

Moyen Âge

Étienne Anheim
Alain Boureau
Henri Bresc
Laurence Buchholzer-Rémy
Fabrice Delivré
Antoine Franzini
Claude Gauvard
Jean-Philippe Genet
Christiane Klapisch-Zuber
Régine Le Jan
Bruno Lemesle
Didier Lett
Didier Méhu
Charles Mériaux
Piroska Nagy
Annliese Nef
Nicolas Offenstadt
Vincent Puech
Maëlle Ramage
Alain Rauwel
Isabelle Rosé
Bertrand Schnerb
Hélène Sirantoine
Christian Trottmann
Laure Verdon
Catherine Vincent

Comptes rendus

David L. d'Avray*Medieval religious rationalities: A Weberian analysis*

Cambridge, Cambridge University Press, 2010, x-198 p.

Ce livre, qui est accompagné d'un volume sur le même thème, plus général et sans application spécifique au Moyen Âge¹, revêt une importance capitale pour les médiévistes. David d'Avray est un grand spécialiste du sermon médiéval et notamment des sermons de mariage et de funérailles (sermons réels et sermons-modèles) et j'ai autrefois rendu compte de son travail érudit et inventif en ce domaine. Mais ici, l'ambition se fait haute et l'auteur présente un schéma théorique nouveau sur les relations entre les phénomènes religieux et l'histoire sociale. Dans le trio des penseurs qui, en moins d'un siècle (1840-1920), ont élaboré les grands modèles du comportement collectif dans l'histoire, David d'Avray retient non pas Karl Marx, ni Émile Durkheim, mais Max Weber (1864-1920). Weber n'a guère retenu l'attention que des historiens de la Réforme à propos de sa thèse empirique sur l'essor du capitalisme, mais c'est le théoricien qui intéresse l'auteur. Il utilise essentiellement l'ouvrage posthume *Économie et société* (1922), qu'il tient pour une authentique œuvre wébérienne en raison de la communauté de pensée entre Marianne, responsable du volume, et Weber. Et David d'Avray conteste l'importance, chez Weber, du thème de la modernité qui, depuis quelque temps, nuit à la mémoire du penseur en le situant en héraut de l'Occident. Pour l'auteur, le système de Weber permet des comparaisons fructueuses entre les époques et les aires culturelles.

Des contraintes de brièveté m'obligent à rassembler en quelques paragraphes la théorie

wébérienne selon l'auteur, alors que son exposé se fait progressivement tout au long du livre, en s'appuyant sur un échantillonnage (*gobbet*) d'exemples médiévaux souvent de première main. La rationalité se définit alors comme le recours à des principes articulés avec cohérence. En diffère une irrationalité que l'auteur préfère appeler rationalité diminuée, analysée formellement comme la transposition de motifs dans un autre registre, ou la routine de l'« action traditionnelle », ou encore l'inertie ou les troubles mentaux.

Quatre idéal-types de rationalité constitueraient la nébuleuse des diverses saisies d'un sens par les acteurs de l'histoire : la rationalité des valeurs (ou de conviction), la rationalité instrumentale (la cohérence recherchée en ce cas associe des moyens à une finalité dictée par les valeurs). Ces deux modèles, appliqués au domaine normatif, donnent, avec des variations importantes, les rationalités substantives et formelles, que je n'aurais pas la place d'évoquer ici.

Muni de ce schéma, l'auteur analyse les changements et mutations dans les croyances (les rationalités de valeurs). Ces structures connaissent une dynamique : l'expérience des événements peut provoquer un changement de conviction, dont l'auteur détaille un exemple du XV^e siècle, celui du passage du conciliarisme au pontificalisme chez Eneas Piccolomini (le futur pape Pie II), à la suite du concile de Bâle et de la rencontre avec le pape Eugène IV ; un équilibre dynamique peut dissoudre des oppositions, comme dans le cas des aristotéliens au XIII^e siècle. Des convergences et des miracles, la venue de leaders charismatiques consolident des croyances, par ailleurs étouffées par des crises internes et les répressions.

Les valeurs ont donc une histoire et l'auteur oppose cette dynamique souvent rapide à la

relative intemporalité des rationalités instrumentales qui se rapprochent des universaux, bien que le livre s'efforce de montrer les interactions et les interfaces entre ces rationalités.

David d'Avray dresse, au chapitre deuxième, une liste des sept valeurs qui lui paraissent définir la rationalité religieuse du Moyen Âge : l'économie du don, axée sur la *memoria*, qui par une présence liturgique, appuyée sur la spiritualité des psaumes, fonde une communauté entre les vivants, les saints et les autres morts. Un deuxième trait est donné par les miracles insérés dans un réseau qui associe les questions de l'intérêt de Dieu pour les humains, à l'inverse de ce qui se produit à partir de David Hume. Une troisième valeur médiévale se trouverait dans l'adhésion à la papauté. Malgré les diverses et multiples remises en cause, cet attachement demeure de l'ordre d'une valeur implicite et latente avant le Schisme, enracinée dans la liturgie et appuyée, et non freinée, par le système des excommunications et des indulgences. Enfin, je dois passer plus rapidement sur les valeurs de la pénitence, du mariage comme signifiant, de l'humanité du Christ et de la Trinité.

L'intérêt de cette liste est de choisir des thèmes qui contiennent en eux-mêmes leurs facteurs de développement et de déclin. La grande difficulté que l'on rencontre quand on veut historiciser les croyances est ainsi affrontée avec brio.

Je reste pourtant perplexe sur l'absence de deux convictions qui, pour moi, seraient aussi centrales que les sept mentionnées par l'auteur : la vision béatifique qui permet de voir Dieu et la vérité éternelle dès l'instant de la mort. La vigueur de cette conviction est attestée par l'ampleur des réactions au sermon du pape Jean XXII qui niait cette possibilité avant la résurrection générale. D'une façon générale, le souci de l'au-delà, manifesté dans l'institution du purgatoire, avait le caractère de valeur partagée et fragile, qui est propre à la conviction. Une seconde conviction de ce type manque, à mon avis : la doctrine de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie ; là encore, une élaboration progressive, les oppositions parfois sanglantes et la critique systématique de la Réforme mettent la notion au cœur de l'histoire des croyances médiévales.

Une autre critique tiendrait à l'affirmation implicite de l'autonomie du religieux : pour ma part, je suis sensible aux interférences des croyances avec d'autres rationalités, de type scientifique par exemple. La pensée scolastique devrait s'intégrer à ce schéma.

Enfin, le système de l'auteur suppose une large adaptabilité des conduites rationnelles : les agents de l'histoire jouent un rôle actif dans la construction des convictions collectives. Ceci est un véritable acquis de l'ouvrage, qui nous permet de rompre avec toutes les conceptions passives de la conviction, objet d'influence et d'aliénation. Mais, dès lors, il ne demeure que peu de place pour la négativité, pour les convictions haineuses et fanatiques : au début de l'ouvrage, l'auteur illustre la rationalité diminuée par une distinction implicite entre l'antijudaïsme (susceptible d'intégration dans une rationalité de valeurs) et l'antisémitisme (à propos des accusations de meurtre rituel d'un enfant), comme s'il s'agissait d'un défaut formel dans une rationalité, alors qu'il faudrait davantage incriminer une irrationalité réelle, d'une nature différente.

Ces réserves ne doivent pas masquer la vigueur d'une pensée originale et provocante, dans un ouvrage riche de nombreuses hypothèses suggestives.

ALAIN BOUREAU

1 - *Rationalities in history: A Weberian essay in comparison*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Valentin Groebner

Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen

Munich, C. H. Beck, 2008, 176 p.

Depuis quelques années, les interrogations se multiplient sur l'écriture contemporaine de l'histoire médiévale et sur la définition et la place de ce champ d'études dans le monde d'aujourd'hui. Ces réflexions s'inscrivent assurément dans un mouvement plus général de retour critique sur les pratiques de l'histoire mais elles portent aussi les voix propres des médiévistes. Ces dernières sont stimulées, pour

partie, par les usages sociaux du Moyen Âge dont les fêtes costumées sont une des manifestations les plus visibles. Leur succès ne se dément pas¹. Pour 2006, autour de 2 000 manifestations « médiévales » ont été annoncées dans le monde germanique : marchés médiévaux, fêtes de Vikings, tournois, etc.

Valentin Groebner se saisit à son tour de ces questions dans un livre de synthèse tonique et très à jour. Marqué d'un certain relativisme du discours savant, *Das Mittelalter hört nicht auf* (« Le Moyen Âge ne s'arrête pas ») croise une réflexion sur la place du Moyen Âge aujourd'hui avec une histoire constructiviste de ses usages depuis la Renaissance. V. Groebner dégage ainsi, au fur et à mesure qu'ils apparaissent, les grands récits sur le Moyen Âge, posant que le terme Moyen Âge n'est qu'une boîte à outils ou à jeux (*Werkzeugkasten/Spielzeugschachtel*), avec instruments et matériaux que l'on combine et combine à nouveau selon les enjeux et le point de vue. Il cherche aussi à mesurer l'intensité de ces usages du Moyen Âge, rappelant que chaque époque, y compris chez ses savants, bâtit et rend présent le passé dont elle a besoin. Ainsi l'historien met-il en lumière trois principales matrices narratives : la première, verticale, est celle des racines, de l'origine, fondateur du nous collectif, celle d'un Moyen Âge vu comme unité harmonique ou communautaire ; la deuxième porte une dimension personnelle en décrivant un lien émotionnel avec l'époque médiévale, avec des héros auxquels on s'identifie ; la troisième matrice apparaît plus horizontale, c'est une recomposition et fragmentation d'éléments puisés dans un passé exotique, un récit qui souligne au contraire l'altérité, négative (Pétrarque) ou positive, du Moyen Âge.

V. Groebner commence classiquement par montrer comment les humanistes, et Pétrarque en particulier, ont forgé, avec un sens certain de la communication, l'image de ce temps moyen, entre Antiquité et renouveau, même si bien des connaissances sont alors reprises du Moyen Âge. Il en est de même pour l'époque de la Réforme qui poursuit, à son profit, le thème de la renaissance du savoir (*post tenebras lux*). Mais les discours ne vont pas tous dans le même sens et certains intellectuels comme Francis Bacon soulignent aussi l'étroitesse des

Anciens. Un deuxième récit s'impose, qui met en avant les survivances médiévales dans les traditions populaires, renvoyant à un Moyen Âge des origines, temps d'authenticité. Une vision moins négative se développe plus tard avec les travaux des grands savants du XVII^e siècle (Jean Mabillon) et le terme de Moyen Âge trouve un usage qui n'est plus seulement dépréciatif sous la plume d'historiens du XVIII^e siècle comme Polykarp Leyser ou Johann Jakob Bodmer. Entre ce regard des savants, la vision forgée par les humanistes et entretenue par les Lumières de temps sombres et superstitieux, s'affirme un autre grand récit, celui d'un Moyen Âge d'authenticité et d'émotions, de la vérité des sentiments que reprennent les romantiques (Goethe, Novalis) et dont ils font aussi un modèle pour les temps à venir. À partir de ces différents éléments, dès la fin du XVIII^e siècle et plus encore au XIX^e, se forge l'image du Moyen Âge « national », celui des racines d'un peuple homogène. La philologie, la quête des textes anciens s'inscrivent alors dans la lutte nationale et identitaire, comme en témoignent l'entreprise des *Monumenta Germaniae Historica* et le travail de Leopold von Ranke. Le médiévisme devient alors une science d'État en Allemagne, alors que les historiens sont désormais fonctionnaires.

À la fin du XIX^e siècle, partout en Europe, le Moyen Âge est ainsi devenu un réservoir d'authenticité pour les États-nations. En parallèle, le XIX^e siècle du progrès économique construit son *Supermittelalter* qui envahit l'architecture industrielle et civile. La dimension politique des usages du Moyen Âge se renforce pendant la Première Guerre mondiale lorsque les historiens se mettent au service de la propagande de leur pays. Dans les années 1920, ce médiévisme politique est encore extrêmement présent, notamment à travers les discours qui bâtissent un Moyen Âge organique, idéalisé face à la prétendue décadence moderne². Les Nazis affirment eux aussi les continuités entre leur projet et le monde médiéval, sous des formes variées – non sans concurrences internes – qui valorisent la « communauté » (*Gemeinschaft*) ou mettent en avant un mythologisme archaïsant³. Ce rattachement du III^e Reich au Moyen Âge passe encore par des programmes de « recherche »

sur l'héritage germanique ou la présence à l'Est. Il y eut même l'idée chez Himmler de faire de Hitler un « roi du peuple » plus ou moins médiévalisé.

Du point de vue des historiens, l'après-guerre n'est une rupture que dans les discours, car la continuité institutionnelle l'emporte. Dans les années 1960 et 1970, les contestataires de l'ordre établi trouveront encore dans un Moyen Âge rebelle, source d'authenticité et de collectif, des figures précurseurs de leurs aspirations à un ordre plus juste. V. Groebner rappelle ici son propre engouement d'étudiant pour les lectures traitant des traditions populaires médiévales qu'il inscrivait alors dans les luttes de son temps. Selon l'auteur, un changement important est récemment intervenu : la Shoah serait désormais le mythe originel fondateur (*Ursprungsmythos*) des identités collectives dans l'Europe démocratique. Le *wir* (le nous) serait ainsi passé d'un ancrage dans le Moyen Âge au rappel du génocide des juifs, ce qui n'empêche pas la persistance du recours au Moyen Âge, chez les leaders populistes par exemple. On pourra discuter l'expression de « mythe » assez malheureuse quand on sait le mauvais usage qui peut en être fait. En outre, la comparaison entre la présence des deux périodes ne peut se faire sur le même mode, non seulement à cause des enjeux qui les portent mais encore à cause des temporalités qui les différencient.

Les années récentes connaissent surtout un boom du Moyen Âge kitsch, celui des mises en scène populaires et des attractions médiévalisées. Une dimension de la survivance médiévale qui tend aujourd'hui à reléguer au second plan les lectures qui valorisaient ou idéalisaient l'unité politique ou l'harmonie religieuse. Dans cette nouvelle configuration, l'historien n'est plus celui qui fournit du sens en rappelant les origines médiévales du contemporain mais une sorte de pourvoyeur de matériaux et d'images exotiques pour divers assemblages.

Tout au long du volume, V. Groebner situe les médiévistes professionnels parmi les différents discours sur le Moyen Âge, ayant recours notamment à quelques entretiens pour la période contemporaine. Il souligne dans l'ensemble à quel point les historiens de

métier spécialistes de la période restent peu interrogatifs de leur propre histoire, campés sur leur certitude d'une science qui vaut pour elle-même sans avoir à se confronter aux usages publics que l'on fait de la période, d'où, naturellement, les inquiétudes et les discours obsidionaux devant la prolifération contemporaine de fantaisies médiévales. À l'évidence, V. Groebner s'inquiète de cette faible réflexivité de ses pairs, en constatant par exemple le peu d'intérêt pour discuter les images populaires d'un monde islamique qui serait « médiéval » dans ses pratiques. Au final, la densité du propos, la finesse des analyses et le caractère incisif des prises de position font de ce livre un appel stimulant à une réflexivité accrue des médiévistes invités à se confronter davantage aux usages de la période.

NICOLAS OFFENSTADT

1 - Voir, plus généralement, Janos M. BAK *et al.* (éd.), *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19-21. Jahrhundert*, Munich, W. Fink, 2009.

2 - Voir, pour la période, Stefan GOEBEL, *The Great War and medieval memory: War, remembrance and medievalism in Britain and Germany, 1914-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

3 - Voir Johann CHAPOUTOT, *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008.

Warren C. Brown

Violence in medieval Europe

Harlow, Longman, 2011, xv-328 p.

Traiter de la violence médiévale depuis l'époque mérovingienne jusqu'à la guerre de Cent Ans relève de la gageure tant la violence est au cœur de la société médiévale. Pour l'aborder, l'auteur a choisi de privilégier le rapport que la violence entretient avec le pouvoir et pose, en fil rouge de sa démonstration, le problème de sa légitimité. L'étude se fait par approches successives, en suivant un ordre chronologique, de façon extrêmement didactique et habile. Chaque chapitre se clôt par une conclusion bien menée. Chaque période ou aire géographique est traitée à partir de nombreux exemples enchâssés dans une source principale : Grégoire de Tours, les capitulaires carolingiens, *Le livre des miracles de sainte Foy*, Thietmar de Merseburg, Galbert

de Bruges, Ranulf de Glanville, le *Miroir des Saxons*, Jean Froissart. On peut regretter que, selon le vœu de l'auteur et dans un souci avoué de pédagogie, seules les traductions anglaises aient été utilisées. Ce parti pris réduit incontestablement la focale, car aucune référence d'archives ne vient étayer la démonstration et l'analyse ignore les apports de l'histoire française, belge ou italienne de ces trente dernières années. L'étude des textes n'en est pas moins fine et une grande attention est portée au vocabulaire, par exemple pour distinguer le meurtre – qui comporte en général la préméditation – de l'homicide, acte apparemment spontané, ce qui amène l'auteur à rectifier avec juste raison quelques traductions trop radicales.

