière figure, que les maîtres de Laon utilisaient plus que toute autre³³⁰, devait sa puissance à ce qu'elle convenait spécialement à l'élaboration d'une sociologie du péché – d'un péché ressenti d'abord comme sexuel – et

plus encore à ce qu'elle venait la première à l'esprit de prélats occupés à régler les problèmes de pastorale les plus urgents, ceux que posait la pratique matrimoniale³¹. Sur le mariage en effet reposait maintenant aux yeux de l'Église tout l'ordre moral. Elle l'interdisait à ses membres. Elle proclamait en revanche que, pour qui n'était pas clerc ou moine, il n'existait rien d'honnête hors du cadre conjugal, du foyer, du « feu », la plus fine maille du réseau qui dans la paroisse et dans la seigneurie tenait capturé le peuple. Quaternité, ternarité, tout cela finalement encore trop simple. Le schéma trifonctionnel, en tout cas, laissé comme au rebut, sur les marges, dans les recoins de l'atelier.

Toutefois, parmi les clercs dont les écrits nous sont restés, tous ne travaillaient pas à perfectionner les instruments de l'action pastorale. Certains avaient choisi de servir l'état laïc. Eux aussi affrontaient des problèmes d'encadrement. Eux aussi devaient ajuster des modèles classificatoires. Eux aussi étaient sollicités, et sans doute de façon beaucoup plus pressante, de fournir de la société une image. Opératoire. Édifiée, celle-ci, de manière à servir les intérêts des princes temporels.

¹ PL 172, 1081 et 1590.

² M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1970, p. 130 et sq.

³ M. DURLIAT, « La tribune de Serrabone et le jubé de Vezzolano », *Met. Piot*, LX, 1970.

⁴ Manuscrit de Bruges, fo 55.

⁵ Manuscrit de Laon, 85, fo 94.

⁶ B.N. lat. 8865, fo 102.

⁷ *Supra*, p. 139.

⁸ L'occurrence la plus tardive est chez l'anglais Étienne Langton.

⁹ D. F. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard*, Cambridge, 1964.

¹⁰ Cette image ternaire, elle aussi hiérarchisée, rend compte également de l'organisation du pouvoir dans la société chrétienne. Caritas (l'Esprit Saint, mais aussi le peuple laïc vers lequel il paraît naturel de porter l'exigence de charité) est subordonné à sapientia (le Christ, mais aussi les clercs), laïcs et clercs demeurant soumis au pouvoir du Père : inconsciemment l'Église séculière d'Ile-de-France s'appêtait à reconnaître la puissance paternelle du roi capétien.

¹¹ PL 176, 966. Remarquez la métaphore : par la remise des arrhes se scellait le contrat matrimonial ; l'âme, ici, est l'épouse du Christ ; sur le mariage, Hugues a longuement réfléchi, car ce fut au XIIe siècle l'une des tâches des clercs – ils parachevaient de cette manière encore l'ouvrage d'Hincmar de Reims et de Gérard de Cambrai – que de raffermir en la sacralisant ce qu'ils tenaient pour le cadre fondamental de la société laïque : la conjugalité.

¹² PL 176, 630.

¹³ PL 176, 416.

¹⁴ III, 2, 3.

¹⁵ W. CAHN, « The Tympanum of the Portal of Saint Anne at Notre Dame of Paris and the Iconography of the Division of Powers in the Middle Ages », *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 1969.

¹⁶ PL 176, 417-418.

¹⁷ *Supra*, p. 92.

¹⁸ Après tant de travaux, dont ceux d'Y. LEFÈVRE et de R. D. CROUSE, M. O. GARRIGUES, « Quelques recherches sur l'œuvre d'Honorius Augustodunensis », *Revue de l'Histoire de l'Église*, 1975.

19 PL 172, 1147-1149.

20 PL 172, 828-829.

21 Bonizon de Sutri (vers 1090-1099) dans le Livre de la Vie chrétienne (Éd. PERELS, Berlin, 1930) séparait lui aussi les hommes à la grégorienne : les sujets, les prélats ; l'ordre clérical et l'ordre laïc ; la responsabilité au pécheur, disait-il, dépend autant du rang qu'il occupe que de la nature de la faute ; la coupure essentielle pour lui était entre la « plèbe » et les détenteurs du pouvoir. Parmi ceux-ci, les chevaliers, pour qui (VII, 28) il construisit une morale particulière, forgée sur un modèle royal. Dans le Livre VIII, Bonizon divisait les « sujets de l'ordre laïc » en trois groupes, les artisans, les marchands, les paysans « dont le labor est sans péché ». Mais il s'inspirait de Rathier de Vérone (C. LEONARDI, « Raterio e Marziano Capella », Italia medioevale e umanistica, II, 1959, et les Actes du récent colloque, Raterio di Verona, Todi, 1970-71) qui, dans les Praeloquia, avaient mené très loin la dissection du corps social, examinant attentivement, en contrebas des princes et des nobles, les divers états (je dirai plutôt divers services domestiques, car le modèle global est celui de la maison princière, celle de Dieu, celle du roi), ceux des milites, artifices, negociatores, mercenarii.

22 Livre des douze questions (avant 1115), PL 172, 1117.

23 L'une vient, directement, de Denys : perfecti, imperfecti, ypocrite, PL 172, 1011.

24 PL 172, 166.

25 PL 172, 1260.

26 PL 172, 586.

27 PL 172, 1128 et 874.

28 PL 172, 361.

29 PL 172, 441.

30 H. WEISWEILER, Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux im deutschen Bibliotheken, Münster, 1936, p. 153.

31 G. DUBY, Medieval Marriage, Baltimore, 1978.

VII

Au service des princes

Dans le grand bond en avant de la civilisation matérielle et de la culture, le XII^e siècle vit se diversifier des « métiers ». L'enseignement en était un. Mais parmi les clercs qui écoutaient les maîtres, certains guignaient un autre ministerium, un autre office toujours plus ouvert, plus profitable, où, né de rien, on avait forte chance de s'élever vite si l'on était compétent, dévoué : c'était le service du prince.

L'école, ce bel outil qui très vite se perfectionnait, n'était à vrai dire pas faite pour préparer à ce genre de profession, civile. L'école formait normalement les serviteurs de Dieu. Et dès le second tiers du XII^e siècle, les évêques – bientôt les papes – commencèrent à se préoccuper du dévoiement d'une partie des écoliers, d'une évasion des cerveaux vers les besognes profanes, qui leur paraissait gaspillage. Ils condamnaient les litterati – certains avaient même le titre de maître, ils auraient pu appliquer leur savoir au travail pour Dieu, à l'élucidation de ses messages – qui ne se souciaient plus de servir dans l'Église. Ces transfuges n'avaient pas, eux, mauvaise conscience. Dans la domesticité des grands de ce monde, n'était-il pas salutaire de s'introduire pour y porter la bonne parole ? Pouvait-on imaginer meilleur moyen de perfectionner la société laïque que de vivre dans la familiarité de ses chefs, de les tancer, de leur montrer où est le bien, puisque le progrès spirituel du peuple dépend de ceux qui le dirigent, puisque, si les « prélats » laïcs sont mauvais, leur péché retombe sur leurs sujets ? Tous pensaient que la tâche la plus urgente consistait à convertir les maisonnées nobles, pépinières de potentes, de milites. Il fallait commencer par là. Par la tête. Dans le mouvement général d'éparpillement des pouvoirs et des attributs de la royauté, les chapelles s'étaient multipliées pendant le XI^e siècle ; les ducs et les comtes avaient formé d'abord la leur, à l'image de celle du souverain ; à l'époque où nous sommes, toute demeure aristocratique de quelque importance abritait un service spécialisé dans les liturgies et dans les écritures. La plupart des chapelains étaient passés par l'école ; ils avaient poussé plus loin que le rudiment. Ils enseignaient à lire, à écrire en latin aux garçons du maître, que ceux-ci fussent ou non destinés à l'état

ecclésiastique – et la multiplication de ces précepteurs concourait à l'atrophie des disciplines élémentaires du trivium dans les écoles épiscopales. Ils sermonnaient toute la famille seigneuriale, adaptant les préceptes de l'Écriture au système de valeurs de l'aristocratie laïque, entremêlant à ce qu'ils avaient retenu de la leçon des auctores les légendes épiques et les récits courtois. Par cette prédication, par cet enseignement domestiques, la haute société profane assimila lentement un peu de ce que les écoles avaient mission d'étudier et de répandre. Dans la cour des princes, grands et petits, les deux cultures, chevaleresque et sacrée, se compénétrèrent.

D'autres clercs – et le plus souvent les mêmes – aidaient le patron qui les nourrissait à perfectionner l'administration seigneuriale. C'était l'une des fonctions de la chapelle. Celle des ducs de Normandie avait naguère rassemblé des aventuriers accourus de toutes parts, de Scandinavie, de Bretagne, d'Italie, travaillant dès la fin du XI^e siècle aux fondations d'un excellent appareil d'État. Au XII^e siècle, ce rôle fut souvent tenu par les collégiales, par la communauté de chanoines dont toute seigneurie de quelque importance était flanquée. Distinctes de la maison princière, ces institutions lui étaient pourtant étroitement liées : le seigneur avait d'ordinaire sa place dans le chapitre, parfois la plus éminente ; il prenait part aux offices : la collégiale fut au fond, près des demeures nobles de haut niveau, la forme perfectionnée de la chapelle. Les chanoines s'employaient au notariat, rectifiaient le formulaire des chartes, mettaient de l'ordre, rationnellement, strictement, dans l'arsenal de qualificatifs sociaux constitué vaille que vaille aux générations précédentes par des scribes amateurs – classant, rangeant les gens. Coopérant ainsi à ajuster les plis du manteau idéologique. A leur manière de définir la qualité des personnages, de choisir, pour démultiplier les groupes, de nouveaux vocables, de dresser, dans les listes de témoins, les degrés d'une hiérarchie, on découvre les nervures majeures d'une image de la société, la plus élémentaire, la plus commune, celle dont l'action s'appliquait le plus franchement sur le quotidien de la vie. Mais il arrivait parfois à ces professionnels de l'administration et de l'expression juridique de s'adonner à d'autres formes d'écriture, littéraires celles-ci. Sur commande, ou spontanément, pour avancer dans leur carrière. Dans le dessein non pas de dresser le projet d'une réformation, comme Adalbéron, comme Gérard et, dans une certaine mesure, comme les maîtres de l'école, mais simplement de raconter des événements. En spectateurs très lucides, habiles à situer chacun à sa place, exactement. Ils en disaient alors beaucoup plus long sur les modèles conceptuels dont ils se servaient pour dominer par l'intelligence le complexe, le mouvant, le flou du social et pour aider le

prince à agir sur lui. Des témoignages de cette sorte sont d'un intérêt exceptionnel. J'en prends un, de premier choix, pour l'époque et pour la région que cette étude considère. Il vient de Galbert de Bruges.

Galbert de Bruges

Un homme de la ville – dans ce pays, la Flandre, de très précoce fermentation urbaine. Un clerc, proche de la collégiale de Saint-Donatien, qu'il connaît bien, et de l'intérieur. Un notaire du comte. Dans un latin très vif, celui des chancelleries, à mi-chemin de la rhétorique et des parlers quotidiens, il relate, jour après jour, les troubles qui ont agité son pays après l'assassinat, le meurtre sacrilège, le 2 mars 1127, par des gens de sa famille, en plein chapitre canonial, au milieu des liturgies, du comte Charles le Bon. Il espérait tirer de ce récit De l'agression, de la trahison et du meurtre du glorieux Charles, comte de Flandre¹ une œuvre hagiographique à la gloire du martyr, dont il attendait bonne récompense. Un chanoine de Thérouanne le devança. Son reportage nous reste à l'état brut, sans apprêt, direct, admirable. Infiniment précieux par ce qu'il fait apparaître des structures latentes, de ce qui n'est généralement pas dit et qui est immense, mais aussi de l'appareil idéologique plaqué sur ces structures pour les justifier, les ordonner.

Le cadre de l'ordo, de l'organisation sociale n'est pas, pour ce praticien, la Jérusalem céleste, ni l'ecclesia, ni le peuple chrétien, c'est l'État. Un regnum, une « patrie », la Flandre. Voilà bien la nouveauté : l'aire sur quoi s'édifie le système idéologique est ici une « principauté féodale » – comme on dit encore souvent – précocement, solidement charpentée. Elle est vue comme un corps, et de même que l'Église, de même que le Royaume des Cieux, gouvernée par une tête, un « chef », un seul, le comte, responsable par droit héréditaire de la prospérité dans l'ordre : princeps. Ce qui implique qu'il se tienne en communication constante avec l'invisible, qu'il passe une part de son temps – la plus utile – parmi ses confrères les chanoines, qu'il accomplisse les mêmes gestes, qu'il prononce les mêmes mots lus dans les mêmes livres. De sa participation corporelle à l'opus Dei dépend le bonheur de tous. Il prie. Orator par l'un des côtés de sa personne comme le roi Robert, le comte de Flandre est donc un prince de la première fonction. Il est cependant davantage bellator. C'est par l'épée surtout qu'il maintient la paix et la justice. Sa mission consiste à tenir tête aux agresseurs, à rendre le pays flamand formidable. Voilà pourquoi, chaque printemps, il rassemble tous les guerriers de la principauté et les emmène en tournée, de tournoi en tournoi, pour les aguerrir, pour faire

étalage de leur vaillance, pour la gloire enfin de la patrie. De même que dans la croisade – Charles a traversé lui-même cette épreuve ; elle fut le couronnement de ses « enfances », de son initiation aux vertus chevaleresques – l'agressivité des militaires trouve un exutoire dans ces excursions sportives. Un tel déportement saisonnier autorise le comte, dans l'intérieur de l'État qu'il gouverne, à restreindre l'usage des armes, à recourir principalement, pour apaiser les discordes, aux palabres, au droit, à la sagesse. Évacuant par ces excursions périodiques l'exercice de la seconde fonction au-delà des frontières, il peut espérer, en deçà, s'en tenir à la première, celle de la loi. Mais aussi à la troisième, qui lui incombe également, la nourricière : son peuple attend de lui des dons, des aumônes et que, dans les temps de disette, il aménage le cycle des ensemencements afin que tout le monde mange, même les plus pauvres. « Prince de la terre » par excellence, seul de son grade, le comte occupe dans le système de représentations « féodal » de la société la place qui revient au roi et au Christ, homologues, dans le système de représentation monarchique, carolingien, celui dont Adalbéron et Gérard s'étaient fait les interprètes.

Il n'est pourtant pas le seul prelat. D'autres hommes vont devant, avec lui, précédant. Galbert les appelle pour cette raison proceres, primates, primores. Ces gens de premier rang se disent les « pairs » du comte, ses égaux. Associés à parité à l'exercice de la puissance, puisque commandant eux aussi dans des forteresses, dominant eux aussi une part de la campagne, indépendants, insaisissables. Ils forment avec le comte un collège. Ils l'entourent à la manière des « Trônes », environnant Dieu dans le ciel au plus haut degré de la société angélique. Le grand mérite du comte Charles est précisément d'avoir toujours gouverné *judicio principum*, « par le conseil de ces princes ». La coupure majeure, le fossé qui sépare les *prelati* des *subditi*, ceux qui commandent de ceux qui sont astreints à obéir, ne passe donc pas en Flandre, en 1127, alors que la renaissance de l'État débute, entre le comte et ses sujets. Elle isole de la chevalerie le petit groupe des « pairs ».

Les « chevaliers de notre province » forment en effet un corps particulier, un degré (*gradus*) subalterne, dominé, contraint à servir d'une manière particulière, investi d'un *officium*, d'une fonction : aider par les armes à protéger les pauvres et les églises. La chevalerie est donc requise de montrer certaines vertus – morale : la fidélité – physique : la vaillance (les impotents en sont exclus, casés dans les monastères : le monachisme sert aussi à cela, à recueillir la part contrefaite, inapte au jeu de la guerre, de la progéniture aristocratique). Mais elle se reconnaît aussi à des défauts spécifiques : la perfidie, la cupidité, la couardise. Les services qu'ils sont

censés rendre valent à ses membres des privilèges : ils échappent aux taxations seigneuriales ; ils se partagent les profits des expéditions guerrières. Comme les « princes », leurs seigneurs, ils ont droit à ces deux avantages conjoints, la noblesse et la richesse. La part qu'ils en détiennent est moindre cependant. Elle s'amointrit d'échelon en échelon : tous les chevaliers ne sont pas de même rang, et Galbert, qui sait le prix des mots, use toujours de comparatifs à propos de ces deux qualités. Toutefois noblesse et richesse se diffusent dans l'ensemble du groupe jusqu'à cette autre limite sociale, la plus ferme de toutes, la barrière dressée entre la chevalerie et le peuple.

Passée celle-ci, on entre dans le champ d'un autre droit, dans le ressort d'une autre juridiction. C'est en ce point précis que l'idéologie agit comme une véritable infrastructure² : elle modèle la société, transformant en frontière rigoureuse, bien gardée, la frange indécise que déterminent les seuls rapports de production. L'idéologie, par le système de valeurs qu'elle propose, cherche d'abord à dissimuler – mal – l'avidité, la turbulence, les jalousies mortelles par quoi sont déchirées les clientèles vassaliques des grands, tout ce tumulte mal contenu où la générosité, la fidélité, l'amitié que les chevaliers se targuent de pratiquer se trouvent étouffées, et dont on voit d'un coup l'irruption au printemps de 1127, à la mort du comte, sous prétexte de loyauté, de le venger, une véhémence qui fut en fait à l'origine même du drame. L'idéologie s'emploie également à masquer, couverte par le concept de chevalerie, la très vieille fracture entre liberté et servitude, oubliée semble-t-il dans le reste de la société laïque, alors qu'elle n'est pas tout à fait comblée dans l'aristocratie, où la concurrence pour le pouvoir la maintient vive, puisque pour se débarrasser d'un rival escaladant trop vite les échelons de la militia et sur le point de se glisser parmi les « princes », on l'accuse d'être fils de serf et que cette dénonciation pousse ceux qu'elle dérange à tuer leur seigneur, le comte, plutôt que d'affronter un procès public. Et si nous apparaît si clairement dans ce récit le rôle de l'appareil idéologique que Galbert comme tous les scribes au service du pouvoir s'applique à renforcer, c'est que la crise le fait justement vaciller, et jaillir le désordre qu'il avait fonction de réprimer.

Par ce fléchissement se révèle encore un autre rôle de l'idéologie : rabaisser tout ce qui n'appartient pas à la classe dominante, à la haute noblesse et à la chevalerie, son auxiliaire. Rejeté très en contrebas, si profondément qu'on le voit comme une masse uniforme où les différences ne méritent plus d'être distinguées, se tient le « peuple », attendant tout du comte. Pourtant, parce qu'il se veut témoin fidèle, Galbert ne peut taire le contraste, très net en Flandre et qui s'accuse dans la fièvre de l'événement, entre la campagne et la ville, ni confondre les rustres avec les

« citoyens et les bourgeois ». Dissimuler que dans le monde urbain, la cloison entre ces derniers et l'aristocratie est en vérité très poreuse. Que les mariages, la richesse, la pratique des armes réunissent dans une même strate moyenne l'élite des gens des communes et les moins huppés des spécialistes du combat. Les bourgeois profitent eux aussi de l'aubaine, du coup porté, par l'assassinat du comte qui n'a pas d'héritier, aux structures d'encadrement. Pour piller, pour gagner eux aussi, ils affectent de conduire la vengeance du martyr, à pied, à cheval, en armes. Sachant s'en servir, exercés dès leur adolescence, dans ces associations d'« enfants » rangés en bataille pour l'initiation rituelle au tir à l'arc dans ce qui reste encore de forêt.

N'en doutons pas : c'est seulement par le jeu d'illusions concertées, de proclamations théoriques, et de ces mises en scène de la bravoure que sont chaque été les tournois que l'action militaire pouvait alors être tenue – l'était-elle vraiment ? – pour le monopole d'un « ordre » de la société. Le réel se découvre ici dans sa crudité : la pugnacité des communiens ; la présence aussi, déjà, d'individus de naissance ignoble dont le « métier » est de combattre, les « cotereaux », toute une lie soldatesque, la « tourbe des brigands ». Enfin la puissance de l'argent, qui mène en fait tout le jeu. Dans l'événement se mesure la distance entre le vécu et le rêvé, ce que sont les relations sociales et ce que les mots, les gestes, les parades, le cérémonial des fêtes voudraient faire croire qu'elles sont. Le notaire comtal en est convaincu : il existe trois fonctions, elles doivent être distinguées. Que le schéma trifonctionnel ne puisse plus servir à définir les rapports entre les hommes lui paraît le plus clair symptôme d'un dérangement qu'il tient pour accidentel. Désorienté, il ramène le schéma vers la personne du princeps, du chef de l'État. La virulence du désordre que suscite la disparition du comte en fournit la preuve éclatante : c'est lui le dernier recours, l'ultime garant de l'ordre. Car demeure, obsédante, d'un bout à l'autre de cet écrit, sans qu'il soit jamais fait référence explicite à la trifonctionnalité, la nostalgie d'une ordonnance – celle dont Adalbéron et Gérard avaient rêvé – que la monnaie, le commerce, la ville ne viendraient pas troubler et où, sous l'égide d'un monarque psalmodiant avec les chanoines, menant jouter ses chevaliers, protégeant ses paysans dont le travail nourrit sa cour, trois fonctions s'équilibreraient.

Jean de Salisbury

Si Galbert avait pris la peine de mettre en meilleure forme rhétorique

son éloge, aurait-il fondé son discours sur une proclamation préalable du principe trifonctionnel ? Cet amateur n'exécutait pas une commande. Il n'était pas un maître à penser. Il ne dissertait pas du pouvoir. D'autres clercs l'ont fait, de plus haut rang, ne parlant pas à de futurs prêcheurs, parlant aux maîtres de l'État. Pour que celui-ci devînt plus fort. Et ne lui prêtant pas l'aide des techniques administratives, mais celle de la théorie. Comme le faisait Suger. Comme l'avaient fait Adalbéron et Gérard. La réflexion sur la société se poursuit en effet pendant le second tiers du XII^e siècle dans l'entourage des souverains. En procède un véritable traité politique, le *Policraticus*, qu'achève en 1159 Jean de Salisbury.

Au faîte de la culture savante, dans ce discours nourri de l'enseignement des écoles et des meilleures, celles de Paris, agencé donc selon la raison mais aussi selon la belle rhétorique, s'affirme la pleine vigueur d'une Renaissance, la ferveur pour une antiquité ressuscitée, si vive parmi des prélats qui ramenaient de leur voyage italien, un siècle avant Frédéric II et les effigies laurées de Capoue, des statues romaines, des camées, qui les admiraient, et qui cherchaient dans l'écriture, par le choix des mots et des tournures, à s'en approprier le style. L'ouvrage est dédié à Thomas Becket, dont Jean était alors le secrétaire. En un temps où Thomas, chancelier du royaume d'Angleterre, servait fidèlement Henri Plantagenêt. Et c'était en vérité au roi, par-delà la personne de son officier que s'adressait le projet d'une société bien ordonnée par le pouvoir laïc. Son livre se situait dans le prolongement des lettres de direction que rédigeaient au début du XII^e siècle les évêques de la France de l'Ouest, de tous les « miroirs des princes » : dans le Livre IV, le commentaire du texte biblique soutient pas à pas, à la carolingienne, l'énonciation des devoirs du souverain. Cependant le *Policraticus* va plus loin. Les conseils aux dirigeants s'y prolongent par un exposé théorique : il décrit l'armature par quoi l'ordre peut être maintenu.

Cette représentation du social n'est pas celle d'un praticien, mais d'un antiquaire, un intellectuel qui n'échappe pas à la tutelle des auteurs qu'il a lus, amoureux des classiques. Parlant lui aussi de *renovatio*, de revenir à un âge meilleur, de réformer. Mais le temps exemplaire est pour lui celui de Rome. Telle est la différence avec Gérard, avec Adalbéron : la référence n'est plus faite aux autorités patristiques, à Augustin, à Grégoire le Grand, mais aux païennes, à Plutarque. Jean de Salisbury cite expressément sa source, un texte que nous n'avons plus, l'*Institutio Trajani* – qui n'est d'ailleurs pas de Plutarque ; est-ce un faux que Jean forgea ? ou bien plutôt, le vocabulaire administratif qui reparait en palimpseste dans le texte du *Policraticus* porterait à le croire, un traité perdu du IV^e siècle romain ? En tout cas, le décor est antique devant quoi la scolastique

s'applique à disposer la réalité du XII^e siècle. Cette mise en scène archaïsante vise-t-elle à mieux séduire ? A faire admettre plus aisément les hardiesses de la pensée ? Jean de Salisbury s'efface, se réfugie dans l'ombre d'Auguste César, de Trajan, le bon empereur. Artifice : un « classicisme pernicieux » dit John Baldwin. En effet, dans ce discours, à l'opposé de celui de Galbert, tout le concret disparaît sous le travestissement culturel.

Ce qui ne réduit en rien l'originalité de l'auteur. Jean transféra la métaphore du corps – celle de Walafrid Strabon – de l'Église à la res publica, à l'État. Laïcisation, profanation. Le Christ n'est plus la tête, c'est le prince. Je vois ici l'inflexion décisive. Dans le Policraticus s'énonce pour la première fois systématiquement l'idéologie laïque du pouvoir et de l'ordre social. Bien sûr, dans cette œuvre écrite par un clerc, et qui n'était pas servile, persuadé de la supériorité de son état, ce système demeure-t-il sous l'emprise de la pensée ecclésiastique. Le schéma où il s'inscrit procède de la figure gélasienne, bipartite. Jean de Salisbury n'a fait rien d'autre – mais l'innovation était audacieuse, capitale – que séparer les deux « côtés » de l'organisme que formait encore l'ecclēsia aux yeux d'Hugues de Saint-Victor et, brisant l'unité, de substituer deux corps distincts à un seul corps homogène. Le cours des choses menait à une telle scission. Au milieu du XII^e siècle, dans l'évolution qui suivit les victoires grégoriennes, les deux pouvoirs s'étaient dissociés davantage, et le laïc prenait de l'indépendance et de la force. Le Policraticus fut écrit onze ans avant le meurtre dans la cathédrale, cinq ans avant les Constitutions de Clarendon qui prétendaient soumettre la justice d'Église à celle du roi – et qui firent regimber Becket, résistant, rappelant depuis l'exil à Henri II qu'« il y a deux ordres dans l'Église, le clergé, responsable du salut des âmes, et le peuple, dont fait partie le roi³ ».

Temporel, spirituel – corps, âme, et, bien évidemment, l'âme dominant le corps, l'inspirant. En 1159, le Policraticus est en vérité construit sur cette partition hiérarchique. Et quand Jean de Salisbury se sert de l'image corporelle pour mieux montrer l'organisation de l'État laïc, ce n'est pas pour manifester que celui-ci est autonome. Au contraire, la métaphore rabaisse ce pouvoir vers le charnel et proclame ainsi sa dépendance. « La res publica est un corps », écrit-il⁴ ; mais de ce corps, le sacerdoce est l'âme. Ajoutant : « César Auguste fut soumis (subjectus) aux pontifes. » Jean n'est donc pas sorti du parti grégorien. Sa posture est celle d'Adalbéron : pour réformer la société terrestre, la rendre plus conforme aux intentions de son créateur, pour la préparer à la Parousie (que l'on n'a pas cessé d'attendre), il convient que le souverain écoute les dirigeants de l'Église dont la sagesse lui montrera la vérité. La hiérarchie Dieu-âme-corps fait

des princes les « ministres du sacerdoce ». Toutefois la métaphore du corps a pour utilité de permettre l'analyse, sinon de la société, du moins des mécanismes par quoi entre en jeu la puissance du prince.

A vrai dire, l'analyse n'est pas poussée plus loin que ne l'avait fait Honorius : les chevaliers sont les mains, ou plutôt l'une d'elles, celle qui brandit l'épée ; les paysans, les pieds – et voici bien, latente, la figure trifonctionnelle puisque les prêtres, les orateurs, se tiennent, ne l'oublions pas, hors du champ. Toutefois, Jean de Salisbury sait voir le réel et en parler. Ainsi de la militia. Il a trouvé dans les classiques la formule : « serment militaire ». Mais il la glose, fait allusion à l'entraînement préalable, aux procédures de l'adoubement, qu'il évoque, à l'antique, par le terme *adscriptio*, lequel convient parfaitement pour désigner le processus initiatique par quoi l'individu s'introduit dans un corps, dans un « ordre⁵ ». Parlant de la corruption qui toujours menace l'État, cette chose charnelle, Jean dénonce, d'autre part, les « guerriers violents que Cicéron appelait des brigands ». Or c'est bien ce mot-là que l'on employait de son temps, pour placer, face aux bons chevaliers, les mercenaires, les « cotereaux », les Brabançons. Il esquisse enfin une morale de l'homme de guerre, qui doit d'ailleurs beaucoup à Bonizon de Sutri. Le défaut majeur dont il importe que le miles en premier lieu se garde, car il détruit l'ordre, c'est la violence. Ses devoirs : « protéger l'Église, lutter contre la perfidie (entendons : l'hérésie), vénérer le sacerdoce, combattre les injustices dont les pauvres sont victimes, tenir le pays dans la paix, et, pour ses frères, comme le serment invite à le faire, donner s'il le faut son sang ».

Passant aux « pieds », aux fonctions « les plus humbles », Jean, clairvoyant, ne se limite pas à l'agriculture. Il fait place aux « multiples manières de travailler la laine, aux arts mécaniques dont le domaine est le bois, le fer, le bronze, tous les métaux », ajoutant encore « les aides serviles et les différentes façons de gagner son pain ». Il reconnaît donc que la catégorie du labor s'est diversifiée. Et, s'il n'oublie pas les paysans, il considère d'abord la ville, sensible à ce fait que les fonctions sont « de figure si variée qu'aucun de ceux qui ont écrit d'elles n'a encore énoncé les préceptes propres à chacune de ces espèces ». Invitant ainsi à poursuivre l'analyse à des fins de moralisation, encourageant l'effort de classification qui, de son temps, dans Paris dont il vient, se déploie parmi les maîtres. Si bien que le corps qu'il cherche à décrire n'a pas deux pieds, ni même huit comme un crabe : « il dépasse le centipède par le nombre de ses pattes ».

Plus neuve encore peut-être la découverte que le fonctionnement de la machine sociale dépend d'un organe moteur, lui-même complexe, qui est la cour. Cette constatation l'a conduit sans doute à reprendre la symbolique corporelle : elle permet d'expliquer la dynamique du pouvoir

par l'engrenage des multiples services de l'État rénové. Sur ceux-ci, le regard est braqué, critique. A leur propos, une morale civique, correctrice, est proposée. Jean de Salisbury joue bien son rôle ; il veut déjouer les stratagèmes du Malin. Il met les doigts sur la plaie. Le miroir qu'il fabrique n'est pas tendu vers le prince, ni vers tous les laïcs. Il s'agit plutôt d'un *speculum curiae*, d'un miroir de la cour, lieu d'une démultiplication – polycratique – du pouvoir. Le souverain n'est pas en effet le seul responsable. Ses agents, dans la mesure où leur action a pris de l'autonomie, le sont aussi. La vieille idée demeure que la pourriture du corps part de la tête – et c'est le cas lorsque le chef cesse d'être l'image de Dieu pour devenir l'« image du diable⁶ ». Mais s'y ajoute l'idée nouvelle que la contamination peut venir aussi des membres : l'un de ceux-ci est-il blessé, la tête en subit le contrecoup⁷. Le chef souffre par conséquent de ce qui défaille en chacun des organes de son pouvoir. Il se doit de déceler ces dérèglements, d'y porter remède – et l'on voit s'esquisser le mouvement qui tend à détourner la rancœur des sujets vers la personne des officiers de l'État. Toute lésion se propage d'un bout à l'autre du microcosme, qu'elle affecte d'abord le « cœur », le conseil, menacé par l'iniquité, ou bien la « main sans arme », qui risque de commettre l'injustice, la « main armée », sujette à la violence, les « oreilles », la « langue », ces instruments de la juridiction, que la propension aux mensonges risque de détraquer. Jean de Salisbury porte l'essentiel de sa remontrance d'une part sur le « ventre », l'« intestin », c'est-à-dire sur les gens de finances, les manieurs d'argent, ces serviteurs de plus en plus nécessaires ; d'autre part et surtout, sur les « flancs », les curiales, les familiers dont s'entoure le prince, et dont l'étroite réunion dans sa maison, dans sa chambre, fait écran entre lui et le monde⁸. Le vice de ces derniers est de se vendre. La critique finalement se concentre sur ce qui constitue, au temps du *Policraticus*, la structure maîtresse de l'État renaissant, sur la *domus*, la maisonnée, la cour, démythifiant ces faux-semblants, les valeurs ostensiblement érigées de largesse, d'honneur et de courtoisie.

Situons Jean à l'avant-garde de toute réflexion politique. Perspicace, il a le premier discerné le duel qui s'inaugure, dans l'intérieur de la maison princière, à la source de la puissance et de la richesse, entre le clerc et le chevalier. Lui-même, écolier parisien, installé dans la domesticité du chancelier d'Angleterre, se range dans le camp antichevaleresque. Paré de la dignité sacerdotale, levant la bannière gélasienne qui part en lambeaux, il s'en prend au rival triomphant, le chevalier, dénonçant, au nom de la vertu romaine, les défauts du nouvel « ordre », tous les glorieux de la *militia*⁹, leur vanité et leur jactance. Contre eux, il raffermi une morale de l'autorité consentie, respectée, vénérée, et se réfère au pouvoir

monarchique. Dans le *Policraticus*, les membres seuls sont blâmés. La tête ne saurait être coupable lorsqu'elle gouverne convenablement le corps, contrôle ses divers organes, les contraint à servir droit, indulgente à l'égard des plus vulnérables, les gratifiant de sa dilection, « chaussant » les « pieds ». Toute l'œuvre est construite sur ce thème, à quoi s'ajuste le principe de réciprocité découlant du précepte d'obéissance, du vieux postulat de Grégoire le Grand, que tout ordre repose sur une hiérarchie, sur un échange de révérence et d'affection : « les inférieurs doivent obéir aux supérieurs, lesquels en retour doivent leur fournir tout le nécessaire » ; « ainsi s'instaurera la cohérence entre ce qui est inférieur et ce qui est supérieur, ainsi tous les membres se soumettront à la tête afin que la morale chrétienne soit défendue ». Mais surtout, que chacun, dans le peuple, demeure où il est, satisfait de son sort : « que chacun soit content de ce qu'il a et de ce qu'il fait, place et rôle étant assignés à chacun, habitants des villes et des faubourgs, tenanciers et paysans¹⁰... ». Une morale d'encadrement.

Parce qu'il avait passé douze années de sa vie auprès des maîtres de Paris, apprenant d'eux à réduire par distinctions analytiques la complexité du réel aussi bien que celle d'un discours. Parce qu'il vivait au voisinage d'un grand souverain, qu'il attendait de devenir lui-même évêque – il avait trente-huit ans, il était bien placé, il dut pourtant patienter dix-sept ans encore avant de monter sur le trône épiscopal de Chartres. Parce qu'il affectait de la distance à l'égard des choses du monde, de mépriser, parmi les curiales, ces clercs dévoyés qui se faisaient les valets du pouvoir. Parce que, lucide, il veillait à ne pas contribuer imprudemment à promouvoir la fonction militaire. Et d'abord parce qu'il entendait soustraire le clergé à l'autorité temporelle, n'abandonner à celle-ci que les offices profanes, parce qu'il déduisait de la césure gélasienne toutes ses conséquences, il prit soin de ne pas insérer sa proposition idéologique dans le cadre, trop fruste à ses yeux, d'une tripartition fonctionnelle. Comme le fera Loyseau, il s'appuyait sur Grégoire le Grand. A la différence de Loyseau, il ne dit rien qui vînt en droite ligne de Gérard de Cambrai. Pas plus que ne s'étaient expressément référés à la trifonctionnalité tous les hommes de réflexion, moines ou clercs, qui, depuis le second tiers du XI^e siècle et jusqu'à lui, dans la France du Nord, avaient parlé de l'homme en société assez haut pour que le bruit de leurs paroles nous parvienne encore. Dans l'esprit de Jean, comme dans l'esprit de tous ces hommes, mêlée à d'autres formes de la pensée et du langage, l'image des trois fonctions était présente. Il évita de s'en servir.