Développer le thème de la violence légitime impliquait une réflexion sur le monopole de la violence. L'auteur démontre que ce monopole s'affirme paradoxalement lors du règne de Charlemagne, tout simplement parce que l'empereur est lié à Dieu, lequel use de la violence à son seul profit et justifie la vengeance de façon exclusive, soit en l'exerçant directement, soit par l'intermédiaire de ses saints. La référence à ce réservoir de normes qui ont marqué le temps carolingien devient alors une force pour les princes, rois ou empereurs, quand ils peuvent s'en prévaloir. Il s'agit d'un apport important du livre qui insiste sur les résurgences de cet idéal et de cette pratique à travers les différents temps étudiés, par exemple celui de Charles le Bon ou de Philippe le Bel. Pour aller dans son sens, on peut penser que la figure de Charlemagne sur le tableau installé au parlement de Paris en 1454 rappelle cette législation parfaite, fondatrice de celle de Charles VII qui vient de réformer la justice en édictant une nouvelle ordonnance.

L'action des châtelains comme celle des villes qui défendent en bloc leurs privilèges à partir des XI^e-XII^e siècles sont autant de brèches dans le dispositif qu'ont installé les Carolingiens, si bien que la lutte s'engage entre ces chevaliers et ces bourgeois quand ils s'opposent aux pouvoirs centraux. Les rituels de *deditio* qui viennent clore ces conflits politiques suffisent-ils à développer la sujétion et à éteindre la violence? Prenant une certaine distance avec les travaux de Gerd Althoff et se référant aux travaux de Philippe Buc, l'auteur

montre que ces rituels ne sont qu'un moyen parmi d'autres. Les princes utilisent aussi la loi pour s'affirmer comme les garants de la paix, soit en canalisant la paix de Dieu à leur profit, soit en se référant justement à ces fameuses lois carolingiennes. Ils prennent alors sous leur protection un certain nombre d'individus, femmes, orphelins, pauvres, marchands, étrangers. Le sauf-conduit et la sauvegarde sont effectivement un fil conducteur de l'exercice du pouvoir justicier transcendant et il est heureux que leur rôle soit ici clairement posé. Les détenteurs du pouvoir peuvent également définir un certain nombre d'actes violents considérés comme illicites : incendies volontaires ou arsons, bris de maison, meurtres, vols, mais aussi trahisons. L'étude reprend donc un certain nombre de thèmes qui sont, pour la plupart, bien connus des historiens de la justice. Elle a aussi l'avantage de ne pas donner une perspective téléologique du monopole de la violence légitime. Les bouleversements que connaît le XII^e siècle dans le domaine juridique et étatique ne sont pas présentés comme une rupture radicale et, effectivement, l'État est loin, après 1200, d'avoir résolu les problèmes que pose la vengeance.

La force de la violence reste cependant mal élucidée : à privilégier l'étude de la violence légitime, l'auteur ne peut éviter d'opposer un État, qui serait par principe ordonné, à des particuliers, membres de l'aristocratie ou entités urbaines, qui ne cesseraient d'en découdre et, par conséquent, de s'opposer au pouvoir. Or la violence médiévale est trouble, comme le sont ceux qui la commettent, et son champ ne se limite pas à un simple rapport de force entre le prince et ses sujets. Le livre ne s'attarde guère sur la violence entre les particuliers, sauf pour dire que le roi la condamne car elle engendre le désordre. L'interprétation de l'auteur rejoint ici celle de Richard Kaeuper, dont les travaux sont d'ailleurs abondamment cités. Mais, en France comme en Angleterre, le roi de la fin du Moyen Âge, en même temps qu'il cerne la violence d'un arsenal juridique pour, apparemment, la combattre et l'exercer à son seul profit, la loue et peut la définir comme légitime si elle se développe selon les règles de la prouesse, comme un « beau fait » susceptible de laver l'honneur blessé de ses sujets.

Le paradoxe du monopole de la violence tient à ce nœud qui n'est pas encore tranché. Le souverain peut limiter le port d'armes, donnant l'illusion de vouloir exercer le monopole de la violence légitime, mais dans un ballet incessant de retours en arrière, au gré des requêtes de ses sujets, clercs ou laïcs, il abolit ses décisions ; il combat l'homicide en déclarant que le coupable doit être puni de mort, mais il gracie en masse ceux qui l'ont commis, qu'il s'agisse de nobles ou de non-nobles s'ils ont agi en ayant été injuriés.

L'auteur ne tient guère compte de cette ambiguïté, sans doute parce qu'il a choisi les chroniques de Froissart pour témoigner de la violence légitime en France au XIV^e siècle. Or Froissart ne donne qu'un point de vue, celui de nobles que le pouvoir royal risque de menacer et qui se replient sur une éthique chevaleresque passéiste. C'est cependant oublier que Jean le Bon loue la « bonne » violence de ses chevaliers, lui qui a fait de Geoffroi de Charny son porte-oriflamme, adhérant publiquement à l'idéal que partagent les lecteurs de son *Livre de chevalerie* et, de façon générale, ceux qui entrent dans l'ordre de l'Étoile dont il est le dispensateur suprême. Limiter la violence des nobles n'est pas le but que poursuit la royauté et cette violence nobiliaire est à peine perçue comme un facteur de désordre. Le roi gouverne de fait avec la noblesse, même s'il affirme qu'il détient seul le monopole de la paix. Quant aux tribunaux royaux, ils sont loin de délégitimer la violence personnelle comme le suggère l'auteur : même au parlement de Paris, il est rare que les guerres dites privées donnent lieu à des sentences définitives. En revanche, il est parfaitement exact que les sujets trouvent, dans ces tribunaux, un moyen supplémentaire d'exercer leur vengeance en y traînant leurs ennemis, faisant des juges royaux les complices d'une violence qui se termine souvent par un arrangement...

La violence est trouble aussi parce qu'elle est partagée par tous et qu'elle donne lieu à des règlements complexes pendant tout le Moyen Âge, comme l'ont montré les travaux de Stephen White et de David Nirenberg. Si, par exemple, les villes peuvent effectivement se dresser contre le prince et imposer « leur » paix, les échevins qui les gouvernent ne se

privent pas d'exercer la violence à leur profit pour défendre leur honneur personnel. Les chartes de franchises et les codes qui ont pu être établis dans les villes de Flandre montrent combien ces bourgeois sont soucieux de conserver des tribunaux qui les avantagent et leur permettent de se venger dans les meilleures conditions. L'historiographie récente a renouvelé ces approches en montrant justement que le phénomène violence ne se réduisait pas à une opposition entre le prince et les puissants comme le laisseraient croire les écrits théoriques, mais que, dans la pratique, le public et le privé interféraient sans cesse, dans un but commun qui consiste à préserver l'honneur des individus aussi bien que celui des communautés.

CLAUDE GAUVARD

**Piroska Nagy
et Damien Boquet (dir.)**

Le sujet des émotions au Moyen Âge
Paris, Beauchesne, 2008, 519 p.
et 8 p. de pl.

En 2008, Bernard Lahire et Claude Rosental se demandaient : « Comment les sciences sociales peuvent-elles contribuer à l'étude des faits cognitifs ? » ou « En quoi les catégories cognitives individuelles sont-elles indissociables des formes de vie sociale ? »¹. En s'intéressant aux émotions individuelles (concept, origine, nature et manifestation) à l'époque médiévale, cet ouvrage vient apporter de précieux éléments de réponse à ces questionnements.

Malgré le livre pionnier de Georges Lefebvre sur la Grande Peur de 1789 ou l'article souvent cité de Lucien Febvre², l'histoire, comme la sociologie et l'anthropologie, a longtemps rejeté les émotions en dehors de son champ d'étude, les abandonnant aux psychologues. Les historiens avaient admis que la manifestation des émotions était un phénomène « naturel » ou qu'il fallait attendre le « processus de civilisation des mœurs » pour passer des émotions-instincts à la raison et au contrôle de soi. En partie pour contrecarrer cette assertion et parce qu'aujourd'hui les études sur les

émotions affectent l'ensemble des sciences humaines, les travaux des médiévistes se sont développés depuis une dizaine d'années, d'abord aux États-Unis avec Barbara Rosenwein et son concept de « communauté émotionnelle », en Italie avec Carla Casagrande et Silvana Vecchio, et en France avec le numéro de la revue *Critique* paru en 2007³.

L'introduction dresse un bilan très complet des avancées récentes dans les différentes sciences. En psychologie et en philosophie depuis les années 1950-1960, puis en anthropologie, s'est développé un puissant courant qui souligne la composante cognitive dans les mécanismes de l'affectivité. Ce mouvement a profondément ébranlé notre conception du binôme opposant raison et émotion et nous a fait prendre conscience de la place des émotions dans les processus sociaux et historiques. Au Moyen Âge, l'antagonisme se situe moins entre émotions et rationalité (qui ne prend vraiment forme qu'avec René Descartes) qu'entre passions négatives résultant de la Chute et affects vertueux orientés vers Dieu. À la suite de cette introduction, Annie Piolat et Rachid Bannour font le point sur l'apport de la psychologie cognitive à une science de l'émotion. L'ouvrage est ensuite divisé en trois parties, chacune précédée d'une courte introduction rédigée par Paulette L'Hermite-Leclercq, et se termine par une conclusion confiée à un philosophe, Pierre Livet. Je retiendrai cinq thèmes qui m'ont paru centraux : le vocabulaire des émotions, l'importance de la douleur, de la souffrance et de la compassion, le moment scolastique, les différentes communautés émotionnelles et le genre des émotions.

Le terme « émotion », défini comme une manifestation forte, immédiate, soudaine, et très souvent corporelle, n'apparaît en français qu'en 1534. Mais le latin médiéval dispose d'un riche lexique : *passio*, *affectus*, *perturbatio*, *inclinatio*, *motus animae*... B. Rosenwein insiste sur la nécessité de dresser une lexicologie historique des émotions. Elle s'y emploie à partir de Cicéron et de la Vulgate pour mieux saisir les changements lexicaux qui s'opèrent au cours de l'époque médiévale. À partir de la lecture des théoriciens des arts du langage du XIII^e siècle, Irène Rosier-Catach s'intéresse aux interjections des émotions, c'est-à-dire à

ce qui existe entre affect et concept ou, pour le dire autrement, entre l'instinctif et le rationnel. Pierre Levron analyse le vocabulaire de la mélancolie dans quelques textes littéraires des XII^e et XIII^e siècles, propice à l'expression d'émotions violentes : furieuse colère, amour excessif, tristesse dépressive ou joie extravagante.

La très grande majorité des contributions mettent l'accent sur la forte valorisation de la douleur et de la souffrance. Comme le montrent C. Casagrande et S. Vecchio, la pensée d'Augustin, de Cassien ou de Grégoire marque une profonde rupture avec la philosophie antique en réconciliant les émotions et les vertus. Au lien passion-sagesse se substitue le lien passion-salut car Dieu, devenu homme, a éprouvé toutes les passions humaines et a sauvé l'humanité par sa Passion. C'est ce qui explique, selon Emanuele Coccia, la sévérité des penseurs chrétiens à l'égard de la position stoïcienne qui valorise l'indifférence émotive. Dans cette nouvelle configuration des émotions, la douleur devient centrale. Acceptée, elle est la voie du salut par excellence. Chez les mystiques, elle est même revendiquée et assumée, signe d'une élection divine et assurance d'une place dans l'au-delà. Ce qui compte pour elles, c'est l'imitation des souffrances du Christ. La cistercienne Lukarde d'Oberweimar (1262-1309), étudiée par Piroska Nagy à partir de sa biographie rédigée par un clerc anonyme peu après sa mort, porte les stigmates durant 28 ans. Benoît Beyer de Ryke, qui examine l'expression des émotions dans la *Vita* d'Henri Suso (v. 1295/1297-1366), *Le Livre qui se nomme Suso* (disciple de Maître Eckart chanteur de la mystique spéculative rhénane), en particulier au sein de la forte amitié qui s'est nouée entre Suso et sa fille spirituelle, la dominicaine Elsbet Stagel, qualifie cette volonté d'imitation de la Passion du Christ de « mystique de la souffrance ». Dans la peinture flamande du XV^e siècle, étudiée par Federica Veratelli, la douleur s'exprime par les larmes qui envahissent même le visage des saints ou de Marie, traditionnellement secs et sereins, et par la gesticulation de leurs bras et de leurs mains.

Ces formes d'expression des émotions dans l'iconographie de la fin du Moyen Âge sont propres à l'Occident, comme le montre

Anna Caiozzo en étudiant les miniatures des manuscrits princiers turco-mongoles des XIII^e-XV^e siècles où, pour exalter le prince, montrer sa supériorité, l'image donne à voir des héros impassibles, qu'ils combattent sorcières ou dragons ou qu'ils soient blessés à mort. La centralité de la souffrance et de la douleur dans le christianisme médiéval s'accompagne d'une forte compassion. Au haut Moyen Âge, l'odeur de sainteté provoque chez les fidèles une profonde joie mais aussi, comme l'explique Martin Roch, une forte consolation et un puissant réconfort. Les tableaux d'autel sculptés au Pays-Bas à la fin du Moyen Âge, analysés par Brigitte d'Hainaut-Zveny, sont conçus pour « faire pleurer », pour que la commisération éprouvée par le chrétien lui permette d'entrer en contact avec le sacré.

La césure essentielle liée à l'instauration du christianisme n'empêche pas des évolutions. Aux XI^e et XII^e siècles, l'essor du naturalisme est propice à des réflexions sur les affects et leurs relations avec les vices et les vertus. Les discours sur le péché, l'intériorité ou la connaissance de soi abondent en émotions. Mais c'est surtout dans la pensée scolastique que les passions deviennent un trait distinctif de la nature humaine. La notion de « pré-affect », moment précis de la naissance des phénomènes affectifs dans l'âme, a joué un rôle central dans la conception chrétienne de l'anthropologie affective. On assiste, selon Damien Boquet, à une condamnation de plus en plus vive des émotions qui échapperaient au contrôle de la volonté, « pré-affect » non maîtrisé qui serait le propre de l'animal et non de l'homme. Comme le montre Alain Boureau, en s'appuyant pour l'essentiel sur Jean de La Rochelle et Thomas d'Aquin (qui a placé un traité, *De passionibus animae*, dans sa *Somme théologique*), les penseurs du XIII^e siècle ont investi le concept de « pré-affect » pour penser la responsabilité du sujet.

B. Rosenwein a déjà montré qu'il est essentiel de prendre en compte la notion de « communauté émotionnelle ». En centrant son étude sur les réactions d'Anselme de Cantorbéry à la mort de son ami et disciple Osberne, Jean-François Cottier évoque celle des bénédictins et F. Veratelli montre que la mise en scène de la douleur dans la peinture flamande du

XV^e siècle vise à conforter le milieu dans lequel est produite cette iconographie, à savoir les différentes cours européennes qui partagent des goûts communs et recherchent dans l'image un support à la médiation personnelle ou collective.

Quelques articles posent enfin la question du genre des émotions, en particulier ceux qui analysent les récits mystiques puisque, dans ce cas, il s'agit soit d'un homme qui retranscrit des émotions qui ont été vécues par une femme, soit d'une collaboration entre le confesseur et la mystique. Les travaux d'Amy Hollywood ont nuancé la thèse de Caroline Bynum selon laquelle il y aurait eu une opposition radicale et systématique entre hommes et femmes dans leur rapport à la nourriture et à l'hostie⁴. Si l'on compare les écrits des mystiques elles-mêmes avec leurs *Vitae* rédigées par des hommes, on se rend compte que les premiers sont bien moins émotionnels et psychosomatiques que les secondes. C'est ce à quoi s'emploie Veerle Fraeters en montrant que si les hagiographes (des hommes) de la béguine Hadewijch de Brabant (milieu du XIII^e siècle) et de la cistercienne Béatrice de Nazareth (morte en 1268) insistent sur les terribles souffrances physiques, les jeûnes éprouvants, les fortes mortifications ou les spasmes intenses, les propres écrits de ces deux *mulieres religiosae* (le traité sur *Les sept manières d'amour* de Béatrice et les lettres, récits de visions et chansons de Hadewijch) ignorent ces manifestations extrêmes pour se concentrer davantage sur l'union de la béguine et de son amant divin. Cette réflexion sur le genre est également présente dans la contribution de Naama Cohen-Hanegbi. En étudiant la description des troubles mélancoliques dans les *consilia* (recueils d'études de cas cliniques) des médecins italiens de la fin du Moyen Âge, elle montre que, même si les cas féminins évoqués sont bien moins nombreux, le sexe du patient ne joue pas un rôle central. Les symptômes observés et les traitements préconisés dans le cas de dépressions *post-partum* ressemblent fort à ceux que l'on constate pour les mélancolies masculines.