N'en préparait-il pas inconsciemment la résurgence lorsque, s'interrogeant sur le gouvernement du roi d'Angleterre, il choisit de laïciser

le discours que l'Église avait jusqu'alors tenu sur l'ordre social ? La résurgence se produit en effet hors du sacré, dans l'univers courtois. Elle apparaît, comme la première formulation du thème, en un point très précis (je parle de la précision que l'on peut espérer atteindre lorsque l'on traite d'écrits aussi anciens) : dans une cour, la même, celle du Plantagenêt, et vers 1175-1180, une vingtaine d'années seulement après la publication du Policraticus.

1 Éd. Pirenne, Paris, 1891.

2 M. GODELIER, « Infrastructure, société, histoire », Dialectiques, 1977.

3 Ép. 179, PL 190, 652.

4 Éd. WEBB, II, 282.

5 Éd. WEBB, II, 58.

6 VIII, 17.

7 VI, 25.

8 V, 10, WEBB, I, 325.

9 VI, 3.

10 VI, 20 ; VI, 25 ; I, 3.

RÉSURGENCE

I

Le vrai départ

Les trois ordres

Dans l'Estoire des ducs de Normandie qu'il a composée entre 1173-1175 et 1180-1185, Benoît de Sainte-Maure introduit la figure trifonctionnelle au centre d'une image de la société parfaite, et c'est en effet, parmi les vestiges de ce qui fut écrit dans la France du Nord, la trace la plus ancienne d'une réinsertion explicite de ce schéma conceptuel au cœur d'un système idéologique cohérent.

Sainte-Maure est en Touraine entre Loches et Chinon. On peut penser que Benoît s'était formé dans les écoles épiscopales de la Loire où l'on commentait surtout les poètes. Il avait mis sa compétence au service des comtes d'Anjou, de Geoffroy le Bel déjà peut-être, sûrement de Henri Plantagenêt. C'est le parfait représentant de ces hommes de lettres engagés parmi les domestiques d'un grand prince, chargés de divertir sa cour, ce public nouveau que formaient les chevaliers lettrés, d'autres demeurant illitterati, capables cependant de suivre attentivement la longue lecture d'un texte rimé, les dames enfin. Ces gens entendaient mal le latin, ou pas du tout. Ils souhaitaient pourtant connaître ce que contenait l'armoire aux livres des monastères et des chapitres cathédraux. Le rôle des écrivains consistait donc à traduire – et bien sûr sans se priver d'inventer – du latin à la langue romane, au « roman ». Benoît était un « romancier » célèbre. Vers 1160, il avait dédié à Aliénor le Roman de Troyes, s'associant ainsi à la vaste entreprise littéraire dont le roi Plantagenêt était en France du Nord le promoteur le plus actif. La société courtoise attendait que fussent mises à sa portée, romancées, les grandes narrations antiques que les grammairiens et les rhéteurs proposaient au haut clergé comme modèle d'écriture. Comte d'Anjou, duc de Normandie et, par son mariage, d'Aquitaine, le prince dont la largesse devait réjouir cette société attendait, lui, qu'elle se détournât des chansons de geste : celles-ci parlaient trop de Charlemagne, c'est-à-dire du roi de France, son seigneur et son rival en prestige. Déjà un autre « clerc lisant » de sa

maison, Wace, avait offert à la même Aliénor le Roman de Brut, c'est-à-dire l'adaptation du récit latin de Geoffroy de Monmouth, racontant les exploits fabuleux des anciens rois de la Bretagne. Toutes ces commandes semblaient aux hommes d'Église qui faisaient carrière dans l'entourage des grands l'occasion de remplir aussi leur mission pastorale, d'éduquer en distrayant, de moraliser par l'exemple de héros vertueux. Benoît avait fait merveille. Vers 1173, Henri II traversait une mauvaise passe. Le pape avait enfin pardonné l'assassinat de Becket, mais canonisé le martyr de Canterbury ; Aliénor conduisait la rébellion contre son époux, ses fils contre leur père. Il chargea Benoît d'écrire un panégyrique de la dynastie, sous la même forme, transposée, romane. Le projet était ancien : une dizaine d'années plus tôt, Wace avait ébauché l'éloge des premiers ducs normands. Benoît prit la relève. S'appropriant ce que son prédécesseur avait esquissé et la matière de tous les ouvrages latins autrefois composés à la gloire de la famille par Guillaume de Jumièges, Guillaume de Poitiers, Dudon de Saint-Quentin. Il compulsa tous les livres, abrégeant, traduisant.

C'est précisément dans un passage traduit du *De moribus* de Dudon que surgit l'image exemplaire de la société trifonctionnelle. Une chance pour nous, les historiens. Nous avons le moyen de comparer le texte de base, vieux d'un siècle et demi, contemporain, je l'ai dit, d'Adalbéron et de Gérard, à l'adaptation qu'en entendirent les courtisans du roi Henri. De distinguer nettement ce que Benoît crut bon de modifier pour plaire à son auditoire, et d'abord au commanditaire, son patron. La figure en effet reparaît, mais différente, rectifiée, ajustée à ce qui s'était transformé, au fil des temps et par le déplacement depuis Saint-Quentin, Laon ou Cambrai vers la basse Seine, vers la basse Loire, dans l'idéologie du pouvoir.

Au vers 13229 commence dans l'*Estoire* la relation d'un épisode dont j'ai déjà parlé : la visite du duc Guillaume à Jumièges. Benoît, dès l'abord, retouche : deux moines accueillent le prince, lui offrent à manger ; il refuse ; la nuit suivante, un sanglier le blesse. Est-il puni pour n'avoir pas accepté le don ? Pour n'être pas lui-même entré dans le jeu de la réciprocité, de l'échange de services mutuels ? Faut-il à toute force donner un sens à ce qui n'est peut-être que fioriture d'écrivain ? Guillaume revient prier, pénitent. C'est alors qu'il pose au même Martin, l'abbé, la même question. Mais il est beaucoup plus loquace que Dudon ne l'avait imaginé : le discours que Benoît lui prête remplit soixante-trois vers. Que dit-il ?

D'abord :

Trois ordres sont, chacun pour soi,
Chevaliers et clerks et vilains¹.

Tripartition, comme dans le *De moribus*. Non pas la même. Dudon disait :

il y a trois voies, celles que suivent respectivement les moines, les chanoines et les laïcs. Benoît dit tout autre chose. Il ne classe pas les moines à part. Il n'en parle pas. Les moines sont rejetés sur les marges du monde qu'ils ont fui, ou bien perdus parmi les clercs. Alors qu'une division sépare en deux corps le laïcat. Un tel découpage rejoint la pratique des notaires. Il rejoint aussi la manière qu'avaient eue Gérard et Adalbéron de répartir les hommes. Que la grille ternaire ait de la sorte glissé s'explique. Elle ne distingue plus des propos de vie. Elle distingue des fonctions. Et c'est la première fois en France que nous voyons les trois catégories fonctionnelles désignées comme des ordres :

L'un des ordres prie nuit et jour
L'autre est celui des laboureurs
L'autre garde et tient justice².

(ce n'est pas, remarquons-le, par la fonction guerrière que la chevalerie se caractérise, mais par la judiciaire – celle qu'Adalbéron déjà attribuait principalement aux « nobles » et qui était proprement celle des rois).

Les trois ordres réunis constituent l'Église³, laquelle apparaît
De chacun des ordres honorée
Fait, exaltée, soignée⁴.

Ici se montre à nouveau un trait fondamental du système de Gérard et d'Adalbéron : la complémentarité des services, et leur réciprocité :

Chaque ordre soutient les deux autres
Et chaque ordre maintient les autres⁵.

Ils ont chacun leur joie, leur peine, des difficultés particulières à vaincre, des mérites propres à gagner. Leur morale spécifique. Benoît suit ici de plus près Dudon, mais dans ce qui le rapprochait de Gérard et de la littérature carolingienne des miroirs. Benoît s'accorde également au souci des prédicateurs de son temps de dispenser aux diverses catégories sociales un enseignement qui convienne à chacune.

Des clercs, l'intention première de Benoît – qui fait partie de leur « ordre » – est de justifier l'existence qu'ils mènent, seigneuriale, et leur aisance :

... Ils ont à manger
A vêtir et à chausser
Beaucoup plus abondamment
Plus en paix et plus sûrement
Que ceux qui sont des laboureurs.

Mais la sécurité dans le confort dont jouissent ces seigneurs, « repus par les travailleurs », « soutenus », entretenus par eux, se trouve en fait rachetée par les abstinences qu'ils s'imposent.

Weux sont étrangères et lointaines
Toutes les joies terriennes.

Ils ne font pas l'amour. N'est-ce pas cela la « joie », ce que le monde terrestre offre de plus délectable ? S'en priver volontairement suffit pour acquérir le droit de vivre dans l'abondance et dans la paix.

Par contraste, Benoît insiste immédiatement sur la « peine » qui constitue le lot des « laboureurs ». Pour lui, comme pour Adalbéron dont il réitère la déploration quelque peu cafarde, labor et dolor ne font qu'un, et s'il attribue une valeur au travail, cette valeur est de pénitence. Un tel jugement s'inscrit dans la double tradition du mépris du monde et du mépris des œuvres serviles.

Ils traînent tant peine et douleur
Ils endurent les grands tourments
La neige, la pluie et le vent
Travaillant la terre de leurs mains.

(Nouvelle preuve encore que le mot « laboureur » dans tous ces textes théoriques ne désigne pas spécialement, comme dans une seule charte du début du x^e siècle, les meilleurs cultivateurs qui, conduisant une charrue, paraissent les principaux artisans de la croissance agricole ; il désigne les travailleurs de bras.)

A grands mésaises et à grand faim
Ceux-ci ont très âpre vie,
Pauvre, souffreteuse et mendiante.

Benoît ne se croit pas tenu d'ajouter que la souffrance de ces êtres est compensée par quelque chose, sinon – et l'écho retentit une fois de plus des paroles d'Adalbéron – par la dérisoire satisfaction d'être utile : sans eux l'ordre ne pourrait pas durer.

De cet ordre, les chevaliers sont enfin les gardiens, chargés d'empêcher de trop nuire les cupides.

Ceux-ci voudraient le tout avoir.
Qui plus auraient force et pouvoir,
Sens ni raison, droit ni mesure
Sur terre ne seraient ni droiture.

L'office qu'ils assument, je le souligne, n'est autre que celui du roi carolingien, s'acharnant à réprimer l'avidité de prendre des potentes. C'est donc comme si maintenant la chevalerie, au service du prince, cernait, pour la réduire à l'impuissance, ce qui demeure de véhémence féodale, rétive, au sein de l'État. Les chevaliers remplissent une autre mission royale : la paix de l'Église et du « pays » dépend d'eux :

Cet ordre défend le pays
Des mains des mortels ennemis
Et pour les autres garantir
Ceux-ci vont leur tête offrir
Et ainsi la perdent souvent.

Du sacrifice que les chevaliers font de leur vie, les privilèges dont ils jouissent – et dont Benoît ne dit rien – sont la récompense. Guillaume énonce alors l'interrogation : ces gens qui vivent si diversement,

Auront-ils de manière égale
Un mérite et un loyer ?

A cette question, comme dans le récit de Dudon, l'abbé Martin répond que chacun, au Jugement dernier, recevra son dû. Mais tout le discours qui précède est entièrement nouveau. Il entend justifier le mode de production seigneurial sur quoi prennent appui les structures de l'État. Le postulat de la trifonctionnalité sociale est repris pour assurer que l'équilibre de la respublica repose sur la répartition prétendue équitable des services et des privilèges. Le but de ce discours n'est pas, comme dans le livre que Benoît de Sainte-Maure transpose, de fonder une morale religieuse. Il fonde une morale civile.

L'adaptation – celle qu'attendait le roi Henri dans ce panégyrique célébrant devant les gens de sa maison l'histoire de ses prédécesseurs, de ses ancêtres maternels, les ducs de Normandie, et leur décrivant les racines de sa puissance – n'est pas réduite à remplacer l'ancienne tripartition des ordres de l'Église, sur quoi le chanoine Dudon avait jadis, aux temps de la réorganisation du clergé normand, concentré son attention, par le modèle qu'avaient proposé Gérard et Adalbéron. Celui-ci est en effet profondément retouché. Le schéma trifonctionnel est repris. Mais il est d'abord désacralisé. Par le seul fait que Benoît de Sainte-Maure renverse le dialogue entre le duc et Martin de Jumièges. C'était l'homme d'Église, l'abbé, le contemplateur des choses invisibles, qui, dans le récit primitif, décrivait l'ordonnance idéale de la société terrestre. Elle est ici

décrite par le duc lui-même, qui, du haut de son pouvoir princier, prononce un « dit », une sentence, fixant le droit, la loi. Une loi humaine. Ce qui suffit à rendre l'ordre social indépendant de la providence, et par là de l'institution ecclésiastique. En révéler l'armature n'appartient plus à des personnages que le sacre a remplis de la sapientia. Le prince qui parle en effet n'est point sacré ; on n'a jamais versé sur son corps l'huile sainte ; il n'a rien d'un évêque, ni d'un rhéteur, et ce n'est pas vers le ciel qu'il regarde. Dans le discours qu'il prononce, on cherche en vain l'idée – centrale dans le système adalbéronien – que la répartition parfaite des fonctions et des dignités parmi les hommes reflète l'organisation de la cité céleste. Tout ici est de la terre, et le maintien de l'équilibre incombe entièrement au pouvoir du princeps, autonome et laïcisé. Voici bien le changement fondamental, tragique, cette retombée, ce rabaissement, depuis les hauteurs théologiques, éblouissantes, où le rêve du pseudo-Denys avait hissé la pensée des évêques de l'an mil, vers cette petite chose mesquine : ce que nous appelons la politique. Le mot, le concept d'ordo subsistent. Mais comme profanés. Ils ne servent plus à rendre compte de la manière dont, parmi les hommes, dans un plan divin de rédemption, les grâces sont répandues. Ils montrent comment le pouvoir d'un chef entend distribuer des rôles. Les « ordres » sont cette fois conçus, dans une principauté de la France du Nord, comme les supports, les piliers d'un État.

S'appropriant la parole fondatrice, le prince s'est affirmé le meneur du jeu. Il n'y prend plus part. Il l'arbitre. Il veille à ce que les règles soient respectées, les devoirs remplis, les récompenses justement attribuées. Sous son contrôle s'opère l'échange des services. Le prince s'est ainsi haussé jusqu'à ce degré supérieur, extérieur, qu'occupaient jadis les moines, Raoul Glaber ou saint Bernard, jugeant le siècle. Autre modification, de taille. Pour Adalbéron, pour Gérard, le roi ne surplombait pas la trifonctionnalité. Il prenait place à son rang, parmi les catégories fonctionnelles, le premier des bellatores pour Gérard, à la jonction pour Adalbéron de la fonction sacrée et de la fonction militaire. Pour Benoît de Sainte-Maure, et pour son maître qu'il s'applique à bien servir, le prince doit dominer les trois fonctions, porté par elles, les surveillant – comme pour le roi Alfred, en fin de compte, ou pour Aelfric. Toutefois ces fonctions ne sont pas vues comme la projection sur le corps social des vertus du souverain. Dans la personne de celui-ci, sans doute, les habitudes invétérées de la pensée font se confondre et culminer les trois valeurs du système dont Georges Dumézil a décrit l'agencement. On pourrait, si l'on y tenait, gloser en fonction de ce système l'éloge que, translatant cette fois Guillaume de Poitiers, Benoît de Sainte-Maure fait du jeune Guillaume le

Conquérant⁶, célébrant successivement sa beauté, son courage et son intelligence. Mais c'est bien le prince qui, tout seul, tient le miroir moral dans sa main, en même temps que les rênes grâce auxquelles il guide, et ramène s'il en est besoin à la régularité de l'allure, le triple attelage dont il fait le véhicule de sa puissance.

Le prince, cependant, se veut solidaire de l'un des trois ordres, et c'est la chevalerie. Je viens de dire que celle-ci se trouvait chargée des missions spécifiques de la royauté carolingienne. A propos des chevaliers, Benoît de Sainte-Maure reprend presque mot pour mot ce que le texte de Dudon disait de l'office ducal : tenir le pays en paix et en « droiture ». Au plan de la morale, au plan des obligations, la chevalerie est ainsi montrée comme une sorte de prolongement de la fonction monarchique ; elle reflète en une multitude de facettes l'image du prince, et la coalescence qu'apercevait Galbert de Bruges, réunissant les plus humbles des milites au chef de la principauté, est, dans l'Estoire des ducs de Normandie, érigée en principe.

Cette histoire ne fut pas écrite pour être récitée sur les places publiques. Elle se destine à l'enseignement de la cour. Finalement, ce dont disserte le duc Guillaume, ce que par la bouche de ce dernier décrit Benoît de Sainte-Maure, c'est moins la société tout entière que cette société choisie qu'abrite la maison princière. L'ordre dont il est ici question, est, comme pour Hincmar, celui d'un palais bien tenu. Le pays tout entier doit prendre cette demeure pour exemple. Il en est comme l'extension lointaine. Et ceux qui le peuplent sont appelés à se répartir tous, à l'instar de la domesticité du maître commun, entre divers services. Dans ce passage de l'Estoire les travailleurs de la terre sont présents, leur condition, leur activité évoquées de façon très réaliste. L'idéologie qui s'exprime dans ces vers est seigneuriale. Elle proclame le bon droit d'exploiter les paysans – et dénonce au passage ces trublions qui vont prêchant que les gens d'Église feraient bien d'être plus pauvres. Le prince veille d'abord à cela : que fonctionnent bien les rouages de la seigneurie. Plus avant dans son roman, Benoît de Sainte-Maure utilise ce que Wace avait décrit du soulèvement de la paysannerie normande, aux alentours de l'an mil, alors que s'installait le mode de production seigneurial et ses nouvelles rigueurs. Il fustige les vilains qui avaient alors osé sortir de leur ordre, secouer le joug, se libérer des taxes. Ils avaient rêvé d'égalité, ils avaient formé des communes. Scandale. Et l'on reprend en chœur, dans la cour, le vieux refrain anti-égalitaire qu'avait, après Gérard de Cambrai, entonné Guibert de Nogent. La figure trifonctionnelle sert à défendre les positions de classe qu'occupent conjointement le clergé et la chevalerie. Elle est plantée, emblématique, sur le front du combat, d'un combat qui, les plus perspicaces le perçoivent bien, devient plus âpre en 1175, et qui porte à se

raviver après deux siècles le souvenir des vieilles insurrections, des résistances à la « révolution féodale », et de la répression qui les brisa.

Toutefois cette figure ne sert-elle pas aussi, et peut-être avant tout, à consolider dans l'immédiat d'autres barrières, à élever celles-ci dans l'intérieur même de l'entourage princier, à maintenir au sein de la société courtoise ces divisions dont le patron tire parti pour être mieux obéi ? Réemployé par un clerc domestique, énoncé en langue vulgaire pour être entendu de tous les familiers du palais, le thème trifonctionnel prend bien l'allure, aussitôt qu'il se désacralise, d'un modèle, à proprement parler, courtois. Lorsqu'il prononce la formule, Benoît de Sainte-Maure utilise le mot « vilain ». Et dans le développement qu'il consacre aux hommes que ce terme distingue des chevaliers et des clercs, il parle effectivement de « laboureurs », d'ouvriers, « œuvrant la terre », « la bise au cul », comme le dira beaucoup plus tard, au XVI^e siècle, un poète anonyme. Remarquons pourtant que, dans la bouche des gens à qui Benoît s'adresse, « vilain » ne signifie pas d'abord cela. Son sens véritable se révèle, dans un autre passage de l'Estoire, par l'écho que se font deux vers :

Il n'était ni fou, ni vilain...

Pour courtois le tint et pour sage⁷.

Sage-fou, vilain-courtois : ces couples de vocables constituent la clé d'un système de valeurs construit effectivement sur une opposition entre la courtoisie et la vilénie. Opposition certes entre deux espaces sociaux, la cour et puis le reste, celui-ci s'étendant jusque dans les contrées très obscures, « estranges et aliennes » où sont les champs et les villages. Opposition beaucoup plus nette, et quotidiennement vécue, au sein même du beau monde, entre deux manières de se comporter. Tout individu peut sentir en lui-même se combattre la vilénie et la courtoisie, comme le font la folie et la sagesse. Mais on peut distinguer surtout, dans la demeure du prince, ceux en qui, naturellement, du fait de leur naissance, la vilénie l'emporte. Sur cette différence se bâtit l'ouvrage de Benoît – comme toute la littérature chevaleresque. Lisez par exemple dans l'Estoire l'éloge qu'elle fait du duc Richard : il ne tolérait à sa cour aucun vilain ; il en réservait l'accès aux fils de chevaliers, ne chérissant que ceux-ci, qu'ils fussent clercs ou guerriers. Barrière fondamentale, et dont l'efflorescence des œuvres écrites en langue romane dévoile brusquement le rôle décisif qui lui est assigné au dernier quart du XII^e siècle. Elle entend marquer la distance dans la maisonnée des grands entre les gens des deux premiers « ordres » et ceux du troisième, des intrus, mais qui pourtant sont là, et l'admonestation serait moins vive au prince de les tenir à l'écart s'ils étaient moins puissants, moins utiles et moins favorisés. Contemporain de

l'Estoire, le Roman d'Alexandre rappelle qu'il n'est pas décent aux chefs des principautés d'écouter le conseil des « serfs », mais seulement « les gentils chevaliers » (ceux qui sont de bon « genre », de bonne génération, de bonne race), « les clerks sages et bons » (ceux dont le corps est lui aussi vaillant et dont la sagesse éclaire l'esprit ; le corps, l'esprit, et la « droiture » maintenant l'équilibre entre les deux) enfin : « les dames et pucelles ». Et Thomasin de Zerklære dédie vers 1215 le Wälcher Gast « aux chevaliers preux, aux dames bonnes et aux clerks sages⁸ ». Ceux qui s'appliquent à détecter les occurrences de la tripartition dumézilienne retiendront ces trois adjectifs. La façon dont ils paraissent ici ne décèle-t-elle pas une tendance à féminiser la troisième fonction ? Une autre triade ne se faufile-t-elle pas jusque sur le devant de la scène courtoise ? Ce qui ne peut nous étonner. La courtoisie est aussi cela : la place faite au beau sexe, à la femme.

Évoquer les vilains c'était donc d'abord en 1175 rappeler que la porte de la cour est fermée. Mais chacun savait qu'elle était forcée, que l'argent l'ouvrait et que les marchands pénétraient en grand nombre. C'est bien pourquoi les auditeurs du nouveau roman se réjouissaient si fort d'entendre condamner – ici par Chrétien de Troyes –

... Vilenaille
Chiens enragés, pute servaille,

c'est-à-dire les parvenus de la bourgeoisie qu'il fallait à tout prix tenir à distance. Car ils figuraient dans l'assemblée que contemplait chaque jour le prince, vers quoi il tendait le miroir afin qu'elle se vît telle qu'elle était, telle aussi qu'elle eût dû être. Par la formule trifonctionnelle, distinguant les vilains des clerks et des chevaliers, le prince entendait faire savoir qu'il prendrait garde à ce que les barrières ne craquassent pas, à ce que l'on n'en vînt pas à confondre les ordres, les dignités, les rangs. Comme il le montrait à la vue de tous, lors des cérémonies publiques, par l'ordonnance des cortèges dont il prenait la tête – tel Robert le Magnifique, dans le moûtier, pour la grande fête, conduisant la procession de l'offrande, prelat, guidant vers l'Agneau la cohorte bien rangée :

après, les plus riches et meilleurs,
puis les seconds, et les derniers⁹.

En se laïcisant, en se détachant de la vision cosmologique grandiose où il s'intégrait, le schéma dont avaient usé Gérard et Adalbéron s'est amoindri jusqu'à prendre place dans l'univers clos de la maison princière, pour s'appliquer sur un autre schéma, profane et domestique. Les trois ordres ne sont plus, homologues des compagnies angéliques, au service du Tout-

Puissant, ce sont des services de cour : de prière, d'armes, et d'approvisionnement. Ce que Benoît de Sainte-Maure, célébrant cette fois la largesse du patron – cette vertu majeure, puisque c'était en distribuant judicieusement parmi ses gens ce que lui rapportait le pouvoir que le seigneur assurait son autorité –, rappelle dans une autre anecdote, l'histoire – fort curieuse en ce qu'elle récupère d'un fonds folklorique fusant par les fissures de la culture savante – des trois cadeaux que fit le duc. A un chevalier ; à un clerc ; à un coutelier enfin, un de ces maîtres-artisans, « laboureur », travaillant, peinant de ses mains, mais dont la fonction indispensable était de fournir la maison ducale en beaux et bons objets.

Jean de Marmoutier et Étienne de Fougères

Le livre de Benoît me sert de borne sur le chemin que nous suivons. Il fixe un point chronologique. Il date la résurgence. Mais ce discours, par hasard sauvé, prend place au sein d'un ensemble. A la fin des années soixante-dix du XII^e siècle, dans le même milieu, l'entourage des Plantagenêt, et toujours sur le même versant, plus angevin que normand, de cette aire culturelle, d'autres gens d'Église, serviteurs du prince, parlaient aussi à la cour. Je retiens deux œuvres. L'une et l'autre offertes à Henri II, contemporaines de l'Estoire : une œuvre en latin, dont l'auteur est un moine, mais employé de longue date à célébrer la dynastie ; une œuvre en roman, dont l'auteur est un évêque.

Jean de Marmoutier vers 1180 rédige l'Histoire de Geoffroi, duc des Normands et comte des Angevins¹⁰, le père d'Henri Plantagenêt. Une vita, à la manière des biographies de Louis VI et de Louis VII, écrite comme celles-ci dans un monastère, mais dont le héros n'est pas un roi. Un vers de Virgile – voilà la « renaissance du XII^e siècle » – fournit le plan de cet éloge : deux volets, la paix, la guerre, *parcere subjectos, debellare superbos*. Présentant le « seigneur nouveau », *novissimus dominus*, décrivant l'établissement du prince dans sa fonction, le moine Jean, dans la première partie, raconte trois histoires. Il veut donner pour modèle la manière dont le jeune comte se comporta à l'égard des trois « ordres », qu'il chérissait et qu'il dominait. Trois attitudes. Trois vertus – l'ouvrage, par l'exemple de l'ancêtre, a pour propos d'aider Henri à se mieux conduire, et d'aider aussi – ce qui pour lors était sans doute plus urgent – ses fils. Trois lieux. La forêt d'abord, où, comme tous les jeunes nobles, Geoffroi se plaît à chasser. Un soir, il s'y perd, rencontre un boisilleur, ravitaillant en charbon les forgerons de la ville. Un homme noir, laid, inquiétant : le peuple dans ce qu'il a de plus repoussant. A l'égard de

ce sauvage, le comte, et c'est la preuve de ses exceptionnelles qualités, se montre, dit Jean, « libéral » : « il ne méprisa pas, comme eût fait le riche, le pauvre, mais reconnaissant en cet homme un homme, il déplora dans la misère d'un seul la calamité commune à tous les hommes¹¹ ». Geoffroi pense alors à Adam, à la punition qui lui fut infligée : tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. On voit ici se conjuguer au très vieux topos du travail-pénitence, châtement du péché originel, les formes nouvelles de la charité du XII^e siècle, compatissant à la misère physique. Au comte d'Anjou qui lui demande de le conduire hors des taillis, le charbonnier répond par un discours sur la condition populaire : « tu es assis sur ton cheval, je pense que tu n'as pas à te soucier de ce que tu mangeras ni de ce dont tu te vêtiras », tandis que ma famille mourra de faim et de froid si, moi, je ne travaille pas de mes mains. Le récit s'interrompt ici pour une célébration de la « mansuétude » du prince : c'est lui qui, le premier, a salué le « rustre » ; il a sollicité son secours, alors qu'il n'aurait eu qu'à commander, offert de payer, bien qu'en droit d'exiger gratuitement le service ; prenant en croupe le plébéien, il l'a haussé à son niveau, l'asseyant sur son propre cheval, en frère. C'est ainsi, chevauchant, que les deux hommes se mettent à converser. De quoi ? De l'opinion publique. Geoffroi aimerait savoir ce que pensent du comte les grands et le vulgaire. Réponse : le comte est un bon seigneur, il aime le droit, il défend la paix, il repousse les ennemis, « il est (surtout) le bienveillant auxiliaire des opprimés ». Seulement, il ne sait pas tout. Il a des ennemis, cachés, domestiques : ses prévôts, ses régisseurs. Ceux-ci, lorsque le comte vient avec son escorte séjourner dans l'un de ses châteaux, achètent à crédit la provende : ils ne remboursent qu'à moitié. Ce qui fait que le comte est, sans s'en douter, nourri du fruit de la « rapine ». Ils lèvent des taxes indues. Ils font croire au danger, regroupant les villageois dans les enceintes, et ne les laissent rentrer chez eux qu'après avoir versé comme une rançon. De la sorte, le peuple souffre (et c'est justement du verbe laborare que Jean se sert ici) plus durement dans la paix que dans la guerre. Lorsque les deux cavaliers parviennent enfin à la cour, le charbonnier, évidemment, est couvert de cadeaux, affranchi, et le prince s'empresse de réprimer les malversations de ses ministériaux. Jean de Marmoutier se fait de l'État la même idée que Jean de Salisbury. Sa tête est naturellement saine ; la corruption pénètre par ses membres ; le bon prince doit attentivement surveiller les agents de son pouvoir. Rectifier. Jean de Marmoutier est d'autre part convaincu que la fonction du peuple travailleur est de nourrir l'aristocratie ; le système d'exploitation seigneurial assure le transfert des produits du labeur ; il importe seulement que ce système fonctionne dans les règles ; il appartient au prince d'y veiller.

La deuxième histoire est banale. Elle a pour décor une collégiale, le chapitre de Loches. Le comte, un matin, « auditeur dévot », suivait ici la messe. Il offrit une prébende à un clerc trop pauvre. Aux serviteurs de Dieu des revenus réguliers sont nécessaires ; pour qu'ils accomplissent parfaitement leur tâche, il convient qu'ils soient dans l'aisance. Le bon prince, « ministre miséricordieux de la miséricorde divine », doit les délivrer de la gêne, et les faire bénéficier, dans la justice, des revenus de la seigneurie¹². Une forêt, une église. Un château enfin. Quatre chevaliers du Poitou – méprisables, hâbleurs, peu vaillants, capables seulement de bien chanter : ils sont du pays d'Aliénor – y sont tenus captifs après un combat victorieux. Le comte s'apitoye sur leur sort. « Il est d'un cœur inhumain, dit-il, celui qui n'a pas de compassion pour ceux de sa profession. Ne sommes-nous pas chevaliers ? Nous devons donc spéciale compassion aux chevaliers dans le besoin¹³ ». Jean de Marmoutier, nous le voyons, enseigne ce qu'enseignait Benoît. Qu'il existe trois catégories fonctionnelles, hiérarchisées. Que le maître de l'État les domine toutes les trois. Que le prince a le devoir de « chausser les pieds », qu'il doit prendre garde à ce que les travailleurs ne s'enfoncent pas trop bas dans la misère. Qu'il ne sied pas aux clercs ni aux chevaliers d'être pauvres. Que par ses libéralités, le maître de l'État doit les tirer du dénuement. C'est là sa fonction de « justice » : maintenir l'équilibre, par l'équitable redistribution des profits de l'exploitation seigneuriale. Mais, le comte l'affirme lui-même, que sa « profession » spécifique est la chevalerie, que celle-ci donc constitue le plus éminent des trois ordres.

L'autre texte, le Livre des manières d'Étienne de Fougères, est d'interprétation difficile. Le seul manuscrit, conservé à Angers, est mauvais, son édition, ancienne, défectueuse¹⁴, le vocabulaire plein d'embûches. Son auteur appartient au cercle de Benoît de Sainte-Maure. Chapelain de Henri II, il a mieux réussi : il reçut l'évêché de Rennes (les évêques ne sortent plus tous maintenant, comme au temps d'Adalbéron, « du sang des rois » : la dignité épiscopale est la plus haute récompense qu'espèrent tous les bons clercs de cour). L'œuvre est un sermon. En langue vulgaire, il s'adresse, comme l'Estoire, à des auditeurs « courtois ». C'est une prédication sur la parole « Tout est vanité », qui se clôt par une oraison appelant la pitié de Dieu sur le bas monde. Pour mériter cette miséricorde, que chacun remplisse ses devoirs d'état, à sa « manière », c'est-à-dire dans son « genre » (*maneria*, dans le vocabulaire d'Abélard, est l'équivalent de *genus*). Étienne décrit par conséquent ces diverses catégories, insistant sur les devoirs particuliers à chacune d'elles. Il les classe en deux groupes. Dans le premier ceux qui dirigent : des laïcs, notons-le, passent ici les premiers : les rois, les ducs et les princes (Livres

IX-LVII) ; viennent ensuite les clercs de tous rangs (LVIII-CXXXIV) ; en fin de cortège, les chevaliers (CXXXV-CLIX). De l'autre part, ceux qui obéissent : paysans, bourgeois, marchands, usuriers ; puis les dames et demoiselles. Les femmes – et ce sont les femmes nobles – ont bien leur place dans cette revue, mais c'est encore une fois la dernière : elles occupent le degré le plus bas dans la soumission.

Le plan choisi, banal, suit une très vieille habitude de classement qui vient de Grégoire le Grand et d'Isidore de Séville. Mais il s'ajuste à la coupure de classe tracée par les rapports de production. Le fait remarquable est que le thème trifonctionnel intervient à la jonction des deux parties de cette homélie pleurarde¹⁵:

Les clercs doivent pour tous prier
Les chevaliers sans retard
Doivent défendre et honorer

(ce sont les mots qu'emploie Benoît de Sainte-Maure)

Et les paysans labourer.

Trois verbes : prier, défendre, fatiguer son corps au travail. Trois substantifs : clerc, chevalier, paysan – Étienne de Fougères préfère à « vilain » ce mot rare ; est-ce seulement pour mieux rythmer le vers ? Comme Benoît de Sainte-Maure – mais à la différence d'Adalbéron – Étienne situe les monarques, tous les chefs d'État, qu'ils soient rois ou bien, comme celui qu'il sert, ducs ou comtes, au-dessus des trois « manières » – et, cette fois très explicitement, au-dessus du clergé. Sous leur autorité incontestée, le mode de production seigneurial isole les hommes de prière et les hommes de guerre de ceux qui peinent, maintenus en contrebas dans l'obéissance, privés de tout office, au sens institutionnel de ce terme – comme le sont, naturellement, les femmes. Étienne de Fougères ne parle pas d'« état » ni, pour l'ensemble de la société, d'« ordre ». Il ne reconnaît que deux ordres, formant, à la manière gélasienne, la part ordonnée de la société, celle que décrit la première partie du Livre : les clercs, « les ordonnés » ; les chevaliers, et là, il insiste :

Haut ordre fut chevalerie
Sauver se peut bien dans son ordre.

Il considère en effet que, dans la chevalerie tout comme dans le clergé, on entre par une ordination, le sacramentum militiae dont parlait Jean de Salisbury. Le chevalier, dit-il, « a fait ordre » dans l'église ; s'il n'accomplit

pas ses missions, il est « désordonné ». Sa vision est plus hiérarchique, plus cléricale, plus primitive sans doute que celle de Benoît de Sainte-Maure. Et du schéma trifonctionnel, il se sert beaucoup plus ouvertement comme d'une parade à de possibles rébellions paysannes, comme soutien et justification de l'organisation seigneuriale.

L'énonciation de la formule tripartite introduit en fait un long planctus sur la condition paysanne, où sont rappelées les obligations des travailleurs envers leurs maîtres. C'est là son rôle. Par ce postulat débute un discours qui n'est pas tenu, comme celui de Gérard de Cambrai, sur la paix, la bonne paix royale, mais sur la seigneurie. Il s'adresse aux gens de cour, pour qu'ils s'assurent dans leur position et pour que ces prélats, ces guides disent eux-mêmes à leurs sujets de se satisfaire de leur sort, d'être dociles, affirmant que les plus soumis sont les plus sûrs d'être sauvés. Étienne proclame donc d'abord, crûment, en quoi consiste la fonction des « paysans ».

Chevaliers et clerc sans faille
Vivent de ce qu'ils travaillent¹⁶.

Puis, feignant de s'apitoyer sur la peine des pauvres, il décrit par leur menu leurs devoirs.

Ils ont grand travail et peine
Payent prémices, corvées, prières (c'est-à-dire la taille)
Et cent choses coutumières¹⁷.

Étienne enfin revient longuement sur le prélèvement seigneurial qui ne laisse aux travailleurs que le mauvais, le « vilain » manger. Leur consolation : le labeur est rédempteur ; plus profond est le dénuement de l'homme du peuple, plus grand est son mérite. De quoi se plaindrait-il ?

Et quand plus vit de pauvre vie
De tant a-t-il plus grand mérite¹⁸,

qui le rachète

Pour ses fautes qu'il a mal faites¹⁹.

A condition toutefois qu'il se tienne à sa juste place, honnête, besogneux, soumis :

S'il rend partout ce qu'il doit
S'il acquitte loyalement sa foi
S'il prend en gré ce qu'il subit
Ses angoisses et ses souffrances²⁰.

Hélas, le paysan « ne prend rien en patience », se plaint de Dieu. Il oublie de remercier le ciel si ce qu'il fait tourne à bien. C'est un ingrat. C'est un rebelle. Il faut le tenir bridé.

Prêchant de plus loin, du haut de son magistère, Étienne de Fougères répète ce que disait Benoît. Sur un mode plus brutal – normand plus que ligérien ? En tout cas parfaitement clair. Son but : consolider la barrière de classe, réprimer les tendances à regimber que l'on discerne agitant le profond du peuple. Et, dans la cour, renforcer ce qui tient écarté du beau monde les parvenus, les enrichis de petite naissance. Un discours bien nécessaire dans ces dernières décennies du XII^e siècle. Et qui retentit aussitôt partout. La résurgence n'est pas ruissellement, mais fontaine généreuse, et qui dès lors coule à plein bord.

Autour de Henri Plantagenêt

La tentative, téméraire, de dater, de localiser parmi les débris d'une production littéraire l'insertion de la figure trifonctionnelle dans la proclamation d'une idéologie de l'ordre social, me paraît atteindre déjà quelques résultats. L'image s'est révélée dans le pays franc vers 1025. Elle est retournée à l'informulé. Elle fait de nouveau surface un siècle et demi plus tard et cette fois fermement s'installe. L'interruption correspond à l'affaissement de l'État monarchique, à l'intermède féodal. Corrélation très évidente entre l'histoire de cette forme de pensée et l'histoire du pouvoir dans la France du Nord. Lorsque le postulat de la trifonctionnalité sociale fut exprimé pour la première fois, c'était pour secourir la royauté qui sombrait – appelé trop tard à la rescousse, au moment même où les meilleurs, parmi les détenteurs de la culture écrite, se détournèrent du Capétien trop débile, regardaient vers Dieu, vers la papauté qui menait la réforme, se réfugiaient dans les cloîtres, avant de se préoccuper de former de bons prêcheurs. Pendant longtemps le thème n'eut plus d'utilité. Il paraissait de moins en moins convenir : la société se compliquait. On cessa parmi les hommes de réflexion d'y recourir. L'oublia-t-on vraiment ? Ne demeura-t-il pas présent dans des espaces culturels qui échappent à notre observation ? Est-il interdit de croire qu'il continua de jouer un rôle, mais dans l'autre camp du combat grégorien, dans le camp des puissances temporelles, manié comme une arme contre les prétentions de l'Église, récusant les propositions idéologiques lancées par les ecclésiastiques, le dualisme gélasien, la quadripartition monastique, réfutant l'idée d'un corps dont les laïcs, princes en tête, formeraient le côté gauche, la part cadette ?

Glissant sur un autre versant, dans une culture qui ne s'exprimait pas encore dans des formes durables et dont nous devons nous résoudre à toujours tout ignorer ? Retenons cette évidence : lorsque le modèle fut repris dans les années soixante-dix du XII^e siècle, ce fut dans le langage des laïcs, dans la cour, au pied du trône, et au moment même où dans cette partie de l'Europe l'État reprenait vigueur.

Et d'abord l'État capétien dont la croissance est éclatante sous le règne de Louis VII. Elle s'affirmait depuis vingt-cinq ans déjà, depuis la seconde croisade, la première qui fût l'affaire des rois, l'expédition célébrée par Eudes de Deuil, moine de Saint-Denis, dont les rapports, envoyés de Terre sainte à Suger pour servir au panégyrique de la royauté, exaltaient l'élargissement prodigieux de l'action du roi de France : celui-ci s'essoufflait quelques années plus tôt à réduire, menant au combat les petites bandes des communiens, les tours de bois des barons infidèles ; il guidait aujourd'hui la pérégrination de la chrétienté vers le lieu symbolique de la fin des temps et de la résurrection des morts. Suger, saint Bernard disparus, la restauration de l'office royal était devenue très manifeste. Si pieux qu'il fût, si soumis aux prêtres, le souverain ne s'avancait plus seulement vers les gloires de l'au-delà, il progressait dans la réalité du pouvoir politique. Il osait édicter dans les années cinquante des ordonnances de paix valant pour l'ensemble du royaume. Il balayait d'un coup, sans effort, tout ce qui s'opposait à son vouloir quand, dans les années soixante, il prolongeait jusque sur les frontières de l'Est ses opérations de justice.

Toutefois, lorsqu'il réapparaît au centre d'un système idéologique, le thème trifonctionnel ne sert pas la puissance royale. Il sert l'autorité d'un prince. Ce prince n'a pas reçu directement de Dieu, par les rites du sacre, la délégation des pouvoirs qu'il exerce dans le royaume de France. Il se veut dégagé de toute emprise cléricale. C'est Henri, comte d'Anjou par héritage paternel, duc de Normandie par héritage maternel, duc d'Aquitaine par son mariage, de surcroît, mais de surcroît seulement, et ceci ne concerne pas la contrée où il passe le plus clair de son temps, roi d'Angleterre. La figure trifonctionnelle est utilisée sur le continent par un clerc de sa domesticité dans le moment même où les convulsions consécutives au trop brusque développement des structures étatiques nécessitent de recourir à tous les renforts, à ceux notamment de l'idéologie. Que la trifonctionnalité ait été, sous sa forme profane, mise en avant d'abord dans l'entourage du Plantagenêt s'explique, à mon sens, par trois raisons principales.

La première est la précoce maturité des principautés de la France du Nord-Ouest. Alors que le roi de France, le duc de Bourgogne, le comte de

Champagne s'aidaient encore principalement de moines pour gouverner, déjà dans la Flandre, la Normandie, l'Anjou c'était à des clercs que le prince demandait de réfléchir sur le pouvoir, concrètement, empiriquement, et sans se laisser captiver par les éblouissements de la théorie. Lorsque Henri réunit dans sa main deux de ces États, les avant-gardes de la réflexion cléricale au service de la reconstruction monarchique vinrent s'établir à ses côtés. Est-ce un hasard si le premier traité décrivant systématiquement les rouages de l'État médiéval et leur engrenage fut en 1159 le *Policraticus*, et si la première analyse du fonctionnement des finances publiques fut le *Dialogue de l'Échiquier* composé vingt ans plus tard par Richard Fitz Neal ?

La puissance d'Henri, d'autre part, s'enracinait bien dans le royaume de France. Mais elle s'étendait au-delà de la Manche où le prince était roi. Dans la rivalité qui l'opposait au Capétien, le Plantagenêt prenait appui sur cette assise insulaire. Il puisait volontiers dans la culture des îles britanniques les matériaux d'un édifice idéologique construit contre l'idéologie de la royauté franque. On sait comme les littérateurs qui écrivaient sur ses commandes exploitèrent la « matière de Bretagne », dressant face à la figure de Charlemagne celle du roi Arthur. Pourquoi le thème des trois fonctions n'aurait-il pas été lui aussi extrait de la même réserve ? Il n'avait pas connu d'éclipse en Angleterre, du moins d'éclipse aussi prolongée. Dans le début du XII^e siècle, les écrivains d'Église se référaient là-bas naturellement à la trifonctionnalité. Sortant un instant du territoire où j'ai choisi de cantonner cette étude, je fais état seulement de ce que l'on peut trouver partout, et je me contente d'appeler quatre témoignages :

1. Celui d'abord d'Eadmer de Canterbury, évêque de Saint-Andrews, qui, vers 1115, dans le *Liber de sancti Anselmi similitudinibus*²¹, affirma que trois « ordres d'hommes » ont été établis par Dieu pour remplir en ce monde trois fonctions, la prière, l'« agriculture », la défense. *Ordo, officium, ternarité* ; retour à Wulfstan, à Aelfric, à Alfred. Toutefois sans nulle allusion au trône, à ses piliers.

2. Gilbert, évêque de Limerick entre 1110 et 1130, montre dans le *De statu ecclesiae*²² la société comme un édifice hiérarchisé²³, formé de deux séries parallèles de sept pyramides emboîtées. Au faite, trois têtes : l'empereur, le pape et, bizarrement, Noë. Au bas de l'une des séries, cette pyramide, la paroisse, cellule élémentaire de la société séculière. Gilbert commente : « Ceux qui sont contenus sur ces degrés dans le sein de l'église paroissiale sont divisés en trois. Desquels, ceux qui sont au sommet de la pyramide doivent être tenus pour les orateurs, et parce que certains d'entre eux sont mariés, nous les nommerons hommes et femmes. Ceux de

gauche, dans la pyramide, sont les aratores, (et cette fois, cette seule fois, il est bien question de laboureurs au sens où nous l'entendons), tant hommes que femmes. Ceux de droite, les bellatores, hommes et femmes. Je ne dis pas que la fonction des femmes est de prier, de labourer ou de combattre, mais elles sont mariées à ceux qui prient, labourent et combattent, et elles les servent. Et depuis l'origine (ab initio), l'Église reconnaît ces trois ordres légitimes de fidèles, afin que, dans son sein, une part, le clergé, s'occupe de la prière, protégeant les autres des attaques de l'Ennemi trompeur. Une autre, suant dans les peines du travail (labore desudans), épargne aux autres le manque de nourriture. La troisième, vouée à l'activité militaire (ou « à la chevalerie »), défend les autres contre les ennemis du corps. » Dans l'organigramme, une autre pyramide, symétrique de la pyramide paroissiale, représente le monastère. Manquent ici, bien sûr, les fonctions et les sexes. Gilbert fait une place aux femmes – mais laquelle ! Il parle de l'origine du monde et de services mutuels comme Gérard de Cambrai. Il emploie certains mots d'Abbon. L'ordre qu'il suit est celui d'Eadmer, celui aussi de Benoît de Sainte-Maure.

3. Écoutons maintenant Jean de Worcester. Dans sa Chronique, qui s'arrête en 1141, il relate les trois visions nocturnes du roi Henri I^{er}, qui se vit attaqué par les rustres, armés de leurs « outils rustiques », par les chevaliers, lance au poing, casque en tête, par les archevêques enfin, les évêques, abbés, doyens, prêtres, brandissant le bâton pastoral²⁴.

4. Guillaume de Ramsey coordonne, dans une glose du Cantique, « les divers ordres qui dans l'Église sont comme des bataillons distincts (effectivement, les corps de troupe étaient toujours trois, face à face, dans les batailles de ce temps, autre figure ternaire dont il ne faudrait pas oublier la présence insistante au profond de l'esprit des chefs de guerre, de leurs camarades chevaliers et des clercs qui les accompagnaient). Ce sont les clercs, les chevaliers, les paysans ; les vierges, les continents, les mariés ; les actifs, les contemplatifs et les prélats²⁵ ».

Pendant la première moitié du XII^e siècle, le seul lieu où le thème trifonctionnel ait été l'objet d'une élaboration active, glissant des réflexions sur le pouvoir royal aux réflexions (grégoriennes) sur les structures de l'Église, s'incorporant ainsi au concept ecclésiastique de l'ordo, ce fut l'Angleterre. Il peut paraître paradoxal que le sentiment d'une division stricte et originelle de la société séculière ait été plus vif dans une contrée où n'existait pas, notamment dans l'action militaire, de séparation nette entre une noblesse et la paysannerie, où la seigneurie banale montrait beaucoup moins de consistance, où demeurait vivace dans les cours d'une justice publique la notion de liberté – alors que les pays germaniques, où le cloisonnement des hiérarchies sociales était le plus strict, ignoraient tout

à fait cette forme conceptuelle. En tout cas, rien n'interdit de supposer que cette représentation mentale ait franchi la Manche pour s'introduire dans un discours sur la perfection sociale tenu dans le but de servir un prince dont la souveraineté s'étendait sur les deux rives du Channel.

La résurgence de la trifonctionnalité dans l'entourage de Henri II s'explique enfin par la vigueur de la production littéraire dans cette cour, alors la plus brillante de toutes. Les largesses du maître en entretenaient la vitalité, attentif à ce que l'on se divertît dans sa maison mieux qu'ailleurs, sachant bien que sa gloire en serait rehaussée, et d'autant mieux que la célébration du prince, de son pouvoir et de ses vertus s'entrelacerait plus heureusement aux anecdotes plaisantes, aux virevoltes de l'aventure et du jeu d'amour. Dans cette littérature courtoise vinrent à cette fin se conjuguer deux traditions. L'une d'elles, tradition d'exaltation morale, rhétorique et mondaine, procédait, par Hildebert de Lavardin et les écoles de Touraine, de Jonas d'Orléans ; l'autre, plus profane, domestique, tradition de l'éloge dynastique, entendait meubler à la gloire du chef de la maisonnée et de ses successeurs une galerie d'ancêtres attestant l'ancienneté, la légitimité d'un pouvoir – souci encore absent pour lors de la cour capétienne, puisque le roi n'avait nul besoin d'entretenir la mémoire de ses aïeux, que l'on écrivait sa biographie, analogue à celle des saints, et qu'avant Philippe Auguste, ses problèmes matrimoniaux et la menace d'un retour des droits héritiers de Charlemagne, le souverain se préoccupait peu de voir mise en forme sa généalogie. Cette tradition, au contraire, était solidement ancrée dans l'Anjou – comme dans la Normandie et la Flandre. C'est là que se trouvaient installés depuis la fin du XI^e siècle les plus féconds ateliers de la littérature généalogique.

L'ouvrage était passé des mains des moines à ceux des clercs, des clercs de cour. Par lui se répandait l'enseignement patriarcal du senior à ses « nourris », les jeunes. On voit, durant le XII^e siècle, s'y accentuer deux tendances : à laïciser la morale princière ; à promouvoir dans les modèles exemplaires, aux dépens des valeurs de « clergie », les valeurs de chevalerie. Celles-ci étaient déjà bien établies dans le mémoire qu'avait dicté, en 1096, Foulque le Réchin. On les perçoit se déployant dans les remaniements successifs dont fut l'objet *La Geste*, des comtes d'Anjou, écrite d'abord peut-être dans le monastère de Marmoutier par l'abbé Eudes, reprise pour Foulque le Jeune ou plutôt Geoffroi le Bel par Thomas de Loches, notaire, comme Galbert de Bruges, et chapelain comme Étienne de Fougères, puis pour Henri II par Breton d'Amboise, et, à deux reprises, par Jean de Marmoutier. Je décèle, par exemple, cette progressive inflexion dans l'éloge du comte Foulque le Bon (942-960). Thomas de Loches le montrait en chanoine de Saint-Martin-de-Tours, chantant les

Psaumes dans le chœur²⁶. Remaniant cette version vers 1155, Breton d'Amboise recopia le passage et n'y changea rien d'important : présentant le prince « en posture et en habit de clerc, égalant tous les autres dans les leçons, les répons, et la psalmodie ». Toutefois, pour plaire à Henri II, il ajouta²⁷, par une anecdote, une touche anti-capétienne : le roi de France avait vu Foulque dans cette attitude, les nobles de l'entourage royal ricanèrent : « il est prêtre ordonné » (et leurs sarcasmes faisaient écho bel et bien à ceux d'Adalbéron) ; le comte d'Anjou n'avait dit mot, mais pris une plume, un parchemin, écrit ce billet au souverain : « un roi illettré est un âne couronné ». Force avait été au roi d'admettre « que la sapientia, l'éloquence et les lettres conviennent pleinement aux rois, ET AUX COMTES », car il leur appartient d'exceller à la fois « dans les mœurs et dans les lettres ». Cette morale rejoignait celle de saint Augustin et de Grégoire le Grand : les princes sont tenus de donner l'exemple moral. Elle rejoignait aussi celle des rhéteurs : la rhétorique conduit aux bonnes mœurs. Mais elle affirmait surtout qu'il sied aux princes, et non plus seulement au roi, de se conduire en « orateurs ». Même s'ils ne sont pas sacrés. Cette historiette illustre une idéologie que l'on peut bien dire « féodale », puisqu'elle justifie la capture par les dynasties princières des attributs intellectuels et religieux de la royauté, niant que le sacre, dont le roi conservait le monopole, lui valût aussi le monopole de la sagesse.

Toutefois, dans la personne du prince – ce qui fait sa supériorité sur le roi – à la « clergie » s'adjoint, tout aussi nécessaire, la chevalerie. Le prince ne doit pas être trop « pieux » comme l'est le roi – comme l'était jadis Robert, ou comme l'était aujourd'hui même Louis VII. Il ne faut pas qu'il s'enferme parmi les prêtres. Voici ce que, parfait serviteur du pouvoir, Breton d'Amboise disait précisément du comte Foulque, à la fois « comte lettré et chevalier vaillant » : « bien qu'il fût formé de la meilleure façon aux règles de l'art de grammaire et aux disputes aristotéliennes et cicéroniennes (tout le programme du trivium à l'école cathédrale est ici évoqué : grammaire, dialectique et rhétorique), il était tenu pour surpassant les meilleurs, les plus grands et les plus valeureux des chevaliers ». Foulque le Bon montrait l'exemple à son lointain rejeton Henri : il avait égalé les plus savants des clercs, il était le premier de ses chevaliers ; chevauchant parmi ses nobles « à travers sa terre pour maintenir la paix et la justice » – remplissant ainsi la fonction que Benoît de Sainte-Maure dit être celle des chevaliers –, il descendait de sa monture au bon moment pour prier, à deux genoux, saint Martin.

C'est donc bien dans le prolongement de cette littérature généalogique angevine, s'inclinant, bien qu'engoncée toujours dans l'écriture latine, vers les cavalcades chevaleresques, que la commande à Benoît de Sainte-Maure

doit être placée. Affrontant plus durement Louis VII, mais aussi le spectre de Becket, Henri Plantagenêt attendait que l'on donnât, pour l'édification des gens de sa maison, dans le cadre d'un panégyrique de sa lignée maternelle dont il tenait la royauté d'Angleterre, un modèle anti-épiscopal et, dans une certaine mesure, antiroyal. Benoît de Sainte-Maure répondit, fidèlement. Comme les auteurs récents de la Geste des comtes d'Anjou, il montra les ducs participant, tout comme les Capétiens, aux liturgies. Mais il insista sur ce qui faisait leur avantage : ils étaient bons chevaliers. N'était-ce pas par l'éclat de sa chevalerie que, vengeant de Philippe I^{er} son ancêtre Foulque le Réchin, Henri II avait pu séduire (se-ducere) l'épouse du roi de France Aliénor ? Pour mieux convaincre, pour étayer le pouvoir de son patron, Benoît de Sainte-Maure reprit la théorie tripartite, la tirant peut-être bien de l'autre royaume, d'outre-Manche.

Et ceci dans une intention semblable à celle des récits de la Table Ronde. Afin de renforcer une exhortation morale, insidieusement dirigée contre la « matière de France », contre Charlemagne, contre l'actuel roi des moines, du grégorianisme et des communes. Si bien que le modèle, lorsqu'il ressurgit, anticapétien, anticarolingien, un siècle et demi après les proclamations capétiennes et carolingiennes d'Adalbéron et de Gérard, sert en fait à renier celles-ci. Dans la mesure même où il conférait à la chevalerie une précellence à l'égard de la « clergie », de ce qui provenait du sacre et d'une alliance entre le pouvoir monarchique et le pouvoir sacerdotal. Parce que la figure trifonctionnelle se trouve insérée dans un système idéologique très différent, elle se montre très différente. Par rapport à ses récentes formes anglaises : elle ne servait plus en effet à soutenir une théorie de l'Église ; elle était dérobée aux savants de l'école de Canterbury – à présent les desservants du culte de saint Thomas Becket ; elle était ramenée vers Winchester, vers le roi Alfred, vers le roi Arthur. Différence plus nette encore à l'égard de ses premières formes, au plein sens du terme françaises, élaborées entre Cambrai, Laon, Compiègne et Saint-Denis. Si Benoît de Sainte-Maure se démarqua de Dudon, s'il réunit les clercs aux moines, s'il sépara les guerriers des paysans, ce n'était nullement pour revenir à la configuration qu'avaient utilisée en l'an mil certains évêques de la Francia tentant, in extremis, de consolider le pouvoir vacillant du roi de France. Ce modèle-ci était tout envahi par le sacré. Benoît le désacralisa. Alors que dans la figure énoncée par Adalbéron et par Gérard les bellatores étaient les nobles, les princes laïcs, les détenteurs de la potestas, des juges, agissant en auxiliaires du roi, que les chevaliers n'apparaissaient pas, qu'ils s'effaçaient derrière la personne de ces « puissants » dont ils devaient demeurer les très humbles et obéissants subalternes, Benoît de Sainte-Maure conféra la fonction

guerrière et justicière à tous les chevaliers et aux chevaliers seuls, c'est-à-dire à tous les laïcs situés du bon côté de la barrière qu'érigéait le mode de production seigneurial, et du mauvais côté de celle qu'avait jadis édifiée la paix de Dieu. A la manière anglaise, il faisait de l'ensemble de ces cavaliers un ordre. Cet ordre, il l'exaltait. Puisque, des trois ordres, la chevalerie était la plus proche du prince et puisque celui-ci dominait les trois ordres, l'« ordre des chevaliers » prenait tacitement le pas sur l'« ordre des clercs ». Ajustement discret. Ajustement décisif. Il rendit au bon moment, au bon endroit, à la trifonctionnalité son pouvoir idéologique.

1 Éd. FAHLIN, v. 13242-13243.

2 V. 13251-13253.

3 V. 13255.

4 V. 13247-13248.

5 V. 13249-13250.

6 Éd. FAHLIN, pp. 368-369.

7 V. 32273 et 32314.

8 D. ROCHER. *Thomasin von Zerclaere : der Wälsche Gast (1215-1216)*, Paris-Lille, 1977.

9 V. 32268-32269.

10 Éd. HALPHEN et POUPARDIN, *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913.

11 Pp. 183-184.

12 Pp. 191-192.

13 Pp. 195-196.

14 Éd. KREMS, Marbourg, 1887. Cf. HARD AF SEGERSTAD, *Quelques commentaires sur les plus anciennes chansons d'état françaises : le Livre des manières d'Étienne de Fougères*, Upsala, 1906 ; le professeur Köpezy de Budapest a préparé une nouvelle édition de ce texte.

15 V. 673-676.

16 V. 677-680.

17 V. 681-684.

18 V. 705-706.

19 V. 711.

20 V. 707-710.

21 PL 159, 679.

22 PL 159, 997.

23 Dont le manuscrit de la bibliothèque cathédrale de Durham donne, à la fin du XIIe siècle, au folio 36, une extraordinaire reproduction graphique (R.A. B. MYNORS, *Durham Cathedral Manuscripts to the End of the XIIth Century*, 1939).

24 L'illustration du manuscrit est reproduite par J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 344.

25 J. LECLERCQ « Les Distinctiones super cantica de Guillaume de Ramsey », *Sacris Erudiri*, 1958.

26 Éd. HALPHEN-POUPARDIN, p. 35.

27 Pp. 140-142.

II

La chevalerie

Ordonnances

C'est un fait. Pour les princes qui voulaient contenir les pressions toujours plus vives de la puissance capétienne, il n'était pas de plus sûr rempart, dans le dernier tiers du XII^e siècle, que la chevalerie, dans les rigueurs qu'avaient prises ses contours, dans la chape miroitante où elle se drapait. On ne saisit pleinement le sens des modifications que subit, lors de son réemploi, la figure trifonctionnelle que si l'on considère l'évolution de l'aristocratie laïque dans le Nord de la France et son aboutissement : dans les années soixante-dix du XII^e siècle, à la fin du règne de Louis VII, alors que se tissait l'intrigue qui devait se dénouer à Bouvines, la chevalerie devient une institution véritable¹.

Au terme d'une longue histoire, mal perceptible, que des recherches, comme celles, exemplaires, de Jean Flori, commencent à mettre en lumière. Elle affecte l'ensemble de la chrétienté latine, jusqu'à cette lisière fort exotique qu'était le Latium, où l'on sait maintenant que se constitua dans la seconde moitié du XII^e siècle un État féodal, où le groupe des milites castrorum accueillait les façons de vivre et de penser que transmettait la littérature de divertissement d'outremont, mais dont les modèles furent si bien reçus parce que ces petits groupes de cavaliers s'apprêtaient à s'y conformer, les attendaient². La Germanie elle-même, longtemps rétive, s'ouvrit d'un coup vers 1170, sous l'effet de deux pulsions, toutes deux dirigées dans ce royaume contre les princes, l'une venant du bas, de la ministérialité, soucieuse de se voir reconnaître un statut supérieur à celui du peuple et de faire oublier la servitude où de très vieilles structures la maintenaient³, l'autre émanant du roi, luttant contre l'Église romaine, s'appropriant toutes les valeurs courtoises pour mieux tenir tête au Capétien sur les lisières de la Bourgogne et du royaume d'Arles, tentant de raviver le prestige de l'empire par le mythe de la croisade et l'imaginaire de la chevalerie⁴. Et Frédéric Barberousse montant à cette fin, en 1184 à Mayence, à l'occasion de l'adoubement de ses fils, un

grandiose festival chevaleresque⁵. Par l'effort conjugué des Staufen et des Minnesänger, les mirages de la militia conquièrent ainsi brusquement les Allemagnes. Cependant ils n'y firent pas oublier les hiérarchies. Dans l'aristocratie germanique le fossé demeura béant entre le Herr et le Ritter. La pratique commune de certaines vertus les rapprochait, mais les séparaient nettement la fonction, les devoirs qu'elle impliquait et ces très vieilles habitudes qui obligeaient à distinguer les prelati qui dirigent des subditi qui servent.

Alors qu'en France, d'où rayonnaient les valeurs chevaleresques, celles-ci étaient dès ce moment parvenues à réduire considérablement ces distances, à réunir en un corps la classe dominante laïque. Je prends l'exemple justement de cette région intermédiaire entre le royaume et l'aire de la culture teutone, la Lorraine, la Lorraine romane, en deçà de la frontière linguistique, le pays d'Adalbéron et de Gérard. Le vocabulaire des chartes permet de planter deux jalons dans la chronologie d'une évolution très fluide : à partir de 1025, le mot miles était entré lentement en usage pour mettre à part des autres hommes les membres d'un groupe social (alors que dans la Lorraine de langue tudesque, ce terme ne pénétra qu'après 1170 et ne s'imposa vraiment qu'après 1200). Passé 1175, miles est un titre qui régulièrement précède le patronyme de tous les chevaliers, et, régulièrement, un autre titre lui est adjoint : dominus, « messire ». Depuis des siècles, ce dernier vocable désignait les détenteurs d'un pouvoir considéré comme une délégation de la puissance du Christ ; en l'an mil, seuls le portaient, avec le roi, les évêques et les comtes, les oratores et les bellatores d'Adalbéron et de Gérard ; puis les maîtres des châteaux et du ban s'en emparèrent ; dans le dernier quart du XII^e siècle, tous les chevaliers en sont décorés – et c'est le moment même où l'usage des armoiries se vulgarise, passe des seigneurs bannerets à leurs vassaux, où les hobereaux de villages, creusant des fossés, érigeant une tour, font de leur demeure une maison-forte, l'équivalent symbolique des grands châteaux, alors que la perception des taxes seigneuriales s'émiette elle aussi, et que de simples chevaliers lèvent maintenant des tailles, perçoivent les banalités dans le cadre de la paroisse rurale. Ces phénomènes concomitants marquent le terme du processus de décomposition féodale. S'achève ici le long glissement qui répandit depuis le faite de l'aristocratie jusqu'à ses extrêmes limites, jusqu'aux confins de cet autre espace social, la masse du peuple exploité, les attributs divers de la souveraineté⁶. Ajoutons que, dans ces mêmes années, un autre terme, « écuyer », armiger, se faufila dans les formules pour qualifier les hommes qui, par leur naissance, devraient être dits chevaliers, mais que l'on ne peut nommer ainsi : ils n'ont pas été introduits officiellement, par les rites

prescrits, dans la chevalerie ; ils sont comme en réserve, attendant leur tour ; on forge donc un autre titre pour eux, utilisant un mot qui, de longue date, dans les maisonnées de la noblesse, désignait l'apprenti, l'aspirant. Afin qu'ils ne soient pas confondus avec les gens du commun⁷.

Ces modifications du vocabulaire juridique signifient deux choses. D'une part qu'est officiellement reconnue dans la société une supériorité ne tenant pas à la spécialisation militaire mais à la naissance, c'est-à-dire la formation d'une caste héréditaire, la définition juridique d'une noblesse. D'autre part que se distingue au sein de cette caste un corps plus restreint dont ne font pas partie tous les mâles adultes, mais les seuls chevaliers, revêtus d'une dignité assimilée à l'autorité seigneuriale, celle qu'évoque le mot « messire ». Ce titre, ce même titre, « messire », les prêtres commencent à cette époque même à l'arborer aussi – les prêtres seuls, non pas tous les clercs. Comme le sacerdoce, la chevalerie est donc désormais perçue comme un état auquel on accède par une ordination, comme un ordo, au sens que l'Église, après la république romaine, donnait à ce terme. On s'y incorpore par des rites sacramentels, l'adscriptio, le sacramentum militiae dont Jean de Salisbury, imbu de la lecture des classiques latins, parlait en 1159. L'évolution du lexique – si l'on tient compte de la rigidité de la langue des chartes, incapable de traduire aussitôt les changements survenus dans les comportements et les représentations mentales – permet de situer dans le dernier tiers du XII^e siècle, au temps où Benoît de Sainte-Maure récupérait la figure trifonctionnelle, un tournant majeur dans l'histoire de l'aristocratie, plus précoce et plus accusé dans le Nord de la France.

Cette flexion est indissociable de l'histoire de l'État : une formation politique qui perfectionnait ses organes de contrôle et dont s'accroissaient les exigences fiscales devait pouvoir reconnaître parmi les sujets ceux qui échappaient aux taxations « ignobles » et que l'on s'apprêtait à dire gentilshommes, puisqu'ils tenaient effectivement de leur naissance leur liberté, leur « franchise ». Cette flexion est indissociable d'une histoire de l'armée : à la fin des années soixante du XII^e siècle on commence en France du Nord à beaucoup parler des Brabançons, des mercenaires qui pullulent, combattants fort efficaces, cependant méprisables et d'abord parce que mal nés. Elle est indissociable encore de l'histoire de l'économie : à l'époque se produit, dans la région dont je parle, le grand renversement qui transporte dans la ville les pôles de la croissance, donne à l'argent le premier rôle, multiplie les enrichis du négoce, concurrents redoutables autant que les routiers pour les nobles de souche, qui pour cela les repoussent dans la vilénie lorsqu'ils les voient jouer des coudes pour se glisser parmi eux dans la position seigneuriale, dans la fête et dans

la culture. Enfin les formes nouvelles en quoi la part laïque de la classe dominante vient s'enfermer, comme dans un château, comme dans une armure, s'ajustent à une évolution plus profonde, celle des structures de parenté. Le peu que nous savons encore de cette évolution autorise à penser que vers 1175, dans le Nord de la France, les chefs des lignages aristocratiques cessèrent de prendre garde à ce qu'un seul garçon, l'aîné, se mariât, que, donnant aux fils cadets des épouses, ils les établirent à la tête de petites seigneuries, prélevant pour cela des parts sur le patrimoine, édifiant autour de la demeure ancestrale des maisons satellites, et qu'ainsi le pouvoir de juger et de tailler les vilains se morcela, que commencèrent d'être distribuées entre des mains très nombreuses la puissance et la dignité proprement seigneuriales. Tous les gentilshommes tendaient effectivement à devenir des « sires ». Mais la plupart ne régnaient plus que sur un village, sur une paroisse ; la montée de l'État et la montée de l'argent les menaçaient toujours davantage. Conscient d'être plus vulnérable, le groupe des vieilles familles dont tous les garçons, lorsqu'ils atteignaient l'âge d'homme et n'étaient pas entrés dans l'Église, se disaient depuis longtemps chevaliers, se coagula, s'abritant derrière le système de valeurs chevaleresque. Des vilains, maintenant, achetaient des seigneuries. La limite entre les « puissants » et les « pauvres », instituée par les rapports de production, la limite de classe, se déplaçait insensiblement vers le bas de l'échelle sociale. Sur l'emplacement primitif de cette frontière, la noblesse édifia une nouvelle barrière. Elle est comme l'ombre, le fantasme de la première. Imaginaire. Ce fut l'idéologie, ce furent des rites qui l'érigèrent.

Ici devrait prendre place une histoire de l'adoubement. Jean Flori l'explore. Elle est difficile, puisque c'est celle d'un sens, d'une signification, de l'insaisissable changement d'une signification. En effet, l'enveloppe formelle, les gestes, ce qui sanctionnait la fin de l'apprentissage militaire, le cérémonial initiatique au cours duquel les jeunes prenaient place aux côtés des anciens, sont, pour ainsi dire, hors du temps, en tout cas beaucoup plus anciens que ce que les documents nous permettent d'atteindre. Rituel profane, familial, sur lequel, comme sur tous les rites sociaux, s'était plaquée l'empreinte chrétienne. Devenu ainsi « sacrement ». Ce fut alors que le sens commença de se modifier, sous l'influence de l'idéologie de l'Église. Travail complexe, dont l'impulsion vint d'abord à la fois, autour de l'an mil, de Cluny et des promoteurs de la paix de Dieu. Il fallut, pour rétablir l'ordre et pour sauvegarder les intérêts ecclésiastiques, moraliser la militia, ces essais turbulents dont on découvrait qu'ils soufflaient la tempête, les brider, leur imposer des devoirs – ce furent ceux des rois, des bellatores –, les appeler à protéger

les « pauvres », à venger l'injustice, à lutter pour étendre le royaume de Dieu. Puis les gens d'Église tentèrent de mettre en application la théorie gélasienne de deux ordines parallèles, dont l'un, celui des laïcs, serait subordonné à l'autre, serait donc « ordonné » par l'autre. N'était-ce pas les évêques qui remettaient au roi les insignes de leur pouvoir ? « Les prêtres ceignent les rois du glaive » – ces paroles, précises, Gérard de Cambrai les prononça dans le discours sur les trois fonctions. Selon l'ordo – le mot prend ici son sens liturgique ; il désigne le rituel – du couronnement des rois de France, le souverain s'entendait dire par un prélat : « reçois ce glaive ». Geste premier, dotant le souverain de la force armée, il précédait le couronnement et la remise du sceptre. N'appartenait-il pas à l'Église d'instituer de la même manière les autres bellatores, tous les détenteurs de la puissance temporelle, les « ministres de l'ordre laïc », à chacun des degrés de la hiérarchie, et jusqu'à l'échelon terminal, celui des chevaliers ? Et de répandre ainsi de proche en proche, jusqu'à la limite infrangible séparant des autres ceux qui ne travaillent pas de leurs mains, le rituel royal, sacralisé, de la collation de l'épée ?