La seule critique que l'on peut adresser à ce brillant volume est de ne pas assez insister sur la très forte codification des représentations

textuelles ou iconographiques des manifestations émotionnelles. Autrement dit, de proposer une histoire des représentations des émotions plus qu'une histoire de leurs pratiques sociales.

DIDIER LETT

1 - Bernard LAHIRE et Claude ROSENAL (dir.), *La cognition au prisme des sciences sociales*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 2008, p. 7.

2 - Georges LEFEBVRE, *La grande peur de 1789*. Suivi de *Les foules révolutionnaires*, Paris, A. Colin, 1932; Lucien FEBVRE, « La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? », *Annales d'histoire sociale*, 3, 1941, p. 221-238.

3 - Barbara H. ROSEWEIN, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006; Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO (dir.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2009; Piroska NAGY (dir.), « Émotions médiévales », *Critique*, 716-717, 2007.

4 - Amy HOLLYWOOD, *Sensible ecstasy: Mysticism, sexual difference, and the demands of history*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Caroline W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Les Éd. du Cerf, [1987] 1994.

Esther Cohen

The modulated scream: Pain in late medieval culture

Chicago, Chicago University Press, 2010, XII-393 p.

L'historienne israélienne, principalement connue pour ses travaux sur la justice, la criminalité et le droit, publie ici le fruit d'une quinzaine d'années de recherches. Fondé sur une connaissance impressionnante des sources qui embrasse presque tous les domaines de la culture du médiéviste des textes, cet ouvrage est d'une densité étonnante. De plus, portant sur un sujet lourd et difficile – parce que la douleur est une expérience individuelle difficile à partager, mais aussi parce que son étude implique la discussion détaillée de scènes atroces et de raisonnements paradoxaux, voire tordus –, les analyses finement menées laissent régulièrement affleurer un humour infaillible

qui empêche le lecteur engourdi de douleur de lâcher le livre.

L'ouvrage est une histoire socio-culturelle de la douleur et de la souffrance, réunies sous le vocable anglais de *pain*, puisque les définitions médiévales de la douleur ne dissocient guère la douleur physique de la souffrance de l'âme. Partant du constat que dans l'Occident tardo-médiéval la douleur se fait entendre de manière de plus en plus expressive et explicite en même temps que les discours de la souffrance se multiplient, l'auteure s'interroge sur les attitudes face à la douleur, ses conceptualisations, ses explications, voire ses prescriptions et ses usages. Pour saisir les perceptions et les pratiques de cette douleur, omniprésente et multiforme, elle scrute l'ensemble des sources écrites qui traitent du sujet à l'époque : textes théologiques, médicaux, juridiques et dévotionnels, mais aussi lettres et textes narratifs, manuels de prédicateurs et sermons, méditations et visions. Elle remonte souvent, pour bien dessiner la généalogie d'une question, jusqu'aux pères de l'Église, voire, pour la médecine ou le droit, au monde pré-chrétien.

La thèse proposée, démontrée soigneusement à travers les chapitres, peut se formuler ainsi : si les témoignages de la douleur se multiplient à l'époque, si la valeur de la souffrance croît, c'est avant tout qu'on pensait de la souffrance qu'elle faisait du bien. Paradoxe de base de la culture médiévale de la douleur : elle était bonne parce que mauvaise. La douleur était utile pour la vérité, elle était utile pour la vertu, elle était surtout utile pour le salut. Sans que ce soit explicite, aux yeux du lecteur, la valeur grandissante accordée à la souffrance du Christ incarné affleure comme la raison principale d'une telle évolution culturelle, dont les manifestations sociales dépassent largement le domaine de la dévotion et de la théologie et sont perceptibles tant dans les théories que dans les pratiques. Dans cette ambiance de valorisation de la douleur, l'impassibilité – vertu ascétique pour laquelle les martyrs du christianisme primitif étaient souvent glorifiés par leurs hagiographes – perdait son sens et sa valeur. Et pourtant, les sources restent polyphoniques : la douleur pouvait être

bonne ou mauvaise, vertu ou vice, selon le contexte de son apparition.

Le livre est divisé en deux grandes parties, portant d'abord sur les usages de la douleur, puis sur ses significations. Les huit chapitres thématiques, dont l'ordonnement interne suit l'étude des divers types de sources pertinentes, restituent l'évolution chronologique non seulement par thème, mais aussi par univers du thème choisi. La première partie sur la manipulation de la douleur traite d'abord (chap. 1) des usages variés de la douleur : moral ou pénitentiel ; en tant que torture, punition ou encore comme tribulation, censée apporter une amélioration morale. Tous les types de sources examinés montrent que la souffrance est jugée utile pour le salut précisément parce que douloureuse : au XIV^e siècle, la souffrance physique devient le signe de la sainteté vivante. C'est bien la conviction de la vertu salutaire de la douleur et de sa capacité à faire accéder à la vérité qui est à la base des pratiques tardo-médiévales de la torture (chap. 2). Son succès, reposant sur le parallèle entre les nouvelles pratiques de confession entre droit et religion, amène Esther Cohen à examiner successivement théologie de la confession et théories juridiques de la torture, avant de se tourner vers ses pratiques, qui lui permettent de présenter les raisonnements paradoxaux en justifiant l'usage. Le chapitre 3, portant sur l'allègement de la douleur, montre que dans une culture qui juge la souffrance utile, voire salutaire, bien qu'il existât des méthodes pour soulager la douleur, son éradication n'était guère le but des médecins et chirurgiens qui, finalement, s'en préoccupaient peu. Le chapitre 4 s'intéresse aux codes sociaux de la douleur selon le genre du sujet et de la source, le statut social et le contexte. Il fait clairement apparaître que l'expression ouverte de la douleur – à part des situations particulières comme l'accouchement où crier est quasi obligatoire, ou des demandes de guérison miraculeuse – n'est pas valorisée, d'autant qu'elle est facilement identifiée ou rapprochée de la folie. Jugée au-delà du choix et de la volonté, la douleur appartient en même temps à ce que le Christ a manifesté ouvertement comme signe de son

humanité. Ce fait a créé un standard double, permettant d'utiliser diversement la douleur et son expression comme partie de la construction de la vertu ou du vice.

La seconde partie du livre porte sur le déchiffrement et les interprétations de la souffrance. Le chapitre 5 analyse le vocabulaire et la typologie à l'aide desquels médecins et juristes catégorisaient la douleur, chacun dans un but utilitaire. Le vocabulaire médical, complexifié par les traductions (grec, arabe, latin), ne cache pas l'impression globale, selon laquelle les médecins n'accordaient pas une importance primordiale à la douleur parmi les symptômes. Les typologies juridiques, dont la généalogie est latine, montrent ici encore le désintéret pour la douleur suscitée, dont elles n'évoquent que l'intensité et le résultat escompté. Le médecin et le juriste ont toutefois perçu le caractère individuel de la tolérance à la douleur.

De façon étonnante du point de vue de la structure, ce sont les chapitres suivants qui mettent en place le cœur même de ce qui me semble l'explication de la culture tardo-médiévale de la souffrance. La théorie générale de la douleur humaine construite par les théologiens et les prédicateurs, ordonnée ici dans l'histoire chrétienne de l'humanité dans l'ici-bas et dans l'au-delà, constitue le sujet du chapitre 6. Mais, comme E. Cohen le souligne, la pire souffrance humaine ne peut être qu'une base imparfaite pour comprendre la souffrance du Christ. Matière à discussion et à argumentation théologique et anthropologique (chap. 7), la douleur de la Crucifixion, qui ne pouvait être copiée par les mortels ordinaires, offrait en même temps le modèle par excellence aux candidats à la sainteté du Moyen Âge tardif. C'est en contrepoint des acquis de ces deux chapitres que le chapitre 8 s'intéresse aux interprétations de l'impassibilité, autour de deux cas paradigmatiques : celui des martyrs et celui des criminels. Un apport remarquable de ce chapitre est de montrer qu'à la fin de la période, même les martyrs du premier christianisme, héros de l'impassibilité jadis, sont soumis à la passion, à la souffrance triomphante.

L'ouvrage d'E. Cohen, d'une érudition remarquable, offre une lecture passionnante.

Il expose de manière convaincante les modalités et les raisons de la valorisation de la souffrance dans la culture des derniers siècles de l'Occident médiéval, à travers une analyse ramifiée, dont chaque micro-étude remonte jusqu'au point jugé utile pour expliquer les évolutions des trois ou quatre derniers siècles du Moyen Âge. Sa construction n'en soulève pas moins quelques interrogations. L'auteure, qui a relevé avec succès et constance les paradoxes qui président à la valorisation de la douleur, aurait pu en faire le pivot du livre. À partir du moment où la valorisation croissante du Christ incarné et souffrant s'ancre dans l'évolution institutionnelle et théologique de l'Église occidentale et affecte structurellement les représentations et les pratiques de la culture médiévale, pourquoi ne pas avoir offert aux chapitres 6 et 7 qui en traitent une place privilégiée, voire nodale, dans la structure même du livre ? Pour ce qui est de l'interprétation globale de cette culture médiévale de la souffrance, l'auteure aurait gagné à valoriser, plutôt qu'à effacer, cette importance primordiale du christianisme à une époque où la dynamique culturelle se comprend en termes de tension entre approfondissement de la christianisation et mouvements de laïcisation. Enfin, deux regrets : E. Cohen aurait pu intégrer parmi ses sources les images qui auraient efficacement illustré, sinon enrichi, l'analyse. Aussi peut-on regretter l'absence de dialogue avec les concepts et suggestions de l'histoire des émotions (Barbara Rosenwein, William Reddy) que pourtant l'auteure connaît bien.

PIROSKA NAGY

Barbara Faes de Mottoni

Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali

Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 181 p.

En un volume, Barbara Faes de Mottoni réunit plusieurs études relatives à la question de la contemplation, parues ou inédites¹. C'est à partir de la question du *raptus*, de l'extase, que B. Faes de Mottoni rencontre celle de la contemplation. La connaissance de Dieu ainsi

atteinte dès cette vie par Paul et Moïse ne constitue-t-elle pas une contemplation intermédiaire entre celle des bienheureux dans l'autre vie et celle des contemplatifs, croyants ordinaires ou philosophes ici-bas ? C'est donc ce dossier difficile qui est repris dans ce volume. L'auteur mène une enquête minutieuse, depuis Augustin qui ouvre une brèche en concédant à Paul et Moïse une connaissance sans intermédiaire anticipant sur la vision des bienheureux, jusqu'aux principaux auteurs de la grande scolastique du XIII^e siècle : Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin.

En s'intéressant à Guillaume d'Auxerre et Roland de Crémone, le deuxième chapitre plante le décor du bouillonnement d'idées qui, au cours de la décennie qui précède, prépare les grandes synthèses proposées par les trois grands docteurs mendiants évoqués plus haut. Le chapitre trois examine en quelque sorte la transposition auditive de l'aporie de la vision de Dieu. De même qu'il bénéficie à titre exceptionnel et par anticipation d'une vision passagère mais comparable à celle des bienheureux, le docteur des Gentils « entend des paroles secrètes » et normalement inaudibles. Le chapitre cinq élargit l'enquête en examinant le rôle des événements sonores dans différentes expériences mystiques recueillies dans le contexte patristique et médiéval : réveillant l'âme d'un sommeil des puissances qui, chez Gertrude d' Helfta par exemple, la dispose à l'union, ces événements la reconduisent au silence où s'opère cette union.

Entre ces deux chapitres qui déplacent le point de vue, si l'on peut dire, de la vision à l'audition, s'insère une réflexion sur le plaisir et la douleur dans la contemplation. Partant de la place du plaisir dans la prophétie et dans le *raptus*, l'enquête en vient à celle que tient le plaisir dans la contemplation pour les trois grands docteurs scolastiques : Albert, Thomas et Bonaventure. Si l'extase du *raptus* ou la contemplation procurent à l'âme un plaisir des plus élevés, la retombée sera forcément douloureuse. Mais pourrait-il y avoir une présence de la douleur au cœur même du plaisir de la plus haute contemplation ? La dimension christique de la connaissance obtenue par la

médiation du Verbe incarné pourrait faire place à sa Passion, mais les scolastiques ne semblent guère s'y arrêter, pas même Bonaventure chez qui les stigmates de saint François ont pourtant une place centrale au cœur de l'*Itinéraire*.

Le dernier chapitre est consacré à Hugues de Balma dont la mystique affective a profondément marqué la modernité et la mystique carmélitaine du grand siècle en particulier. Sa lecture de Denys à partir de Thomas Gallus revendique une union mystique s'élevant dans l'ignorance, c'est-à-dire sans contemplation intellectuelle antérieure ou concomitante, mais dans un pur élan analogique et affectif. Il consomme ainsi un divorce entre connaissance théologique menée selon la modalité intellectuelle des scolastiques et contemplation ou union intérieure à Dieu revendiquée comme ténébreuse par la mystique.

N'assiste-t-on pas ici à ce tournant de la modernité recherché par Michel Foucault dans ses derniers cours du Collège de France : « Quelques mots encore sur le thème général des rapports entre philosophie et spiritualité [...] il me semble qu'il y a eu un certain moment [où] le lien a été rompu [...] entre l'accès à la vérité, devenu développement autonome de la connaissance, et l'exigence d'une transformation du sujet par lui-même, [...] un certain coin avait été placé entre ces deux éléments. Et ce coin, bien entendu, il faut le chercher [...] du côté de la science ? Pas du tout. Il faut le chercher du côté de la théologie...² » Ces études sur la contemplation sont donc de la première importance, non seulement pour l'éclairage qu'elles font porter sur la période médiévale, voire patristique, d'une science parfaitement précise grâce au savoir-faire et à l'érudition à laquelle B. Faes de Mottoni nous a habitués, mais encore parce qu'elles explorent ce tournant où s'opère, avant même l'avènement de la science moderne, un premier divorce entre théologie et spiritualité, science et sagesse.

CHRISTIAN TROTTMANN

1 - Barbara FAES DE MOTTONI, « Hugues de Balma: contemplation et *raptus* », in C. TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation. Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, H. Champion, 2007, p. 157-171,

et « Vie active et vie contemplative chez Guillaume d'Auxerre », in C. TROTTMANN (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome, École française de Rome, 2009, p. 173-206.

2 - Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001, p. 27.

Hans-Peter Baum, Rainer Leng et Joachim Schneider (éd.)

Wirtschaft, Gesellschaft, Mentalitäten im Mittelalter. Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel

Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, 792 p.

Avant d'être professeur à l'université de Wurtzbourg, où il occupa pendant près de trente ans la chaire d'histoire économique et sociale du Moyen Âge, Rolf Sprandel connut plusieurs vies. Ses fonctions d'enseignement et de recherche le portèrent du cercle de travail de Fribourg jusqu'à Paris, puis Hambourg. Jamais il ne se laissa enfermer dans une spécialité. Après avoir étudié la noblesse mérovingienne sous l'impulsion de Gerd Tellenbach, R. Sprandel consacra sa thèse à Yves de Chartres, puis il se tourna vers l'histoire matérielle du commerce et des techniques. Dans les années 1970, il compta parmi les premiers médiévistes allemands qui s'intéressèrent à l'anthropologie historique alors pratiquée en France à l'EHESS.

Économie, société, mentalités au Moyen Âge sont finalement les trois mots-clés qui pouvaient résumer un parcours si varié. C'est en tout cas le slogan retenu par les camarades, élèves et collègues, qui l'honorent dans des mélanges à l'occasion de son 75^e anniversaire. Chacun fut invité à livrer un article en filiation avec une œuvre du jubilaire. L'ouvrage collectif qui en résulte, somme de 36 contributions, est, l'on s'en doute, encore plus hétérogène que ne le furent le parcours et les centres d'intérêts du dédicataire. L'effort de classement y est illusoire et le compte rendu d'un tel ouvrage impose un choix forcément partiel. Mais à tout prendre, même si certains articles échappent au genre, l'ouvrage se laisse lire comme une introduction, non exhaustive, aux champs de l'anthropologie historique alle-

mande. Reçue plus tardivement qu'en France, cette dernière semble relativement épargnée par les remises en cause voisines, si l'on en juge par le nombre de publications consacrées ces derniers temps aux mentalités médiévales.