Du progrès de ces pratiques, les traces sont rarissimes et toutes mal datées. Quelques repères à peine, indécis, dans l'épaisse obscurité qui baigne la préhistoire de l'adoubement : les manuels liturgiques les révèlent. Mais ce sont des épaves éparpillées, les vestiges infimes d'un des fonds les moins bien conservés des bibliothèques épiscopales – et qui saurait dire où et quand les prescriptions contenues dans ces ordines furent réellement observées ? Je ne retiens pas le plus ancien témoignage, celui du Pontifical d'Egbert, qui fut composé au x^e siècle : il est anglo-saxon ; en outre, la formule de bénédiction qu'il enjoint de prononcer sur les armes, les glaives, les lances, les hauberts, les heaumes, s'y trouve associée à des prières pour le roi et les guerriers qui l'accompagnent ; il s'agit là sans doute d'un rite particulier destiné à sacraliser l'armée royale lorsqu'elle partait en campagne et dont le but était d'infuser dans le corps entier des combattants les charismes dont le souverain, en temps de paix, avait le privilège. L'étude des textes qui paraissent avoir concerné la France du Nord incite à reconnaître deux époques de plus vive créativité en ce champ de la pratique liturgique.

La première précède de peu la première croisade. A la fin du xi^e siècle, en Bourgogne, en Lotharingie, le texte des pontificaux utilisé dans le royaume des Francs orientaux, et notamment du Romano-germanique, confectionné à Mayence entre 950 et 963⁸, fut complété par des formules de « bénédiction de l'épée nouvellement ceinte ». Voici celle que livre un manuscrit dont on situe la rédaction dans la région de Besançon et que l'on date de la seconde moitié du xi^e siècle⁹ : « Lorsque le jeune (juvenis, c'est-

à-dire le garçon adulte et formé aux armes) désire ceindre pour la première fois le glaive, bénédiction de l'épée » ; et c'est à cet endroit, dans l'invocation lancée vers Dieu par l'officiant, que se glisse une allusion à la trifonctionnalité, pleinement conforme à l'image que Gérard de Cambrai avait dans l'esprit : « Dieu, qui institua trois degrés (gradus – des degrés, non des fonctions ; mais il s'agit bien évidemment de celles-ci, hiérarchisées, la militaire se plaçant entre les deux autres, chargée de protéger le peuple chrétien contre l'ennemi visible) trois degrés d'hommes après la faute d'Adam, afin que ton peuple fidèle demeure dans la sécurité et la paix, défendu contre toute attaque de la malice... » Un autre manuscrit, rédigé vers 1093 à Cambrai – oui, à Cambrai¹⁰ – renferme un « rituel (ordo) pour armer un défenseur (defensor) de l'Église ou un autre chevalier » – et l'on est autorisé à penser qu'il s'agit effectivement des rites appliqués à ces « chevaliers lorrains » dont Gérard déjà avait parlé : après la bannière, la lance et l'épée sont bénies, puis le guerrier lui-même ; l'évêque, « ordonnant » les chevaliers de l'église épiscopale comme il ordonne les clercs du diocèse, procède à la remise du baudrier et du glaive ; il prononce alors des paroles qui sont celles, adaptées, du sacre royal ; il invoque enfin les saints militaires, Maurice, Sébastien et Georges. Par l'appareil d'un cérémonial qui fut mis en forme dans les dernières décennies du XI^e siècle, par la force des gestes et par celle des mots, les fonctions et les devoirs des rois se trouvèrent imposés à tous les porteglaives, à tous les chevaliers. Le groupe des spécialistes de la guerre fut sacralisé par des rites de consecratio dont l'homologie est évidente avec ceux de l'intronisation royale et de l'ordination sacerdotale.

Second temps fort : le dernier tiers du XII^e siècle. Dans l'intervalle les valeurs chevaleresques s'étaient épanouies, exaltées dans l'enthousiasme des expéditions vers Jérusalem, tandis que les perfectionnements de l'escrime cavalière singularisaient toujours plus nettement la manière de combattre des chevaliers. Elles s'étaient fortifiées sur le champ des tournois, dont la vogue, en France du Nord, prit une telle ampleur que l'Église avait cru bon en 1130 de condamner ces simulacres de batailles où se libéraient trop de violences profanes. Parlant au livre VI du Policraticus, des chevaliers, lesquels, dit-il, « de nos jours vont à la guerre comme aux noces, vêtus de blanc », Jean de Salisbury précise qu'ils sont doublement institués, « corporellement et spirituellement », par un choix et par un sacrement : electio, sacramentum. En 1159, Jean façonne la réalité et l'adapte à ce dont il rêve. Comme Otton de Freising, son condisciple, évoquant l'« ordre équestre », il tient les yeux fixés sur les modèles fascinants de l'antiquité romaine. Dans la théorie de l'État qu'il échafaude, il juge qu'il reviendrait au souverain de recruter ceux qui l'aident par les

armes ; il imagine les chevaliers s'engageant comme le faisaient les légionnaires, « jurant par Dieu, le Christ et le Saint-Esprit, et par la majesté du prince ». Mais il n'invente pas tout. Définissant ensuite la fonction de la chevalerie de cette manière « ordonnée » – ou « de l'ordre des chevaliers » (*ordinata militia*) –, il ajoute¹¹ : « La consécration (ou le sacre : *consecratio* est le mot que l'on emploie à propos des rois, ainsi que des époux conjoints par la bénédiction nuptiale) du chevalier est telle : il est de coutume solennelle, le jour où il est décoré du baudrier militaire, qu'il vienne solennellement dans l'église, qu'il pose le glaive sur l'autel, et l'offrande ainsi faite en signe de profession solennelle, qu'il se voue lui-même au service de l'autel et qu'il promette à Dieu de se mettre au service de son épée, c'est-à-dire de sa fonction. » Le glaive est l'emblème de la fonction chevaleresque – comme la couronne est celui de la fonction royale – et le chevalier jure de la servir. Dans le rituel ainsi décrit et qui, semble-t-il, a pris de la rigueur depuis le temps où furent composés les ordines de Besançon et de Cambrai, cet objet symbolique tient un rôle analogue à celui de la *schedula* lors du sacre des évêques. Il porte témoignage d'un engagement. Il sert de référence visible, tangible aux obligations souscrites. Toutefois, Jean de Salisbury juge nécessaire d'indiquer que ce cérémonial est l'objet d'une interprétation différente, celle-ci laïque et gouvernée par un système idéologique adverse : « il en est plusieurs que l'on voit, appelant ainsi à l'action mauvaise, protester, lorsqu'ils posent le baudrier sur l'autel pour la consécration militaire, qu'ils s'approchent alors dans l'intention de déclarer la guerre à l'autel, à ses ministres et à Dieu qui est ici vénéré. Je les croirai bien plutôt maudits par la malice (*malitia*) que consacrés à la chevalerie (*militia*) légitime¹² ».

Il semble bien que durant les vingt-cinq ans qui suivirent la publication du *Policraticus*, c'est-à-dire à l'époque où le schéma trifonctionnel reparaisait pour étayer des proclamations idéologiques, à l'époque où le vocabulaire des chartes atteste que la chevalerie était bien, dans la pratique sociale, reconnue comme un ordre – le cérémonial de l'adoubement se soit rapidement enrichi. Reprenant le texte de Jean de Salisbury, le cistercien Hélinand de Froidmont, dans son traité *De la bonne conduite princière*¹³, signale par une note complémentaire un usage qui selon lui commence à se répandre : la veillée d'armes, rite religieux – prier dans les heures nocturnes comme les moines –, mais aussi épreuve d'endurance physique : « en certains lieux, il est coutume pour le chevalier qui doit être consacré le lendemain, de passer toute la nuit précédente en veille et en prières, sans avoir le droit de se coucher ni de s'asseoir ». Les textes que j'ai cités autorisent, je pense, à situer dans les années soixante et soixante-dix du XII^e siècle une phase essentielle de l'histoire de

l'adoubement¹⁴. Le développement de la culture courtoise consolidait l'édifice moral. Sous le regard du prince, la chevalerie venait s'y retrancher comme dans une place-forte. Résignée, puisqu'il lui fallait à tout prix défendre ses privilèges, à se laisser enfin prendre aux admonestations des gens d'Église, à tendre l'oreille à des sermons (ceux d'Alain de Lille en fournirent le modèle¹⁵) préparés spécialement pour elle et qui par conséquent la distinguaient du reste des fidèles, à découvrir dans les romans qu'écrivit successivement Chrétien de Troyes, que le mot chevalerie se chargeait peu à peu d'un sens nouveau, que s'effaçait le primitif, très concret, de profession militaire que ce mot conserve encore dans Erec, que le remplissait lentement l'idée de courtoisie, de rigueur morale, qu'il devenait enfin dans Perceval le symbole verbal d'un refus des apparences charnelles¹⁶. Dans sa remarquable étude du lexique des chansons de geste – ce genre littéraire qui reflète d'autant mieux le glissement sémantique dont les rites de société étaient le lieu qu'il était devenu commun, banal et que les inventions du génie l'avaient délaissé –, une recherche conduite au niveau du langage, « bien plus révélateur du comportement et de l'inconscient que les thèmes et les motifs sciemment introduits par des auteurs », Jean Flori le dit pertinemment¹⁷ : passé 1180 « la "chevalerie" n'est plus seulement un corps professionnel ou socio-professionnel ; elle tend à devenir un "collège" recrutant ses membres par cooptation, par intronisation rituelle ». Ajoutant ailleurs qu'elle « se pare de l'éthique qu'on lui proposait depuis plus d'un siècle et en fait son code moral propre, devenant ainsi un ordo, fournissant a posteriori la justification de son existence en tant que telle »¹⁸.

Or c'est dans cette période même que les princes élevèrent au premier rang de leurs dignités la chevaleresque, qu'ils se mirent à commémorer spécialement la cérémonie de leur propre adoubement. Selon toute vraisemblance, les solennités de la remise des armes, avant de servir en se simplifiant à instituer tous les chevaliers dans leur ordre, avaient longtemps manifesté l'accession de l'héritier d'un roi, d'un duc, d'un comte, aux responsabilités du pouvoir. Cette fonction primitive de la fête rituelle explique la situation privilégiée qu'occupe le souvenir de l'adoubement depuis la fin du XI^e siècle dans les biographies princières, dans l'autobiographie de Foulque le Réchin ou dans les éloges de Guillaume le Conquérant. On remarque que les puissants, très tôt – dès 1020 dans le Sud du royaume, vers 1100 dans la région mâconnaise¹⁹ –, avaient jugé bon d'adjoindre, dans les chartes délivrées en leur nom, le titre miles à celui de dominus. Mais au moment où l'habitude se prit de nommer tous les chevaliers messires, les chefs de principauté en étaient venus à célébrer plus haut que jamais leur propre chevalerie. Ainsi les comtes de

Guines : le prêtre Lambert, qui, vers 1200, composa l'histoire de leur lignage, prit bien soin, pour complaire au comte Baudouin, de noter qu'il avait été adoubé vers 1165 par Thomas Becket ; traitant du fils aîné du comte, le vrai héros de son récit, le seul événement, amplement décrit, qui lui sembla mériter d'être précisément daté, du jour de la Pentecôte de l'année 1181, fut son adoubement. Henri II attendait lui aussi d'entendre lire, dans la vie de son père Geoffroi que rédigeait Jean de Marmoutier, une longue description de la cérémonie initiatique. Car ce rite de passage était essentiel à ses yeux, encastré entre la fête des épousailles et celle des noces, c'est-à-dire au cœur du cérémonial dédoublé qui, lorsqu'il avait uni l'héritier du comté d'Anjou à l'héritière de la Normandie et du royaume d'Angleterre, préparait l'élévation du Plantagenêt au-dessus de toutes les puissances de la terre. Henri fut très satisfait, on ne peut en douter, que l'écrivain, docile, ne montrât de cette cérémonie que la part profane, parlant du bain rituel comme d'un simple apprêt du corps, et ne fît allusion au sacré que par un rappel, celui du jour choisi : la Pentecôte, l'instant où le Saint-Esprit se répand sur les hommes. Enfin, l'empereur Frédéric lui-même, en 1184, entendit entourer l'adoubement de ses garçons de la célébration splendide que j'évoquais tout à l'heure.

A la fin du XII^e siècle, ne l'oublions pas, l'adoubement n'est pas individuel. C'est une solennité du pouvoir, publique et collective. Le prince en est l'ordonnateur. Il y déploie sa largesse. En même temps que son fils, qui sort de ses « enfances », qui du même coup va quitter la maison pour la grande tournée sportive, rituelle, elle aussi, de sa « jeunesse », en quête de « gloire », il arme les commilitones de celui-ci, les camarades de son âge qui ont appris le métier avec lui, qui vont le suivre. Le « chevalier nouveau » parade aux yeux de la cour. A la tête d'un essaim de guerriers tout frais, c'est le prince de la jeunesse, de la génération qui s'apprête à prendre la relève. Héritier présomptif du seigneur, il va conduire dans l'ordre vers l'aventure les héritiers présomptifs de tous les vassaux. En cette journée de printemps et de grâce, les jeunes gens sont véritablement « conscrits », inscrits ensemble dans l'ordo. Les dons qu'ils tiennent de leur sang, de leur gentillesse, sont confirmés par la consécration. Et les vertus dont ils promettent de donner l'exemple réunissent plus étroitement tout ce qui, mis au monde par la « chevalerie du pays », parvient alors à la maturité virile, toute cette recrue, autour de l'homme qui bientôt deviendra à son tour le prince, recevra leur hommage, attendra leur service, mais qui, ce jour-là, institué par le même rituel, ne veut apparaître encore que le premier parmi ses pairs.

Ainsi se noue et se renoue, de Pentecôte en Pentecôte, la solidarité que le prince affiche à l'égard de ses chevaliers. Et dont on voit bien ce qu'elle

lui vaut. Contrariant le mouvement de dissociation féodale, au moment même où parvient à son terme cette vulgarisation des emblèmes de la souveraineté dont tous les chevaliers se trouvent désormais revêtus, contrariant aussi cet autre mouvement qu'avait déclenché l'Église au temps des luttes grégoriennes lorsqu'elle tentait de dresser les « chevaliers du Christ » contre les « schismatiques », c'est-à-dire les souverains simoniaques, le cérémonial de l'adoubement ramène la militia vers le prince (en même temps qu'il amortit un instant l'antagonisme, si vif dans la maison des Plantagenêt, entre le chef de famille et ses fils). Par lui, dans le Nord de la France à la fin du XII^e siècle, la chevalerie et la monarchie deviennent indissociablement liées et tous les membres de l'aristocratie laïque communient dans le respect d'un même système de valeurs, dans une même conception du mérite et dans l'accomplissement d'un office conjointement assumé par le premier des chevaliers, qui dirige, et le dernier, qui sert.

Prééminence

Le danger était que le prince se perdît dans la chevalerie. La Table n'est-elle pas ronde, et les Chevaliers, les pairs du roi Arthur ? Le rêve de la chevalerie – dans le récit qu'il fait de Bouvines, le Ménestrel de Reims en attise encore les cendres à la fin du XIII^e siècle – n'est-il pas d'envelopper de toutes parts le souverain et que les prérogatives de celui-ci se résorbent en son sein ? Il était à ce péril deux parades.

En premier lieu, les convenances qui régissaient la vie de cour. Dans la maison du prince qui, dans la France du Nord-Ouest, abritait encore une importante compagnie de chevaliers domestiques, qui rassemblait les garçons des vassaux venus se préparer aux armes, qui accueillait les amis de passage et la foule des fidèles lors des cérémonies périodiques de la suzeraineté, mais où vivaient, nourris par les largesses du patron, de plus en plus de « maîtres » qui n'étaient pas de naissance noble et de plus en plus de « vilains », le senior affectait de se rallier à la part chevaleresque de son entourage. Avec elle, il riait des autres. Il entendait pourtant garder ses distances et que nul des chevaliers ne doutât que du corps qu'ils formaient le prince était bien la tête. Le maître affirmait sa supériorité en se montrant le généreux dispensateur de la « joie ». Il divertissait sa chevalerie par les combats qu'il organisait pour elle, entre-temps par les jeux de cour. Tous ces jeux se menaient selon des règles strictes dont le respect constituait l'armature de l'éthique proprement courtoise. A leur déroulement présidait une Trinité. Autre triade, plus proche peut-être que

toutes les autres des triades duméziliennes. Trois personnes. Trois fonctions. Trois exigences morales. Le seigneur, assis, dans la grande salle ou dans la chapelle, priant, parlant, entouré de clercs, disant le droit, parangon de la justice et de la tempérance ; sa femme, maîtresse de l'intérieur, des réserves, de la chambre, toujours enceinte et procréant pour l'illustration du lignage, féconde, fertile, distribuant l'abondance, avec mesure : la prudence était sa vertu ; l'héritier, enfin, le « jeune », affecté aux tâches du dehors, cavalier projeté vers les champs du tournoi ou de la bataille, affrontant les risques, moissonnant la gloire, jetant à pleines mains l'argent, et dont on espérait qu'il incarnât, à défaut d'autres vertus, la quatrième des cardinales, la force. Sur ce triangle se fondaient les capacités de maintenir bridée la chevalerie.

Le jeu consistait pour le prince à gouverner ses ébats sans qu'elle s'en doute, en usant comme d'un leurre des deux autres personnes. De son fils, qui entraînant les jeunes guerriers vers l'aventure, les plaies et les bosses, soulageant la cour de leur turbulence. De sa femme, octroyant que se déploient autour d'elle les simulacres du désir. Dans les forêts et dans les camps, les jeunes rêvaient de s'en emparer. Les plus âgés devisaient tous les jours avec elle. De l'amour que l'on dit courtois, cette joute, alternance d'attaques et d'esquives, analogue au tournoi et à ses virtuosités, la « dame », l'épouse du maître, constituait l'enjeu. Non point la « pucelle », oie blanche, aussitôt forcée, bernée ou consentante. La dame. Sa prudence, astucieuse, faisait d'elle un partenaire estimable. Car la partie devait être douteuse. Afin que les chevaliers prétendants fussent enserrés strictement dans un réseau d'obligations et de services. Par le jeu d'amour, autant que par les exercices militaires, le jeune s'initiait, apprenait à contenir sa véhémence, à l'ordonner. Du jeu d'amour, les chevaliers prétendaient demeurer les seuls protagonistes – et c'était encore pour le seigneur une façon de les domestiquer que d'introduire subrepticement dans le débat quelques clercs et quelques vilains de sa cour. Sans le montrer, il menait le jeu. Il arbitrait. A l'écart, se séparant nettement de la sorte. Il avait été jeune en son temps, et n'en perdait pas le souvenir, qui le rattachait à l'ordo chevaleresque. Mais il avait traversé la vie. Ce progrès l'avait conduit plus loin, à s'établir caput mansi, « chef de maison ». Un père. Dominant une fraternité, comme l'abbé celle du monastère. Comme lui donnant l'exemple, exposant une « image » – celle de Dieu, parfois celle du diable. En tout cas, responsable. Se faisant craindre par son « ire ». Corrigeant. Tenant dans sa main, seul, le miroir, le promenant sans cesse parmi la terre. Pour que chacun vît reflétées les trois fonctions parfaitement remplies par les trois personnages de la trinité domestique.

La seconde parade, en effet, fut bien le principe de la trifonctionnalité

sociale. Les chevaliers ne sont pas seuls. Il existe autour du maître deux autres « genres » d'hommes, deux autres « ordres ». Après son adoubement, après ses noces, puis au retour, chaque fin d'été, de ses excursions cavalières, le prince revient dans sa maison s'asseoir. Les chevaliers de son escorte mettent avec lui pied à terre. Il leur faut faire bon ménage avec le clergé et le peuple. Il revient au maître, avec sagesse, de maintenir en paix les trois ordres. Par l'équitable répartition de ses faveurs. Ce que fait le duc Robert dans l'Estoire de Benoît de Sainte-Maure, qui gratifie d'abord le chevalier pauvre, mais qui ne gratifie pas que lui. Sa largesse est égale envers le clerc et l'artisan. Si le prince est un chevalier, il n'est pas seulement cela. La chevalerie n'est plus toute la cour. Ce qu'affirme, pour renforcer l'État, la figure trifonctionnelle. Elle fut reprise pour cette raison : placer la chevalerie sous la domination du monarque.

Toutefois, parce que le monarque se vantait de sa chevalerie, la chevalerie fut montrée l'emportant sur les autres ordres. Sa prééminence est affirmée déjà par Benoît de Sainte-Maure, moins lorsqu'il énonce le schéma triparti que par la structure des anecdotes qu'il raconte. Elle prend plus d'évidence dans les années qui suivent l'achèvement de l'Estoire. Tous les écrivains de langue vulgaire la proclament et Chrétien de Troyes, plus clairement que tous les autres. Dans Perceval (1182-1191), décrivant l'adoubement du héros, au centre du rituel :

Et le prud'homme a pris l'épée
L'en a ceint, et puis le baisa.
Et dit que donné lui a
Le plus haut ordre avec l'épée,
Que Dieu ait fait et commandé.
C'est l'ordre de chevalerie,
Qui doit être sans vilenie²⁰.

Dès lors, il ne s'agit plus que d'expliquer cette priorité. Elle ne l'est nulle part de façon plus hautaine que dans la prolongation de Perceval, dans le Lancelot de la Vulgate – écrit quand ? vers 1215-1225²¹ ? Le récit de l'adoubement est encore dans ce texte l'occasion du discours. Lancelot vient d'avoir dix-huit ans. La Dame du Lac – remarquons-le : l'initiation incombe maintenant à une femme, autre signe du très rapide développement des valeurs de courtoisie – lui révèle ce qu'est « chevalerie ». Partant des origines, ab initio – comme Gérard de Cambrai évoquant l'institution des trois catégories fonctionnelles. Au commencement, les enfants de Dieu étaient libres et égaux entre eux. Mais bientôt violence prit le pas sur droiture. Alors fut établie la chevalerie,

pour que soit mis fin au chaos. « Et quand les faibles ne purent plus souffrir ni endurer contre les forts, ils établirent au-dessus d'eux (ce n'est plus Dieu, ce sont les hommes qui prennent l'initiative ; la chevalerie ne naît pas d'une décision du créateur, elle résulte d'un contrat social ; désacralisation complète, qui conduit droit vers Jean de Meun et beaucoup plus loin encore) garants et défenseurs pour garantir les faibles et les paisibles, et tenir selon le droit, et pour les forts bouter arrière des torts qu'ils faisaient et des outrages (debellare superbos, réprimer la hardiesse des puissants, fonction des rois et de Geoffroi Plantagenêt, le prince). A cette garantie porter furent établis ceux qui plus valaient à l'égard du commun des gens. Ce furent les grands, et les forts, et les beaux, et les légers, et les loyaux, et les preux, et les hardis. Ceux qui des bontés du cœur et du corps étaient pleins. Au commencement, quand l'ordre de chevalerie commença, fut attribué à celui qui voulait être chevalier, et qui le don en avait, par droite élection (l'electio de Jean de Salisbury, mais qui apparaît ici comme un don de la naissance, une qualité génétique), qu'il fût pitoyable, sans vilénie, débonnaire sans félonie, pitoyable envers les souffreteux et large (tous les mots portent de cette prose admirable, exposant avec une parfaite concision toute l'éthique chevaleresque). Et apprêté à secourir les besogneux, prêt et apprêté à confondre les voleurs et les meurtriers... Chevaliers furent établis en outre pour sainte Église garantir. Car elle ne se doit pas venger par les armes, ni rendre le mal pour le mal. » L'initiatrice dévoile alors le sens des attributs emblématiques : l'épée a deux tranchants car « le chevalier doit être sergent de Notre-Seigneur et de son peuple » ; mais sa pointe « est d'autre manière, la pointe signifie obéissance, car toutes gens doivent obéir au chevalier » (ici s'exprime le déplacement majeur : pour Adalbéron, souvenons-nous, toutes gens, y compris les rois, devaient obéir au clergé). Quant au cheval, c'est le symbole du peuple : « car, de même, il doit porter le chevalier en tous besoins... parce que le chevalier le garde et garantit et nuit et jour. Et dessus le peuple doit s'asseoir le chevalier. Car de même qu'on point le cheval, et le mène celui qui est assis dessus là où il veut, de même doit le chevalier mener le peuple à son vouloir par droite subjection, pour être dessous lui, et il le doit être ». Il appartient donc au chevalier d'être « sire du peuple ». Mais l'Église ? C'est-à-dire « le clergé par quoi sainte Église doit être servie, et les veuves femmes, et les orphelins, et la dîme, et les aumônes, qui sont établis en sainte Église » ? « De même que le peuple maintient le chevalier terriennement et lui procure ce dont il a besoin, de même sainte Église doit le maintenir spirituellement, et lui procurer la vie qui jamais ne prend fin. Ceci par oraison et par aumône, afin que Dieu lui soit sauveur perdurablement ».

Si la trifonctionnalité est prise pour clé de voûte du système idéologique, c'est, on le voit ici nettement, afin de prouver que la chevalerie est en droit d'être « servie » par les deux autres catégories sociales, le peuple et le clergé. L'ensemble de la bâtisse, ses deux ailes, charnelle et spirituelle, est construit pour les besoins de la chevalerie, nettement identifiée à la royauté. Par une légère rotation, le modèle en est venu à célébrer le triomphe chevaleresque. D'un tel éclat, celui-ci ne risque-t-il pas de renverser les hiérarchies de la maison princière, d'entraîner la victoire de l'imago juventutis sur la sapientia, et du fils du souverain sur son père – c'est-à-dire la subversion même que dénonçait Adalbéron, le désordre, les vieux bafoués par la jeunesse, Henri II mourant nu, ses garçons levés contre lui ? Peut-être. Mais la célébration de ce triomphe a pour intention première d'affirmer que les princes chevaliers l'emportent sur le roi de France.

Lorsqu'elle fut réemployée, la figure trifonctionnelle servit dans les premiers temps la lutte menée contre la reviviscence capétienne par les Plantagenêt et par les autres chefs des « états féodaux », par le comte de Champagne, par Philippe d'Alsace, comte de Flandre, qui descendait, lui, directement des Carolingiens, qui rêva peut-être d'hériter un jour la couronne des rois francs et pour qui Chrétien de Troyes écrivit *Perceval*. N'oublions pas que le système idéologique superbement exposé par la Dame du Lac parvint à sa pleine vigueur dans le plus abrupt de cette rivalité, que ce fut la largesse des princes, non celle du roi, qui l'aida à s'exprimer dans des formes solides, et séduisantes, propres à l'implanter dans les esprits, de toute part et durablement. Son premier champion n'était pas Henri II, roi d'Angleterre, mais Henri, duc des Normands, descendant de Foulque le Bon, comte d'Anjou – *strenuus miles* comme on disait qu'avait été celui-ci, conquérant, séducteur, éclipsant par le renom de ses prouesses et de sa magnificence le presbiter ordinatus, Louis VII, dont Aliénor, qui s'y connaissait, avouait, dit-on, que son époux ne se comportait pas comme un roi, mais comme un moine. Forcée dans les années soixante-dix du XII^e siècle, en même temps que les nouvelles manières mondaines, la proposition d'une chevalerie assurée de prévaloir sur les deux autres ordres fut l'arme d'un conflit ardent, engagé sur un double front. Lutte contre l'idéologie des prêtres – et c'était en Angleterre, mais aussi dans l'empire, un moment d'extrême tension entre les deux pouvoirs, le temporel et le spirituel. Lutte contre le roi – mais l'adversaire n'était-il pas le même ? –, contre les pouvoirs de l'onction, contre les écoles de Paris où se ruaient les clercs d'Angleterre, où l'on vénérât la mémoire de Thomas Becket.

Un tel combat, tous les jeunes étaient disposés à le soutenir, tous les

chevaliers nouveaux qui venaient déclarer la guerre à Dieu lorsqu'ils posaient l'épée sur l'autel, qui faisaient mine de ne pas comprendre le latin puisque c'était la langue des confesseurs, qui entendaient jouir de la vie, ricanant aux exhortations cisterciennes, et qui n'ignoraient pas que les clercs gagnaient avec plus d'aisance qu'eux-mêmes les faveurs de la dame élue. Voilà pourquoi furent célébrées si haut, loin de Paris, l'éminence de la chevalerie et ses prétentions à s'annexer « clergie ». C'est-à-dire le savoir, la haute culture, enseignant, comme selon Cicéron la rhétorique, à se comporter en honnête homme. Une culture cependant distincte de celle des clercs, se nourrissant d'elle, mais que ne dispenserait pas directement l'école. Clergie serait le fruit d'une éducation différente, communiquée par degrés, comme la connaissance scolastique, au fil d'une lente pérégrination initiatique, mais laïque celle-ci, militaire, un progrès « courtois ».

Trois étapes. L'adoubement de la Pentecôte d'abord, au terme des apprentissages, regardés par les chevaliers comme l'étaient par les clercs les arts du trivium. Puis l'aventure, interdite aux vilains, écartant de la vilénie – l'équivalent de la quête des clercs, allant de maître en maître, s'enfermant un temps pour méditer dans le cloître cistercien. L'aventure, écartelée entre deux pôles, la cour et la forêt – dont la topologie imaginaire, délibérément, ignore l'espace intermédiaire, les champs, les villages, la campagne, que les chevaliers dévastent, galopant par le travers, la fleur au poing, ignorant aussi les églises, méprisant l'Église aussi bien que le peuple paysan. La cour : l'espace régi par les lois de la haute société où l'homme de guerre aime à s'ébattre, en respectant les règles, en compagnie des dames et des pucelles – par le rôle attribué à la séduction, s'exprime l'agressivité de l'idéologie chevaleresque à l'égard de la grégorienne, le refus de l'encadrement matrimonial, le goût du rapt et du plaisir. La forêt – en fait, en lisière des plaines, le vaste champ des embuscades, de la vénerie et des tournois – : domaine du sauvage, de l'indompté, des périls étranges qu'il faut défier seul (alors que le chevalier dans les réalités de la guerre et de la chasse n'osait jamais s'évader d'une équipe ; pourquoi ce rêve de solitude ? besoin d'évasion ? réminiscence des anciens rites d'initiation ? symbole d'une recherche de perfection qui peu à peu, à la manière cistercienne, s'intériorisait, se personnalisait ?). La forêt : anti-monde, où il convient de se plonger par périodes – et c'était effectivement dans un effort analogue pour maîtriser les désordres forestiers que les Cisterciens et les chevaliers se rencontraient –, où les forts ont chance de voir s'entrouvrir les portes du sacré et de la sagesse. Entrebâillées ici non point par un clerc. Par un ermite, c'est-à-dire un fou de Dieu, indocile, rétif aux consignes épiscopales, côtoyant l'hérésie et dénoncé par les chanoines (pour Payen Bolotin, chanoine de Chartres,

l'ermite n'est qu'un rustaud parvenu, qui n'honore ni la noblesse, ni la prouesse), mais que pourtant, dans Perceval, Chrétien charge d'énoncer à mots très simples toute la morale du miles Christi, – l'ermite, seul admis par la chevalerie à lui porter un peu du message évangélique. Quant au troisième degré, il est toujours futur : c'est l'endroit rêvé, inaccessible, un point qui recule sans cesse, un mirage – n'est-ce pas ce qu'était pour saint Bernard l'ultime degré de l'amour ? –, lieu d'espoir où la quête prendrait fin, où l'objet serait saisi de ce désir qui porte à s'éloigner des joies paisibles de la cour, à errer parmi les broussailles, d'épreuve en épreuve.

Ce cycle éducatif, tous les princes de la fin du XII^e siècle l'avaient parcouru, accompagnés par les chevaliers, leurs camarades, leurs vassaux, leurs confrères. Les structures d'une telle école favorisaient la conjonction des deux natures dont avait parlé Adalbéron, la juvénile et la rassise, des deux valeurs de « jeunesse » et de « sagesse ». Elle valait largement celle des prêtres où l'on menait les fils du roi. Elle ne rabattait pas la joie. Tout cela, les clercs de la cour qui servaient Henri Plantagenêt avaient été les premiers à l'écrire. Mais l'écho de ce qu'ils avaient dit se répercuta en moins d'une génération dans toutes les cours de la France du Nord ; vers 1180, on pouvait le percevoir dans celle des comtes de Flandre et de Champagne ; dix ans plus tard, dans la cour minuscule du comte de Guines.

Il fut accueilli chaleureusement par ce qui demeurait de volonté d'indépendance féodale, avant les résistances à l'envahissement capétien. Il les soutint avec autant d'efficacité que les tonneaux de deniers d'argent qu'envoyait le roi d'Angleterre. Ce succès détermina celui de la figure trifonctionnelle dans les formes nouvelles qu'elle avait revêtues. Mais ce succès vint buter contre un obstacle. Paradoxalement, ce furent les structures profondes sur quoi avaient pris assise, un siècle et demi auparavant, les premières proclamations dans cette région du postulat de la trifonctionnalité sociale. L'obstacle fut la France royale, celle d'Adalbéron, de Saint-Denis – le pseudo-Denys l'Aréopagite –, celle de Suger, celle maintenant des cathédrales neuves, la France des portails royaux. L'obstacle fut Paris, trésor et symbole d'une royauté alliée au pape, aux évêques, à l'Église réformée, aux écoles, aux communes, au peuple.

1 L'état de la question est dans F. CARDINI, « La tradizione cavaleresca nell' Occidente medioevale. Un tema di ricerca tra storia e « tentazione » antropologiche », Quaderni medioevali, 1976.

2 P. TOUBERT, Les structures du Latium médiéval, Rome, 1973.

3 Voyez par exemple les chroniques alsaciennes citées par K. BOSL, « Caste, ordre et classe en Allemagne (d'après un choix d'exemples allemands) ». Problèmes de stratification sociale, Paris, 1968 : la chronique d'Étichon : « l'équipe (familia) des ministériaux que l'on dit militaire (ou chevaleresque) c'est-à-dire noble et belliqueuse » ; chronique d'Ebersheim rapportant que César, après la conquête,

aurait recommandé aux principes de ne pas traiter les milites comme des servi ou des famuli, mais en defensores et en seigneurs, n'exigeant d'eux aucun ouvrage servile, et seulement l'exercice de leur « métier ».

4 Cf. E. OTTO, « Von der Abschliessung des Ritterstandes », Historische Zeitschrift, qui fait état de la Constitution contre les incendiaires, excluant de la chevalerie, pour qu'elle reste pure, les paysans parce qu'ils sont serfs, les fils de prêtres parce qu'ils sont bâtards, c'est-à-dire ce qui sort des deux autres ordres, des travailleurs et des orateurs.

5 J. FLECKENSTEIN, « Friedrich Barbarossa und das Rittertum. Zu Bedeutung der grossen Mainzer Hoftage von 1184 und 1188 », Festschrift Heimpel, Göttingen, 1972 ; « Die Entstehung des niederen Adels und das Rittertum », Herrschaft und Stand, Göttingen, 1977.

6 M. PARISSÉ, La noblesse lorraine. XIe- XIIIe siècles, Lille-Paris, 1976. L'évolution paraît semblable dans la France du Nord. En Mâconnais, c'est un peu plus tard (premier indice, 1188, Recueil des chartes de Cluny, no 4331) que le terme « messire » est appliqué à tous les chevaliers et aux chevaliers seuls.

7 Dans les chartes lorraines, le terme armiger apparaît en 1176 ; l'équivalent, domicellus, s'introduit vers 1220 dans les documents de cette sorte d'origine mâconnaise.

8 C. VOGEL et R. ELZE, Le pontifical romano-germanique au Xe siècle, n. éd., Paris, 1972.

9 Manuscrit de Wolfenbüttel, ANDRIEU, Ordines romani, II, 445.

10 Édité au XVIe siècle par M. HITTORP d'après un manuscrit perdu du XIIe siècle, Andrieu, I, 188 et 509, C. VOGEL et R. ELZE, III, p. 45, no 74.

11 VI, 10, PL 199, 602.

12 VI, 13, PL 199, 608.

13 PL 212, 743-744.

14 Écrivant lui aussi vers 1185, Pierre de Blois (Ép. 94, PL 207, 294) parle de ces rites comme d'une chose récente : « aujourd'hui les jeunes chevaliers prennent leur épée sur l'autel, se déclarant ainsi fils de l'Église ».

15 Summa de arte prediandi, PL 210, 185-187.

16 L. MARANINI, « Cavaleria e cavalieri nel mondo di Chrétien de Troyes », Mélanges Frappier, Genève, 1970, II, 737-755 ; P. LE RIDER, La chevalerie dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes, Paris, 1977.

17 « Sémantique et société médiévale. Le verbe adouber et son évolution au XIIe siècle », Annales E.S.C., 1976.

18 « La notion de chevalerie dans les chansons de geste au XIIe siècle. Étude historique du vocabulaire », Le Moyen Age, 1975.

19 G. DUBY, « La diffusion... »

20 V. 16032 et sq.

21 The Vulgate Version of Arthurian Romance, éd. O. SOMMER, Washington, 1910, III, 113 et sq.

III

Résistances parisiennes

L'économie était en pleine croissance, de plus en plus souple, et toutes les formes de relation s'assouplissaient. Les hommes circulaient toujours plus aisément, les fervents de la connaissance comme les champions des tournois, battant les uns et les autres l'estrade. Ce qui permit à la plus haute activité scolaire de se concentrer tout à fait dans Paris au dernier tiers du XII^e siècle. Le roi de France le souhaitait, le pape aussi, jugeant que réunir les équipes de recherche théologique permettrait de les mieux contrôler, les rendrait également plus vivaces. Côte à côte, jouant à se surpasser, elles mettraient plus d'ardeur à fourbir l'armement des grandes entreprises où la chrétienté était engagée : l'une extérieure, la croisade, l'autre, interne, la réformation morale de la *societas christiana*. Le clergé les conduisait toutes deux. Son effort pour les mener plus efficacement porta l'idéologie cléricale à se renforcer, dans le temps même où se renforçait l'idéologie chevaleresque. A l'épanouissement de la seconde collaboraient les princes féodaux. A l'épanouissement de la première, le roi, sacré, collabora, de toutes ses forces.

Sa membrure restait l'exigence ascétique, mais qui s'était doublement déplacée. Par une première flexion que lui avait imprimée Cîteaux, elle se préoccupait moins de réprimer la concupiscence du corps que d'attiser la concupiscence de l'âme, c'est-à-dire l'amour de Dieu. D'autre part, sortant du monastère pour s'établir dans l'église séculière, elle venait en renfort d'une action sur le monde, conduite par les chapitres réformés, modèles de la « bonne vie ». Elle exigeait que l'étude, la méditation sur le texte des « auteurs » se poursuivît dans plus de pureté vers un seul but : la découverte de l'ineffable. Cette intention, la rose du transept nord de la cathédrale de Laon l'exprime à sa manière, montrant sept sources de lumière, attribuées chacune à l'un des arts libéraux, tournoyant autour d'un foyer central, la sagesse, formant sa cour, l'enrichissant, l'exaltant, disposant autour d'elle, en couronne parfaite, les gemmes multicolores de la connaissance, et cependant discrètes, n'occupant pas plus de place parmi les pierres nues, parfaitement taillées, cisterciennes, que les sobres lettrines initiales sur les pages strictement dénudées de la grande Bible de

Clairvaux.

La mission des bons clercs – analogue à celle des « bons hommes » du catharisme – était de répandre l'Esprit parmi le peuple chrétien. Aux multiples compagnies qu'ils formaient, et dont les meilleures s'étaient approprié le plus vivant du monachisme, un magistère fut formellement confié par le pape et par le roi de France, alliés, luttant ensemble contre les « tyrans », hérétiques, schismatiques, simoniaques, leurs communs et redoutables rivaux : le roi d'Allemagne et le roi d'Angleterre. Le pouvoir véritable, la force entraînant furent décidément délégués aux chefs de ces scholae, les maîtres. Une nouvelle forme de domination s'instaura, celle des docteurs, sachant, parlant, subjuguant des auditeurs. De même que le prince se prêtait à se confondre, jusqu'à un certain point, avec ses chevaliers, imitant pour cela la vaillance des plus hardis, de même l'évêque se laissait absorber par le groupe des magistri, s'appliquant à prêcher aussi bien que les plus habiles, n'affirmant plus sa précellence que par les pouvoirs sacramentels qu'il se réservait, mais se targuant des succès scolaires de sa jeunesse comme les princes célébraient leur adoubement. Bientôt les sculpteurs allaient être invités à dresser au portail central des cathédrales, adossée au trumeau, l'effigie d'un Christ n'ayant plus l'apparence d'un juge et pas encore celle d'un supplicié, mais d'un docteur, serein, un livre dans sa main gauche : exprimant l'irrésistible ascension d'un pouvoir intellectuel, celui de l'association des maîtres et des étudiants, celui de l'universitas qu'ils formaient.

De ce pouvoir, le centre était à Paris. Paris où le roi était né, qu'il chérissait par-dessus toutes les cités, qu'il décida d'entourer de murs en 1212, ordonnant que l'espace enclos fût entièrement peuplé¹. Dans Paris s'achevait la « translation des études » depuis la Grèce et Rome. Vers Paris se précipitaient tous les aventuriers de l'intelligence, tous les jeunes avides de s'élever dans l'Église, tous les futurs évêques, tous les futurs papes. Et sur Paris comptait la curie romaine, dont la préoccupation essentielle, entre le troisième concile du Latran (1179) et le quatrième (1215), devant une offensive hérétique toujours plus inquiétante, était de couronner l'œuvre grégorienne par l'embrigadement du peuple laïc, contraint au conformisme doctrinal et à la régularité des mœurs. Programme d'action concrète, pratique, que les maîtres de Paris, « artistes » ou commentateurs du texte sacré, furent appelés à perfectionner.

Ils furent donc incités à tourner plus délibérément leurs regards vers le social. Ce qu'ils firent, et s'ouvrit alors, dans l'histoire de la scolastique, cet intervalle entre l'abstraction logicienne du premier XII^e siècle et l'abstraction métaphysique du XIII^e : le temps de Pierre, chantre de Notre-

Dame de Paris², environné par tout un groupe, ses collègues, Robert de Courçon, Étienne Langton, ses élèves, Foulque de Neuilly, Jacques de Vitry. Animés d'un désir de voir plus clair – ce désir qui poussait en leur temps à perfectionner les instruments de l'optique – ces savants appliquaient les mêmes méthodes, poursuivaient le même but que leurs devanciers. Leurs investigations prolongeaient celles dont Honorius Augustodunensis avait divulgué les premiers résultats et qu'Hugues de Saint-Victor avait fait progresser. Ils s'efforçaient d'affiner le même projet d'organisation sociale de manière qu'il fût plus utile et qu'il servît toujours mieux l'action pastorale. Ainsi s'édifièrent parallèlement deux constructions idéologiques : une image chevaleresque de la société, encadrée, dans l'environnement de Henri Plantagenêt, par le schéma trifonctionnel ; une image cléricale de la société, celle-ci fondée sur un examen lucide, du concret. Par conséquent moins simple. Elle rejeta la trifonctionnalité, que les commentateurs de l'Apocalypse venaient de mettre au rancart.

Cette image n'était pas, comme l'autre, dressée à grands traits, placardée pour être vue de toutes parts. Elle émergeait lentement d'une recherche que l'on peut dire sociologique. Il est. exceptionnel qu'elle se montre dans sa totalité parmi ce qui fut écrit dans l'école et qui nous reste accessible. D'ordinaire les éléments qui la composent nous parviennent désarticulés, apparaissant à tour de rôle au fil d'une explication du texte biblique ou dans les multiples cases d'une typologie du sermon. John Baldwin me désigne l'un des rares passages qui révèle l'ensemble des nervures sur quoi se tend le voile idéologique : une page de l'Histoire occidentale de Jacques de Vitry³. Ce livre traite du peuple chrétien dans son intérieur. L'action que dirigeait la papauté se conduisait, je l'ai dit, dans deux domaines. L'un orienté vers Jérusalem par l'esprit de croisade : le grand rêve, déçu par l'échec de 1190, mais tenace. Sur l'injonction de Rome, Foulque, curé de Neuilly, prêchait le pèlerinage conquérant vers le tombeau du Christ, retombé aux mains des infidèles, parlant à ses ouailles d'abord, puis aux Parisiens en 1195-1196 ; et tous les maîtres s'associaient à l'entreprise, appelant la chrétienté à se purifier, puisque Dieu, courroucé, refusait de conduire au succès son peuple. Retentissaient de nouveau les paroles des prédicants populaires de la fin du XI^e siècle, qui avaient mobilisé les foules en parlant d'égalité dans la pauvreté. Jacques de Vitry reprit leur discours, glorifiant Pierre l'Ermite dans son *Historia orientalis*. Tardive (1223-1225), l'Histoire occidentale forme le pendant de ce premier ouvrage. Elle indique ce que devrait être l'effort de redressement dans le second champ, interne.

Le traité est en trois parties. Un lamento d'abord sur la corruption du monde, ce pour quoi les croisés furent vaincus. Ici Jacques de Vitry se

raconte, arrivant jadis à Paris, dans Babylone, ébaubi par la virulence du péché. Au long du XII^e siècle, la faille en effet s'est élargie entre les deux parts de l'espace social, l'urbaine et la champêtre. Enfermés au cœur d'une agglomération, qui s'étend et s'épaissit sans cesse, les maîtres parisiens regardent de plus loin la campagne ; ils l'imaginent moins dénaturée par l'artifice, constamment purgée par le travail salutaire. Alors que la ville est pour eux lieu de perdition. Le mal y renaît sans cesse, y foisonne, près des bancs des changeurs dans le bruissement des deniers, par les ruelles où sont les étuves et les rixes. Sur la ville règne l'infelix ternarius, la ternarité du malheur : orgueil, cupidité, luxure. Règne aussi l'hérésie : on la dit forestière, mais chacun sait que ses repaires sont en vérité faubouriens. Si l'Histoire occidentale s'ouvre par un petit traité – urbain – de la concupiscence, c'est pour jalonner le chantier où déjà les ouvriers se pressent, tous les prêcheurs qui se sont levés à la suite de Foulque de Neuilly et de Pierre le Chantre, travaillant à redresser les mœurs. Labeur difficile. Le très vieil idéal de contemptus mundi l'encourage : renoncer aux appâts du monde. Pour cette raison, la seconde partie de l'ouvrage est tout entière consacrée au monachisme, support logistique d'un tel combat. Le troisième livre enfin est une réflexion sur les sacrements que le clergé dispense, dont le rôle est de ramener autant que possible la société pervertie des rues et des carrefours aux ordonnances radieuses dont la société monastique montre les formes les plus parfaites. Le tableau de l'ordre social prend justement place à la jonction de cette dernière partie et de la précédente. Il rassemble, résume – bien après coup : Guillaume de Lorris est peut-être en train déjà de composer le Roman de la Rose – ce qui avait été enseigné trente ans plus tôt dans les écoles de Notre-Dame.

Pour conduire les gens du siècle vers le bien, le mieux n'est-il pas de les établir en communication avec l'univers purifié des cloîtres, de ménager des passages, de favoriser la lente osmose capable de reconduire l'humanité entière à son unité primitive, vers le paradis retrouvé ? Donc, sinon d'abattre, du moins d'amincir les cloisons qui dans la pensée de saint Jérôme et de saint Augustin isolaient chacun des trois degrés de perfection, laïc, clérical et monastique ? Afin que, comme dans l'espace intérieur de la cathédrale gothique, se réduisent les obstacles au libre trajet de la lumière. Cette lumière dionysienne, génératrice, unifiante, dont la source terrestre est le bon monastère. Écoutons Jacques de Vitry : « Nous ne tenons pas pour réguliers ceux-là seulement qui renoncent au siècle et se convertissent à la religion, mais tous les fidèles du Christ » ; tous en effet suivent une règle et c'est l'Évangile (l'Évangile, seule règle : le rédacteur de la règle de Grandmont l'avait dit naguère, et François d'Assise aujourd'hui le répétait) ; par cela, ils sont tous en ordre,

« ordonnés sous un abbé supérieur et suprême, Jésus » (le Christ abbé, non point roi, ni, finalement, docteur : triomphe de saint Benoît, alors que le monachisme bénédictin n'est plus que résiduel en un monde qui, très rapidement, se déruralise) ; « donc, nous pouvons les dire eux aussi réguliers ». Unité par la règle, l'ordre, la discipline. L'intention ne diffère pas de celle de Gérard de Cambrai. Elle ne diffère pas non plus, fondamentalement, de l'utopie des hérétiques d'Arras, de l'espoir clunisien, des rêves de croisade, ni de ce que Joachim de Fiore, cistercien, attend alors d'un âge à venir de l'humanité : le rassemblement de toute la société chrétienne en fraternité, paternellement régie par un magister, et ce serait alors l'abolition des « ordres ». De même que toute différence avait été vue se résorbant, au lendemain de l'an mil, à la veille de la fin des temps, dans cette préfigure du paradis où l'on sentait voler les anges : la communauté bénédictine. De même que toute différence s'atténue maintenant dans les équipes ferventes d'écoliers. L'école déborde de vigueur, le monastère décline lorsque Jacques de Vitry écrit cette page. Mais la règle de vie – celle que des clercs et des laïcs de plus en plus nombreux choisissent de s'imposer – demeure comme le filet, par quoi les hommes, imparfaits, pécheurs, rétifs et qu'il faut pour cela tenir serrés, seront peu à peu capturés, tirés vers les provinces de perfection où les moines déjà se trouvent établis.

« Les clercs et les prêtres qui demeurent dans le siècle, poursuit Jacques de Vitry, ont également leurs règles et leurs observances et institutions particulières à leurs ordres ». Le clergé, sa hiérarchie, ses grades : un ordre, bien sûr. Mais, et c'est là l'essentiel : « de même, il y a un ordre particulier des gens mariés, un autre des veuves, un autre enfin des vierges ». Son souci d'enfermer la société entière dans un carcan moral conduit Jacques à revenir à la très vieille manière ecclésiastique de classer les gens en fonction de leurs mérites, c'est-à-dire de leur activité sexuelle. Nous devons d'ailleurs remarquer que place n'est pas faite à la continence masculine : l'ordre parfait exigerait qu'il n'y eût pas dans le laïcat de mâle adulte célibataire : l'homme qui n'appartient pas à l'Église, régulière ou séculière, n'a de valeur et ne peut s'insérer dans un ordo que par la conjugalité.

Cinq « ordres » par conséquent : trois pour les hommes, deux pour les femmes. Jacques de Vitry cependant n'en reste pas là. Il songe aux clercs, ses camarades, qui doivent lancer la parole à bon escient. Les péchés, les tentations ne sont pas également répartis parmi leurs auditeurs. Dans cette diversité, le prédicateur habile doit pouvoir se reconnaître. Distinguer. Afin de toucher juste. De débusquer le mal qu'il dénonce. La

corruption, certes, provient d'abord du sexe – ce qui fait recourir en premier lieu aux ordres de mérite hiéronymiens. Mais il existe, et très virulent dans la ville, un second ferment de pourriture, l'argent – ce qui oblige à classer plus finement, en se fondant cette fois sur le métier. Entendons bien sur le salaire, à propos duquel Pierre le Chantre et ses camarades ont longuement réfléchi. Une affaire d'hommes : il n'existe qu'un « métier » féminin, celui des prostituées, les seules femmes payées pour leur peine physique. L'organigramme dressé par Jacques de Vitry se prolonge donc par un second classement : « toutefois, dit-il, les chevaliers, et les marchands, et les agriculteurs, et les artisans, et les autres genres d'hommes, multiformes, ont aussi leurs règles et institutions en fonction des diverses sortes de talents (voici l'argent) prêtés par le Seigneur ». « Multiformes » : conscience ici de la dispersion, provoquée par la division du travail multipliant dans le milieu urbain les offices, les fonctions, les « métiers », lesquels deviennent, au moment même où Jacques de Vitry écrit ce texte, des institutions, des corps. Effectivement régis maintenant par des prescriptions réglementaires, par des « règles ». Hiérarchisés. Ce que Jacques prend soin d'indiquer, plaçant en fin d'énumération les ouvriers des faubourgs. Au-dessus d'eux les paysans (qui d'ordinaire ne sont pas nommés, car ils ne reçoivent pas de salaire), puis les marchands, les chevaliers enfin. Cependant, à peine esquissée, cette hiérarchie se trouve englobée, amortie par un recours final à la métaphore du corps. Ces « genres » sont les « membres divers », affectés à des « fonctions particulières », mais réunis « dans le corps de l'Église, sous une tête, le Christ ». D'autres images viennent en renfort : la profusion de couleurs répandues sur la tunique de Joseph, la multiplicité des étapes sur le chemin de la Terre promise. Toutes évoquent la diversité – une diversité qui fait tourner la tête. Danger d'éparpillement que conjure l'effort d'unanimité : communier à tout prix sous une même foi, se rassembler sous la houlette d'un guide unique.

Telle est la société qu' imagine Jacques de Vitry. Depuis son sommet monastique jusqu'aux assises du laïcat, elle passe du simple au diffus, sans toutefois sortir d'un ordre assuré par le respect d'une règle commune, celle que dicte l'Évangile. Une puissante armature théorique, mais le sens aussi du concret. Au seuil du XIII^e siècle, les maîtres de Paris ne se sont pas détournés de la vision de perfection sociale qu'avait tenté d'énoncer Hugues de Saint-Victor. Sur la même trame, ils ont seulement resserré les fils.

*

Le schéma qu'ils élaboraient devait servir à l'action. Agir incombait aux

clercs, intermédiaires entre les moines et le peuple. Et d'abord à leur dirigeant, à leur « prélat », l'évêque. Durant quarante années, décisives, entre 1160 et 1208, les deux évêques successifs de Paris, Maurice et Eudes de Sully s'appliquèrent à réaliser le programme. Le premier – Pierre le Chantre ne se retint pas de lui reprocher son orgueil ; il finit par se retirer pour y mourir à Saint-Victor – s'employa d'abord à renforcer les structures d'encadrement : il entreprit la reconstruction de la cathédrale, clé de voûte de tout le système ; il multiplia les paroisses – et l'on se demandait dans le chapitre, parmi les maîtres, si cela ne risquait pas d'alourdir outre mesure la charge imposée au peuple : le propos d'action efficace contredisait celui de pauvreté et donnait mauvaise conscience. Maurice se préoccupa d'autre part de prêcher, en latin et en roman. Tourné seulement vers les clercs de son diocèse, leur montrant comment parler eux-mêmes aux laïcs – et la parole pastorale descendant par degrés, de l'évêque jusqu'au bas du peuple, du latin jusque dans le dialecte des rues. Eudes de Sully, lui, légiféra, édictant des statuts synodaux, qui devaient servir de base à tous les règlements futurs. Les deux évêques modelaient ainsi la société, mais en respectant la dualité, du clergé et du laïcat, que les maîtres disaient fondamentale. L'« ordre ecclésiastique » réunissant tous les auxiliaires de Dieu et les directeurs des fidèles, devait montrer l'exemple. Il convenait donc de l'enseigner le premier : à lui s'adressèrent en effet les sermons de Maurice et les prescriptions d'Eudes. Le devoir des clercs : pratiquer l'« honnêteté ecclésiastique » – fortune, à ce moment, de la notion cicéronienne d'honestas (Guiot de Provins le dit bien :

« Haute église requiert hauteesse
Honnêteté et gentillesse »),

c'est-à-dire d'un conformisme de comportement, d'une soumission aux usages d'une société policée, celle de la ville, celle de la cour –, l'homme d'Église étant spécialement requis, se tenant loin du péché, d'éviter à tout prix le scandale, dont souffrirait la sacralité dont il est l'administrateur. Il doit aussi s'adonner, sans peur, avec le courage d'un vrai soldat du Christ à la « sainte prédication » ; s'efforcer enfin de discerner clairement qui et quoi absoudre – puisque, dans l'activité pastorale, la pénitence, qui contrôle, se hausse alors vigoureusement au premier rang des sacrements.

En effet, la ligne de combat se trouve par-delà les limites, précises, de l'ordre ecclésiastique, dans l'aire moins strictement ordonnée. Là, ce qu'il faut, c'est traquer le péché. En libérer les laïcs. Le leur montrer sans cesse, dans les multiples formes qu'il revêt. Tel est le but premier de la prédication. Les soixante-quatre sermons en langue vulgaire qu'offrit en modèle aux curés l'évêque Maurice de Sully partent tous d'un passage du

Nouveau Testament. Ils l'expliquent. Ils en révèlent le sens moral, et d'abord ce qu'il dit de la faute. Aider de la sorte les fidèles à déceler les gîtes du malheur, associer les ouailles à l'enquête, l'inquisition, à la chasse aux déviations. Perquisitionnant leur propre conscience. Et puis avouant leur défaillance, avant de recevoir le pardon. Dans la part qui concerne les laïcs, les statuts d'Eudes se concentrent sur les deux institutions régulatrices qui paraissent les fondements d'un ordre social et moral : la confession et le mariage. Quant à Maurice, il s'attache à ce que les prêtres sachent convenablement classer les péchés, en menus, excusables, en grands, « damnables », ceux-ci retranchant de la compagnie de Dieu et des anges de la même façon que la lèpre, l'hérésie, les fausses croyances, le déicide retranchent du reste des hommes, en ce temps d'expulsion, d'exclusion, les Juifs, les malades et les pauvres « superbes ». Péchés « mortels », qu'il faut extirper par tous moyens. L'obsession déjà que Blanche de Castille devait inoculer à saint Louis, son fils. Sur ces fautes majeures règne la « convoitise » : luxure et goût de l'argent.

*

L'Église, cet État qui se renforce en même temps que les royaumes et les principautés, érigeant les emblèmes de sa puissance, les cathédrales, la polyphonie qui remplit les nefs à pleins bords, entend tenir ses sujets captifs par le sentiment de la faute. Par la menace de l'enfer ou des châtiments purgatoires. D'où la prégnance, toujours plus forte, sur les représentations de l'organisation sociale émanant des gens d'Église, d'une définition, d'un classement des intentions peccamineuses. Les critères de culpabilité se substituent insensiblement aux critères fonctionnels.

Le prince de cet État, l'évêque, ne peut pas cependant tout faire seul. Comme ses confrères laïcs, il a besoin d'auxiliaires, de serviteurs bien formés. Ainsi, à la fin du XII^e siècle, l'entreprise inaugurée par Honorius Augustodunensis se développe-t-elle : fournir aux clercs de bons manuels d'action pratique. Maurice de Sully s'est mis à la tâche. Les meilleurs des maîtres s'y attellent. Parmi eux, le plus éminent sans contexte, Alain de Lille, magnifique écrivain, grand penseur, dépassant Honorius de cent coudées, se donnant tout entier à l'œuvre de réflexion comme à celle d'exhortation, qu'il conduisit lui-même en Languedoc contre les Cathares avant de faire retraite à Cîteaux. Il voulut guider prédicateurs et confesseurs. Sa Somme de l'art de prêcher⁴ enseigne à choisir le contenu du prône en fonction de l'« état » (status) des auditeurs – non de l'ordo, ni de la conditio –, proposant des modèles. Alain commence par les sermons destinés à l'état chevaleresque. Admirable pédagogie : d'abord le conseil

pratique – ce qu'il faut dire : « s'il prêche des chevaliers, qu'il les remue afin qu'ils se contentent de leurs gages, qu'ils ne menacent pas les autres, qu'ils ne prennent rien par violence, ne molestent personne, qu'ils soient les défenseurs du pays, les protecteurs des orphelins et des veuves ; et de même qu'ils usent extérieurement des armes du monde, qu'ils s'arment intérieurement de la cuirasse de la foi » (la tradition ici, les livres des auctores, l'homélie XIX de saint Augustin ; Alain la reprend, comme l'avait déjà reprise Abbon de Fleury dans sa Collection de canons)⁵. Puis des exemples : ils sont empruntés à la biographie des saints militaires. Enfin, le commentaire explicatif : l'homme est fait de deux parts, corporelle et spirituelle ; les chevaliers portent deux glaives : extérieur, pour rétablir la paix dans le siècle, intérieur « pour restaurer la paix dans leur propre poitrine » ; quand ils manient l'arme du dehors, ils sont menacés par le mal – et c'est ce qu'il faut montrer lorsque l'on guide l'examen d'une conscience : la déviation dans l'usage : « ils ne pratiquent pas la chevalerie, mais la rapine ; ils servent moins contre les ennemis qu'ils ne s'engraissent aux dépens des pauvres » ; alors que manier l'épée du dedans conduit au bien ; intériorisation, sublimation qui retourne vers le salutaire ce qui, dans le « métier », inclinerait au mal : « le chevalier matériel vit dans les châteaux, privé des embrassements de son épouse ; il jeûne, il veille ; il porte les armes, résiste aux ennemis, porte secours à ses camarades » : que chaque chrétien devienne un chevalier spirituel, s'astreigne à vivre comme en garnison, « dans un château » ; métaphoriquement, l'analyse sociale permet de nourrir par l'exemplum une exhortation qui s'étend à tous les autres « états », à tous les genres d'hommes. De ceux-ci, Alain s'occupe ensuite, les passant en revue dans le bon ordre : orateurs (s'agirait-il, intervenant aussitôt après les spécialistes de la guerre, des spécialistes de la première fonction que Gérard et Adalbéron avaient ainsi nommés ? Non pas : ce sont, est-il précisé, les advocati, les gens de la parole civile), princes et juges, moines et prêtres, gens mariés, veuves, vierges. Point de paysans, ni de marchands, ni d'artisans. Rien sur les étages inférieurs de l'édifice social, sinon leur devoir de conjoints, et surtout leur devoir de soumission : « qu'ils obéissent comme les hommes de la plèbe⁶ ». Qu'ils « obtempèrent » (obtempèrent). Car l'esprit d'Alain de Lille ne se dégage pas des vieux principes : qui veut guérir le corps doit soigner la tête. Il ne s'adresse qu'aux prelati.

C'est ici même, montrant comment admonester les princes, qu'il dispose en filigrane sous la figure ternaire et hiérarchisée de la société laïque – les princes qui donnent les ordres, les chevaliers qui les exécutent, la « plèbe » qui obéit – celle d'une autre ternarité, cosmique : le ciel, la terre, entre les deux la personne humaine participant de l'un et de l'autre –,

reprenant à son compte l'idée tenace qu'avaient exprimée Adalbéron et Gérard d'une cohésion entre le céleste et le terrestre par l'entremise de l'humanité. Puisque, dit Alain, dans le corps de l'homme (« la terre que nous gérons »), tout se trouve ordonné, comme dans une seigneurie, dans un État, par un échange de services, de même le but éternel (« la terre dont nous sommes en quête », la terre sans mal) ne peut être atteint que si, dans le monde visible (« la terre que nous dominons »), chaque homme accepte la condition qui lui est assignée, demeure dans le casier où Dieu l'a situé. Chacun à sa place, ne bougeant pas, attendant la résurrection. L'ordre social et moral que la prédication entend raffermir, repose sur un mythe, la réciprocité des services rendus par les divers organes d'un corps, et sur une réalité, le pouvoir, détenu par le prince, appliqué par les chevaliers, étendu sur le « peuple », lequel n'a qu'à « obtempérer ». Un pouvoir dont la nécessité n'est pas moins vivement sentie à la fin du XII^e siècle qu'au lendemain de l'an mil, mais qui maintenant n'est nullement sur le point de fléchir, qui chaque jour prend plus de forces, le pouvoir de l'État que sert, louvoyante, la réflexion des intellectuels qui se croient libres.

Alain de Lille composa aussi, en 1190, le dédiant à Henri de Sully, archevêque de Bourges, un Livre pénitentiel dont le succès fut immense : la matière en vint s'adjoindre aux statuts synodaux de l'évêque de Paris. Il apprend ici à mesurer la peine selon la gravité du délit. Il invite donc le bon confesseur à évaluer la puissance de l'impetus, de l'agression maligne, puisque la culpabilité lui est inversement proportionnelle. Qu'il considère la « complexion » du pénitent. Alain de Lille a suivi de près les progrès très vifs des sciences de la nature ; il sait bien que tout examen de l'homme charnel, donc du péché, doit passer, puisque le corps de l'homme est le microcosme, par l'examen de l'univers physique, par l'étude du jeu des humeurs, homologue des quatre éléments : un homme est-il naturellement enclin à s'enflammer, parce que le feu prédomine parmi les composants de son organisme, ou bien fut-il enflammé par les feux exagérément ardents d'une partenaire, on lui sera plus indulgent s'il a commis le péché de chair. La complexion donc, mais aussi la « condition ». Entendons – comme Alain l'entendait – le fait d'être plus ou moins dépendant d'autrui². Les gens qui sont, comme nous disons, « entrés en condition », qui se sont aliénés dans le service, ne s'appartiennent plus, et la responsabilité de leur faute rejaillit sur le maître. L'antique opposition entre le servus et le dominus, entre l'outil et celui qui s'en sert, s'est déplacée au sein de la formation sociale, pour s'établir maintenant entre les « hommes de la plèbe » et d'autre part les chevaliers et les princes ; cette coupure, la renaissance de l'État l'a approfondi, et c'est sur elle que se porte, condescendant, le regard des « maîtres ». La condition, mais encore le « grade », le rang dans la classe,

minor ordo, major ordo : le péché est plus grave chez les grands, car les petits les prennent pour modèles. Enfin le status, l'« état » – ce qui ne dépend pas de l'« ordre » ni de la nature, beaucoup plus flottant par conséquent, s'élevant, s'abaissant selon les mouvements de la roue de fortune – et relatif comme le sont la « noblesse » ou la « pauvreté » – tout le mobile, l'indécis, le jeu, introduit précisément dans les rigidités de l'engrenage social par la croissance économique. Et le multiple. Il convient d'en tenir compte également pour infliger la « pénitence » équitablement, peser ce qui doit être mis dans le plateau de la balance pour équilibrer le péché. Car, par exemple, l'homme, mal nourri, ou de chère moins fine, et qui peine dans le travail, mérite d'être châtié plus durement s'il fornique, puisque le feu qui le remplit est moins vivement attisé. En revanche, on doit être clément s'il vole.

L'office clérical – prêcher, confesser – oblige à utiliser des grilles de plus en plus fines pour tamiser le social, à recourir pour cela à ce qui sans cesse se perfectionne dans l'art de distinguer. Il devient chaque jour plus évident que la société, cette immense bâtisse – comme le décor que l'on dresse pour mettre en scène les drames sacrés – contient de plus en plus de mansiones, de lieux. Non plus trois cases, un damier. De fait, le symbolisme de l'échiquier – dont on se sert aussi pour compter les pièces d'argent qui parviennent aux mains des princes – commence à cette époque d'envahir lentement l'esprit des penseurs de l'Église⁸. Mais sur l'échiquier deux camps s'affrontent, et puisque le but, avoué ou non, du prédicateur et du confesseur est de freiner la mobilité sociale, d'amortir les coups de fortune, de ramener au stable, d'établir, les intellectuels de l'école en viennent finalement, dans l'ample mouvement de reconstruction politique, à compenser la minutie croissante de leur analyse par le recours rassurant à l'ordonnance la plus simple, celle de la seigneurie, de la domination, de l'État. Ils retournent ainsi obstinément à la division primaire entre les dirigeants, qui chérissent ou font mine de le faire, et les sujets, dont on exige la révérence. Ils reviennent au système énoncé par Grégoire le Grand. S'approchant ainsi, pas à pas, du système qu'énoncera Charles Loyseau.

*

Pour les docteurs les plus lucides, l'architecture profonde du social n'est-elle pas de plan binaire, l'ordre ne se construit-il pas sur une structure dualiste, sur une opposition plus puissante que n'est le contraste entre clercs et laïcs, entre ville et campagne, l'opposition de deux classes, face à face ? Une telle vision se découvre, me semble-t-il, dans la pensée d'Étienne Langton, vers quoi les recherches du P. Carra de Vaux m'ont

mené. Anglais, né vers 1155, Étienne gagna Paris une quinzaine d'années plus tard, y devint docteur ès arts, puis régent dans la divina pagina. Lui ne rédigea pas de manuels. Il commenta l'Écriture, depuis les années quatre-vingts du XII^e siècle jusqu'en 1206. Désigné par le pape pour être archevêque de Canterbury, mais contre le vœu du roi d'Angleterre, il attendit ensuite dans l'abbaye cistercienne de Pontigny de rejoindre son poste.

Ce qu'il a laissé reste presque tout entier manuscrit : des « leçons » s'efforçant d'extraire de la Bible le sens moral, la « moralité », fort utiles aux prédicateurs et pour cela soigneusement recopiées. Des commentaires du texte d'Isaïe et du texte d'Osée, conservés l'un à Vienne, l'autre à Paris, dans des manuscrits du XIII^e siècle⁹, la moitié à peu près s'incline vers une réflexion sur les catégories sociales et – le souci, toujours, du péché – sur leurs vices spécifiques. Aidant à bâtir une exhortation morale, Étienne part d'une distinction entre cinq sortes de personnes. Il met à part les adeptes de la contemplation, tous mêlés, quelle que soit la couleur de leur robe ; il n'en parle guère, puisque, pénitents, l'injonction à la pénitence ne saurait leur être destinée, mais on sent qu'il souhaiterait, comme Jacques de Vitry, que tous les pécheurs imitent leurs vertus. Des gens de l'école, de son propre milieu, il disserte abondamment, critiquant durement les légistes, tous ceux qui délaissent l'étude de l'Écriture pour des sciences profanes, et plus durement encore les « lettrés », qui monnaient leur savoir dans les cours. C'est aux clercs pourtant, formant le troisième groupe, que l'essentiel de son discours s'adresse : voués à prêcher, à confesser, la réformation des mœurs dépend d'eux. Ils reçoivent des contemplatifs l'exemple de la vie parfaite ; ils reçoivent des maîtres le savoir ; leur rôle est de distribuer ces richesses : « conque », « canal », par où la parole de Dieu se déverse. Mais dotés d'autorité afin de remplir leur mission : ce sont des « régents », en position, de par leur état, « de régir les autres ». Le clergé domine les laïcs. Ici se place une coupure fondamentale. Étienne en repère une seconde. Elle partage le laïcat, séparant les hommes qui sont « puissants, riches, princes » de ceux qui ne le sont pas. Si bien que, dans son esprit, en fin de compte, la société chrétienne s'ordonne sur trois niveaux : les détenteurs du pouvoir spirituel, les détenteurs du pouvoir temporel, les sujets. La pensée d'Étienne Langton rejoint ainsi celle d'Adalbéron et de Gérard, par l'intermédiaire de Grégoire le Grand, auquel il se plaît à se référer, en même temps qu'à Augustin et à Denys. Cette tripartition n'est point effacée lorsque, comme tant d'autres penseurs de son temps, il compare la société à un corps, à l'œil et au cœur les « meilleurs », c'est-à-dire les prêtres et les docteurs, à la main droite qui tient l'épée et distribue l'aumône, les « puissants », à la « plante des

pieds », les « plus petits qui travaillent et peinent (laborant) sur la terre pour fournir la nourriture corporelle à ceux qui sont au sommet c'est-à-dire aux grands (majores), afin que ceux-ci leur procurent la nourriture de l'esprit ».