En Allemagne, comme en témoigne l'itinéraire de R. Sprandel, l'étude des comportements religieux et nobiliaires a pu servir de terreau à une approche anthropologique. Le travail sur la *memoria* a ainsi facilité le glissement de la dimension liturgique à la dimension anthropologique et sociale. Le croisement entre étude de la parenté, pratiques mémorielles et structuration sociale se retrouve dans plusieurs articles consacrés aux milieux nobiliaires. Peter Rückert montre comment les comtes de Wertheim ou les sires de Zimmern développèrent, dans l'architecture monumentale et la littérature courtoise, mais aussi à partir du souvenir collectif de la troisième croisade, une culture nobiliaire exclusive et élitiste. Le livre familial du chevalier Michel de Ehenheim (1516), étudié par Joachim Schneider, permet une plongée dans la parenté d'une famille de petite noblesse franconienne et sa mémoire dynastique. Une *memoria* qui pouvait être objet de mutations et de tensions, comme le prouvent les pratiques funéraires des Bibra analysées par Werner Wagenhöfer.

En dépit d'une réception propre à l'Allemagne, l'anthropologie historique y a investi des thèmes similaires aux études françaises, comme le montrent ici les travaux consacrés aux âges de la vie. Franz Fuchs et Hansmartin Schwarzmaier s'intéressent à la vieillesse. À l'inverse, Joachim Wollasch reprend le dossier ouvert par Pierre Riché sur l'enfant dans la société monastique.

Parmi les domaines explorés par R. Sprandel figure un champ habituellement peu exploité par l'anthropologie historique : l'économie. Une des méthodes consiste à suivre au plus près la culture matérielle afin d'accéder aux schémas mentaux. L'article de Detlev Ellmers sur le commerce du bois va dans ce sens. Une autre démarche s'intéresse aux logiques économiques et à leurs évolutions. Tel est le cas des articles de Michele Cassandro, Hans-Peter Baum ou Rainer Leng. August Nitschke mêle de façon exemplaire les observations économiques et l'approche anthropologique dans sa

relecture de l'épisode des Vêpres siciliennes (1282). Au-delà de la rébellion contre l'État angevin, s'exprime la critique d'une politique agricole tournée vers la productivité et la croissance.

L'histoire biologique constitue une autre branche de l'anthropologie historique. Elle s'est d'abord occupée du climat et des maladies, mais l'avenir semble être à l'histoire de l'environnement. Gerrit Himmelsbach recourt aux sources historiques et à l'archéologie afin d'enquêter sur les interactions entre l'homme et la nature dans le massif boisé du Spessart. Ce lieu, réputé être un « désert », fut exploité pour ses ressources naturelles à l'ère pré-industrielle, de sorte qu'il forme un paysage culturel. Bernd Herrmann réfléchit quant à lui au concept de biodiversité historique. Il revient sur son contexte d'apparition et démolit le mythe d'une biodiversité plus grande par le passé que de nos jours.

L'anthropologie historique pratiquée par R. Sprandel a également consisté en un travail sur les systèmes de représentations médiévaux (*Kollektive Einstellungen*), notion mal rendue par le titre *Mentalitäten*. R. Sprandel partage cet intérêt avec plusieurs de ses contemporains, dont Peter Dinzelsbacher, lequel livre une étude sur l'eschatologie dans une œuvre d'Henri de Neustadt. C'est avant tout par les sources historiographiques que R. Sprandel a entrepris de cerner les « mentalités médiévales »¹. Plusieurs articles en témoignent. Marie Bláhová présente les principales caractéristiques de l'histoire universelle dans les pays de Bohême. Reinhold Kaiser étudie l'image des rois francs et mérovingiens dans la chronique universelle anonyme de Laon (XIII^e siècle). Une telle valorisation des chroniques par les historiens occasionne un rapprochement interdisciplinaire avec la philologie. Celle-ci est représentée dans l'ouvrage par Horst Brunner, qui analyse l'image de la guerre dans les romans arthuriens tardifs. Le thème fait écho à l'étude de Jürgen Sarnowsky sur les représentations de la guerre dans les discours des penseurs ecclésiastiques.

Sous l'influence de la sociologie et de l'histoire des concepts, la réflexion sur les systèmes de représentation s'est tournée très tôt en Allemagne vers l'étude des classifications

sociales médiévales. Inspiré par la théorie des systèmes, R. Sprandel a prôné dès 1972 une approche des sociétés anciennes au travers de leurs systèmes de relations et de leurs catégorisations². Joseph Morsel salue le caractère pionnier de la démarche, puis souligne que les catégories sociales médiévales fonctionnent sur le mode du binôme, même dans le cadre d'une tripartition apparente. Ce qui n'est pas sans conséquence sur la façon dont l'historien doit étudier et traduire les catégories du passé.

L'histoire des représentations sociales initiée par R. Sprandel récuse donc l'idée d'une a-temporalité des catégories sociales. Les schémas de pensée accompagnent et réalisent les changements sociaux, ce qui suppose une réflexion de l'historien sur son propre usage des catégories sociales. Tous les articles de l'ouvrage ne sont pas fidèles à de tels préceptes. Mais qu'importe, ils invitent à la relecture, toujours suggestive, des travaux de R. Sprandel.

LAURENCE BUCHHOLZER-RÉMY

1 - Rolf SPRANDEL, *Chronisten als Zeitzeugen. Forschungen zur spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung in Deutschland*, Cologne, Böhlau, 1994.

2 - Rolf SPRANDEL, *Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterliche Geschichte*, Stuttgart, Union-Verlag, 1972.

**Stéphane Boissellier,
François Clément et John Tolan (dir.)**
*Minorités et régulations sociales en
Méditerranée médiévale*

Rennes, Presses universitaires de Rennes,
2010, 498 p.

Deux concepts dominent le questionnement de ce recueil d'actes : la marginalité et la minorité. Le premier est puisé dans l'abondante littérature a-critique inspirée par Bronisław Geremek, sans que l'on ait fait l'indispensable correction qui s'impose depuis la découverte du fait que le *Registre criminel du Châtelet* sur lequel s'appuyait l'historien polonais était une falsification, faux contemporain sélectionnant un petit nombre de procès dans l'intention de montrer que les errants étaient des coupables. Le second, à travers le livre de Robert Moore sur la « société persécutrice », reflète

le Jean-Paul Sartre des *Réflexions sur la question juive*, le grand renfermement de Michel Foucault, tout le courant anti-étatique et, plus largement, le mouvement profond contre la société, monstre fascinant : c'était la société qui créait ses ennemis comme l'Église qui faisait les hérétiques (*oportet et haereses esse*) ; l'une et l'autre fonctionnaient également comme des machines à exclure.

Comme dans le livre de R. Moore, la palette, ici, est large, mais il manque les lépreux qui, comme les prostituées, ont été évacués. D'abord les hérétiques : adoptianistes ibériques de la fin du VIII^e siècle (Thomas Deswarte), et « cathares » du Midi et d'Italie (Damian Smith et R. Moore). Ensuite les minorités religieuses : les mudéjars de Castille (Ana Echevarría et Philippe Josserand), les marchands latins en Syrie (Pierre Moukarzel), les chrétiens, marchands et mercenaires, à Tunis au XIII^e siècle (John Tolan) et les juifs de Marseille (Juliette Sibon). Puis des groupes sociaux plus ou moins bien cernés : les homosexuels d'al-Andalus (François Clément), les serfs (Paul Freedman), les *Mamlûks* d'Égypte (Sylvie Denoix), les magnats florentins (Céline Perol), les « francos », immigrants français dans la Castille du XII^e siècle (Charles Garcia), les Maghrébins au Proche-Orient (Abdellatif Ghouirgate), les pauvres (Bernardo Vasconcelos e Sousa) et les femmes du Portugal (Stéphane Boissellier) enfin. D'autres catégories ne sont évoquées qu'en passant, sociales (les ouvriers agricoles, les jongleurs), anthropologiques (les jeunes), linguistiques (les Berbères et les Turcs dans les sociétés arabes).

Pour prendre en compte tant de monde, il a fallu de nouveaux concepts qui sont hardiment présentés dans une brillante introduction : ils se rattachent d'abord à celui de minorité, « processus de minoration », « sentiment de minorité » ; un deuxième ensemble se rattache à la marginalité, « marginalisation de masse » ; un troisième à la « machine à exclure » – la « tolérance sociale » est ainsi opposée à une « tolérance d'opinion » prétendument absente du Moyen Âge – ; un quatrième groupe rassemble « minorité de service », « minoration de distinction », « minorités de pouvoir ». Tous ces concepts ne sont pas mis en œuvre dans les communications, certaines même les ignorent et l'on ne peut que tenter un bilan.

Le concept de minorité, quand il est discuté, n'est retenu que pour des groupes religieux conscients et reconnus, volontaires. Ce sont les mudéjars ibériques – pour lesquels le Père Robert Burns avait proposé de parler de l'islam comme de la « seconde religion d'État » et dont il avait montré la pleine intégration dans le royaume de Valence du XIII^e au XV^e siècle –, les juifs, les Latins dans les pays musulmans, avec cependant, à l'exemple de Tunis au XIII^e siècle, des zones grises de convertis forcés. Tels les *Arami* (pluriel de *Râm*) crypto-catholiques encadrés par les missionnaires également héroïques dans une dangereuse clandestinité : leur solidarité de groupe est évidemment fragile et se maintient au péril de leur vie. Le concept de minorité est en revanche écarté pour les groupes hérétiques, qui se veulent bons chrétiens, apostoliques : la déconstruction de l'« identité cathare » est globalement acceptée et n'est mise en doute que dans la conclusion. L'origine dualiste et la compacité d'une Église hérétique sont définitivement rejetées et l'hérésie apparaît comme une nébuleuse de groupes apostoliques, « donatistes », où germent des opinions très variées et qui peuvent se réconcilier avec l'Église et se changer en militants de la charité envers les pauvres et les malades. Le temps s'éloigne, heureusement, où l'on accusait sans vergogne et, semble-t-il, sans remords, les déconstructeurs des crimes de « révisionnisme » et de « négationnisme »¹. Des mécanismes de « minoration » sont enfin mis en lumière, comme la justification du servage catalan par une trahison originelle des ancêtres des serfs, que P. Freedman rapproche très justement de la légende construite par Simon de Kéza pour expliquer l'inégalité entre Magyars et Szekler, mais ce servage n'a pas de limites bien définies ; c'est une minorité inconsistante et « ambiguë ». Autant dire que le concept ne s'applique pas.

La « marginalisation de masse » n'est retenue que pour les pauvres et les femmes, non sans réserves : le commerce féminin s'oppose ainsi à une description des femmes uniformément repliées sur la sphère privée. La « marginalité » est écartée tant à propos des mudéjars que des serfs, sans que la proximité de ces derniers avec le monde des chevaliers soit suffisamment explorée. L'introduction avait

cependant invoqué la ministérialité, noblesse servile source d'une partie de la chevalerie européenne. Le « sentiment de minorité », accepté pour les colonies de marchands latins en Syrie et de Maghrébins, étudiants, pèlerins, au Proche-Orient, qui se vivaient comme des entités à part, mais qui forment des groupes fugaces, instables, sans cesse renouvelés, n'est pas franchement retenu pour les femmes et avec beaucoup d'hésitations pour les homosexuels andalous, parfaitement visibles et objets d'une tolérance méprisante et amusée. La bénignité et la mansuétude de la jurisprudence contrastent avec la rigueur de la loi et des groupes d'homosexuels se constituent qui ont un rôle social reconnu (pleureurs des funérailles ou devineresses accueillies dans le gynécée) et présentent donc une certaine cohérence.

Quant à la « machine à exclure » que constitueraient l'Église et, à son modèle, la société tout entière, les auteurs en acceptent la ligne générale à propos de l'hérésie adoptianiste : défendue par Élipand, métropolitain de Tolède, l'adoptianisme contamine l'Église d'*Al-Andalus*, rejetée ainsi en bloc par l'Église romaine. Plus paresseusement, on admet la manipulation et l'exclusion à propos des « francos », immigrants français sur les terres de l'abbaye de Sahagún au XII^e siècle. Mais ces méthodes sont franchement écartées par l'étude de la vision qu'avait Innocent III de l'hérésie (D. Smith) et ne sont au centre que d'une communication qui porte justement sur l'exclusion des magnats de Florence, nécessaire au pouvoir du *Popolo*. Il faut noter à propos des magnats que cette « construction d'une minorité dangereuse » repose sur de solides bases politiques, idéologiques et sociales qui interdisent de parler d'une « invention de l'ennemi ». On doit enfin n'accepter qu'avec beaucoup de réserves l'opposition entre une large « tolérance sociale » et une absence de « tolérance d'opinion » : l'hérésie adoptianiste, violemment combattue et condamnée en 786, disparaît de la documentation aussitôt après ; elle est simplement oubliée après la crise. Il en allait de même pour les hérétiques du Midi qui passaient en Catalogne et se fondaient dans la majorité catholique, ou encore pour bien des groupes vaudois, alternativement tolérés et persécutés, et plus tard pour les

utraquistes modérés héritiers des Hussites de Bohême et de Moravie, en attendant la coexistence et le *simultaneum* qui verra protestants et catholiques partager le même édifice de culte.

Un quatrième ensemble de concepts aboutit enfin à une conclusion intéressante : « minorité de service », « minoration de distinction », « minorités de pouvoir ». Depuis une dizaine d'années, et contre une ancienne vulgate sur la domination économique, les marchands latins présents dans les ports syro-égyptiens apparaissent, non comme une minorité « dominante », mais comme un groupe de service qui apporte son aide technique bien rémunérée à l'État ayyoubide, puis *mamlûk*, et à la société environnante. Les juifs de Marseille jouent également un rôle de soutien technique dans l'économie, par leurs savoirs, leurs savoir-faire, la confiance absolue dont ils jouissent et dont témoigne leur participation à l'office public de courtage. Les serfs apparaissent de même comme un groupe de service, un relais entre les pouvoirs féodaux et le paysannat, à la fois riche, doté de fiefs serviles et de domaines insécables, et juridiquement minoré. La même relation entre dépendance juridique et autorité déléguée est encore mise en lumière dans la communication de P. Jossierand sur un châtelain musulman au service des Hospitaliers, dans la Manche du XII^e siècle. L'analyse, enfin, de la société dominante des *Mamlûks* développe une liaison originale entre l'esclavage originel de chacun des membres de cette élite militaire, la transgression morale et religieuse et le monopole de l'autorité politique.

Au total, la tyrannie du concept de minorité s'efface devant la sincérité des communications qui ne l'ont pas examiné. La conclusion déclare le concept « peu pertinent pour le Moyen Âge » ; elle est tout aussi sévère pour la marginalisation. Le colloque aura ainsi été une leçon de méthode : le questionnement et la grille préparés n'ont pas contraint la lecture des sources ; les concepts ont buté contre des faits résistants, rebelles à une théorie qui n'était que le reflet des aspirations confuses de son temps.

HENRI BRESCH

1 - Michel ROQUEBERT, « 'Le déconstructionnisme' et les études cathares », in M. AURELL (dir.), *Les Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, Cahors, L'Hydre, 2005, p. 105-133.

Annick Peters-Custot

Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX^e-XIV^e siècle).

Une acculturation en douceur

Rome, École française de Rome, 2009, 739 p.

Cet ouvrage est tiré d'une thèse de doctorat dirigée par Jean-Marie Martin, auteur d'un livre sur la Pouille entre le VI^e et le XII^e siècle¹. Par rapport à cette dernière région très marquée par la présence lombarde, Annick Peters-Custot envisage surtout les zones plus densément peuplées par les Grecs, c'est-à-dire principalement la Calabre (à l'ouest), mais aussi la Basilicate méridionale (au centre) et le Salento (à l'est, à l'extrémité de la Pouille). Bien qu'ayant toujours appartenu formellement à l'empire byzantin, la Calabre subit des implantations et des *razzias* musulmanes aux IX^e et X^e siècles. Si l'auteur part du IX^e siècle, la matière de l'étude n'est abondante qu'à partir du XI^e siècle et le véritable début d'une richesse documentaire dominée par les actes notariés grecs. Si elle s'arrête au XIV^e siècle, c'est parce que les sources révèlent alors l'étiologie de la culture grecque. En traitant principalement de cette période « post-byzantine » de domination normande puis souabe, l'ouvrage centre donc son propos sur l'acculturation des Grecs, une notion richement discutée dans l'introduction.