Au fil de la réflexion, la ternarité prend cependant une résonance nettement conflictuelle. De ce corps, Étienne désigne la « tête »¹⁰ – unique, composée pourtant de trois personnes : le « prélat », le docteur, le prince. Ligués, complices : les trois espèces de dirigeants sont astreintes aux mêmes devoirs, à bien user de la puissance pour défendre les sujets, à bien user de l'« abondance » pour les sustenter¹¹. La puissance et l'abondance se trouvent condensées autour d'eux, dans ce groupe fermé, la cour, centre de l'État. Ça n'est point un lieu paisible. « Ambitieux », les « gens de cour », les curiales¹² sont déchirés par une rivalité profonde. Elle oppose les clercs aux laïcs, « rudes, incultes ». C'est la « haine capitale qui existe toujours entre les clercs et les illettrés¹³ ». Fracture. Moins franche toutefois que n'est l'affrontement entre ces deux camps ennemis que sont la cour, d'une part, et, d'autre part, le peuple, à l'écart, comme il l'est à Paris, sur la rive droite. Un duel entre les beaux quartiers et les faubourgs, entre les bons et les suspects – et cette terrible incise, dans le commentaire de l'entrée du Christ à Jérusalem, le jour des Rameaux : « le Seigneur n'aime pas la foule ». Doit-on tenir Langton pour plus conservateur que d'autres ? Ou pour plus perspicace ? A ses yeux, en tout cas, la cassure majeure, celle qui compte avant tout, est bien celle-ci. Abrupte : pas de médians, de médiocres, même parmi les clercs. Un rejet brutal de la « plèbe », des sujets (subjecti), des « abjects » (abjecti), des « pauvres » Exploités : « les riches opprimant les pauvres », « les puissants affligeant les pauvres » – et les pauvres « adulant » les riches. Le « sang des pauvres » « mangé¹⁴ », leur travail « dérobé¹⁵ », notamment par l'intervention des « mineurs judiciaires », des agents du pouvoir, qui constituent la « meule » de la grande machine¹⁶.

Étienne Langton convie les bons clercs à épouser la cause du peuple, puisque, dit-il, le sang des pauvres n'est autre que le sang du Christ¹⁷. Mais ce dont il s'emploie à démonter devant eux le mécanisme, appelons-le par son nom : c'est la lutte des classes. La société qui l'environne, et qu'il s'acharne à délivrer du mal, est, pour lui, celle de l'injustice, de l'oppression par le pouvoir et par l'argent réunis. Pessimisme, ou bien énonciation magistrale d'une rumeur dont chacun, prêtant l'oreille, pourrait alors percevoir qu'elle va s'enflant ? Dans ce qu'il enseigne apparaissent en pleine lumière les contradictions de la société féodale, la haine entre clercs et laïcs, la mise en condition des travailleurs, exsangues. Double

antagonisme, puisque la classe dominante est divisée contre elle-même par l'appétit de puissance. Or, n'est-ce pas de cette structure conflictuelle que précisément rend compte, dans l'idéologie chevaleresque, la résurgence de la figure trifonctionnelle. Étienne Langton a franchi la Manche dans les années où Benoît de Sainte-Maure entreprenait d'écrire l'Estoire. Ce qu'il professe à l'extrême fin du XII^e siècle, nous devons l'entendre, dans Paris, comme la résonance amère de ce que l'on avait vingt ans plus tôt chanté autour d'Henri Plantagenêt, parmi les plaisirs de la fête courtoise.

1 C'est le seul projet conscient de développer Paris avant ceux de 1820 et 1870, B. ROULEAU, *Le tracé des rues de Paris*, 1976, p. 48.

2 Figure éminente, en tout cas mieux connue grâce à l'ouvrage de J. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his circle*, Princeton, 1970.

3 Éd. J. F. HINNESBUCH, *Spicilegium Friburgense*, 1972.

4 PL 210, 184-198.

5 PL 139, 506.

6 PL 210, 188.

7 P. MICHAUD-QUANTIN, « Le vocabulaire des catégories sociales chez les canonistes et les moralistes du XIII^e siècle », *Ordres et classes*.

8 Celui d'Alexandre Neekham, autre maître parisien, ouvrant par un chapitre sur l'échiquier son traité *De la nature*.

9 Vienne, 1395, B.N. lat. 505.

10 Isaïe, fo 4.

11 Isaïe, fo 8.

12 Isaïe, fo 10.

13 Osée, fo 24.

14 Osée, fo 23.

15 Isaïe, fo 8.

16 Isaïe, fo 8.

17 Isaïe, fo 8.

Contradictions du féodalisme

L'argent

Ascétisme, pessimisme – ce que dans son très lent reflux laisse l'immense vague du contemptus mundi. L'obsession du péché, de la damnation, une inquiétude nourrie par la réflexion sur l'instabilité des « états » et l'imprévisible rotation de la roue de fortune, la conscience enfin de ce qui, au terme de tant de conquêtes, forme, à la fin du XII^e siècle, le revers sombre de l'expansion. Il est bien vrai que, dans la France du Nord, s'intensifient alors toutes les formes d'échanges, que les foires champenoises connaissent d'impétueux succès, mais aussi que cette animation croissante détermine le renchérissement des denrées et l'avilissement des monnaies. Les piécettes d'argent sont de plus en plus nécessaires ; elles se font donc de plus en plus rares, et c'est pourquoi l'on voit, dans la trinité des vices majeurs, se pousser toujours plus avant cupiditas, entre les vieux démons de l'âge grégorien, la superbe et la luxure. Pénurie de deniers : cette fièvre qui porte à fouiller avidement la terre dans l'espoir de déceler de nouveaux filons, et l'enrichissement scandaleux de ceux qui prêtent, les usuriers que vitupèrent Maurice de Sully et Pierre le Chantre après Guibert de Nogent. Fantôme de l'argent dans l'esprit des seigneurs craignant de n'en avoir jamais assez pour tenir leur rang, comme dans l'esprit des paysans, qui ne savent où dissimuler leur maigre magot. Invasion, infection du social par l'argent.

Le prince ne peut s'en passer. D'abord, le Dialogue de l'Échiquier le dit clairement, pour donner. Car toute largesse requiert maintenant de puiser des deniers dans un coffre. Puis pour conduire la guerre : on ne la fait plus sans mieux remparer les forteresses, sans acquérir les armes modernes auprès desquelles celles d'autrefois sont ridicules, et qui coûtent de plus en plus cher, sans enrôler des mercenaires, qui exigent toujours plus de gages, sans munir les vassaux après chaque embuscade de chevaux neufs, ni solder la rançon des captifs. Mais il faut encore de l'argent pour ensevelir les morts dans un lieu salubre, pour que l'on prie convenablement afin de

sauver leur âme. Il en faut pour doter ses filles, éduquer son fils aîné, si l'on ne veut pas le voir faire triste mine dans la grande foire que sont tous les tournois. Le moindre dessein politique engendre de lancinantes préoccupations financières. La croisade ? Une affaire d'argent. D'où la « dîme saladine », autre scandale, par l'usage qui fut fait de la monnaie soutirée sous ce prétexte. Le déploiement de l'économie monétaire provoque un lent déplacement des personnages sur la scène sociale. L'importance ne cesse de s'accroître du troisième « pilier » de l'État, des « vilains » qui ne devraient ni prier ni combattre, dont le rôle est d'approvisionner le palais. Mais celui-ci n'a que faire de sacs de grains, de tonneaux de vin, des très anciens « cadeaux » en nature qu'apportent les sujets de la seigneurie rurale. Il lui faut des espèces sonnantes. Entre le palais et les domaines campagnards, la distance s'élargit peu à peu. Et reculent les agriculteurs tenanciers, dont l'érosion de la monnaie amoindrit les prestations en numéraire auxquelles les astreint la coutume. Tandis que, au premier plan, se pousse le bourgeois, le « riche ». C'est en effet entre ses mains que viennent s'accumuler, en fin de course, les pièces de monnaie dont le pouvoir a tant besoin. Et si le pouvoir affecte toujours de prendre appui sur les représentants des trois fonctions, les hommes qui l'aident vraiment et qui l'autoriseraient à se passer éventuellement des autres, ce sont des gens de peu, les capitaines de routiers que l'on paye et qui savent emporter les places fortes, les clercs de l'hôtel que l'on paye aussi et qui veillent aux comptes, enfin, et surtout, ces marchands, ou changeurs qui se payent eux-mêmes, qui aident à frapper la monnaie, vendent au prince le métal précieux ou le lui prêtent – ces hommes d'affaires « prudents, légitimes et de bon témoignage », que Philippe Auguste, partant pour la Terre sainte, institua en 1190 conseillers particuliers en matière de finances dans chaque unité seigneuriale de son domaine¹. Aux côtés du prince, la troisième fonction a changé. Elle n'est plus de abor, elle est principalement de negotium. Le négoce : un travail, négation, certes, de l'oisiveté comme du désintéressement qui conviennent aux nobles, et pourtant délivré de cette malédiction qui pèse sur la peine physique, sur l'effort des bras et des mains. La fonction négociante devient la plus utile des trois, qui, par la croissance économique, sont attelées plus étroitement au service de l'État, et que l'on voit, dans le palais, domestiquées par le salaire, par l'intérêt, par l'argent.

Telle est la réalité qui transparaît sous les brumes de l'imaginaire. La réalité du XII^e siècle finissant, c'est la cour d'abord, mais toute pleine du tintement des deniers que l'on manie ; si l'on rêve tant dans la maison des princes, de forêt, de verdure, n'est-ce pas qu'elle se trouve maintenant enfermée dans la ville, séparée du monde rustique par l'écran des

faubourgs, lieux d'autres aventures, plébéiennes, sordides, d'une quête dont le but est le profit ? La cour, mais ses portes pleinement forcées par l'ambition de ces gens ignobles à qui le prince ne peut rien refuser parce qu'ils tiennent la monnaie qu'il lui faut. La réalité du XII^e siècle finissant, c'est aussi la chevalerie qui plastronne, engoncée dans ses armes, ses armures, ses armoiries, inquiète, menacée par la montée des parvenus, le sachant bien et sachant mieux encore que les fondements de sa supériorité fléchissent, qu'elle ne serait plus rien sans les bienfaits du prince. La gêne s'est emparée de la noblesse qui toujours doit dépenser davantage de cet argent que ses sujets villageois livrent de plus en plus mal – car les prévôts peuvent saisir le bétail, le blé, le vin ; mais ces pièces qui se cachent ? Elles sont l'enjeu de la petite guerre paysanne, sournoise, toujours plus âpre, dont les collecteurs de taxes sortent rarement vainqueurs. La noblesse érige par conséquent la prodigalité, l'endettement en vertus de caste. Juchée par les écrivains de cour au pinacle de l'édifice social, la chevalerie devient en réalité quémandeuse, asservie, à l'affût des dons, des gages. Enrageant de voir des concurrents lui disputer les générosités de ses patrons : les sergents d'armes aussi vaillants qu'elle prétend l'être, les routiers qui terrassent les chevaliers et qui les tuent, les écoliers devant qui les chevaliers, humiliés, se sentent grossiers, incultes, et qui pour cela les haïssent, tentent de s'approprier les bribes de leur savoir, s'efforçant de comprendre ce qui se cache dans les bibliothèques cléricales – enfin, les bourgeois, les pires. Tous les thèmes de la littérature composée pour les distractions courtoises sont accordés à ce tourment : la figure du mauvais prince, prêtant trop l'oreille aux « vilains », aux « serfs », ne réservant pas, comme il le devrait, toutes ses faveurs aux chevaliers « pauvres » ; la figure du nouveau riche issu de la vilenaille, et dont est moquée l'application à singer les manières des gens bien nés. Au seuil du XIII^e siècle, le nouveau roman – celui que les historiens de la production littéraire disent réaliste parce qu'il est, de fait, l'expression du désenchantement, de l'ironie sur soi, de l'amertume – décrit plus brutalement la concurrence entre les valeurs aristocratiques et ces autres valeurs que les mouvements suscitant l'élévation de la bourgeoisie font irrésistiblement s'affirmer ; il décrit la chevalerie vaincue par la ville, proclamant à tue-tête que la naissance est tout – cette « gentillesse » que Guiot de Provins réclame de la haute église qui ne l'a plus toujours : ne voit-on pas maintenant des évêques venus de très bas et qui s'en vantent ? La noblesse s'enfuit vers ce qui, croit-elle, peut encore la protéger : les convenances, les vanités, l'idéologie, cherchant un dernier refuge dans les remparts de l'imaginaire.

Par la conjoncture s'explique la destruction du thème trifonctionnel, que

le regard clairvoyant des maîtres parisiens met en pièces. Par elle s'explique aussi que le thème reprenne utilité dans les citadelles de l'orgueil féodal, ajusté – le prince est d'accord, car c'est payer de mots la chevalerie et se l'aliéner davantage – de manière à disqualifier les rivaux de la noblesse, rejetant vers la vilénie les parvenus de la plèbe, ravivant la tache qui les marque dans leur corps et les repoussant, jusque dans le plein de la fête courtoise, vers tout ce qui peine, au-dehors, en plein vent, dans le labor. Cet ajustement toutefois ne va pas jusqu'à expulser effectivement les vilains de la cour : le prince ne serait plus d'accord : le jeu qu'il mène implique que les trois ordres soient présents auprès de son trône, et d'ailleurs, les chasser, empêcher même que leur nombre s'accroisse serait tout à fait impossible. Nul ne saurait réprimer l'élan de promotion que détermine l'essor de l'économie marchande. La classe dominante se remplit irrésistiblement de gens dont les parents travaillaient de leurs mains et qui ont gagné assez d'argent pour ne plus être obligés de le faire. Chaque jour apparaît donc plus nette la vraie limite, celle dont Étienne Langton perçoit la profondeur tragique, la limite entre les pauvres et les riches – ceux-ci capables, par la puissance que leur confère la richesse, de surmonter tous les obstacles dressés par les rituels, de s'insinuer dans le beau monde, et par là de s'enrichir davantage, puisque s'approcher du pouvoir permet de s'approprier plus aisément le surproduit du travail populaire, directement par les ponctions seigneuriales, indirectement par les gages et par les bienfaits que distribuent les chefs d'État.

Les pauvres d'un côté, de l'autre les « riches et puissants » : richesse et puissance vont de pair, Étienne Langton – admirons sa lucidité – discerne clairement l'infrastructure des relations sociales. Les mouvements de l'économie ont rouvert la très ancienne coupure, binaire, en fonction de quoi Hincmar et les évêques carolingiens avaient construit leur morale civique. Les pauvres gagnant à la sueur de leur front les quelques deniers que des mains avides s'acharnent aussitôt à leur prendre. « Ignobles » parce qu'ils travaillent – et qui doivent travailler parce qu'ils sont pauvres, sous peine d'être taxés d'orgueil et voués à la damnation. Car ce monde en progrès, dont le regard se détourne lentement du ciel, se porte de plus en plus vers le terrestre et se préoccupe du productif, ne reconnaît toujours au travail manuel qu'une valeur : celle de châtiment salutaire. Le travail est servitude. Il avilit, il dégrade. Tous ceux qui accèdent à la haute culture – les seuls dont nous sachions ce qu'ils avaient dans l'esprit – demeurent persuadés que l'homme de qualité ne doit pas y porter les mains, qu'il lui sied de vivre en seigneur et d'être nourri par d'autres. Le milieu producteur des systèmes idéologiques que nous avons le moyen de connaître n'ignore

pas les contestations sociales. Mais l'objet de la contestation qui l'intéresse n'est pas de décider s'il faut extraire ou non les travailleurs de la boue où ils sont, d'un plein accord, rejetés. Le débat porte sur ce point : suffit-il de ne rien produire pour être dit « courtois », non pas « vilain » ? Ce milieu appartient en effet tout entier à l'un des deux camps que sépare le front du combat, qui se mesurent du regard, se narguent, se craignent, risquent déjà quelques escarmouches.

Il s'agit bien de cela : des signes annonciateurs d'une « crise » du féodalisme. Comme au temps d'Adalbéron, de la grande révolte des paysans de Normandie dont la mémoire, entretenue dans les cours, appelle à la vigilance, la revendication du peuple se fait entendre. Elle vient des banlieues urbaines, où les frustrations s'accumulent. Elle vient également des campagnes. C'est de là finalement que sort l'argent dilapidé dans les réjouissances courtoises, bien que, pour sa plus grande part, il soit passé d'abord par l'épargne des bourgeois. Sur les paysans le poids de la fiscalité retombe. Il leur faut donc vendre davantage, et procurer ce que la ville aujourd'hui réclame, le bon vin, la viande, le bois, la laine que filent les femmes. Certains échouent : ils doivent emprunter. D'autres réussissent : ils prêtent. Ainsi, dans la société rurale, s'élargit aussi l'écart entre riches et pauvres. On sent s'aggraver le malaise, dont le rapide tarissement des conversions paysannes dans l'ordre cistercien est l'un des signes. Un prolétariat se gonfle : les gens du bois, du pâturage, tous les « enfants », entendons par ce mot les garçons et les filles ne parvenant pas à s'établir dans le cadre ordonné des maisons villageoises. Premières « émotions » qui se libèrent sous le couvert idéologique de la croisade et du mouvement de paix. Ainsi en 1212, la croisade dite des enfants². Pueri et puellae se mirent en marche, sans armes, derrière les bannières, vers une Jérusalem du rêve, guidés par des clercs aussi pauvres qu'eux. Saints innocents. Le roi les vit, les renvoya. Ils ne pillaient pas encore. Ils inquiétaient. La peur grandit en effet du vilain – le vrai : le rustre, horridus, rabaissé vers le bestial, de ces bergers qu'évoque Lambert d'Ardres, maudissant leur seigneur, le comte de Guines, espérant sa mort cruelle, à cause des taxes. Cette peur qui sous-tend le discours d'Étienne de Fougères. Était-ce seulement pour dresser le décor symbolique de la souveraineté autour de leur demeure que les chevaliers de campagne commencèrent alors à construire coûteusement des maisons-fortes ? Ou bien pour se protéger d'éventuelles jacqueries ? Pour tenir à distance, pour tenir en respect ? A l'approche du XIII^e siècle, tous les riches réunis en appellent au roi contre les pauvres, et contre cette part du clergé, dévoyée, qui prend le parti des pauvres. Situation conflictuelle donc. La relation de deux événements – de très inégale importance – en rend

compte, il me semble, assez bien.

Guillaume le Breton³ rapporte que Robert de Courçon, légat pontifical, prêchait la croisade en 1215 dans le royaume de France avec d'autres. Ils donnaient la croix indistinctement aux « très jeunes, aux vieillards, aux femmes », « semblant vouloir par leur prédication, plaire au peuple plus qu'il n'était besoin, ils diffamaient le clergé, disant et inventant devant le peuple des infamies, à propos de la vie des clercs, semant ainsi entre le clergé et le peuple la zizanie et le schisme ». En effet, dans la ligne de Pierre le Chantre et de Foulque de Neuilly, d'Étienne Langton affirmant que le sang des travailleurs n'est autre que celui du Christ, ils allaient exaltant la pauvreté, revenaient au vieux mythe du temps de Pierre l'Ermite, mobilisaient les femmes, le peuple désarmé, afin que l'expédition cette fois, comme la première, réussît. Dénoncer l'excessive richesse de l'Église n'était certes pas sans éveiller d'échos dans la ville toute disposée à l'« hérésie ». On ne sait à peu près rien du mouvement vaudois dans ses premiers temps, sinon qu'il niait que l'« ordre » ou la « fonction » aient quelque chose à voir avec le salut. Appelant à la fraternité des pauvres, à l'effacement des distinctions sociales, Robert de Courçon et ses compagnons inauguraient une nouvelle pastorale, dont le but était, par surenchère, d'émousser le tranchant de la contestation hérétique. Elle parut pour lors des plus dangereuses. La société se défendit. Les riches, « beaucoup de riches » dit Guillaume le Breton, refusèrent de prendre la croix, ne voulant pas se mélanger à n'importe qui. « Le roi et tout le clergé » se plaignirent au pape. Celui-ci fit taire les prédicateurs.

La peur sociale

L'autre affaire, beaucoup plus grave : une sédition, et dont les récits que l'on en fit apprennent beaucoup sur les attitudes mentales de la classe dominante, surgit dans le Sud du royaume. Cette région était fort troublée par la conjonction de deux ferments de turbulence que le concile du Latran amalgama en 1179, pour mieux en venir à bout, les sectes hérétiques et les bandes de guerriers mercenaires en chômage. Contre ceux-ci le mouvement de paix était relancé, à la manière de Bourges, le peuple entier convoqué pour leur courir sus, prêtant main-forte aux évêques, afin que fût établie la paix « sanctifiée » – « enthousiaste⁴ ». C'était en vérité lâcher le frein, libérer imprudemment les espoirs de la « plèbe ». L'action déboucha sur un scandale, celui des Capuchonnés⁵. Sensiblement contemporaine de l'achèvement par Benoît de Sainte-Maure de l'Estoire des Ducs de Normandie, l'agitation partit du Puy en 1182. L'impulsion vint

donc d'une ville pour s'étendre ensuite aux campagnes, et de l'idéologie de la paix pour aboutir à mettre en cause le système seigneurial, par conséquent l'ordre social. Le retentissement de l'événement fut immense dans la bonne société, on en parla beaucoup. Mon intention : parmi ce que nous percevons de ces paroles, suivre les ondes de la crainte et de la réprobation qui longuement se propagèrent, amenant en trente ans les hommes de culture à prendre enfin clairement conscience de cette réalité : le partage de la société en deux classes antagonistes. J'appellerai successivement les sept principaux témoins.

Le plus ancien rapport vient d'un homme du pays, Geoffroi, moine de Saint-Martial de Limoges et, depuis 1178, prieur du Vigeois près de Brives. Il tenait chronique, relatant ce qui se passait en Limousin, dans la Marche, des histoires de routiers surtout. Il cessa d'écrire en 1183. Il s'en tint par conséquent au début du mouvement⁶. Il évoque celui-ci aussitôt après le compte rendu d'un succès militaire : les paciaires du Berri avaient détruit par le feu près de Dun-le-Roi une compagnie de Brabançons, de « larrons », en même temps que les prostituées qu'ils traînaient avec eux. L'espoir naissait : on allait purger la terre de cette infection. Dans l'euphorie, la secte des Capuchonnés se forma. Le Seigneur, qui confond les forts, infusa son esprit dans un homme très indigne ; vilissimus, un travailleur manuel, un artisan, impur puisque marié et père de deux enfants, laid de surcroît : il avait tout pour déplaire. Mais c'était un bon pauvre, simple, craignant Dieu, lequel pour se faire entendre parla par sa bouche. L'évêque du Puy se méfiait. Une confrérie cependant se rassembla autour de l'inspiré ; forte déjà de quatre à cinq cents membres avant Noël, elle en compta bientôt cinq mille, ce qui indique qu'elle se propagea très vite hors de la petite cité. A Pâques 1183 – après les pénitences du Carême – les adeptes étaient « innombrables ». Organisés aussi : après avoir confessé leur péché – purifiés, libérés de la faute, donc ramenés à l'égalité – ils avaient juré la paix ; tous portant des insignes, le manteau blanc – emblème de pureté, chargé de voiler ce que l'habit pouvait marquer de différence, dissimulant ainsi, niant les diverses « conditions » – et l'image de la Vierge à l'Enfant en étain. Ces attributs, les confrères devaient les acheter. Ce n'était donc pas des miséreux, ils ne sortaient pas du plus bas du peuple. Ils acquittaient en outre une cotisation, six deniers – ce qui n'était pas rien –, à la Pentecôte. Sur ordre, ils s'ébranlèrent, poursuivant les fauteurs de guerre, tous ensemble, unanimement – sauf toutefois ceux d'entre eux qu'une règle astreignait à ne point bouger : les « réguliers », moines et chanoines, les contemplatifs – Geoffroi, à leur seul propos, emploie le mot ordo – ne marcheraient pas à l'ennemi ; ils resteraient à prier pour la victoire. Eux

seuls, ce qui prouve que des clercs, qui n'étaient pas contraints à la stabilité, suivraient l'expédition militaire. Lors du grand pèlerinage de l'Assomption, l'évêque se décida tout de même à prêcher. Sa parole était nécessaire : elle entraîna les chevaliers, les princes, les dignitaires ecclésiastiques, les femmes enfin, celles du moins qui n'avaient pas de mari, à se joindre au mouvement. Rien ne montre que Geoffroi le condamnait : sa chronique s'arrête avant qu'il n'ait dévié.

Une autre chronique fait allusion en quelques mots à l'événement, celle que rédigeait, année par année, un autre moine, Robert de Torigny ou du Mont Saint-Michel. Bon observateur, véridique⁷. Ce qu'il écrivit, sur-le-champ, en 1182, n'apprend rien de plus, sinon que la Vierge apparut elle-même au pauvre, que celui-ci était un ouvrier du bois, et que la secte réunit contre les ennemis de la paix, contre les exclus, ceux-ci maudits comme l'avaient été à Limoges en 1031 les milites, « beaucoup d'évêques, de comtes, d'hommes consulaires – c'est-à-dire de seigneurs, détenteurs du ban –, et des moyens, et des pauvres ». Le moine Robert voit la société comme la voyait le moine Raoul Glaber, ne portant pas attention aux « ordres », ne montrant aucune réticence à voir les évêques participer à l'action belliqueuse.

Le troisième témoin est encore monastique : c'est Rigord, auteur, dans l'abbaye de Saint-Denis, de la Geste de Philippe Auguste, ouvrage commencé peut-être dès 1186, mais qu'il poursuivit, remania, jusque dans le début du XIII^e siècle. Dans ce texte, la distance s'est accrue entre l'événement et le rapport qui en est donné, lequel prend place dans un panégyrique royal. L'écrivain retouche, il déforme, en particulier tout ce qui touche aux routiers : il les dit à la solde du Plantagenêt, alors que le Capétien, lui, les extermine. Toutefois Rigord arrive du Languedoc ; il connaît la région : peut-être avait-il rédigé cette partie de son récit avant d'entrer à Saint-Denis en 1189⁸. Comme Geoffroi du Vigeois, il passe sans transition de l'affaire de Dun – victoire qu'il attribue, faussement, à l'armée royale – à celle des Capuchonnés. Pas plus que ses deux prédécesseurs, il n'apparaît défavorable à cette confrérie. Grâce à elle, dit-il, le roi d'Aragon et le comte de Toulouse ont fait enfin la paix. L'œuvre exalte les actions pacifiques. La secte fut l'un de leurs instruments. Elle se forma à l'appel d'un homme parmi les plus humbles : « le Seigneur, exauçant ses pauvres, leur ayant envoyé comme sauveur (l'artisan inspiré tient la place de l'enfant Jésus) non point l'empereur, le roi, quelque prince de l'Église, mais un pauvre ». Rigord révèle son nom : Durand, « pauvre et humble », « charpentier » – percevrait-on, à ce stade de l'évolution du souvenir, l'une des premières célébrations symboliques de Joseph de Nazareth, le père de la sainte famille ? Le bruit se répandit dans une société que l'historien

officiel voit, lui aussi, structurée comme la société de croisade ou celle des assemblées de paix – permanence, dans les cloîtres en déclin, des manières traditionnelles de considérer le siècle : Durand fut écouté, dit-il, par « les princes, les plus grands et les plus petits, ainsi que par l'ensemble du peuple » (les princes, le peuple : l'opposition dérive directement de la terminologie des premières décisions instituant la paix de Dieu ; mais les comparatifs entrent en jeu à propos de l'aristocratie que Rigord entend montrer hiérarchisée) ; lors de la réunion de l'Assomption, « l'évêque avec le clergé et le peuple, et toute la multitude » (populus désigne ici la bonne société laïque surplombant la foule anonyme) prit la tête de l'entreprise.

Autre écho, plus tardif – il date de 1205-1210 – laïc celui-ci, répercuté en langue vulgaire par la Bible de Guiot de Provins. Après avoir passé en revue – critique – tous les ordres religieux, puis les confréries laïques, Guiot attaque âprement Durand, le traitant d'escroc, de voleur. Nous saisissons par ce témoignage la façon dont la chevalerie prenait la chose, attendant de l'Église, hautaine et « honnête », qu'elle ne s'abaissât pas vers le médiocre, qu'elle gardât ses distances. Mais c'est aussi en ce point chronologique que commence, semble-t-il, à se manifester la réprobation – ce blâme qui sans doute incita Guillaume le Breton, lorsqu'il reprit le texte de Rigord, à sauter ce qui concernait les Capuchonnés.

A moins – qui pourrait l'affirmer ? – que n'ait écrit beaucoup plus tôt Robert d'Auxerre. La Chronique universelle composée par ce chanoine prémontré se poursuit jusqu'en 1211. L'avait-il tenue à jour, rédigeant, à chaud, année par année ce qu'il savait des événements ? Ce n'est pas impossible : son opinion change du tout au tout entre ce qu'il relate de 1183, puis de 1184. S'il a noté immédiatement ce qui lui parvenait de l'affaire dans Auxerre, où se trouvait son couvent, il faudrait placer ce témoin près de Robert de Torigny, tout de suite après Geoffroi du Vigeois. Discret, laconique, abrupt, Robert d'Auxerre se montre, comme tout le monde, horrifié des méfaits des « larrons » impies, hors-la-loi du christianisme. A ce propos, il évoque l'entreprise des paciars du Puy⁹. Pour lui, pas d'apparition. Un « humble » reçut un ordre du ciel ; il convia le peuple à se réunir autour d'une image de Marie, emblème de paix. Le rassemblement devint très vite innombrable, les « princes » s'y rallièrent, prenant eux-mêmes la direction des opérations militaires. Au moment où Philippe Auguste expulsait les Juifs, ils débarrassaient la chrétienté de cette autre plaie, les routiers. Mais parlant de l'année suivante, Robert montre la secte des Capuciati gagnant du terrain, s'étendant jusque dans la « France ». Ce fut là, transplanté dans ces provinces du Nord où les circonstances différaient, où ne pullulaient pas les Brabançons, que le mouvement changea de nature. Il devint révolutionnaire. Il fut brutalement

réprimé. « Ces gens-là récusèrent insolemment toute sujétion et la secte fut détruite par la réaction des princes. » Rien de plus : la déviation – dont personne avant Robert d'Auxerre n'avait parlé –, l'insolence, le refus d'obéir, donc la destruction de l'ordre, d'un ordre naturel, établi sur la distinction entre princes et sujets. Nulle allusion aux gens d'Église. Par l'entremise des « humbles », la providence avait tiré les dirigeants, principes, proceres, de leur torpeur : ils remplirent leur devoir. Qui est de maintenir l'ordre par la force. Ils anéantirent tous les fauteurs de trouble, les « larrons » d'abord, les « insolents » ensuite.

L'Anonyme de Laon est un autre Prémontré, peut-être d'origine anglaise. Excellent analyste – mal compris par Waitz qui l'édita¹⁰, l'accusant de répandre des « fables » : en fait il se tient, critique, à bonne distance de l'événement. Son rapport est le plus complet. Il est certainement postérieur au dévoiement de la secte. Mais de combien de temps ? Fut-il rédigé avant celui de Rigord, ou après ? En tout cas, dans ce qu'il relate des faits notables de l'an 1182, l'Anonyme désigne l'agitation des Capuciati ou Caperons comme l'effet d'une « rage insensée ». Celle-ci jaillit, précise-t-il, dans l'« inflammation de l'été » ; cet auteur est en effet fort attentif aux perturbations du cosmos, à leur retentissement sur le cours des humeurs de l'homme. Mais ceci n'explique pas tout. Pourquoi ces gens perdirent-ils le sens ? Traditionnellement, le 15 août, une espèce de foire se tenait au Puy, un « rassemblement de princes » (l'Anonyme affecte de n'établir aucun rapport entre les festivités et la célébration mariale ; l'habit qu'il porte fait de lui le tenant d'une vie religieuse austère : toute collusion entre les liturgies et la mondanité lui répugne). Ces princes se réunissaient dans la cité pour leur gloire, leur « honneur », ostentation de magnificence, vaine débauche de largesses. De ces parades de la puissance et de la richesse, les marchands, la « multitude des marchands », profitaient évidemment. Ils amassaient ces jours-là les deniers, et la fête enrichissait aussi la cathédrale, liée outre mesure à la bourgeoisie. Cupidité – corruption. Parce que les routiers battaient la campagne, le festival de l'Assomption s'étiolait et, du même coup, les bonnes affaires. Alors intervint un chanoine qui, lui, n'était pas, comme l'Anonyme, régulier, un « jeune », extravagant comme ils le sont tous, ingeniosus, sachant enseigner autrui, et qui se servit d'un simple, d'un artisan, dévot autant qu'il était bête. On manigança l'apparition. Elle enjoignit au laïc de parler. Mais il était laïc, et par conséquent « idiot ». Ce fut donc le chanoine qui parla, pour lui (prolocutor), derrière lui, comme il avait parlé déjà sous les apparences de la Sainte Vierge. Invitant à s'associer pour rétablir la paix. Dénonçant la violence, instaurant en vérité une tyrannie. Sur ceux qui, par malheur, refuseraient de participer au mouvement, tenteraient de le

contrecarrer, la menace de la mauvaise mort, la mort subite ; et « tous ceux qui ne voudraient pas prendre le capuchon avec l'insigne » seraient poursuivis « comme ennemis de la paix ». Contraints d'entrer, de gré ou de force. Une chaîne d'interdits les ligotent, annonçant ceux qu'édicterait saint Louis : plus de jeux de dé, de robes longues, de couteaux, de tavernes, de serments déshonnêtes (la Vierge a spécialement défendu de jurer par les membres de Dieu, de sa mère, des saints et des saintes, de ceux au moins situés *ab umbilico inferius*, au-dessous de la ceinture). Ainsi fut fondée la confrérie, qui se voulait de pénitence, puritaine, refusant le sexe et, au départ, les armes ; des défilés dans les rues, sous la capuche, dimanche et jours de fêtes, l'assistance régulière à la messe, le chant des Psaumes aux heures diurnes ; une fraternité, préfigurant à sa manière la société purifiée, égalisée, apprêtée pour s'introduire dans le paradis. Ce qui jusque-là – les subterfuges initiaux mis à part – n'était aux yeux de l'Anonyme pas si mal. Mais l'association devint une « conjuration ». Le mot est gros, je l'ai déjà dit. Reprend virulence à cette occasion, deux siècles presque après Gérard de Cambrai, un siècle après Guibert de Nogent, la peur que nous connaissons bien, le scandale devant des égaux qui s'unissent, dont l'union fait la force et qu'entraîne irrésistiblement le désir de détruire l'ordre établi par le refus de tout grade, des hiérarchies nécessaires. Les conjurés cependant n'étaient pas des prolétaires. L'Anonyme précise le montant de leur cotisation. Il la double : douze deniers. Ce qui n'empêcha pas les Capuchonnés de s'en prendre, en même temps qu'aux routiers, aux « princes ». A ceux seulement, pour l'instant, qui n'observaient pas la paix.