La première partie évoque les populations grecques de l'Italie byzantine. Les villes ont endossé un rôle central dans le maintien des lois byzantines et de la culture grecque. Il y existe de véritables gouvernements municipaux, un notariat vivace et toute la gamme des fonctionnaires installés dans les provinces byzantines. Du point de vue juridique, les formulations sont marquées par le modèle byzantin, mais l'exemple des contrats de mariage révèle une influence latine dans des pratiques telles que l'engagement réciproque des deux parties. Le droit privé grec a donc été modifié en Italie avant même la conquête normande. Le culte des saints et la liturgie témoignent d'une élaboration locale qui s'est peu diffusée en dehors de l'Italie, même si, à l'inverse, Constantinople a fini par imprimer sa marque au XI^e siècle, paradoxalement à l'époque du

changement de domination politique. Sans être exclusive, la grande propriété ecclésiastique est très présente, en particulier en Calabre méridionale, comme le montre le cas de la métropole de Reggio, dont la fortune repose largement sur celle des monastères. Les régions italiennes habitées par les Grecs développent entre elles des relations étroites. La Calabre méridionale est peuplée par les réfugiés de Sicile qui ont fui la conquête arabe de l'île, tandis que la Basilicate entretient des liens monastiques avec la communauté grecque de Pouille, au premier chef celle de Bari. Le monachisme italo-grec « est dès l'origine, et jusqu'à la fin de l'époque souabe, entièrement conforme au modèle byzantin » (p. 201). Outre la répartition entre les différents modes de vie (dont la laure, qui mêle cénobitisme et anachorétisme), on y décèle l'influence des monastères du Studios et de l'Athos, les deux grands inspireurs, respectivement urbain et rural, du monachisme byzantin. Pour autant, les moines de l'époque byzantine ne se montrent pas hostiles à l'Église latine, contrairement à certains de leurs successeurs de la période normande.

La deuxième partie examine le passage à la domination normande entre le milieu du XI^e et le milieu du XII^e siècle. En 1098, le concile de Bari réuni par Urbain II met en place la coexistence pacifique des rites latin et grec en aplanissant les différences dogmatiques et disciplinaires. Certes, de nombreux prélats grecs sont remplacés par des évêques latins, mais ce phénomène est moins lié à leur culture grecque qu'à des circonstances locales variables, par exemple l'opposition à Rome ou aux pouvoirs normands. Certains sièges épiscopaux demeurent entre les mains de Grecs jusqu'à la fin du Moyen Âge. Les évêques latins tolèrent parfaitement l'existence de clercs de rite grec dans leur diocèse et s'accommodent de la liturgie byzantine. L'auteur remet ainsi en cause la notion de « latinisation » pour cette période. Un grand nombre de monastères grecs ont bien été rattachés à des couvents bénédictins, mais ce phénomène a pu être amorcé avant la conquête normande à l'instigation des propriétaires grecs de ces monastères et découlait surtout de nécessités économiques. Il n'y a généralement pas d'imposition de la règle bénédictine et plusieurs établissements abritent une

mixité de rites. En Calabre méridionale, par ailleurs bien tenue par la famille des Hauteville, le monachisme byzantin conserve son indépendance, soutenu par ses liens avec les élites grecques. Phénomène plus remarquable encore, le pouvoir normand favorise la prospérité des monastères grecs, en particulier avec la création de nouveaux établissements, par exemple la fondation royale du monastère du Saint-Sauveur de Messine. Les élites grecques n'entrent quasiment pas dans le système féodo-vassalique, mais conservent en bonne partie leurs fonctions urbaines et leurs biens ruraux. La paysannerie grecque, qui exploitait les terres des grandes propriétés, a pu être mise au service des nouveaux maîtres. Le changement le plus important a concerné les petits propriétaires, qui sont devenus en masse des exploitants plus ou moins dépendants. Le pouvoir royal normand a, enfin, utilisé ponctuellement les éléments byzantins qui servaient son autorité, en particulier certaines formes du droit public. Mais il ne s'est pas obstiné à intégrer les élites grecques d'Italie dans son administration, recherchant parfois hors de la péninsule des cadres au fait du modèle étatique byzantin, comme le fameux Georges d'Antioche.

La troisième partie s'intéresse aux adaptations et résistances sous la domination normande (milieu du XI^e-fin du XII^e siècle). L'implantation du nouveau pouvoir n'a pas brisé les réseaux de relations entre communautés grecques, singulièrement dans le domaine monastique et en particulier entre la Basilicate et la Pouille. Le haut clergé italo-grec vit une « dichotomie entre sa soumission disciplinaire à Rome et son rattachement liturgique au patriarche de Constantinople » (p. 360-361). La discipline byzantine perdue cependant à travers le statut des prêtres mariés qui exercent en même temps comme notaires par exemple. Il faut dire que les notaires grecs, par leur maîtrise de l'écrit, sont des auxiliaires indispensables pour les seigneurs normands. On assiste à une nette évolution de l'hagiographie, qui valorise les saints – souvent des prêtres – en contact avec le pouvoir normand ; cette relation ne va pas toujours sans heurts, comme le veut la tradition de liberté de parole attachée à la sainteté. L'art byzantin se place

au service des Normands, comme le montrent les fresques de la cathédrale d'Anglona, qui témoignent d'une veine davantage provinciale que les prestigieux monuments de Sicile. Sur le plan politique, l'élite grecque de Calabre s'intègre dans les charges administratives de la monarchie normande, tout en conservant des titres byzantins. Les deux aspects s'entretiennent parfois, par exemple quand l'un de ces notables sert d'ambassadeur à Constantinople. Il est frappant que ces familles grecques soient nettement endogames et très attachées au monachisme de tradition byzantine. Dans ces domaines, une certaine attraction occidentale se fait quand même sentir lors de la seconde moitié du XII^e siècle. L'expression littéraire grecque n'est pas patronnée par la cour normande, mais relève d'une interaction entre notables et monastères, par exemple au moyen de donations de bibliothèques ou de commandes de manuscrits. Par sa nature surtout patristique et rhétorique, cette culture se situe dans la continuité de l'époque byzantine et il est abusif d'y voir une « renaissance » sous l'égide normande.

La quatrième partie étudie la rupture du XIII^e siècle et ses conséquences, c'est-à-dire la latinisation des minorités. On assiste d'abord à une normalisation ecclésiastique, surtout marquée par la fin des églises grecques privées : dès lors, la conservation du rite grec ne dépend que du bon vouloir de l'évêque, qui contrôle toutes les églises. Avec l'arrivée de la domination souabe disparaissent les actes de la chancellerie royale rédigés en grec. Les élites deviennent rapidement bilingues, alors que le reste de la population demeure davantage fidèle à la langue grecque. En 1231, les Constitutions de Melfi généralisent le droit privé lombard, ce qui a en particulier pour conséquence la mise sous tutelle juridique des femmes grecques et la fin de l'accès des prêtres grecs à un notariat devenu bilingue avant de se latiniser totalement. Toute cette évolution s'intègre dans la conception de l'État de Frédéric II et le contraste avec son philhellénisme culturel n'est paradoxal qu'à première vue. Dans les monastères, le XIII^e siècle se caractérise par une nette latinisation des rites, surtout dans le cadre de l'ordre cistercien, dont l'implantation fut favorisée par son caractère

rigoureux semblable à celui du monachisme byzantin. Entre le milieu du XIII^e et le milieu du XIV^e siècle, la culture grecque se replie sur des formes littéraires et c'est dans le Salento (lié à Constantinople), et non plus en Calabre, qu'elles se manifestent. Un épilogue, intitulé « Le crépuscule », souligne la crise du monachisme italo-grec, dont les liens avec les élites laïques se défont, et la disparition progressive de la langue et du rite grecs, qui ne survivent que comme objets folkloriques.

La somme d'A. Peters-Custot peut être comparée avec profit à une autre monographie bien documentée sur une société grecque passée sous domination latine, la Crète vénitienne². À l'instar de Sally McKee, et comme le dit J.-M. Martin dans sa préface, l'auteur a mené son étude « en combinant avec bonheur problématique anthropologique et approche historique » (p. XI).

VINCENT PUECH

1 - Jean-Marie MARTIN, *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1993.

2 - Sally MCKEE, *Uncommon dominion: Venetian Crete and the myth of ethnic purity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000.

Cyrille Aillet

Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique, IX^e-XII^e siècle

Madrid, Casa de Velázquez, 2010, XXII-418 p.

Dans cet ouvrage préfacé par Gabriel Martinez-Gros, qui correspond à la publication de sa thèse de doctorat, Cyrille Aillet s'attaque à un thème très idéologique depuis les origines de son traitement. Les « mozarabes », terme que l'on rencontre pour la première fois en 1024 dans une charte du Nord de l'Espagne mais qui est d'origine arabe (*musta'rab, musta'rib*) et désigne les chrétiens arabisés linguistiquement et islamisés culturellement, ont été un dégât collatéral du nécessaire débat sur la continuité ou la discontinuité de la « nation espagnole » de part et d'autre de la domination islamique de la péninsule Ibérique. Insister sur la rupture que cette dernière constituait

impliquait de réduire les mozarabes à la portion congrue.

Le fait d'étendre la qualification de « mozarabes » aux chrétiens d'al-Andalus ne va pas de soi : ni en al-Andalus, ni en Sicile, les chrétiens sous domination islamique ne se désignent ou ne sont désignés ainsi et l'on peut se demander pourquoi. N'aboutit-on pas à rapprocher deux contextes, deux « situations d'interaction » pour reprendre l'expression de C. Aillet, en al-Andalus et hors d'al-Andalus, en milieu latin et chrétien, très différents ? Au-delà d'une étude extrêmement stimulante et de la proposition qui est faite de regarder les chrétiens arabisés et islamisés d'al-Andalus autrement, on peut également s'interroger sur les cadres de l'analyse et sur les catégories mobilisées. Dès l'introduction, C. Aillet expose clairement son objectif : il s'agit d'étudier les évolutions de l'identité mozarabe. Pour ce faire, des concepts qui continuent à faire débat sont utilisés, outre celui d'identité : acculturation, hybridation, ethnicité, communauté, intégration, « culture d'empire », entre autres, se succèdent. Ils auraient sans doute mérité un débat plus approfondi, non que l'auteur ne les définit, mais la littérature de sciences sociales convoquée est souvent trop limitée (par exemple, la notion d'acculturation est définie en rappelant les origines de son utilisation, mais en éludant son histoire postérieure). Il est probable en outre que, si l'identité est construction et discours, l'essentiel des sources disponibles, qui consistent en rapides mentions, notes marginales et anthroponymes, en sont sans doute des indices, des « symboles » comme l'écrit l'auteur, mais ne suffisent pas à reconstituer un discours. Il se pourrait bien qu'ici tout ne soit pas identité, même si tout est interaction.

Ces interrogations, légitimement suscitées par un ouvrage qui se positionne clairement et défend une thèse, n'enlèvent toutefois rien aux apports multiples de ce beau livre et de ses stimulantes analyses. Remarquablement écrit, il présente un double avantage : il sort les mozarabes de la gangue idéologique qui les entourait et prolonge, tout en les synthétisant, les nombreux apports de la bibliographie récente sur la culture des mozarabes. C. Aillet adopte un choix chronologique qui facilite son entre-

prise : il n'évoque que peu le IX^e siècle sous l'angle des martyrs de Cordoue et peu également le recul des mozarabes au XII^e siècle. Ce choix coïncide avec l'attention volontairement limitée portée à l'histoire politique générale pour expliquer l'évolution des mozarabes. Ce parti pris, qui évacue les moments de crispation et de violence qui ont souvent focalisé l'attention, permet d'aborder le sujet très différemment de ce qui était le cas jusqu'ici.

C. Aillet expose très clairement les lacunes et les spécificités des sources disponibles et la méthode suivie qui en découle. Le fait que les archives d'al-Andalus ne nous soient pas parvenues et la rareté des mentions concernant les chrétiens d'al-Andalus ou les mozarabes installés dans le Nord de la Péninsule nous empêchent en effet de tracer le portrait et l'histoire d'une population ou de groupes. En revanche, les sources contiennent les indices de situations d'interaction entre les conquis demeurés (ou redevenus) chrétiens et leurs conquérants, puis entre les chrétiens et la société d'al-Andalus, de plus en plus islamisée – ce terme renvoyant à une évolution qui n'est pas exclusivement religieuse –, y compris dans sa composante mozarabe. Trois parties sont donc distinguées qui déclinent les types d'interaction pris en examen : interaction sociale puis culturelle et linguistique en al-Andalus, interaction culturelle et sociale entre mozarabes installés dans le Nord de la Péninsule et la société environnante, mais aussi entre al-Andalus et ces mêmes royaumes.

La première partie met en évidence le paradoxe de mozarabes plus présents et plus organisés là où l'État omeyyade est le plus fort (notamment dans la région de Cordoue) et consacre des pages éclairantes aux « frontières communautaires » entre chrétiens et musulmans en al-Andalus, mais aussi à leur fluidité. L'analyse s'appuie en particulier sur les textes juridiques musulmans. C. Aillet propose également une interprétation des groupes qui sont évoqués lors de la *fitna* du IX^e siècle, notamment celui des *muwallad-s* (convertis à l'islam d'origine autochtone), qui a fait couler beaucoup d'encre.

La deuxième partie se penche en détail sur les activités de commentaire (en arabe dans la marge de textes latins le plus souvent), de

traduction du latin en arabe et de dialogue avec les savants musulmans, attribuables aux chrétiens d'al-Andalus. Toutes ces activités sont clairement le fruit et la manifestation d'une interaction culturelle qui voit peu à peu le vocabulaire et les références des mozarabes s'islamiser comme en Orient. Elles débutent dès le IX^e siècle et s'affirment au cours des deux siècles suivants.

Enfin, la troisième partie se penche sur les émigrés mozarabes dans le Nord de la Péninsule : elle montre comment ces *Hispani* sont intégrés non seulement à la société, mais aussi à l'histoire, régionales tout en maintenant des pratiques onomastiques propres qui les distinguent. Elle met en lumière également le fait que, de part et d'autre des zones frontières, mouvantes, des processus d'islamisation ou de transferts culturels ont lieu, même s'ils sont souvent ignorés. L'arabisation linguistique ou l'islamisation culturelle de telle ou telle zone ne sont donc pas toujours liées, comme on l'a parfois dit, à l'immigration massive de chrétiens fuyant le joug musulman.

C. Aillet met à la disposition du lecteur tout un matériau, souvent déjà connu mais qu'il redat, recontextualise et soumet à une analyse fine et précise. Il montre ainsi que ce que nous savons des mozarabes ne se limite ni à la riche mais ponctuelle littérature née autour de l'épisode des martyrs de Cordoue, ni à des manuscrits qui dateraient essentiellement du XII^e siècle et seraient surtout tolédans. Ce faisant, il met en évidence une véritable continuité de la présence chrétienne en *al-Andalus*, mais expose aussi clairement son évolution permanente à travers son islamisation et son arabisation, qui persistent au-delà de l'exil.

ANNLIESE NEF

Christine Mazzoli-Guintard

*Madrid. Petite ville de l'Islam médiéval,
IX^e-XXI^e siècles*

Rennes, Presses universitaires de Rennes,
2009, 268 p.

Le titre quelque peu déroutant du troisième ouvrage de Christine Mazzoli-Guintard sur les villes d'al-Andalus exprime parfaitement

l'ambition de l'auteur dans cette étude monographique consacrée au Madrid musulman. La capitale espagnole d'aujourd'hui y est une « petite ville » médiévale, expression ni dépréciative ni affective, empruntée à un passage que le géographe arabe al-Idrîsî († v. 1165) consacre à ce lieu dans son *Livre de Roger*. Dans la lignée de l'intérêt récent des historiens pour les formations urbaines de taille réduite, l'auteur entend dégager, à partir du cas madrilène, ce que recouvre en al-Andalus la notion de « petite ville ». Le cas est d'autant plus intéressant que son statut de capitale moderne a valu au Madrid médiéval une abondante bibliographie en décalage flagrant avec son importance d'antan, tendance dont C. Mazzoli-Guintard se détache explicitement. Quant à la chronologie provocatrice dans laquelle s'insère l'ouvrage, loin s'en faut d'une simple hardiesse éditoriale : si les « prolongements » du Madrid musulman qu'aborde l'auteur ne la mènent que de sa conquête chrétienne à la fin du XI^e siècle jusqu'à l'expulsion des morisques en 1610, ce sont aussi les enjeux historiographiques modernes et contemporains de la (re)découverte de cette petite ville de l'Islam médiéval qui sont au cœur de sa réflexion. Par certains aspects livre en forme de bilan, l'ouvrage se présente souvent comme un état des lieux des doutes et des hypothèses nourries autour du Madrid musulman. On salue la richesse de la bibliographie réunie. On ne saurait toutefois taxer cette étude de synthèse, tant le propos réordonne les travaux passés, tranche lorsque cela s'avère possible et réinterroge les sources manipulées pour en dégager ce qui fait cette « petite ville ».

La réflexion est menée en trois parties d'inégale ampleur, à la fois chronologiques et thématiques : la fondation et ses incertitudes, l'essor des X^e-XI^e siècles et le cadre de vie d'une petite ville frontalière, l'insertion de Madrid dans les territoires qui l'entourent et son interaction avec les populations musulmanes et chrétiennes qui s'y succèdent et se côtoient. L'enquête procède par petites touches, caractère imposé par la disparité des sources – narratives, juridiques et archéologiques. Elle laisse également le lecteur sur sa faim : lacunaires ou rares, ces sources sont parfois insuffisantes pour cerner les spécificités de la petite ville

madrilène. L'auteur choisit alors de comparer son cas avec d'autres exemples andalusiens mieux documentés, ce qui permet, si ce n'est de combler les lacunes, tout au moins de suggérer une vue d'ensemble. Une démarche qui étonne d'abord, mais qui donne sa cohérence à la démonstration. Ainsi se dessine progressivement ce qu'était Madrid, telle une maquette – et l'on sait gré à l'auteur des 26 planches qui permettent de mieux en visualiser les contours – construite pas à pas autour de sa topographie, de sa physionomie urbaine, de ses hommes et de ses territoires.