Le mouvement s'étendit dans l'Aquitaine, la Gascogne, la Provence, gagnant les évêques « et tous ceux des ordres inférieurs », entendons : l'ensemble du clergé (dont l'Anonyme ne dit pas, lui non plus, qu'il lui soit interdit de suivre les campagnes militaires). En deux mois, le fonds de solidarité (l'argent toujours) réunissait quatre cent mille livres. Somme énorme, immense amas de ces petites pièces dont le monde avait tant besoin. Les princes en furent effrayés. « Ils n'osaient plus rien demander d'injuste à leurs hommes », plus d'« exactions », plus de « tailles ». Insensiblement le mouvement pour la paix prenait une autre tournure : il se commuait en mouvement contre la fiscalité banale, la surexploitation, toutes les tentatives des maîtres du pouvoir seigneurial, aux abois, pour tirer plus de monnaie de leurs prérogatives. Cette inflexion devint en 1184 brusque virage. Jaloux des succès remportés sur les routiers par les grands de l'Auvergne, les Capuchonnés pourchassèrent l'un des chefs de bande, le saisirent, le tuèrent, ramenant en triomphe sa tête au Puy. Ils étaient désormais souillés. Ces gens de peu avaient osé porter la main sur le corps d'un homme de guerre, le décapiter. Ils revenaient ne se sentant

plus de « gloire », de « superbe ». Ils étaient décidément la proie du mal. Alors éclata la *vesana dementia*, la folie, la bouffée délirante. Ce que l'Anonyme nomme ainsi, et qui est la guerre de classes : le peuple « sot » (*stultus*), « rebelle » (*indisciplinatus*) eut le front de « mander » (le verbe est très fort : on en use à propos des décisions de la volonté souveraine) aux « comtes, vicomtes et autres princes », à tous les détenteurs, à tous les profiteurs du pouvoir, d'être plus doux pour leurs sujets, sous peine de voir contre eux se lever, formidable, l'« indignation » des conjurés. Pour ceux-ci l'objet de leur action « pacifique » était bien désormais d'instaurer *visio pacis*, c'est-à-dire le paradis, d'où l'inégalité et l'exploitation sont bannies. Mais ce paradis-là – ces gens étaient des insensés – ils l'eussent voulu maintenant, sur la terre. Intention folle en vérité que de prétendre abolir la seigneurie. Ces hommes étaient voués au travail, et pourtant ils combattaient et priaient. Ils refusaient de livrer le surproduit de leur labeur. Ils détruisaient donc le bon ordre dont le pouvoir des « maîtres » constitue l'assise. Il y avait pire : ces pauvres étaient devenus riches et glorieux. Sortant de l'humilité qui leur convient. Prenant la posture des nantis, et leur défaut spécifique : la superbe. Perversion. Signe indubitable : l'apparition de la Vierge, de toute évidence, était tricherie. Floués, les Capuchonnés furent détruits, non toutefois par les princes, mais par un chef de routiers : le royaume était divisé contre lui-même.

Je prends pour finir la Geste des évêques d'Auxerre, et dans cette suite de biographies, celle d'Hugues de Noyers, qui tint l'épiscopat entre 1181 et 1206¹¹. Le récit de ses actes fut peut-être écrit, partiellement au moins, de son vivant, comme l'avait été l'éloge de Gérard évêque de Cambrai. Mais bien après, c'est certain, l'événement que j'examine. Il en fournit la relation qu'attendait une société tendue sur la défensive. Tout se concentre ici sur le mauvais, le subversif, le menaçant : rédigeant cette œuvre à la gloire de l'évêque, le chanoine inconnu d'Auxerre ne parle que de la déviation, et surtout de la répression, de l'action rondement menée pour purger de la peste sociale le diocèse que, se propageant en Berri, en Nivernais, glissant le long du môle capétien, elle avait fini par infecter. L'auteur de la Geste ne prend pas la peine de dire d'où sont sortis tous ces « gens de la plèbe » qu'ils présentent dressés contre « les puissances supérieures », masquant leur esprit rebelle sous l'apparence fallacieuse d'une « mutuelle charité ». De fait, c'était une conjuration, une commune – détestable – liant un groupe d'égaux par le serment d'entraide. Lorsqu'il parvient dans ces provinces, il semble que le mouvement n'ait plus rien de ses traits primitifs : nul, en Auxerrois que, pour lors, les routiers épargnent, ne paraît se souvenir que la ligue, au départ, entendait établir la paix. Demeurent les insignes, la capuche,

l'image de plomb, les armes – ce glaive auquel les conjurés n'ont pas droit puisqu'il est maintenant d'usage de le bénir sur l'autel et d'en ceindre solennellement des hommes qui sont nés pour combattre. Reste surtout la revendication, par le moyen de cette épée même, usurpée, d'une « liberté » (c'est-à-dire d'un affranchissement) « naturelle » (entendons bien due par nature, par la naissance). Fait ici son entrée le diable, qu'avant celui-ci aucun texte n'avait évoqué à ce propos : « diabolique » – c'était l'exclamation de Guibert de Nogent devant les communes – est la témérité de ces vilains. Plus de « crainte » parmi eux, de « révérence » : l'ordre est décidément brisé. Par une « insolente », une « démente présomption », les Capuchonnés réclament la liberté – non pas cette fois l'égalité –, se référant à l'initium, aux origines, aux premiers temps de la création. Ces insensés ne savent donc pas que la servitude est le salaire du péché ? Ne pas l'admettre, c'est confondre ce que la scolastique s'efforce de distinguer. Refuser de placer d'un côté les « seigneurs » et le pouvoir, de l'autre les « serfs », la « plèbe » et la soumission. Ce qui ferait s'en aller en débandade les « choses » dont Dieu a voulu que la « somme » fût régie par la puissance « modératrice » des supérieurs. Dans une telle confusion, se détruirait la « discipline politique et catholique » – entendons bien celle qu'assurent les deux autorités, laïque et ecclésiastique, agissant de concert, selon le principe gélasien – sans quoi il n'est pas de paix pour les corps, pas de salut pour les âmes. Anéanties ainsi les armatures de la société chrétienne, on verrait triompher l'hérésie « charnelle » – c'est-à-dire sociale : la révolution. La victoire, difficile, de la vraie foi sur le pullulement hérétique, l'équilibre, difficile, entre ce qui tient à la chair et ce qui tient à l'esprit, l'ordre en un mot, civil et religieux, suppose l'inégalité – ce que disait Gérard de Cambrai – et la servitude – ce que disait Adalbéron. Libertaire, égalitaire, la révolte était donc maudite. « Pestilence », et « formidable ». Une maladie où la société risquait de périr. Le mal, au seuil du XIII^e siècle, n'est plus incarné par les gens de guerre, ni même par les routiers – leurs bandes ont disparu de la France royale. Le mal est porté par la revendication populaire, parce qu'elle met en cause les rapports seigneuriaux de production.

Contre elle, l'évêque, le bon évêque, défenseur de la foi, de la discipline, de l'ordre établi, décide d'agir. Non point – ce n'est plus le temps – par la parole, l'admonestation, la rhétorique. Par la force armée. Ce ne sont pas des clercs qui l'assistent, mais des hommes d'armes : armati. L'auteur de cette biographie évite le mot miles. Ce terme est d'ailleurs absent de toutes les relations que des ecclésiastiques ont rédigées de cet événement – le récit mis à part de Geoffroi du Vigeois, qui écrivait dans le sud du royaume. Dans la France du Nord, la notion de chevalerie renvoie

au trifonctionnel, au jeu subtil que l'on a le loisir de mener à la cour, au sein de la bonne société, bien protégée par ses clôtures. Alors que, dans le fort de la lutte sociale, ce duel, le ternaire fait place au binaire. La société dominante menacée ne montre pas devant l'ennemi ce qui pourrait la faire croire divisée, et la représentation idéologique qu'elle met en avant, dans le grand danger, devient beaucoup plus simple, plus dure. Dualiste, manichéenne. Logique aussi : l'image se construit sur la *discretio*, sur la « définition » concluant une suite de distinctions à quoi sont accoutumés les fonctionnaires que l'école a formés. Cette image reflète les structures profondes de l'État. Pour que le mal soit refoulé, les pulsions « charnelles » comprimées, il convient que les « sujets » obéissent au monarque, responsable de la *vigor ecclesiastica* et qui pour cela délègue, de degré en degré, sa puissance à des auxiliaires. Parmi ceux-ci les évêques, qui s'associent à la répression policière s'il en est besoin, s'il faut aller jusque-là pour sauver l'ordre, c'est-à-dire la seigneurie et l'inégalité. Les Capuchonnés durent donc rentrer dans le rang. Plus de capuchon : ils furent de nouveau, comme il convenait à des vilains, exposés, tête, épaules nues, au vent, au soleil, pour apprendre que les « serfs » ne doivent pas montrer d'« insolence » à l'égard des maîtres : chapeau bas devant les seigneurs. On leur prit aussi leur argent. Ils en avaient. Répétons-le : les rebelles n'étaient pas les plus pauvres. L'évêque d'Auxerre agit en 1184, comme en 1038 l'archevêque de Bourges, en chef de guerre. Mais cette fois, Dieu donna la victoire au prélat. Car son combat était juste. Il n'attaquait plus les puissants. Il voulait rabaisser la jactance du peuple, le courber dans le respect, l'obéissance. Providentielle. L'évêque cette fois ne s'était pas trompé de camp. Il avait choisi le bon, celui des riches, celui du pouvoir. Du pouvoir royal.

Car, face à la révolte des exploités, des exclus de la puissance – et l'on sait bien qu'ils trouvaient des soutiens dans le clergé et dans cette part de la bourgeoisie que troublait l'audition de l'Évangile –, la peur, la peur sociale fit se tourner vers le roi de France. Lui seul, aidé par les évêques et par les gens de guerre, était désormais capable de maintenir ordonnée comme il fallait la société. Il lui plaisait que ses thuriféraires le montrent débarrassant son royaume par le fer et par le feu des germes de corruption, expulsant les Juifs (ce qui était vrai), exterminant les routiers du Berri (ce qui était faux) et pourchassant jusque dans l'école de Paris le trop d'audace intellectuelle qui vaut d'être réputé hérétique. Il tenait aussi à ce que chacun sût qu'il s'efforçait patiemment de contenir à l'écart du beau monde les paysans, les ouvriers, ainsi que les « tisserands », comme on disait : ces riches en mal de pénitence qui, dans les fraternités de piété, s'abaissaient à travailler de leurs mains comme des serfs. On attendait tout

cela du roi. Qu'il veillât à ce que ne fût pas transgressée la limite entre ceux qui ont le droit de commander parce qu'ils sont riches et ne font rien et ceux qui doivent obéir parce qu'ils travaillent. Qu'il maintînt rigoureuses les divisions sociales. Qu'il reprît à son tour le modèle triparti.

1 Recueil des actes de Philippe Auguste, I, 417.

2 P. RAEDS, « The Children's Crusade of 1212 », *Journal of Medieval History*, 1977.

3 Œuvre de Rigord et Guillaume le Breton, SHF, Paris, 1882, t. I, p. 303-304

4 T. BISSON, *ibid.*

5 Étudié de bonne heure, par les historiens de la bourgeoisie : GARAUD, « Les routiers au XIIe siècle », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, I, 1841-1842 ; LUCHAIRE, « Un essai de révolution sociale sous Philippe Auguste », *Grande Revue*, 1900.

6 II, 22, RHF, XVIII, 219.

7 MGH, SS, VI, 534.

8 Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton, t. I, p. 38-39.

9 RHF, XVIII, 251.

10 MGH, SS, XXVI, 443.

11 RHF, XVIII, 729.

L'adoption

En 1184, la dépouille mortelle du roi Louis VII reposait depuis quatre ans dans un monastère cistercien. A ce moment le pouvoir du Capétien changeait de dimension rapidement et, peu à peu, de nature. Le roi d'abord s'enrichissait, de la prospérité de l'Ile-de-France, de la vitalité exceptionnelle dont ses champs plantureux, ses vignobles toujours plus étendus, les routes marchandes qui s'y croisaient étaient la source. Fidèle allié de l'Église par le sacre, l'onction, la promesse qu'il avait faite, ainsi que par la nécessité de faire front contre les mêmes ennemis, le roi affectait toujours l'austérité. Il contribuait à promouvoir d'abord la part ecclésiastique de la haute culture : le premier service de sa maison était la chapelle. Toutefois le garçon de quatorze ans qui avait en 1180 succédé à Louis VII était, aussi étroitement qu'à l'Église, lié par la filiation et par l'alliance aux grandes cours princières de Champagne et de Flandre. On lui montrait dans le pouvoir plantagenêt son plus dangereux adversaire. On l'invitait à le combattre sur son propre terrain, avec les mêmes armes, à ne pas laisser le vieil Henri, à ne pas laisser Richard Cœur de Lion exalter seuls les valeurs chevaleresques, à les assumer lui aussi. Pour se rallier l'aristocratie laïque – pour échapper également à la tutelle de l'Église, puisque le roi Philippe n'entendait plus, comme son père sur le tympan de Notre-Dame, s'agenouiller devant les évêques – il lui fallait se montrer « courtois ». L'écran solide que la sacralisation de la monarchie avait édifié entre la cour royale et les mondanités se fissurait. Les modes profanes pénétraient même la chapelle. Parmi les clercs dont Philippe s'entourait, certains s'employaient à introduire dans l'idéologie royale ce que la chevalerie et la courtoisie proposaient de plus séduisant. C'était le cas d'André, le chapelain.

L'art d'aimer

« Chapelain de la cour royale », il s'en vante. Certains pensent qu'il avait servi Marie de Champagne ; peut-être s'était-il formé dans le milieu

champenois et flamand par quoi l'adolescence de Philippe Auguste s'était ouverte aux manières de cour. Le fait certain est qu'André s'était glissé dans la domesticité du roi de France, et dès lors – on le sent bien à la touche narquoise qu'il ajoute lorsqu'il rapporte les « dits » d'Aliénor et de Marie – il tint prudemment ses distances à l'égard des extravagances mondaines. Lorsqu'il écrivit, sans doute entre 1186 et 1190 – très peu de temps après l'Estoire de Benoît de Sainte-Maure, mais en latin, la langue de la scolastique – son traité De l'amour¹, il appartenait à la chancellerie royale et, sans aucun doute, composa son livre dans la cour capétienne. Celui-ci figure en effet, seule œuvre littéraire profane, parmi les plus anciens registres rassemblés au temps du roi Philippe dans le Trésor des Chartes. Il est dédié à Gauthier, fils du chambellan chargé précisément de la conservation de ce trésor, faute peut-être de pouvoir sans scandale être dédié au roi lui-même, jeune alors, comme l'étaient Gauthier et André.

Il s'agit d'un traité d'école, respectant lui aussi rigoureusement les règles de la Rhétorique à Herennius. Un traité moral. L'auteur dit écrire à la demande d'un « jeune » noble, d'un homme qui n'est point encore établi par le mariage, qui poursuit son éducation, son initiation, et qui ressemble au héros du premier Roman de la Rose. André voit – ou feint de voir : tout est construit sur le sourire, et la difficulté est de ne pas se laisser prendre à l'ironie – André voit son ouvrage comme l'instrument d'une pédagogie dont le but serait, dans Paris, de ramener à l'ordre, à l'« honnête », à l'honestas cicéronienne, c'est-à-dire à la morale, les modes amoureuses qu'il faut bien se résoudre à ne pas condamner plus longtemps. Voici bien en effet l'essentiel du propos : quelques années seulement après la mort de Louis VII, le puritain, triompher des réticences, vives encore autour du nouveau souverain, à l'égard des jeux de l'amour, pour cela moraliser ceux-ci. Cet « art », ce manuel technique, construit sur le modèle, scolaire, des artes disputandi, entend donc justifier l'amour. Par exemple, dans l'une des « disputes », des dialogues qui le composent². A la proposition : l'amour offense Dieu, à qui il faut se donner tout entier puisqu'on ne peut servir deux maîtres, trois réponses sont successivement données ; la première, très pratique : par la pénitence, plus tard, passées les années de « jeunesse », « on peut purifier ce que l'on a fait sous l'impulsion de la nature » (et cette question sous-jacente, masquée : le naturel peut-il être vraiment mauvais ? La nature n'est-elle pas, comme dira Jean de Meun, « le connétable de Dieu », ou « l'art de Dieu », comme dira Dante ?) ; viennent ensuite, en renfort, deux autres propositions contredisant l'affirmation initiale : l'amour ne fait pas tort au prochain ; il est l'« origine du bien suprême » – et ceci vient tout droit de la prédication cistercienne, de Bernard de Clairvaux, assurant que l'amour charnel est le premier

degré, nécessaire, de l'amour divin. Tout ce raisonnement se construit sur l'idée qu'il existe deux catégories de phénomènes, deux ordres (les deux domaines qu'Adalbéron disait régis par deux lois distinctes), le naturel et le surnaturel ; qu'ils ont l'un et l'autre leurs valeurs propres, et que l'amour représente « dans le siècle » la valeur la plus haute³. Et c'est bien, je le fais remarquer, cette idée-là qui autorisa la désacralisation du schéma trifonctionnel, à ramener au charnel les trois « ordres » de la société, à les situer dans le système autonome de valeurs sur quoi l'ordre naturel s'établit. Or, de cet ordre – dont le prince séculier est le défenseur –, l'amour, l'amour profane n'est-il pas le principe régulateur, les autres valeurs, les autres critères de distinctions, sociales, politiques, s'organisant tous en fonction de lui ? Ce qui rend l'art d'aimer nécessaire.

Celui-ci se découpe en trois livres : comment attirer l'amour, comment l'accroître, comment enfin s'en débarrasser. L'ouvrage en effet se termine par une *reprobatio amoris*, un appel à mépriser cette vanité parmi les vanités du monde. Un tel final est tenu ordinairement pour factice. Je ne crois pas qu'il le soit. Passer, au terme du parcours éducatif, de la jeunesse à la sagesse, franchir le pas, s'élever d'un degré au-dessus du « naturel », c'était établir l'amour à sa juste place, relative, dans les parcours de la vie et dans l'ordre global des choses. C'était une manière, la plus habile, de lui donner, parmi les rigueurs de la cour royale, droit de cité. J'ai parlé déjà de l'ironie critique qui remplit cet écrit parisien. Léger, badin – et pour cela d'autant plus audacieux, se risquant à débattre sous l'œil des prélats, bien haut, des problèmes les plus graves à quoi se trouvaient alors confrontés les moralistes de l'Église, Pierre le Chantre et ses amis. Du sexe, du mariage, des rapports de classes au sein du monde courtois, André traite fort librement. Abondamment dans le sixième chapitre du livre I qui emplit les deux tiers de l'œuvre : « comment acquiert-on l'amour, et de quelle façon ». Ce sont huit dialogues entre un homme et une femme, le couple changeant à huit reprises de situation sur l'échiquier des conditions sociales. L'innovation majeure, dans la production littéraire d'expression latine, est de donner la parole aux femmes, de proclamer que le féminin a sa place, essentielle, dans le jeu régulateur, équilibré qu'est l'amour, et par conséquent dans la société. Précisons bien : dans la bonne.

Car pour s'établir dans l'« honnêteté », il convient à l'amour de se cantonner dans un champ clos, à l'intérieur d'une clôture, ce même mur que Guillaume de Lorris va bientôt bâtir autour du Jardin et de sa Rose. Hors de l'enceinte sont par conséquent repoussés, avec interdiction de la franchir, écartés sans ambages, en quelques mots, dans deux chapitres très courts, XI et XII, le paysan, la prostituée. Rusticus, j'ai traduit « paysan ». De fait la ligne d'exclusion court à travers la ville. Ce que dit

clairement la dame « noble » du second dialogue⁴ rétorquant au « plébéien » : si une certaine distinction sociale n'était pas requise de qui prétend prendre part au jeu, « n'importe quel homme horrible, hirsute, s'adonnant à l'agriculture (les voici, les campagnards), mais aussi n'importe qui, mendiant sa nourriture sur les places publiques, pourrait briguer l'amour d'une reine ». Le rustique n'est donc pas seul exclu, tous les démunis aux mains calleuses sont avec lui, rejetés comme lui vers la bestialité : ils font l'amour à la façon des chevaux et des mulets, incapables de maîtriser l'impetus. Pourquoi ? Parce qu'ils sont pauvres. La peine physique les aliène, les retient de se dégager suffisamment du charnel. Le bel amour est refusé à tous les esclaves du travail. Donc également aux prostituées : elles font de l'amour un labeur.

L'exclusion cependant va plus loin. Elle s'étend (chapitres VII et VIII) au clerc et à la nonne (notons la part faite à la féminité dans la société ecclésiastique – mais par des hommes, misogynes, méprisant les femmes parce qu'ils en ont peur : le conseil ici donné n'est nullement de respecter les moniales, de s'interdire de les provoquer, il est au contraire de se méfier, de résister à leurs avances). Cette seconde barrière, vers le haut, circonscrit un autre champ, relevant de l'ordre surnaturel. Pour André, le clerc, nobilissimus, occupe un échelon supérieur de noblesse, d'une noblesse « qu'il ne tient pas de ses ancêtres et dont le pouvoir séculier ne peut le priver ». Celle-ci n'est pas de ce monde, elle ne procède pas de la « nature ». La loi divine – Adalbéron de Laon l'avait dit – institue l'ordo sacratus⁵, exigeant de ses membres la pureté sexuelle : s'il arrive au prêtre de se laisser souiller par le péché de chair, il devient « ignoble » – et c'est encore un mot d'Adalbéron. L'écho parvient ici de la grande rivalité dont la cour est le champ – la cour maintenant du roi de France aussi bien que les autres –, opposant les clercs aux chevaliers : cette revendication précisément d'une noblesse d'âme, ressortissant du spirituel, supérieure, meilleure que celle du corps, vient de ceux, de plus en plus nombreux, qui sont parvenus par l'Église. Mais les parvenus par l'argent la font leur. « Tu appartiens à une noblesse supérieure, dit la plébéienne au plébéien, car elle n'émane pas de ta naissance ni de ton sang, mais de tes vertus et de tes mœurs⁶. » De tels antagonismes, soigneusement entretenus, assurent au chef de maison, avec la distribution précautionneuse de ses faveurs, le pouvoir sur la société courtoise. André, quant à lui, se défend de traiter de l'amour des clercs, ce qui ne serait pas décent. Bien que ceux-ci aient eux-mêmes une nature. De fait ils se nourrissent d'ordinaire assez bien, se fatiguent peu, ce qui les rend plus vulnérables aux pulsions qui viennent du corps. Et cette question qui se lève : « pourquoi un clerc serait-il tenu de demeurer plus chaste qu'un laïc⁷ ? L'un et l'autre ne doivent-ils pas se

garder des salissures du sexe ». De fait le cas du clerc est abordé dans l'un des dialogues, dans l'entretien entre les deux « plus nobles » – qui, eux, peuvent presque tout se permettre : la dame s'imagine un amant d'Église. C'est lui, assure-t-elle, qu'il vaudrait mieux aimer, parce que plus habile, circonspect, plus retenu dans sa conduite, respectant mieux la mesure – toutes qualités qui vaudront dans Montailou au curé Clergue les succès nombreux que l'on sait. André conclut ainsi le débat⁸ : que le clerc s'il veut faire l'amour, s'il se lance dans le jeu, choisisse à bon escient sa place, « selon le rang de ses parents ».

Car, délimitée de la sorte vers l'inférieur et vers le supérieur, l'aire protégée où l'affaire peut être menée dans les règles n'est point homogène. Elle comprend trois rangs, trois degrés. Trois vocables désignent les représentants de ces états hiérarchisés : plebeius, nobilis, nobilior, « plébéien », « noble », « plus noble » – le « très noble » étant le clerc. Remarquons l'absence encore du mot miles. Que ce terme n'ait pas couramment de féminin, pas plus que son équivalent de langue vulgaire, explique peut-être qu'il n'intervienne pas. Puisque, en fait, le classement s'opère partant des femmes : « parmi les femmes, dit André, je distingue la plebeia, la nobilis, la nobilior. De même pour l'homme⁹ ». « Tu sais bien qui j'entends par nobilis. J'appelle nobilis celle qui descend d'un arrière-vassal ou d'un seigneur, ou qui est l'épouse de l'un d'eux (Gilbert de Limerick l'avait affirmé : la femme suit l'état de l'homme qu'elle « sert », de son « maître ») ; la nobilior descend, elle, de grands seigneurs. » André, qui connaît son monde, respecte donc dans l'aristocratie une superposition de dignités correspondant à la hiérarchie féodale sur quoi prend alors appui l'État monarchique. Il ajoute que « l'homme ne change pas de rang, quel que soit celui de son épouse (la pratique matrimoniale risquerait en effet de briser l'ordre, puisque le plus souvent à cette époque le noble épousait une femme de meilleure condition que la sienne, puisque surtout, depuis quelque temps, il arrivait à des chevaliers dans la gêne d'accorder une de leurs filles sans dot à des « plébéiens » : le grand danger n'était-il pas de voir ces Georges Dandin s'ennoblir ?). En se mariant, un homme ne peut jamais changer de titre. En outre, il y a parmi les hommes, une catégorie de plus, car plus noble que quiconque est le clerc ». Hors du clergé, la naissance classe donc les mâles à leur rang. Nous sommes bien dans l'ordre naturel. Encore que la noblesse de sang ne soit justifiée que par des vertus originelles. Le discours par quoi s'ouvre le chapitre VI du premier livre annonce celui de la Dame du Lac : « nous sommes tous les rejets d'une même souche et, par nature, nous avons la même origine » ; mais les qualités morales ont « engendré une élite qui est la noblesse » (de sang)¹⁰.

En réalité, nobles et plus nobles parlent le même langage. Les dialogues les plus développés sont ceux qui se déroulent entre eux. Tout entier dissertant de l'amour. Le plébéien, la plébéienne ne sont que des comparses. Le rôle de ces personnages est d'aider à mieux discourir de la différence sociale. Toutefois leur présence et les propos qu'ils tiennent attestent que la bonne société, émondée, débarrassée des travailleurs manuels, n'est pas uniquement composée de clercs et de nobles. Elle est ouverte à des gens de troisième zone. André ne sait pas très bien comment nommer ces intrus. Les mots, pédants, qu'il choisit (plebeius, plebeia) renvoient vers le « peuple », la « plèbe ». Ils les rabaissent. Non point parce qu'ils sont désarmés. Dans ce lieu de mondanités, nulle référence n'est faite à l'activité militaire. Le jeu dont ce livre traite est à l'opposé du tournoi. Joute langagière. Point de chevalier dans l'Art d'aimer, pas plus que dans le Roman de la Rose. Ce qui décline est le « négoce ». Une activité, qui, pour n'être pas manuelle, est pourtant l'antithèse du loisir : « pendant toute la semaine, est-il dit du plébéien, il tend toute la vigueur de son intelligence (non de ses bras) aux affaires diverses de la marchandise et du profit ; le septième jour, se reposant, il voudrait vaquer aux affaires de l'amour¹¹ ». Le dimanche. Le plaisir d'amour est gratuit, il ne saurait fleurir que dans les moments où l'on flâne. Parce que le plébéien est, lui, la plupart du temps, occupé, parce que le souci du profit le tenaille, parce qu'il gagne, ses formes corporelles manquent de noblesse : « tu prétends te ranger parmi les chevaliers ; regarde tes grosses jambes, tes grands pieds ». Non qu'il soit « horrible », répugnant, comme ceux qui peinent à la tâche. Le négoce toutefois avilit aussi, un peu, le corps. Parmi les oisifs, l'homme d'affaires s'est donc fourvoyé. Le négociant n'est pas racé.

Il n'est pourtant pas ridicule. La comtesse consent à l'écouter, daigne lui enseigner l'éthique et la pratique de l'amour. Ce qui me paraît de première importance. Et qu'on lui laisse le droit de réclamer davantage : l'égalité, la liberté d'aimer. Au nom de l'origine commune, de la fraternité des fils d'Adam. Le chant, subversif, de nos premiers parents fait ici son apparition furtive. Au nom de la « prouesse des mœurs », de la « culture », je suis, proclame-t-il, vertueux, « prud'homme », par conséquent je suis noble, en tout cas « plus que mes parents ». Car cet homme appartient à ce genre de familles qui se haussent peu à peu dans la ville. Il prétend ne pas ressembler à son père. La « vertu » ne transforme-t-elle pas, n'apure-t-elle pas aussi les formes ? Ses jambes, ses pieds, il en est sûr, prendront bientôt plus de finesse. Et l'on sent bien que le clerc André, célébrant cette vraie noblesse qui tient à l'âme, parle pour lui-même et pour ses camarades. Dans l'Église, ce métier, on grimpe plus rapidement qu'ailleurs.

Enfin, troisième argument, si le plébéien ose tenter de forcer l'entrée de la noblesse, c'est en raison de sa prodigalité. Ses gains sont « honorables ». Ils ne viennent pas du labeur mais du négoce. Cet argent, surtout, il ne le tient pas serré dans son coffre. Il n'épargne pas, il dépense, largissime, aussi largement qu'un chevalier, rêvant d'apparaître ainsi, par sa largesse, aussi noble qu'un homme de bon rang. L'égalité des premiers temps, la haute culture à laquelle il accède, ses mains grandes ouvertes enfin, semant de toutes parts les deniers, lui paraissent amplement justifier que les haies, les treillages (saepta) qui le tiennent à l'écart soient abattus : « ma race est trop à l'étroit dans ses limites, avoue-t-il à la "plus noble", ses instincts naturels la poussent à les transgresser ». L'élan de promotion sociale est en ce point présenté comme une manifestation de l'impetus, des pulsions de la nature, cette nature dont se réclame une idéologie qu'il faut bien appeler bourgeoise et dont nous lisons peut-être ici la plus ancienne expression. « La nature n'a pas voulu me confiner dans les bornes établies pour ma classe. Prétendez-vous, puisque aucun vice ne m'afflige (le plaidoyer retourne habilement l'argument : si l'inégalité est la rançon du péché, lui, qui ne pêche pas plus que d'autres, pourquoi serait-il asservi ?), m'imposer des barrières immuables. Ces distinctions qui existent depuis l'antiquité (non pas ici « depuis l'origine », l'opération classificatoire n'appartient pas au temps du mythe ; elle est un fait d'histoire ; elle est donc susceptible de rectifications) n'ont été imposées qu'à ceux-là seuls qui se montrent indignes : la loi (la lex, la loi d'interdiction, la loi humaine qui selon Adalbéron relègue dans l'infériorité les serfs) n'est pas faite pour le juste, mais pour les pécheurs. » Oui, mais l'ordre, ordo ? C'est la réponse : la noblesse est un « ordre ». « Les ordres ont été institués parmi les hommes ab antiquo », rétorque l'interlocutrice. Ils ne doivent pas être confondus. « Une distinction des ordres existe entre les hommes depuis l'origine des temps (ab aevi primordio : la dame noble repousse la partition sociale hors de la durée ; elle la situe parmi les structures, infrangibles, de la création). Je ne te reproche pas de traiter "honnêtement" tes affaires, comme le veut ta condition, mais de chercher l'amour d'une femme de la noblesse, alors que tu es très occupé par ton commerce. Quant à la largesse dont tu témoignes en dépensant ce que te rapportent tes occupations, elle te rend éminemment digne de l'amour d'une femme de ton genre. » Que chacun se tienne « donc à l'intérieur des limites de son genre (genus) », parmi ses congénères. De même que Nature interdit aux busards de frayer avec de plus nobles rapaces. Nouvelle affirmation de cette évidence : la différence sociale est conforme aux lois de l'ordre naturel, qui impose la stabilité. Il est de la nature de l'ordo major de ne pas changer. Pas plus qu'on ne voit changer les espèces animales.

Mais ramener les ordonnances de la société au naturel, c'est aussi les soustraire à la juridiction qui gouverne la surnature. Les ramener sur la terre. Les désacraliser. Il n'appartient pas au prêtre, mais au prince de veiller sur elles. Seuls les princes ont le droit de les modifier éventuellement. La « plus noble », qui par sa naissance appartient à l'ordre des dirigeants, qui en sait plus long que les simples « nobles » et qui peut enseigner davantage, le rappelle au « plébéien » : « bien que la prouesse (probitas : ce qui rend « prud'homme ») puisse ennoblir (nobilitare), elle ne peut changer l'ordre, faire du plébéien un baron (procer), ni même un arrière-vassal (vavassor) à moins qu'il ne soit fait appel à la puissance du prince, qui peut conférer la noblesse à quiconque est de bonnes mœurs ». Cet art d'aimer célèbre en fait l'autorité du monarque. De toute évidence, le monde où l'on se conduit dans l'« honnêteté » et dont est bannie toute vilénie, soigneusement écarté des campagnes et des mauvais quartiers de la ville, s'organise pour le profit de l'État. On apprend dans cet espace choisi à se bien conduire, sans brutalité, à se convenablement ranger. Dans l'un des deux ordres, celui des clercs, celui des nobles, lequel est, comme chez Loyseau, lui-même démultiplié, ou bien dans cette troisième case, ménagée pour des gens qui sans doute ne sont pas oisifs, mais ne mettent pas pourtant la main à la pâte, qui vivent dans l'aisance, avertis des usages, et que l'on condescend à admettre, en contrebas des personnes de qualité.

Trois divisions donc, et qui sont en fait les trois fonctionnelles. Les serviteurs de Dieu, les spécialistes du combat qui ne font rien hors du champ de la guerre, enfin ceux qui s'affairent au « négoce » et dont le rôle est d'approvisionner la cour. Mais à l'intérieur de la cour, dans l'aire de la courtoisie dont le Traité d'André propose la topologie, ces trois catégories ne remplissent plus de fonctions. Car cette société close que le pouvoir véritablement modèle, puisqu'elle forme sa maison, sa domesticité, est par lui réduite à l'otium. Une oisiveté qu'il convient de meubler par le divertissement, et d'autant plus captivant que ses règles sont plus complexes. C'est bien là ce qui définit l'élite, et ce qui l'asservit : elle respecte les règles du jeu. De bonnes manières, l'étiquette, les strictes prescriptions d'un code qui n'est pas de morale : tout simplement de bienséance : « un noble peut s'asseoir auprès d'une plébéienne sans lui demander la permission ; un noble peut demander à une noble la permission de s'asseoir auprès d'elle... un homme de rang inférieur peut demander à une femme de rang supérieur de s'asseoir au-dessous d'elle ; peut-être lui accordera-t-elle le droit de s'asseoir à côté d'elle ». Risible pouvoir féminin. Le vrai pouvoir est celui du roi : renforcé par tout ce qui, vers les futilités du jeu amoureux, détourne les désœuvrlements de la

classe dominante.

*

Scolastique, articulant avec grand soin les éléments d'un ensemble, montrant l'image même que présentait Benoît de Sainte-Maure, mais beaucoup plus claire, élucidée par l'art parisien de la distinction, le traité *De amore* connut un succès immédiat : dans la petite cour du comte de Guines, avant la fin du siècle, on savait « André le Parisien » spécialiste des choses de l'amour¹². Et l'on voit que son livre vainquit les vieilles résistances de l'entourage capétien. Le thème des trois ordres envahit aussitôt après lui tout ce qui s'écrit dans la France du Nord en langue vulgaire. Il se déploie dans les œuvrettes que rêvent de composer tous les chevaliers assagis, puisque, en effet, la chevalerie prétend maintenant se morigéner elle-même et se passer des prédications du clergé. Guiot de Provins, vers 1205-1210, « converti », écrit, dit-il, à Cluny sa Bible ; Hugues de Berzé, vassal du roi, en écrit une autre, dix ans plus tard, dans l'âge mûr, dans la sagesse ; d'autres se déguisent en ermites, tel le Reclus de Mollien, dont on ne sait exactement dater – 1185 ? 1225 ? – le *Roman de carité* et le *Miserere*¹³. Tous ces anciens enseignant les jeunes, reprenant effectivement le ton, le prêchirêcha doux-amer des ermites de la forêt courtoise. Comme ceux-ci, ils dénoncent volontiers les défauts de l'Église établie. Ils formulent tour à tour le système : le principe de la trifonctionnalité et celui complémentaire d'un échange équilibré de services. Soutien mutuel : n'est-ce pas la « carité » du Roman ? Ternarité, puisque la répartition trinitaire est fascinante (« j'ai entendu, dit, bien avant Loyseau, Thomasin de Zerclaere, que dans le nombre trois était toute perfection »). Fonction, réciprocité – non point que les moralistes entendent exhorter chacun à gagner du prix par l'exercice de vertus particulières à son état. S'il faut que « l'homme qui fait labour de main », « celui qui nourrit, l'autre qui prie, l'autre qui défend », « s'entraident de leur métier aux champs (de bataille), à la ville, à l'église », c'est afin que l'équilibre social, le « bel ordènement » soit préservé, la paix maintenue, l'État raffermi.

Trois « ordres » pour Guiot et pour Hugues, alors que le Reclus ne prononce le mot « ordre » qu'à propos du chevalier et du moine, effectivement l'un et l'autre mieux ordonnés, observant des règles plus précises et montrant l'exemple de la régularité, le premier aux laïcs, l'autre aux gens d'Église, la société se rangeant parmi diverses « stalles » derrière ces deux modèles de perfection. Le trait essentiel est que ces écrivains mineurs ne regardent eux aussi que le beau monde, les riches, et que le peuple apparaît à leurs yeux, Jean Batany le dit fort justement, comme un

« anti-groupe », asservi, une sorte de repoussoir chargé de renforcer au sein de la société valable, celle qui retient seule, comme responsable de tout le reste, l'attention du pouvoir suprême, le sentiment de sa propre ordonnance. Et c'est bien vrai : entre les « ordres », le jeu s'établit paisible parce que la commune crainte et haine des serfs les fait serrer les rangs autour du souverain. Autre trait essentiel : la présence royale. Plus affirmée dans l'œuvre du Reclus qui peut-être est la plus tardive. Au roi, le Roman de carité est dédié. Sa place est dans la première des stalles. C'est lui qui a charge d'« aroyer », de corriger le « desroi », le désarroi, le désordre. Siégeant lui-même au-dessus de l'ordre, c'est-à-dire des trois ordres qui composent la société de cour. Il poursuit dans le champ du matériel l'œuvre de Dieu. Sa fonction propre est de répartir équitablement le bien-être parmi les différents « genres ». Ce rôle a tant d'importance, principalement pour les seigneurs, qu'ils soient clercs, nobles ou non, conscients de la précarité de leur « richesse », qu'ils ne sauraient marchandiser leur aide à la royauté. Celle-ci s'assied, sans murmure, à la clé de voûte du système trifonctionnel, d'une représentation idéologique qui sert si bien les intérêts de la classe dominante.

Bouvines

J'ai choisi de terminer cette étude à Bouvines : ce n'est pas par une sorte d'habitude, ni que je surestime l'événement. Je suis persuadé que s'achève là, en 1214, la primitive histoire de la figure trifonctionnelle, qui, dès lors, cristallisée, projetée sur tout le royaume de France, s'apprête à sortir de l'imaginaire, à s'incarner dans une institution. Bouvines d'ailleurs est plus qu'un jalon symbolique. Au soir de ce combat, Philippe est bien devenu l'Auguste, le vrai César, dédaignant de revêtir les insignes impériaux trouvés parmi le butin de la victoire, mais sûr de présider désormais seul, avec le pape, au destin de la chrétienté. Auguste, qui veut dire aussi conquérant. Il a vaincu le comte de Flandre. Le comte de Champagne est de sa parenté, soumis. Il a conquis la Normandie, l'Anjou, ces provinces où l'idéologie trifonctionnelle avait été brandie contre son père, contre lui. Il s'est approprié tout ce qui, de l'héritage plantagenêt, pouvait servir à sa gloire, et notamment le thème des trois ordres. On voit en effet la trifonctionnalité prendre place dans l'œuvre monumentale écrite à la gloire du souverain dont Dieu venait de proclamer le bon droit par l'ordalie de la bataille.

J'en ai déjà, à plusieurs reprises, cité l'auteur, Guillaume le Breton, l'un

de ces litterati contre lesquels Étienne Langton a fulminé : condisciple à Paris de Jacques de Vitry, il n'emploie pas son savoir à prêcher, il s'en sert pour faire carrière, il entre, comme André, dans la chapelle royale. Il se tenait tout près du roi à Bouvines, au cœur de la mêlée ; il s'est emparé de l'événement, en écrivit, presque sur-le-champ, la relation courte, en prose latine. La figure trifonctionnelle est là, déjà, présente, mais du bon côté seulement, dans le camp des Capétiens. L'adverse en effet est celui du mal, du désordre. Luxurieux, cupides, orgueilleux, ses chefs sont la proie de l'infelix ternarius, ses combattants, des furieux ou des mercenaires. Dans l'armée qui fut mise en déroute, on ne voit rien qui sorte du bon peuple, on ne voit pas non plus de bons clercs. L'empereur Otton est excommunié, ceux qui le suivent les ennemis du pape, les amis des hérétiques. Alors que derrière Philippe Auguste, qui ne voulait pas engager le combat un jour défendu, qui fut forcé à la bataille, qui s'est d'abord agenouillé, priant saint Pierre, se déploie, sanctifié, le bon ordre. Le roi a levé l'oriflamme, la bannière des entreprises de pacification qu'avait bénies l'Église grégorienne. Saint Denis va lutter pour lui. Et son ost est effectivement composé des trois ordres de la nation. De la chevalerie en premier lieu, bien sûr, entourant au plus près le corps du roi, son bras efficace, sa main droite, son recours dans le grand péril, et qui le sauve. Les chevaliers cependant, de ce côté-ci, ne sont pas seuls. D'autres guerriers les assistent, mais qui ne relèvent pas de la part maudite : livrant les premières escarmouches, égalant les nobles par la vertu, le service loyal, ce sont les « bons sergents du Soissonnais » – des fils du peuple, mais du peuple soumis, fidèle, ne venant point de cette lie plébéienne, pourrie où se recrutent les routiers. Guillaume le Breton met ensuite en scène, adjointe à la cavalerie, ce qui est l'armée de Suger, l'armée de la paix de Dieu, celle que forme le populaire encadré par les curés des paroisses, analogue à celle des Capuchonnés avant que l'orgueil et la cupidité ne les dévoient : ce sont les hommes des communes, l'élite des travailleurs, accourus depuis les villes et les bourgades vigneronnes de la France du Nord, et la garde de l'oriflamme leur est confiée. Paraissent enfin les gens de prière : les chapelains du roi, chantant auprès de lui les Psaumes, l'homme enfin qui fut l'organisateur de la victoire, un Templier, frère Guérin, évêque élu, non consacré mais qui va l'être, et qui réunit dans sa personne les charismes de l'épiscopat à ceux de cette chevalerie meilleure, la « neuve », qu'avait exaltée saint Bernard parce qu'elle purifiait la vaillance du corps par les rigueurs du monachisme.

En désarroi, en désordre, les mauvais, les maudits ont fui, le 27 juillet 1214, refoulés par la société tripartite, rassemblée dans l'ordre, dans le respect des hiérarchies, pour mener, guidée par le roi, le combat

du Dieu vengeur. Toutefois, c'est après la victoire, dans la description du triomphe, de la fête (festum) célébrant comme les noces du roi victorieux et du royaume que son bras vient de sauver, que prend place dans ce premier récit la démonstration la plus claire de la bonne ordonnance sociale¹⁴. Le souverain regagne sa demeure, depuis les confins où rituellement ont lieu les tournois et les batailles, ramenant le butin qu'il va généreusement distribuer parmi les siens, traînant les vaincus prisonniers, Satan terrassé, enchaîné sur un char. Lui chevauche. Parmi les chevaliers ses camarades, dans son « image de jeunesse », strenuus miles bien que sacré, d'une vaillance cavalière égale à celle de Foulque le Bon, d'Henri II lorsqu'il séduisait Aliénor, de Richard Cœur de Lion paradant devant Saint-Jean-d'Acre. Ce défilé, ce cortège quasi nuptial, mais qui ressemble davantage à la marche joyeuse du chevalier nouveau, revenant, après les rites de l'adoubement, du champ des exercices et des démonstrations de prouesse vers les séjours de la paix, vers la maison où le senior prie, juge, disserte, où il nourrit abondamment ses fidèles, où il procrée, soucieux de l'avenir de sa lignée, glorifie l'une seulement des trois fonctions, la guerrière, piaffante, pénétrante, masculine, et que la relation de Bouvines montre en effet traversant de part en part le corps des inermes que Dieu et le roi protègent, la société qui ne combat pas, reconnaissante, applaudissant ses protecteurs. La procession militaire parcourt successivement, hiérarchiquement trois lieux : les églises d'abord, toutes parées, à l'extérieur comme à l'intérieur, retentissantes des « hymnes triomphaux », des louanges royales que les clercs ont coutume de chanter dans les cérémonies du couronnement, tandis que le peuple danse ; puis les villes, « tous les bourgs et les cités », et dans leur grand-rue, ornée de tentures, jonchée, le défilé prend l'allure du cortège des Rameaux, préfigure des processions de la Fête-Dieu, de la fête du Christ Roi : le roi-Christ, à cheval, dans le « concours de son peuple », dans l'unanimité de la joie, et que tous « de tous genres, de tous sexes, de tous âges acclament » ; enfin la campagne. Voici, derniers conviés à la réjouissance, les « paysans et moissonneurs », les travailleurs, leurs outils au col, les faux et les rateaux : les plus faibles, les pauvres, sur qui le roi doit veiller de toute sa sollicitude. « Les paysans les vieilles et les enfants », dit le texte : rustici, vetula et pueri. Résonance de l'antique formule qui appelait le monarque à étendre d'abord sa protection sur les veuves et sur les orphelins. Les cultivateurs sont ici réunis à ces déshérités que le malheur a privés de tout moyen de se défendre. N'est-ce pas dans l'intention de puériliser le peuple rustique, de le minimiser, et finalement d'exorciser les germes de révolte dont on le sait porteur ? Ces débiles, recrues de fatigue, ne chantent pas comme les autres la célébration du vainqueur, ils se

moquent seulement du vaincu, le comte de Flandre. Or c'est un prince – et ces railleries sont scandaleuses, dangereuses, elles pourraient conduire au désordre. Guillaume le Breton prend soin de le faire bien sentir : *nec verecundabuntur* : « ils avaient le toupet », dit-il, de narguer le prisonnier. Cependant, la dérision leur est un moment permise. La joie collective a rompu pour un temps l'encadrement de la société. Une sorte d'égalité, fugace, s'épanouit dans la licence que le festif autorise. Le récit, inventé, de ce qui suit immédiatement la victoire, met en évidence la vertu, la force du roi, annulant les hiérarchies coutumières. Mais il montre plus nettement encore l'opposition désormais fondamentale entre deux mondes, la ville et la campagne : les paysans, ces abrutis, ces bestiasses, n'applaudissent pas, ne dansent même pas, ils ricanent.

La marche atteint enfin son but, lequel est triplement symbolique : la domus, le palais du prince ; la capitale, le Capitole – Guillaume le Breton a lu les classiques latins, et le triomphe qu'il imagine peut être vu déjà comme celui de César ; Jérusalem enfin. Ce but, dans le concret, c'est Paris. Au-devant du roi, par la rue Saint-Denis, un cortège, une autre procession s'avance vers le sauveur. Celle-ci est ordonnée en deux corps, conformément à l'ordre gélasien. Car elle n'est pas courtoise, elle ressortit des liturgies de l'Église – le clergé d'une part, d'autre part le « peuple », chantant des hymnes et des cantiques comme, à l'intérieur de la cathédrale, lors des grandes solennités cultuelles. Guillaume le Breton définit les principaux officiants de ce rite : ce sont les hommes qui dans Paris forment l'élément dominant du clerus et du populus ; il les nomme ; ici, la « multitude des gens des écoles » ; là, les « citoyens ». *Cives* : les résonances de ce mot, dans la renaissance du XII^e siècle, renvoient elles aussi à l'antiquité romaine. Mais le terme honore davantage que ne fait le mot « bourgeois » et n'exclut pas totalement la noblesse¹⁵. Il distingue ce qui prédomine dans l'agglomération urbaine. Paris, on le sait, est triple : les affaires sur l'une des rives, les études sur l'autre, l'île au milieu, siège de la puissance, du palais où se tiennent la chapelle et la cour, et c'est dans ce lieu médian, épaulé d'un côté par les gens d'affaires, de l'autre par les gens d'étude, que le roi revient, mettant en ce point pied à terre, s'asseoir dans l'autre posture, celle de l'ancien, du sage, s'établir dans sa « stalle » pour assumer, après la fonction militaire, la fonction de justice, prééminente désormais puisque, après le succès des armes, s'ouvre le temps de la paix et des palabres. La fête pourtant n'est pas finie, elle se prolonge sept jours durant, et sept nuits. Illuminée « à tel point que la nuit semblait lumineuse comme le jour ». En effet, la victoire unifiante, confondant âges, sexes, « genres » dans la jubilation commune, abolit aussi pour un moment la limite entre la clarté et les ténèbres. Après les

Rameaux vient Pâques, l'éclat du feu nouveau au cœur du nocturne, l'annulation de l'ombre, la débâcle du mal. Sans toutefois que, dans la chronique, la moindre allusion soit faite à une action de grâces, à quelque chose comme un *Te Deum*, un geste pour remercier Dieu. Tout le cérémonial est ramené vers la personne royale. Une liturgie, mais monarchique. Elle est profane, elle s'achève dans les plaisirs du corps, le bal, le banquet, l'allègre destruction de l'épargne dans une émulation de gaspillage dont les écoliers sortent les vainqueurs.

Cette relation de premier jet, Guillaume le Breton entreprit aussitôt de la remanier, travaillant dur dix années durant, offrant enfin au roi Louis VIII en 1224, à la gloire de son père, la Philippide, les douze chants d'un poème, ambitieux rival de l'Énéide, gonflé, pompeux, monumental – le premier monument, déjà chauvin, de l'État français. L'ouvrage se clôt sur l'évocation de Bouvines. Les dix premiers chants ne sont qu'un prélude à cet éclatant final. On y voit le souverain se préparer à vaincre en s'appliquant à extirper de son royaume la perversité, en remettant tout en ordre, accomplissant lentement, laborieusement la tâche à quoi Adalbéron avait convié Robert le Pieux de s'atteler : ramener de force la société aux formes, à l'encadrement que Dieu avait prévus pour elle. Dans les cent cinquante vers où les trente-quatre lignes du reportage initial sont réemployées, amplifiées, pour dépeindre, dans le chant XII, la fête de la victoire, on peut discerner, sur le manteau de l'idéologie, certains plis qui entre-temps se sont accusés, de nouveaux plis qui se dessinent. Tel est vraiment l'avantage de ce rapport en deux temps du même événement : révéler ce qui pendant ces dix ans s'est modifié dans l'imaginaire du pouvoir.

La description du cortège remplissait la plus grande part de la chronique primitive. Elle est ici singulièrement réduite. Quelques mots : le transfert du comte Ferrand, offert aux « citoyens de Paris ». Les paysans ont tout à fait disparu. On n'entend plus leurs quolibets, dont j'ai dit qu'ils étaient choquants : il ne paraît plus décent, dans ce superbe panégyrique, de faire place aux sarcasmes de la plèbe. Tout se concentre sur le triomphe qui devient véritablement impérial. Le poète commence par évoquer ceux de Pompée, de César, celui principalement de Titus et de Vespasien – et c'est une façon de présenter Philippe Auguste en destructeur du peuple juif, de le louer d'avoir su, en préliminaire de ses faits d'armes, purifier le royaume, et Paris, de cette souillure primordiale. Guillaume le Breton entend cependant montrer que le triomphe du roi de France l'emporte sur celui des empereurs de Rome. Car il n'est pas contenu comme ceux-ci dans une seule ville. Il culmine, bien sûr, dans Paris, et les gens des écoles parisiennes, « que le roi chérit par-dessus tout », furent les décisifs

animateurs des jeux, des huit jours de fête aux chandelles. Mais cette fête s'est répandue dans le royaume entier. « Par les cités, par les villes et les bourgades¹⁶ », relais majeurs de la puissance – il n'est pas dit un mot des campagnes –, la gloire et la joie se sont diffusées jusqu'aux extrémités du royaume, irriguant tout le corps social, en même temps que s'épanouissait le mythe de l'unité nationale. La fête est cette communion même¹⁷ : ce fut comme si « une seule victoire avait engendré mille triomphes¹⁸ ». Au sein d'une telle exaltation, « commune », le défilé militaire s'est en vérité dissout. On ne voit plus rien séparer les guerriers de ceux qu'ils protègent. Tous les sujets, ensemble, portent vers leur roi – comme ils portent aux Rameaux vers le Christ – « la gloire, la louange et l'honneur¹⁹ », par la voix, par le chant – ce sont les clercs –, par les trémoussements, par la danse – et c'est le peuple²⁰. Dans la Philippide est beaucoup plus haut affirmé que la victoire, ce jugement rendu, renouvelant l'alliance entre Dieu et le roi qu'il a choisi pour le représenter sur la terre, ouvre un temps exceptionnel, une octave, analogue à celle qui suit les trois grandes fêtes de la Trinité, Noël, Pâques et la Pentecôte, et leurs rites signifiant le retour de la lumière – un interlude d'une semaine, durant lequel l'humanité est autorisée à mimer le retour à l'égalité d'avant la faute. Le sang répandu à Bouvines, comme un nouveau baptême, a lavé le peuple de son péché²¹. Il l'a rendu à l'innocence, il a lancé sur tous les sujets du roi une chape, sous laquelle, comme sous celle des Capuchonnés, toutes les distinctions introduites par les rapports de domination disparaissent. Cette tunique n'est pas blanche. Elle est pourpre – pourpre du sang, pourpre de l'oriflamme, pourpre de l'empereur triomphant. Elle abolit dans un accord, une harmonie, celle du plain-chant grégorien, celle du chœur des anges au plus haut des cieux, toutes les dissonances, les différences de sexe et d'âge, les différences également de « condition », de « fortune », de « profession²² ». Ces trois mots se sont substitués au seul terme dont usait la première relation : genus, « genre ». Ils l'expliquent. Conditio – selon Adalbéron, comme selon l'Anonyme de Laon –, c'est le degré de dépendance. Fortuna paraît ici sans doute parce que Cicéron, Guillaume le Breton s'en souvient, l'allie d'ordinaire à conditio, mais il évoque aussi certainement cette agitation hasardeuse qui, dans le développement tumultueux de l'économie urbaine, ne cesse de déranger les hiérarchies instaurées par la naissance. Professio, c'est le choix de vie. Tout cela dissimulé sous une parure de fête, la même pour tous. Splendide : le « chevalier », le « bourgeois », le « paysan » « rayonnent²³ ». Radiant, reflétant l'un après l'autre, chacun à son rang la lumière vivifiante dont parle le pseudo-Denys – mais dont la source n'est plus Dieu : elle émane

de la personne royale. Victorieux, le roi s'est couvert du manteau triomphal ; les larges pans de ce manteau enveloppent l'ensemble du peuple, son corps mystique. Du mauvais empereur Otton IV, que ses chevaliers n'ont pu tuer, mais qu'ils ont chassé, déconfit, du champ de bataille, Philippe Auguste assume aujourd'hui la fonction. Il s'apprête à entraîner vers la fin des temps et vers la gloire éternelle la société chrétienne purifiée.

Le peuple reconnaissant veut, comme il se doit, répondre aux largesses dont la force du roi l'a gratifié. En contre-don, il entend orner à son tour le manteau. C'est lui-même en effet, c'est la Francia qui offre à « son Philippe » la fête solennelle²⁴. Rien n'est épargné pour la rendre magnifique. Nul ne regarde à la dépense²⁵. A la pourpre de l'Énéide cette générosité vient adjoindre le samit des princes croisés des bords de l'Oronte. La chape du triomphe et de la marche vers le salut prend ainsi l'allure de ces vêtements merveilleux que l'on revêt pour la fête courtoise, pour ce concours où chacun veut briller plus que les autres. Toutefois, tout au long du temps festif, ce sont des égaux qui rivalisent. Les divisions sont oubliées. Entre les états. Les quatre états : le clergé d'une part, et le peuple qui se partage en trois fractions, les chevaliers, puis les gens des villes, distincts des gens des campagnes. Ces derniers, à vrai dire, sont des intrus. Guillaume le Breton le dit clairement : seul des quatre, le « rustique » est « stupéfait » – stupet : le mot, comme dans Virgile, marque l'éblouissement qui saisit devant le miracle²⁶. Alors que les trois autres, le clerc, le chevalier, le bourgeois sont habitués puisqu'ils ont leur place attitrée dans les cérémonies de cour, lui n'en revient pas d'être là. Il « ose » (audet) se croire « élevé au niveau » (componi) des plus grands rois. Lui, l'hirsute. Voilà bien l'inimaginable. Autant que d'oser, comme disait André le Chapelain, réclamer l'amour d'une reine. Rassurons-nous : ça n'est qu'un jeu, c'est le jeu de la victoire. A la fin de l'octave, lundi prochain, il faudra bien jeter le masque, dépouiller le travestissement, il faudra se remettre au travail. On a fait les gestes de la communion, du nivellement, de l'égalité. Pendant huit jours. Mais rien n'a changé. Il fallait être paysan pour rêver du contraire, que le vêtement pouvait changer l'homme, qu'« endossant une autre tenue, son esprit allait devenir celui d'un autre ». Le paysan, lui seul, fut dupe. Trop naïf. Croyant à la révolution, comme naguère les Capuchonnés. Ignorant que le péché demeure, et la malédiction du labeur, que, les lampions éteints, se rétablit la hiérarchie, reparaît le pouvoir qui l'impose, le roi distinguant les ordres, maintenant l'ordre, et renvoyant le travailleur manuel à son fumier.

Effectivement, après les tribulations, dans les longues années de paix succédant à la grande victoire, Philippe, vieillissant, reprit son office.

Équitable²⁷, protecteur, punissant les malfaiteurs, chérissant les amis de l'ordre. Il voulut se présenter d'abord en « roi du clergé », en « colonne de l'Église²⁸ ». D'une Église qui désormais s'agenouillait devant le roi-prêtre. Pour le peuple, il fut le roi-père, le « père de la patrie²⁹ ». « Paternelle » est son « affection »³⁰. Cette dilectio répond, dans toute seigneurie bien ordonnée, à la reverentia que les sujets doivent à leurs maîtres. L'équilibre de l'État se fonde, comme celui de la maisonnée, de la cour, sur l'image mythique d'un commerce amoureux entre le chef et ses subordonnés, et sur la réalité d'un pouvoir qui nourrit la famille, qui la réjouit de temps à autre, qui la moralise, la forçant à la concorde afin d'être mieux servi. Car la fête de Bouvines, telle qu'elle est représentée, admirablement, par ce texte, dans ses liturgies empruntées à l'Église et au souvenir ravivé des fastes de l'empire romain, ce moment de gratuité, d'exception, figurant symboliquement l'espoir d'égalité, mais exhibant par son ordonnance réglée, sous les illusions communautaires, la vigueur des distinctions irréductibles, n'est au fond qu'une cérémonie domestique. Sous le regard du maître, identifié au roi des cieux, à Dieu le Père, elle dispose dans le bon ordre les serviteurs mâles de la maison, ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui pourvoient par le négoce au nécessaire, plaçant à part, dans leurs quartiers, les femmes et les jeunes enfants, rejetant enfin par-delà la ferme clôture, reléguant dans les champs et les ateliers les travailleurs, ceux qui peinent, ceux qui suent, ceux qui « labeurent ».

¹ *Traité de l'amour courtois*, Introduction et traduction par C. BURIDANT, Paris, 1974. Sur le texte et sur son auteur, mise au point décisive de A. KARNEIN, « Auf der Suche nach einem Autor : Andreas, Verfasser von De amore », *Germanisch-romanische Monatschrift*, 1978.

² I, VI, éd. BURIDANT, p. 115.

³ J. BATANY, *Approche du Roman de la Rose*, p. 18.

⁴ Éd. BURIDANT, p. 62.

⁵ I, VII, Éd. BURIDANT, p. 141.

⁶ Éd. BURIDANT, p. 55.

⁷ Éd. BURIDANT, p. 126.

⁸ Éd. BURIDANT, p. 141.

⁹ Éd. BURIDANT, p. 54.

¹⁰ Éd. BURIDANT, p. 53

¹¹ Éd. BURIDANT, p. 64-65.

¹² Lambert d'Ardres, évoquant dans son *Historia comitum Ghisnensium*, 11, MGH, SS, XXIV, 568, l'ancêtre de la dynastie, Siegfried, mourant d'amour, le dit « alterum Andream exhibens Parisiensem ».

¹³ J. BATANY, « Le vocabulaire des catégories sociales dans quelques moralistes français vers 1200 », *Ordres et classes*, et « Un prédicateur sémiologue : l'apostrophe au roi du Roman de carité », *Mélanges Le Gentil*, Paris, 1973.

¹⁴ *Gesta Philippi Augusti*, 203, *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, t. I, p. 296.

¹⁵ T. ZOTZ, « Bischöfliche Herrschaft. Adel, Ministerialität und Burgentum im Stadt und Bistum Worms (11.-14. Jhdt) », *Herrschaft und Stand*, Göttingen, 1977.

¹⁶ V. 231, 235, 245.

17 V. 236, 237.

18 V. 239.

19 V. 243-244.

20 V. 243-244.

21 V. 241.

22 V. 241.

23 V. 248-249.

24 V. 200-201.

25 V. 248.

26 V. 253-255.

27 V. 283.

28 V. 288.

29 V. 292.

30 V. 281-282.

Je m'arrête ici. Après Bouvines. Lorsque Guillaume le Breton met le point final à la Philippide. Lorsque le thème des trois ordres est devenu un lieu commun dans tout ce qui s'écrit dans le dialecte francien. Lorsque, le 29 novembre 1226, le jour de son sacre, le garçon qui allait devenir saint Louis promet de défendre les clercs, veillant à ce que « tout le peuple chrétien assure à l'église de Dieu par (son) arbitrage en tous temps une vraie paix », de réprimer l'avidité des détenteurs de la puissance, « interdisant toute rapine et toute iniquité », d'assurer aux pauvres une bonne justice, compatissante, « préservant en tous les jugements l'équité et la miséricorde¹ » – le souverain se plaçant ainsi hors du triangle social, pour le maintenir en équilibre, vicaire du Christ, image de Dieu, créant véritablement, par l'effusion continue de sa bienveillance, l'ordre naturel. Je m'arrête, car à ce moment le postulat de la trifonctionnalité est retourné à ses origines. Dans ce pays même, le vieux pays franc, les évêques de l'an mil l'avaient énoncé, montrant le ciel, dans le trouble suscité par ce que j'appelle la révolution féodale, face aux hérétiques, aux moines, aux chevaliers, à toutes les perturbations déferlant depuis le Sud du royaume. L'aristocratie laïque s'en était plus tard emparé pour se défendre contre l'emprise de la morale ecclésiastique, puis contre les prétentions royales, la concurrence des parvenus, l'indocilité paysanne. Enfin, lorsque le Capétien parvint à maîtriser la féodalité, les clercs de son entourage, sortis des écoles parisiennes où saint Augustin et Denys l'Aréopagite étaient lus plus attentivement que jamais, l'insérèrent de nouveau dans le système idéologique de la royauté sacrée. Ce système reposait sur une assise, le principe d'inégalité et d'obéissance, le rapport nécessairement hiérarchique entre ceux qui, tenus à « chérir », montrent l'exemple, donnent des ordres, et ceux qui, tenus à « révéler », les exécutent. Au sein de cette hiérarchie, la tripartition fonctionnelle reprit place tout naturellement. Mais se situant maintenant dans l'intervalle entre le monarque et la « plèbe », aidant celui-là à tenir celle-ci en bride.

L'histoire que j'ai tenté de suivre est celle d'une figure imaginaire. Elle s'achève. Car dès le premier quart du XIII^e siècle, bien avant que les conseillers du roi Philippe le Bel, confronté à des problèmes de gouvernement trop graves pour qu'il pût les résoudre seul, paternellement, dans sa maison, afin de faire accepter les organes d'une fiscalité qui changeait tout à fait de nature, afin de tenir tête à l'arrogance d'un pape qui, dans les bulles qu'il adressait au roi de France, évoquait, comme Étienne Langton, « l'hostilité invétérée des laïcs à l'égard des clercs » et qui proclamait, se référant à Denys, que « la loi de la divinité est que les

choses inférieures soient rattachées aux supérieures par les intermédiaires », ne convoquassent les représentants des trois états du royaume, la trifonctionnalité cessa d'appartenir à ces catégories imaginaires qui n'ont « aucun lieu d'existence précis² ». Elle commença de prendre corps dans un rouage institutionnel et dans l'organisation concrète de la société d'ordres en quoi, « autour du foyer royal », « la société (devait) se normaliser³ ». Au lendemain de Bouvines s'inaugure une autre histoire, l'histoire d'une institution de l'État monarchique.

« Ce sont, dit Charles Loyseau, nos trois ordres ou estats généraux de France ». Le clergé, la noblesse et « cet ordre négatif qui se définissait seulement par ce dont il était exclu : non pas certes les privilèges, mais le sang bleu et le service de Dieu⁴ ». Qui n'était pas tout le peuple, mais une élite encore, urbaine, de la richesse urbaine, privilégiée comme les deux autres ordres, et comme eux dominant le reste. Car l'institution met en évidence cette réalité, qu'il y a bel et bien quatre « états ». En 1567, Du Bellay le dit fort nettement dans l'Ample discours au roi sur le fait des quatre états du royaume de France, opposant la « tourbe populaire », c'est-à-dire les travailleurs, aux trois états « oisifs », réputant le travail « vil et abject ». Ce dont chacun était persuadé : dans l'entourage de Philippe Auguste et de Louis VIII au début du Roman de la Rose, c'est Oiseuse qui veille, attentive, à la porte du Jardin – c'est-à-dire de la cour, du beau monde, de la société ordonnée.

A vrai dire, cette quadripartition n'était-elle pas, depuis beaucoup plus longtemps présente, sous le voile de la ternarité, dans l'imaginaire du féodalisme ? Le chiffre trois conduisait l'esprit vers les perfections du céleste. Le chiffre quatre le ramenait à la matérialité de la terre. Lorsque les hommes de culture prirent conscience que la ville sortait de sa torpeur – et ce fut dès le XI^e siècle –, que les gens des villes, dans les combats pour la puissance, devenaient des protagonistes dont il importait de ne point sous-estimer la force, lorsque la coupure de classe déterminée par le mode de production vint à glisser lentement, obligeant à distinguer à l'intérieur du peuple les hommes de « négoce », les hommes de « labour », lorsque la monarchie devint autre chose qu'un mythe, ce ne fut plus le « genre humain » qui parut divisé « dès l'origine » en trois catégories fonctionnelles, ce fut un corps intermédiaire, une élite. Les trois états surplombaient déjà une masse immense, ployée, muette. Oubliée.

Dans la salle du Jeu de Paume, en 1789, trois bras se levèrent pour le serment. Ce n'était pas des bras de travailleurs. Et les députés du Tiers, ces hommes bien mis qui s'employaient alors à détruire la « féodalité » n'étaient pas des laboureurs, c'était les « plébéiens » du traité De l'amour. Comme les Capuchonnés, qui n'étaient pas eux non plus des prolétaires, ils

réclamaient la liberté et l'égalité naturelles. Mais ils les réclamaient pour eux, au sein de la classe dominante, dont ils n'entendaient nullement que la domination fût abolie. Ainsi demeura béante la fracture primordiale, le fossé par-delà lequel on aperçoit, parquées, comme en surveillance, les « classes laborieuses ». Je ne vois pas qu'il soit aujourd'hui tout à fait comblé. Ni qu'ait cessé de hanter les esprits la très vieille utopie, le mirage : une société que ne diviserait plus des classes, et qui ne cesserait pas pour autant d'être ordonnée. Le rêve...

1 P. E. SCHRAMM, *Der König von Frankreich*, Weimar, 1939, p. 198.

2 C. CASTORIADIS. *L'institution imaginaire de la société*, p. 200.

3 M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 165.

4 D. RICHEL, « Autour des origines lointaines de la Révolution française, élite et despotisme », *Die französische Revolution*, Darmstadt, 1973.

Georges Duby

Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme

Pour se situer eux-mêmes et pour situer les autres dans la complexité de s relations sociales, les hommes se réfèrent à des schémas classificatoires simples qui constituent l'armature maîtresse d'une formation idéologique. Ces figures imaginaires s'accordent au concret des rapports de société. Elles tendent évidemment à fixer ceux-ci. Encore doivent-elles s'ajuster à l'inéluctable évolution de ces rapports.

L'une de ces figures a tenu dans l'histoire française un rôle déterminant puisqu'elle a fini par prendre corps dans des institutions et que l'« Ancien Régime » s'est construit sur elle : c'est l'image d'une société où les hommes se répartiraient en trois ordres hiérarchisés, ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent. Se gardant bien de l'isoler du système global où il s'insère, Georges Duby s'efforce de comprendre pourquoi le schéma trifonctionnel, porté par le mouvement d'ensemble de l'économie, de l'organisation politique et de la culture, parvint à s'imposer dans le nord de la France durant le XI^e et le XII^e siècle. Il fait apparaître ainsi la manière dont la société féodale s'est elle-même pensée.

Ce livre très personnel marque un tournant décisif dans l'orientation de la recherche et de l'écriture historiques. L'éminent médiéviste a l'art d'associer ses lecteurs, sans jamais les dérouter, aux démarches de l'érudition. Georges Duby pourtant ne s'adresse pas aux seuls spécialistes de l'histoire sociale. Les problèmes qu'il pose, les très amples perspectives ouvertes par ses méthodes et ses réflexions captiveront tous ceux qui s'interrogent sur l'intervention de l'imaginaire dans le fonctionnement des sociétés humaines.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

DES SOCIÉTÉS MÉDIÉVALES (1971).

LE DIMANCHE DE BOUVINES (1973).

GUERRIERS ET PAYSANS (1973).

L'AN MIL (1974).

LE TEMPS DES CATHÉDRALES (1976).

LES TROIS ORDRES OU L'IMAGINAIRE DU FÉODALISME (1978).

GUILLAUME LE MARÉCHAL OU LE MEILLEUR CHEVALIER DU MONDE (Folio Histoire).

DISCOURS DE RÉCEPTION DE GEORGES DUBY À L'ACADÉMIE FRANÇAISE
ET RÉPONSE D'ALAIN PEYREFITTE (1988).

DAMES DU XII^e SIÈCLE, I, II et III (1995 et 1996).

Dans la collection « Quarto »

FÉODALITÉ (1996).

Table des matières

Début de la lecture

CHAMP DE L'ENQUÊTE

RÉVÉLATION

I - Premières énonciations

II - Gérard de Cambrai et la paix

III - Adalbéron de Laon et la mission royale

IV - Le système

GENÈSE

I - Hiérarchie

II - Concorde

III - Ordres

IV - Fonctions : prier et combattre

V - Ternarité

Dudon de Saint-Quentin

Abbon de Fleury

Puissants et pauvres

Les Anglais

VI - Exemplarité céleste

CIRCONSTANCES

I - La crise politique

II - Les systèmes concurrents

L'hérésie

La paix de Dieu

L'ordre clunisien

III - La révolution féodale

ÉCLIPSE

I - Le temps des moines

II - Fleury

Helgaud

André

III - Cluny

Raoul Glaber

La croisade et ce qui suivit

IV - Les temps nouveaux

V - Dernier éclat du monachisme

VI - Dans l'école

Les maîtres de Laon

Hugues de Saint-Victor

Honorius Augustodunensis

VII - Au service des princes

Galbert de Bruges

Jean de Salisbury

RÉSURGENCE

I - Le vrai départ

Les trois ordres

Jean de Marmoutier et Étienne de Fougères

Autour de Henri Plantagenêt

II - La chevalerie

Ordonnances

Prééminence

III - Résistances parisiennes

IV - Contradictions du féodalisme

L'argent

La peur sociale

V - L'adoption

L'art d'aimer

Bouvines

Du même auteur