Dans la première partie, l'auteur revient sur les origines du nom de Madrid et sur les incertitudes liées à sa fondation vers 865 par l'émir omeyyade Muḥammad I^{er}, telle qu'elle est rapportée par le chroniqueur al-Rāzī (m. 955), dont l'œuvre est transmise au XI^e siècle par Ibn Ḥayyān. Construit sur un site au modèle andalusi classique associant espace militaire et espace civil, Madrid est d'abord une « fortification » (*ḥiṣn*), terme qui suggère un habitat préexistant dans cette région dominée par les Berbères Banū Sālim, et une multitude de raisons à ce besoin de fortifier. Le réexamen du texte d'al-Rāzī invite C. Mazzoli-Guintard à privilégier l'hypothèse d'une fondation dictée par la nécessité d'organiser l'administration fiscale omeyyade. Quant au toponyme Madrid (*Mağriṭ* en arabe, avec plusieurs variantes), le rappel des solutions envisagées depuis le XIII^e siècle par les érudits pour en expliquer l'étymologie est l'occasion de souligner que l'histoire est toujours liée à son lieu d'écriture. Entre les deux propositions les plus plausibles, le bas-latin *matrīce* (souche, origine), qui ferait référence au ruisseau San Pedro, point de repère géographique autour duquel se serait développé le premier noyau madrilène, et l'arabe *mağrā*, qui désigne les canalisations souterraines dont la ville fut dotée, enrichi du suffixe mozarabe *ī* signifiant l'abondance, C. Mazzoli-Guintard ne tranche toutefois pas.

C'est au « Temps de la croissance urbaine », aux X^e-XI^e siècles, qu'est consacré le long développement de la deuxième partie. La réflexion fait la part belle aux problèmes de chronologie et de terminologie, puisque cette croissance se manifeste dans les sources écrites par l'évolution de la désignation de Madrid

d'*ḥiṣn* en *madīna*, terme traduisant l'implantation d'une administration plus complexe et donc une polarité accrue de la ville. À en croire Ibn Ḥayyān, cette évolution se situerait autour des années 936-939. Sur le terrain, elle se concrétise par l'enserrement de l'habitat dans une muraille dont le tracé et l'étendue posent toujours problème, et par l'existence de quatre noyaux de peuplement *extra muros* dont trois sont situés dans le prolongement des voies partant des portes de la ville. La vie s'y structure autour d'édifices et d'aménagements collectifs : la citadelle, dont il ne reste rien et qui se serait peut-être située à l'emplacement de l'actuelle cathédrale de la Almudena ; deux rues principales, flanquées de maisons à l'architecture typique de l'habitat urbain d'al-Andalus, articulées autour d'une cour intérieure et ne présentant qu'une seule ouverture vers l'extérieur ; et, au-delà des murs de la ville, le cimetière et le lieu d'agrément qu'est la *muṣāra*. Si ces traces ne distinguent pas Madrid du modèle d'autres petites villes andalouses, sa mosquée suppose une certaine centralité. Son emplacement demeure hypothétique, mais son aspect est en partie connu grâce à al-Idrīsī, qui décrit la ville comme « pourvue, au temps de l'Islam, d'une grande-mosquée (*masǧid ǧāmi'*) où le sermon (*ḥuṭba*) était régulièrement prononcé » (p. 13), caractéristique suffisamment rare pour drainer les musulmans vers la ville pour la prière du vendredi. Madrid trouve aussi sa spécificité dans la société frontalière qui y vit. Administrée par un gouverneur choisi pendant longtemps au sein de la famille dominante des Banū Sālim, investie par une population dont les fouilles et les textes permettent de mesurer la variété des conditions et des origines – des riches notables s'adonnant aux échecs, aux simples paysans cultivant les parcelles jusqu'au cœur de la ville ; des potiers travaillant le célèbre argile madrilène, aux barbiers qui, armés de leur curette, faisaient à leurs heures office de dentistes ; sans oublier les *ḍimmī* chrétiens et juifs –, la ville est surtout réputée attirer les savants pratiquants du *ǧihād*, tels ces cinq ulémas partis de Cordoue en 887 pour venir y faire le *ribāṭ*. Dans ce lieu appartenant au *taǧr*, à cette marche au contact direct du *dār al-ḥarb*, les relations avec l'Autre sont aussi faites de contacts non guerriers, commerciaux notamment.

Le Madrid médiéval ne peut en effet se concevoir sans ce rapport à l'extérieur et à l'Autre, objet de la dernière partie de l'ouvrage. On y découvre une ville à la polarité de plus en plus mince à mesure qu'on s'en éloigne. En étroite symbiose avec la campagne environnante qui l'approvisionne en produits alimentaires et qu'elle fournit à son tour en biens artisanaux, Madrid n'est plus qu'un élément parmi d'autres de la ligne de défense dressée aux confins de la Marche moyenne, en dépit de l'attraction exercée par sa mosquée. Quant aux liens maintenus avec la capitale cordouane et le monde musulman, ils sont fugaces, quoique rendus possibles par l'existence d'un réseau routier qui aurait placé la ville en position de carrefour. L'intégration de Madrid à la *taifa* de Tolède à l'issue de la *fitna* qui met fin au califat – guerre civile dans laquelle Madrid ne semble avoir joué qu'un rôle annexe – ne change pas la donne. La ville, objet de quelques raids chrétiens depuis le ^x^e siècle, n'est qu'un objectif secondaire pour le roi léonais Alphonse VI († 1109), qui la conquiert seulement après la chute de Tolède. Au cours des deux siècles qui voient se succéder les empires berbères almoravide, almohade puis mérinide, c'est encore de façon périphérique que Madrid intervient dans les guerres frontalières – quoique l'historiographie arabe se plaise à inventer des épisodes mettant la ville en scène – tandis qu'y est organisée l'*aljama* mudéjare. Ce n'est qu'en 1561, alors que le Madrid musulman ne survit qu'au travers de sa petite communauté morisque, et lorsque Philippe II choisit d'en faire sa capitale, que Madrid se voit offrir un autre futur.

Dans ce livre, Madrid se retrouve en vérité bien loin de son rôle de capitale. Y apparaît l'image d'une « petite ville » à l'écart des grands bouleversements, quand bien même elle demeure profondément intégrée à cette zone frontière dans laquelle elle est née. Mais aussi l'image d'une ville vivante, de sa physionomie en dépit des incertitudes, de ses hommes, leurs occupations, leur régime alimentaire, etc. L'ouvrage réussit ainsi son pari : à partir d'une documentation partielle et disparate, il porte un regard nouveau sur le passé de la capitale espagnole, qui n'est ici pas illustrée par sa grandeur, mais bien par sa petitesse.

Mayke de Jong

The penitential state: Authority and atonement in the age of Louis the Pious, 814-840
Cambridge, Cambridge University Press,
2009, xv-317 p.

En 1996, Mayke de Jong publiait un livre sur l'oblation des enfants qui fit grand bruit, car elle y interprétait le don d'enfant comme un acte d'offrande et de purification qui reproduit le sacrifice du Fils pour sauver les hommes¹. Depuis, elle n'a cessé de s'intéresser aux questions de pénitence, de pollution, de communication rituelle et symbolique, et la publication de ce très bel ouvrage achève des travaux sur la pénitence publique commencés il y a plus de dix ans, qui se sont progressivement concentrés sur le règne de Louis le Pieux. L'empereur s'est en effet soumis à deux pénitences publiques : la première en 822, à Attigny, où il expie la mort de son neveu Bernard d'Italie et la tonsure imposée à ses demi-frères ; la seconde en 833, à Soissons, où il est jugé par les évêques qui le déposent, l'excommunient et lui imposent une pénitence publique, avant qu'il ne soit conduit au monastère de Saint-Denis par son fils Lothaire. L'événement de 833, qualifié d'odieuse calomnie jusqu'aux années 1970, puis expliqué par la montée en puissance des évêques, a été ensuite interprété comme le révélateur d'une crise où se mêlaient des éléments conjoncturels (l'influence de l'impératrice Judith sur un empereur faible, la question de l'héritage du jeune Charles, les intrigues de la cour) et structurels (l'arrêt des conquêtes et les menaces extérieures, une compétition de plus en plus agressive, des divergences profondes sur le mode d'exercice du pouvoir et sur les relations entre l'empereur et les évêques). Il a contribué au discrédit d'un règne considéré comme une simple charnière entre deux mondes et d'un empereur incapable d'assumer l'héritage de son père. *The penitential state* vient après des travaux qui, depuis la fin des années 1980, ont réévalué le règne et la figure du fils de Charlemagne tout en changeant les perspectives², mais il les dépasse, car il pénètre au plus profond des mentalités pour dégager l'originalité d'une période où l'idéal pénitentiel, intégré par les élites, devient un instrument au service d'une idéologie.

Dans une perspective d'anthropologie culturelle, M. de Jong invite le lecteur à un décentrage complet qui inscrit le politique dans le religieux. Tout son raisonnement repose sur l'axiome qu'au haut Moyen Âge, le pouvoir ne peut être pensé sans la religion, que l'ici-bas ne se conçoit pas sans l'au-delà et que le public ne peut être opposé sans nuances au privé. Le monde des années 820-830 qu'elle fait revivre vit dans la crainte de la colère de Dieu, il en guette les signes qui deviennent visibles à tous quand les défaites se multiplient ou que les événements naturels se déchainent, comme en 827. Un monde où les rois carolingiens ont été institués par Dieu pour assurer l'ordre divin et où leurs actes, privés et publics, engagent le salut de tous, parce que la famille royale est le modèle sur lequel se construit l'empire et que les sphères individuelle et collective ne peuvent être séparées. L'originalité du livre vient de ce que le règne de Louis le Pieux est vu comme un moment particulier, où arrive à maturité une culture politique pénitentielle qui prend racine dans l'Antiquité tardive chrétienne, quand l'empereur Théodose accepte d'accomplir solennellement les gestes de la pénitence publique à Milan en 371, et qui s'est développée à partir du VII^e siècle avec l'enfermement contraint des dirigeants indignes dans des monastères. C'est sous Louis le Pieux que la pénitence publique devient un acte politique qui permet au souverain de manifester son autorité en s'humiliant volontairement, comme en 822, et d'écarter les *ministri* coupables de crimes graves, avec le risque de se voir imposer à lui-même les gestes pénitentiels par ceux-là même qui ont en charge d'admonester le peuple avec lui, comme en 833. L'État prend alors un caractère pénitentiel.

M. de Jong se fonde sur le discours produit durant ce moment d'intense réflexion sur la morale politique pour étayer sa thèse. Son travail de déconstruction des textes, narratifs mais également normatifs, moraux et exégétiques, vise moins à historiciser chacun d'entre eux qu'à retrouver un fond commun, les valeurs partagées qui expliquent les actes pénitentiels. Elle se situe ainsi pleinement dans la tradition de l'histoire des mentalités. En insistant sur l'aspect construit et performatif du discours, M. de Jong s'inscrit dans le

courant du *linguistic turn*³, mais son livre est aussi sous-tendu par l'idée qu'au haut Moyen Âge, l'autorité s'exerce par la communication rituelle et symbolique.

Le livre commence par un récit de la vie et du règne de Louis le Pieux. M. de Jong ne cache pas que sa lecture est personnelle, qu'elle opère des choix et met en valeur les informations susceptibles d'éclairer ce qui suit. Elle consacre les deux chapitres suivants à la construction du discours, qui a imposé un cadre de référence moral partagé par tous. Les sources narratives, qui informent sur les événements et les interprètent, constituent le cœur du corpus. Comme elles sont contradictoires, M. de Jong peut, par une analyse approfondie de la terminologie, dégager le fond de pensée commun aux contemporains et la perception propre aux élites ayant produit ces textes. Le modèle de gouvernement qui s'impose dans les années 820 associe étroitement les élites carolingiennes au ministère royal et accroît d'autant leurs responsabilités. L'analyse des textes concernant l'autorité et son contrôle démontre que, dans cette société tendue vers le salut, le recours à l'admonestation (*admonitio*) pour corriger et expier des fautes, qui sont clairement perçues comme des péchés mettant en danger le peuple chrétien, devient une règle permanente. L'*admonitio* est désormais un devoir qui s'impose à tous les dirigeants : d'un côté les évêques, dont c'était une charge officielle, de l'autre le roi (et dans une moindre mesure les *proceres* laïques) qui admoneste et corrige ses *ministri*, laïques et ecclésiastiques. Rois et grands sont condamnés à s'entendre sous peine de rupture de la communication. Or, à partir de la fin des années 820, le problème est bien celui d'une communication de plus en plus difficile, jusqu'à la rupture. La limite entre l'*admonitio* légitime et tolérable et la menace est devenue floue, elle tourne en critiques de plus en plus violentes (*inrepatio*) et rend impossible la *correctio*.

Les trois chapitres suivants sont consacrés aux crises et à leur interprétation. « The wages of sin (828-829) » montre l'émergence d'un sentiment de crise collective pendant l'hiver 828-829, où se mêlent perception du péché, crainte du jugement de Dieu et recours

à l'expiation. Louis le Pieux s'engage alors dans une entreprise de *satisfactio* en destituant des bouc-émissaires, les comtes Matfrid d'Orléans, Hugues de Tours et Baldric du Frioul, coupables d'avoir contrevenu aux ordres royaux et provoqué les défaites de 827 contre les païens. Il poursuit en réunissant quatre conciles réformateurs, dont celui de Paris est le plus célèbre, puisque les actes issus de la réunion ont été conservés. Les évêques y prennent leur part de responsabilités dans la crise, en confessant leur *negligentia* et la nécessité de rétablir les hiérarchies légitimes.

« Purity and danger (830-831) » revient à la cour où l'équilibre des genres a changé depuis que l'empereur a renvoyé ses sœurs et marié ses filles. L'impératrice est désormais dotée d'une autorité exceptionnelle, qui l'expose directement aux critiques. De son *honestas* dépend celle du palais, défini dans les années 820 comme un *sacrum palatium*. Or l'impératrice Judith est accusée de mauvais conseil, on la rend responsable de la révision de l'*Ordinatio imperii* de 817, qui donne une part de l'héritage à son fils Charles, et les murmures tournent au scandale quand on l'accuse de relations coupables avec Bernard de Septimanie, promu chambrier et second personnage dans l'empire, à la place de Lothaire, en 829. L'archevêque de Lyon Agobard dénonce la couche impériale souillée, la cour pervertie et l'empire menacé. M. de Jong interprète donc la révolte, conduite par Lothaire et ses frères, comme une volonté de purifier la cour et de rétablir l'ordre. L'empereur reconnaît ses péchés et semble ensuite rétablir son autorité en 831, mais le mécontentement qui persiste laisse présager de nouvelles crises et l'urgence d'une nouvelle expiation.

« Scandal and satisfaction (832-834) » est l'aboutissement de la démonstration. En 833, la tension est extrême entre Louis et ses fils qui refusent de se présenter devant leur père. La venue du pape Grégoire IV pour arbitrer le conflit précipite la défection des principaux partisans de l'empereur au champ du Mensonge. La pénitence publique imposée par les évêques après lecture de l'acte d'accusation est à nouveau l'instrument politique utilisé cette fois pour destituer Louis le Pieux et l'envoyer au monastère. Il retrouve son trône un an plus tard, le front des rebelles s'étant divisé. M. de Jong

montre que l'empereur procède alors « tout à l'envers ». Il annule symboliquement les décisions passées en 833 en inversant les rites de Soissons : le 28 février 834, à Saint-Denis, on lui remet son habit royal et son baudrier. Le jour de la purification de la vierge, en 835, les évêques doivent signer une *cartula* pour affirmer que l'empereur a été déposé à tort, ce qui est l'exacte inversion de la charte qu'ils avaient produite à Saint-Médard de Soissons. Ebbon de Reims, l'un des deux principaux artisans du jugement de Soissons, doit ensuite lui-même abandonner son office et faire pénitence. Ces inversions confirment l'efficacité de la pénitence publique.

Dans un épilogue, M. de Jong montre que la valeur politique de la pénitence publique n'est pas remise en cause par la suite. Le recours aux gestes de contrition des empereurs et des rois, jusqu'à la pénitence de l'empereur Henri IV à Canossa en 1077, sera toujours perçu comme une imitation du Christ qui grandit le souverain. Les successeurs de Louis le Pieux continueront d'imposer aux grands, coupables d'un « crime capital et public », l'excommunication, suivie d'une pénitence publique. Le débat sur les événements de 833 a porté sur la légalité de la déposition par les évêques d'un souverain légitime. On considéra que les évêques qui avaient déposé Louis le Pieux et qui l'avaient humilié en 833 avaient outrepassé leur droit. Il n'y eut donc pas de deuxième Soissons, ce qui laissa pendante la question du souverain institué par Dieu, qui refuse de se corriger et d'expier ses fautes.

The penitential state est un grand livre, qui parvient à faire le lien entre les mentalités, les valeurs profondes de la société et les actions politiques, en soulignant l'importance et l'originalité du règne de Louis le Pieux, éclairé d'une lumière nouvelle par un travail original sur les catégories de pensée. Dans une société chrétienne profondément imprégnée par le sens du péché et de l'expiation, où les nuages s'amoncellent et la conjoncture se renverse, la pénitence publique s'est imposée comme instrument politique de purification, en même temps qu'elle sert à penser le ministère royal et les rapports politiques en un même mouvement.

On ne peut qu'adhérer à cette analyse du politique au prisme du système de valeurs

morales partagées par les élites laïques et ecclésiastiques, qui permet de dépasser des contradictions jusqu'alors insolubles. Dans la perspective pénitentielle, la pénitence publique, la déposition du souverain à Soissons et sa relégation au monastère sont les moyens extrêmes qu'ont trouvés Lothaire et les évêques pour sortir d'une impasse, des sanctions rendues nécessaires par l'effort général de correction et d'expiation, sans que ces événements ne portent préjudice à l'ordre carolingien. Pour comprendre le déroulement des événements, il faudrait sans doute prendre en compte d'autres motivations, particulières celles-là, que certaines sources mettent bien en avant, en dénonçant dans les rébellions de 829-834 la défense des intérêts particuliers. Les fils se sont soulevés contre leur père au nom de l'ordre, avant de se déchirer entre eux, créant un autre désordre et un autre traumatisme. *Le Manuel* écrit par Dhuoda, une aristocrate laïque, pour son fils au début des années 840, témoigne de la pénétration des valeurs morales chrétiennes dans la sphère du politique et des responsabilités que les élites ont désormais conscience d'assumer dans la bonne marche du royaume. Mais son discours est loin d'être au-dessus de toutes les considérations partisans, pas plus que ne l'est celui de Paschase Radbert lorsqu'il défend le ralliement de Wala à Lothaire dans *l'Epitaphium Arsenii*. Dhuoda écrit son *Manuel* dans des circonstances très particulières, pour instruire son fils, mais aussi pour défendre ses intérêts et ceux de son mari, Bernard de Septimanie, que Lothaire et ses partisans ont poursuivi de leur haine et que Charles le Chauve menace à son tour. Dans les crises des années 828-840, la haine tient une place non négligeable parmi les émotions exprimées. Les contemporains ne s'y sont pas trompés puisqu'ils y ont vu l'œuvre du diable, ce Vieil Ennemi qui rodait dans les monastères aussi bien que dans les palais, à l'affût de ses victimes, comme le note M. de Jong dans l'épilogue. Les historiens ne peuvent avoir recours à semblable explication. Il leur faut donc réintégrer l'honneur parmi les valeurs morales de l'élite, la vengeance et les logiques compétitives qui déterminent aussi les actions politiques des groupes particuliers, notamment dans la sphère laïque. Ce point de vue complète celui

de M. de Jong et permet de comprendre les tensions entre les valeurs globales de la société, dont la tonalité s'avère plus changeante qu'on ne le pensait, et celles qui sont propres aux groupes particuliers. Il est certain en tout cas que *The penitential state* est un ouvrage majeur sur la moralisation politique, qui nous fait comprendre l'importance du tournant carolingien.

RÉGINE LE JAN

1 - Mayke de JONG, *In Samuel's image: Child oblation in the early medieval West*, Leyde, Brill, 1989.

2 - Roger COLLINS et Peter GODMAN (dir.), *Charlemagne's heir: New perspectives on the reign of Louis the Pious, 814-840*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

3 - Philippe BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.

Dominique Barthélemy

La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle

Paris, Fayard, 2007, 522 p. et VIII p. de pl.

Dominique Barthélemy, connu notamment pour avoir entrepris la destruction du paradigme de la mutation féodale, prend cette fois le risque d'écrire un essai, et de proposer à son tour un modèle animé par la volonté de défier bien des vues acceptées. Cela donne un ouvrage riche et captivant, écrit avec le sens de la formule bien frappée qui est une des marques de son auteur, au tempo soutenu et maîtrisé. Car c'est en même temps le livre d'un historien chevronné, solidement charpenté, où le lecteur est fermement pris en main et convié à poser un regard anthropologique sur les textes et sur les images, celles de la célèbre broderie de Bayeux dont l'ouvrage offre de belles reproductions.

Le regard embrasse d'abord très large puisque l'auteur commence avec les guerriers de Germanie pour s'arrêter aux chevaleries imaginaires du XII^e siècle, en passant par les combattants francs, puis carolingiens et féodaux. D. Barthélemy aperçoit en effet des préludes à la chevalerie du Moyen Âge dans la Germanie antique, y cherchant, notamment, les legs de l'idéal farouche de ses guerriers à

de lointains successeurs. Mais si l'amplitude chronologique est vaste, les quatre cinquièmes du livre sont tout de même concentrés sur les trois derniers siècles, et là l'auteur plante quelques jalons essentiels. En situant les prémisses de la chevalerie féodale dès le IX^e siècle, D. Barthélemy prend à contre-pied toute une perspective qui n'envisage son essor que tardivement (pas avant le XI^e siècle, voire au XII^e) et qui l'imagine sortie du rang, issue d'une troupe d'hommes de main stipendiés. Il redit à l'occasion que nous ne disposons pas de témoignage d'ascension sociale des petits cavaliers.

Même s'il parle souvent de classe sociale, D. Barthélemy repère la chevalerie dans la sociabilité et dans les interactions plutôt qu'il ne la réduit à une « couche sociale ». Au lieu de voir son épanouissement au XII^e siècle, il préfère parler d'un automne après les années 1130, tout en discutant des influences qui s'exercent sur elle. Il règle ainsi son compte à l'idée que l'Église grégorienne et la croisade lui auraient imprimé leur marque : l'idéologie chrétienne justifie et absout les chevaliers plus qu'elle ne les réforme, et l'influence exercée par l'Église n'est ni plus ni moins la même que sur le reste de la société. L'Église grégorienne, demande l'auteur, tenait-elle tant que cela à améliorer les laïcs, chevaliers en tête ? Après tout, remarque-t-il, leurs péchés les placent dans la dépendance du clergé.

La « mutation chevaleresque » de l'an 1100, ainsi dénommée par l'auteur, ne doit donc rien à la réforme grégorienne, pas plus qu'à la croisade ; la « chevalerie classique » se découvre après 1130 à l'ost du prince, à sa cour, dans les tournois, à la faveur des rencontres que toutes ces occasions créent. Mais au moment même où elle brille de toute sa splendeur, son déclin social est entamé ; son autonomie disparaît en raison de la mission stricte que le prince lui assigne à son service, et aussi à cause des menaces, réelles ou exagérées, que font peser sur elle la croissance de la bourgeoisie perçue comme arrogante et l'expansion d'une monarchie plus administrative. Avec ses tournois, ses fêtes et sa littérature, la chevalerie classique n'est en définitive que poudre aux yeux jetée pour cacher les déboires inédits de ces chevaliers que l'on cherche à militariser

pour les embrigader au service de l'État naissant. Les princes surenchérisent dans l'idéal chevaleresque pour mieux se justifier mais, sur le champ de bataille, ils préfèrent s'épargner mutuellement, par calcul plus que par vertu. Le beau geste y fait écho à la férocité des guerriers du haut Moyen Âge franc, déjà ostentatoire et surjouée ; et, dans les guerres féodales, la bataille ne saurait se passer du spectacle de la valeur guerrière. Tel est l'argument du livre que l'auteur propose à la réflexion de son lecteur, dossiers à l'appui.

Leur ouverture dévoile une profusion d'informations de toutes sortes : sur les armements et les techniques de combat (« la mutation chevaleresque est une mutation des usages de la lance »), sur les batailles, le rôle des oriflammes, l'héraldique...

Forcer l'estime des autres, y compris de l'adversaire, est une des valeurs fortes de la chevalerie, selon l'auteur. Cela vaut aussi lorsque l'adversaire est le Sarrasin qu'on ne diabolise pas, ce qui explique que les passages d'un camp à l'autre lors des guerres carolingiennes contre l'al-Andalus ne soient pas rares. La chanson de geste ne révèle pas non plus de haine viscérale contre les Sarrasins ; pourtant, les arrangements ont quand même leurs limites : probablement le jongleur met en garde les Ganelon potentiels parmi le public en leur opposant l'héroïsme de Roland et le jugement de Dieu par le duel judiciaire.

Parmi les thèmes récurrents du livre, l'adoubement est une sorte de fil conducteur. D. Barthélemy en discute les traces les plus anciennes, chez les Gaulois et chez Tacite, puis à l'époque carolingienne où le rite de première remise des armes est accompli au rang royal. À partir du XI^e siècle, le rituel de l'adoubement se développe autour des princes où il accompagne l'essor des normes juridiques. Susceptible, comme tout rituel, de recevoir plusieurs interprétations, il est à géométrie variable ; il marque la majorité d'âge des héritiers nobles, enrichit le cérémonial noble, mais peut aussi servir d'autres desseins : le roi d'Angleterre, Henri Beauclerc, pourra inculper ses adoubés plus gravement si, par la suite, ils se rebellent contre lui. Quant au rôle de l'Église, il a été surestimé. Si l'adoubement apparaît davantage christianisé vers la fin du

XII^e siècle, il convient de ne pas commettre de contresens. Pas plus que l'Église n'accorde au sacre royal la valeur d'un sacrement, elle ne pratique la confusion des genres : l'adoubement ne fut pas sacralisé et la chevalerie n'est jamais devenue une véritable institution chrétienne.

Ce sont donc surtout les princes eux-mêmes qui veulent obtenir la soumission des chevaliers. Il n'est pas de grand éloge de chevalier (Guillaume le Maréchal en est un parfait exemple) qui ne fasse état de sa fidélité de vassal et de son dévouement. Le service du roi, dans le monde Plantagenêt en tout cas, semble s'imposer à tout homme noble et il peut procurer à qui n'est pas au premier rang dans l'ordre des naissances le moyen de s'établir en recevant la main d'une héritière. En ce sens, la chevalerie imaginaire du roman courtois est assez conformiste et semble plus en prise avec le réel qu'on ne l'a souligné. Car la fiction littéraire travaille sur des tensions et des contradictions sociales ; ainsi est-ce le prince qui veut des chevaliers performants mais la fiction, pour être belle, prête cette exigence aux jeunes femmes que le prince remet en récompense à ceux qu'il a distingués. C'est pourquoi, tout en prévenant son lecteur de l'ambivalence de la littérature, l'auteur voit dans l'amour courtois un régulateur qui peut faire sens, en tant qu'idéologie des hautes sphères : D. Barthélemy rejoint là des thèmes chers à Georges Duby auxquels il apporte des prolongements.

Dans un livre généreux en idées, il y a bien sûr matière à discussion car tout n'emporte pas nécessairement la conviction ; par exemple, que la société féodale ait eu une affinité germanique « indéniable ». À l'autre borne chronologique, l'idée de la perte de l'autonomie des chevaliers au XII^e siècle conduit, par contre-coup, à se demander de quelle autonomie disposaient ceux du XI^e siècle. Certes, la fidélité des seigneurs de château (qui se disaient bien « chevaliers ») à l'égard des princes était changeante, mais de leurs propres vassaux (les petits chevaliers), les documents ne montrent pas qu'ils aient jamais disposé d'autant de liberté de manœuvre. Cette chevalerie « féodale » n'est-elle pas alors idéalisée ? Par ailleurs, les cinq ou six batailles de princes particulière-

ment meurtrières relatées par quelques récits de chroniqueurs dans la première moitié du XI^e siècle ne sont-elles, même sans dénier l'existence de codes de limitation authentiques, que des « dérapages » ? Le petit nombre des chroniqueurs ne doit-il pas être davantage pris en considération ? Enfin, si l'on admet avec l'auteur que les fêtes et les largesses des princes du XII^e siècle aient pu être un leurre consenti à la noblesse adoubée pour endormir sa vigilance, le résultat fut-il celui-là ? Dans l'espace Plantagenêt, les nobles n'hésitent pas à s'insurger contre le monarque, les plus grands entraînant derrière eux une partie de leurs vassaux. Aussi des transformations dans la chevalerie signent-elles absolument un déclin ?

Pourtant, au total, il ressort que D. Barthélemy dégage fermement ce qui fait sens dans la tranche chronologique qu'il a découpée en vue de l'intrigue qu'il propose : il existe bien une volonté d'assujettissement des chevaliers ; en témoignent les auteurs chrétiens qui la déclinent sous différents registres, d'Orderic Vital à Étienne de Fougères en passant par Bernard de Clairvaux et Jean de Salisbury, qui joignent ainsi leurs vœux à ceux des princes. Et c'est bien aussi ce qu'on lit dans la littérature : le geste de Lancelot montant dans la charrette d'infamie ne condense-t-il pas le principe inouï, et donné en exemple, de l'obéissance aveugle d'un homme noble ?

BRUNO LEMESLE

Hélène Débax (éd.)

Vicomtes et vicomtés dans l'Occident médiéval
Toulouse, Presses universitaires du Mirail,
2008, 337 p. et 1 CD-ROM

L'ouvrage, fruit d'un colloque tenu à Albi sur le phénomène vicomtal dans l'Occident médiéval, entend combler un vide historiographique en proposant une histoire géopolitique des vicomtes. Inscrites résolument dans le courant historiographique relatif aux formes revêtues par la territorialisation du pouvoir entre IX^e et XII^e siècle, les 22 contributions balaient un champ géographique large, de la Flandre à la Provence et de la Bourgogne à la Catalogne, bien qu'elles soient davantage

centrées sur le Languedoc, la Gascogne et le Toulousain. Ce déséquilibre, imputable aux sources, n'obère en rien l'objectif fixé, à savoir proposer une première synthèse sur le sujet. Le questionnaire, soumis en amont de la rencontre aux contributeurs, s'articulait pour ce faire autour de trois points forts : la chronologie du phénomène vicomtal rapportée au cadre territorial, la définition institutionnelle des charges du vicomte, les modes d'expression de ses pouvoirs. Le pari est incontestablement gagné ; l'ouvrage est fort bien construit, muni d'une introduction et d'une conclusion solides, il représente un outil de travail désormais indispensable pour qui s'intéresse au sujet, grâce notamment aux précieuses reconstitutions généalogiques, souvent inédites, et à l'appareil cartographique regroupés en annexes.

L'ensemble permet de livrer les grands traits de l'évolution du phénomène vicomtal entre le IX^e et la fin du XII^e siècle. À partir du IX^e siècle, en effet, les vicomtes qui apparaissent alors dans les sources participent à la construction des principautés territoriales grâce aux relations personnelles étroites qu'ils ont pu nouer avec les comtes. Leur essor se confirme dans la première moitié du X^e siècle, lorsque s'opère une sorte d'ancrage territorial des lignages vicomtaux par la patrimonialisation des charges et des terres. Dès lors, cependant, les situations locales peuvent être assez diverses, et l'on peine à distinguer des tendances générales d'évolution susceptibles de dessiner des ensembles cohérents d'un point de vue géopolitique, l'angle d'approche pourtant privilégié lors de cette rencontre. Au nord et à l'est de l'ancienne Neustrie, le titre semble ainsi se déprécier assez rapidement et les vicomtes se transformer en officiers subalternes du comte, avant de disparaître pour la plupart au XI^e siècle. Du Poitou à la Catalogne et du Massif central à la Provence, au contraire, certains lignages vicomtaux réussissent à accéder au rang comtal entre XI^e et XII^e siècle. Dans la majorité des cas cependant, on assiste à un mouvement de consolidation du titre et du patrimoine, à partir de la fin du X^e siècle, par l'adoption au sein de ces familles des règles successorales lignagères. De nouvelles lignées vicomtales peuvent même apparaître au XI^e siècle, ancrées sur les cités et les *castra*

et issues du milieu châtelain local, cependant que l'on assiste à un redéploiement des anciennes familles sur des territoires périphériques aux anciens comtés. L'analyse des évolutions régionales divergentes des pouvoirs vicomtaux souligne deux facteurs : d'une part, la faiblesse, ou l'absence locale, du pouvoir comtal est le contexte le plus fréquent qui a permis l'émergence des lignages vicomtaux, cependant que, d'autre part, les régions qui connaissent une présence comtale affirmée, comme la Catalogne, sont le théâtre de conflits noués autour de la domination locale qui rejettent en périphérie les vicomtes et provoquent bien souvent, sous les coups conjugués des consuls et des évêques grégoriens, leur déclassement.

La fonction vicomtale semble, d'un point de vue juridique, difficile à saisir et peu propice à la territorialisation. Elle s'apparente le plus souvent à une forme de représentation du pouvoir comtal, obtenue par délégation personnelle du comte, comme l'illustre parfaitement le cas de la Catalogne frontalière. La patrimonialisation des charges vicomtales ou, plus exactement, la volonté d'affirmation sociale locale des familles vicomtales par l'adoption des règles lignagères de succession repose, de ce fait, sur le déploiement de stratégies lignagères offensives. Ainsi entre Elne et Gérone, les familles vicomtales, qui ont investi les chapitres et se sont approprié les fonctions d'archidiacre, tirent bénéfice, entre 1040 et 1070, de la réforme grégorienne qui renforce les juridictions ecclésiastiques et assure les revenus paroissiaux.

Ces stratégies lignagères clairement assumées¹ sont fondées sur deux aspects, la succession agnatique et l'alliance, générateurs de topolignées. Le titre vicomtal, qui peut apporter un surcroît de prestige local et de légitimité lorsqu'il se transmet par le sang, enracine le lignage dans un passé lointain, comme en Rouergue, où les vicomtes s'inscrivent de la sorte « dans le cercle très restreint des descendants des anciens officiers carolingiens » (p. 201). Les alliances, de type hypergamique préférentiellement, conformément au modèle idéal véhiculé par la littérature courtoise, soulignent, en outre, la place et le rôle social réservés aux femmes dans ce cadre. Ainsi, les sceaux des

vicomtesse méridionales datés du milieu du XIII^e siècle les campent en trait d'union entre deux groupes de parenté par la titulature et les armes qu'elles y arborent. Les épouses des vicomtes se voient ainsi assigner le devoir d'assurer la vitalité biologique du lignage en même temps qu'elles participent pleinement à son affirmation sociale et aux modes de revendication de la domination qu'il déploie. Le pouvoir n'est certes jamais montré comme exercé réellement par une femme – dans la mesure, surtout, où les codes conventionnels iconiques associent pouvoir et masculinité en une distinction genrée des sphères de compétence qui ne se confond pas avec une répartition sexuée des tâches –, mais le rappel des origines prestigieuses du lignage dont est issue la femme, ou encore son inscription dans le cadre courtois des représentations du mode de vie noble, la désignent clairement comme le vecteur essentiel de la transmission des valeurs seigneuriales.

Ainsi le phénomène vicomtal ne pose-t-il peut-être pas tant une question de géopolitique que d'histoire sociale de la noblesse, et c'est sans doute davantage du côté des stratégies lignagères déployées pour pénétrer la haute aristocratie qu'il convient de chercher les raisons de son succès ou de son échec local.

LAURE VERDON

1 - Il conviendrait de s'interroger plus avant sur la construction discursive lignagère opérée par ces familles comme outil d'affirmation d'une domination sociale. Voir Joseph MORSEL, « Le médiéviste, le lignage et l'effet de réel. La construction du *Geschlecht* par l'archive en Haute-Allemagne à partir de la fin du Moyen Âge », *Revue de Synthèse*, 125, 2004, p. 83-110.

Peter Coss

The foundations of gentry life: The Multons of Frampton and their world, 1270-1370
Oxford, Oxford University Press, 2010,
xii-323 p.

Ce livre est un peu le pendant de *The origins of the English gentry*, publié par Peter Coss en 2003. Sans revenir sur ses thèses précédentes et notamment le débat qui l'a opposé à Christine

Carpenter, P. Coss définit précisément son objectif : il entend par « fondations », d'une part, l'ensemble des traits sociaux et culturels qui caractérisent la *gentry* depuis son apparition et sans lesquels on ne saurait être considéré comme un gentleman et, d'autre part, tout ce qui conditionne l'appartenance « locale » de la *gentry*, la maison (*household*), la famille, la paroisse, la localité... Ce deuxième aspect est sans doute le plus difficile à saisir pour le lecteur français habitué au caractère « régional » des groupes sociaux, que la région soit entendue en termes féodaux (les *earls* anglais ne sont pas des comtes au sens où, s'ils dominent un comté – qui n'est d'ailleurs pas forcément celui dont ils portent le nom –, c'est uniquement parce qu'ils se trouvent en être les principaux propriétaires fonciers), linguistiques ou topographiques. C'est aussi le plus difficile à traiter du point de vue de P. Coss, dans la mesure où cet enracinement « local » est l'une des composantes de l'identité communautaire de la *gentry* au niveau du comté, de sa cour et des offices et commissions qui sont progressivement devenus les marques les plus manifestes d'appartenance à une gentilhommerie qui n'est pas, rappelons-le, une noblesse.

P. Coss s'appuie sur le dépouillement et l'analyse approfondie des archives de la branche de la famille baronniale des Multon installée à Frampton dans le Lincolnshire. Ce domaine, *in fine*, fait partie des terres – avec celles de Sir John Fastolf qu'il avait arrachées aux Pastons – grâce auxquelles William Waynflete, l'évêque de Winchester, a fondé le Magdalen College à Oxford. L'unicité des sources primaires fait à la fois la qualité de l'ouvrage et son principal défaut, dans la mesure où tous les aspects du sujet ne sont pas couverts par le fonds Multon. Il faut sans cesse avoir recours à d'autres sources et à d'autres informations dont la sélection est plus ou moins légitime et plus ou moins arbitraire. Ces autres sources sont loin d'être toujours de seconde main et de nombreuses archives inédites (dont beaucoup concernent des manoirs ou des familles voisines) ont été consultées par l'auteur qui semble par ailleurs avoir tout lu de ce qui concerne la *gentry*. On ne peut cependant pas dire qu'il s'agisse ici d'un traitement systématique du sujet, mais plutôt d'une peinture par

petites touches, la vision s'élargissant, d'un chapitre à l'autre, à partir des enseignements tirés des archives Multon.

L'essentiel de ces archives concerne les années 1324-1332, quand Thomas Multon III reprend en main ses domaines après trois *wardships* successives (dont une par le redoutable Hugh Despenser) qui les ont dévastés : on assiste donc à une remise en état avec la reconstruction du *hall* manorial (la *curia*) et le redémarrage de l'exploitation. Les Multon sont suivis de la seconde moitié du XIII^e siècle à la fin du XIV^e siècle, c'est-à-dire du mariage d'Alan de Multon avec la fille d'un riche marchand de Londres, Reginald de Cornhill – un point à peine souligné ici –, lequel semble être à l'origine de ce rameau autonome de la famille Multon, jusqu'au moment où le domaine passe à Sir Thomas Graa, un marchand et financier de York dont il sera le maire et une douzaine de fois le représentant au Parlement : une trajectoire qui signale les liens étroits entre *gentry* et oligarchie urbaine.

Le livre commence par décrire l'enracinement foncier dans les riches terres grasses et semi-marécageuses des Fens. Les comptes permettent de se faire une idée précise de leur *hall*, même s'il faut rechercher ailleurs des équivalents visuels. Ils renseignent de même sur le type de *conspicuous consumption* pratiqué. Rien d'extraordinaire dans tout cela, et c'est ce qui, aux yeux de l'auteur, fait l'intérêt de ses sources : a *standard gentry home* et a *reasonably high standard of living...* sauf que – et c'est l'un des principaux défauts de la méthode et de son approche – ce niveau « standard » n'est pas estimé à partir de mesures, mais à partir d'autres travaux, au demeurant excellents, comme ceux de Christopher Dyer et de Christopher Woolgar. La *household* Multon comporte en moyenne une quinzaine de personnes. Les Multon voyagent, ensemble ou séparément, et le noyau familial est plus ou moins fourni, selon que les frères, par exemple, y résident ou non. Le *gentleman* dispose d'un clerc et d'un *esquire*, et la famille a un chapelain qui peut assumer des tâches qui n'ont rien de religieux : par exemple, celui des Multon semble s'occuper avec le prévôt (*reeve*), *inter alia*, de la nourriture et de la boisson des tenants coutumiers pendant les moissons. D'autres

sources (notamment pour les Willoughby, les Luttrell et les Le Strange) sont mobilisées pour démontrer à quel point, par ses déplacements et par les contacts qu'elle entretient, la maison est une interface active avec l'extérieur.

Du lieu de la consommation on passe à celui de la production. Le manoir de Frampton (qui s'étend aussi sur les *vills* de Kirton et Wyberton) est très précisément décrit par un *extent* d'avril 1326. L'étude est judicieusement étendue aux deux autres manoirs de Frampton, celui des Huntingfield, et celui des *earls* de Richmond, apparemment moins importants que celui des Multon. Les trois manoirs ont une structure comparable : une grosse moitié en domaine, une petite moitié aux tenants, les libres tenants étant proportionnellement plus importants chez les Multon (à Frampton seulement). Grâce aux comptes, on peut analyser les revenus nets, dont la moitié se partage entre la cour de justice et la ferme, le reste provenant des tenants et des produits vendus. Ce rendement et cette exploitation sont comparés avec ceux d'un manoir voisin, celui de Wyberton, qui appartient aux Cobeldykes, une famille d'un niveau comparable à celui des Multon : incontestablement, leur gestion, plus coûteuse, paraît plus complexe et plus risquée, si elle offre des rendements supérieurs, avec une production davantage tournée vers le marché. Les commentaires sur la gestion de ces domaines sont bienvenus, mais le fait que P. Coss consacre la moitié de ce chapitre à présenter les différents traités de gestion domaniale, dont aucun ne semble avoir été sur les rayons des Cobeldykes ou ceux des Multon montre bien les limites de sa méthode. En tout cas, l'exploitation « modérée » de Frampton permet des relations relativement apaisées avec les tenants, si l'on excepte une tentative (apparemment manquée) de contraindre les tenants coutumiers à charrier les haricots du seigneur au titre de la corvée. Les *court-rolls* s'interrompent malheureusement juste avant la Peste noire.

Les chapitres suivants sont consacrés aux aspects culturels et religieux, avec la fondation de la *chantry* du manoir par Margery, la fille de Reginald de Cornhill, l'étude de l'équipement des chapelles manoriales et l'examen des rapports de la famille avec la paroisse. Dans le

diocèse de Lincoln, 65 % des présentations aux paroisses dépendaient de l'Église, mais plus de la moitié du reste dépendait de la *gentry*. De fait, parallèlement au développement d'une dévotion individuelle dans le cadre de la chapelle du manoir, l'engagement de la *gentry* dans la vie de l'église paroissiale est intense et souligne le caractère local de son enracinement. Au plan culturel, l'un des meilleurs chapitres du livre est celui consacré à ce que P. Coss appelle la « culture du cartulaire », où il étudie la façon dont l'écrit est utilisé pour la protection de leurs domaines par ces laïcs aguerris par leur maîtrise du droit et des procédures légales, qu'elle leur soit propre ou qu'elle soit obtenue par l'intermédiaire des juristes dont ils s'assurent les services et qui sont eux-mêmes reconnus comme membres de cette *gentry*. Cette maîtrise conduit à poser le problème des langues utilisées par les Multon et leurs pareils, et c'est une culture bilingue qui émerge. Enfin, le dernier chapitre est consacré aux prolongements urbains de l'activité de la *gentry* et le livre se conclut sur la nécessité d'explorer la naissance de la culture politique au sein de ce groupe social, conclusion à laquelle on ne peut que souscrire.

Le livre se lit fort bien, et les analyses serrées de P. Coss, plus ou moins novatrices selon les secteurs abordés, sont toujours bienvenues. Il n'en reste pas moins que le parti pris de départ – ne s'appuyer que sur les archives Multon – le conduit à être essentiellement descriptif et que, de ce fait, l'objectif initial n'est pas complètement atteint.

JEAN-PHILIPPE GENET

Philippe de Mézières

Une épître lamentable et consolatoire adressée à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396), éd. par P. Contamine et J. Paviot, avec la collaboration de C. Van Hoorebeeck, Paris, Société de l'Histoire de France, 2008, 268 p. et 2 p. de pl.

Ce volume contient l'édition du texte que Philippe de Mézières adressa au duc de Bourgogne Philippe le Hardi en 1397, lorsque parvint en France la nouvelle de la défaite de

Nicopolis (25 septembre 1396). Cette œuvre, composée dans l'urgence pour reconforter les parents et amis de ceux qui avaient été tués ou capturés lors du désastre, ainsi que pour affirmer que tout espoir n'était pas perdu, ne semble pas avoir connu la diffusion que son auteur escomptait. Il n'en subsiste en effet aujourd'hui qu'un seul manuscrit (conservé à la bibliothèque royale Albert I^{er} de Bruxelles) : un exemplaire de luxe qui appartient au duc de Bourgogne et qui est, du reste, décoré d'une initiale ornée des armes de Philippe le Hardi.

L'édition du texte proprement dite est précédée d'une copieuse introduction scientifique qui ajoute à la valeur de ce travail. Dans un premier temps, les deux éditeurs offrent à leurs lecteurs une belle notice biographique consacrée à Philippe de Mézières, qui vient compléter la monographie consacrée à ce personnage par Nicolae Iorga à la fin du XIX^e siècle. Les circonstances historiques font l'objet d'un deuxième chapitre : les éditeurs y rappellent le projet de Philippe de Mézières de mise sur pied d'un ordre voué à la croisade, la *Militia Passionis Jhesu Christi*, projet qui, en 1396, mûrissait dans son esprit depuis un demi-siècle et qui avait conduit, trente ans auparavant, à la mise par écrit d'une première règle, reprise et retravaillée par la suite. À la veille du « voyage de Hongrie », Philippe de Mézières avait encore précisé son grand dessein dans une lettre au roi d'Angleterre Richard II¹. Toutefois, il n'eut guère de rôle dans l'organisation de la croisade de 1396, cette expédition ayant été mise sur pied à la suite d'une campagne diplomatique, elle-même provoquée par l'avance des Turcs ottomans dans les Balkans et la vallée du Danube. Philippe Contamine et Jacques Paviot donnent ici, dans une utile synthèse, un exposé du contexte politique, diplomatique et militaire dans lequel fut organisée cette calamiteuse opération.

Un troisième chapitre est consacré à l'analyse détaillée de l'œuvre, suivi d'une notice complète de l'unique manuscrit dans lequel elle est conservée, manuscrit dont on peut suivre la trace, sans interruption, depuis le début du XV^e siècle. Viennent ensuite deux annexes : l'une constituée par les notices biographiques de Jean de Blaisy, Robert le Mennot, dit Robert l'Ermitte, Louis de Giac et Othon de Grandson, quatre personnages à qui Philippe

de Mézières avait assigné le rôle d'« Évangélistes » pour annoncer la bonne nouvelle de la naissance de l'ordre de la Passion du Christ – de ces quatre personnalités, l'une, Jean de Blaisy, joue d'ailleurs un rôle actif dans l'*Épître lamentable et consolatoire*, puisque l'auteur s'y met en scène dialoguant avec lui – ; l'autre contient l'édition du testament de Philippe de Mézières, validé le 4 juin 1405, soit quelques jours après sa mort survenue le 29 mai, prévoyant le legs de la totalité de ses biens meubles et immeubles aux célestins de Paris.

Le texte de l'*Épître lamentable* s'ouvre sur une prière attribuée à saint Bernard et sur la parabole du bon Samaritain, personnage auquel Philippe de Mézières s'identifie pour proposer de soigner les blessures de « l'homme navré » auquel il s'adresse, c'est-à-dire le duc de Bourgogne. Tel un médecin, il établit ensuite un diagnostic qui lui permet de décrire le mal qui est à l'origine de la catastrophe : les quatre vertus morales (règle, discipline de chevalerie, obéissance et justice), qui, comme les quatre humeurs du corps, assuraient la santé de l'organisme vivant qu'était l'armée des croisés, ont été chassées par le diable qui les a remplacées par l'orgueil, la convoitise et la luxure. Un exposé historique vient montrer combien ce phénomène se retrouve toujours à l'origine des grandes défaites militaires. La substance en est tirée de l'Antiquité gréco-romaine, de l'Ancien Testament, de la *Chanson de Roland*, de l'Histoire du royaume de Jérusalem et, enfin, de l'histoire « immédiate », avec l'évocation des désastres de Crécy et de Poitiers, préludes à celui de Nicopolis.

Insistant sur le caractère hétérogène de l'armée vaincue, au sein de laquelle figuraient des catholiques, mais aussi des « schismatiques », mieux disposés à l'égard des Turcs que des Latins, Philippe de Mézières plaide pour qu'à l'avenir, la cohésion et l'ordre des armées de la chrétienté soient meilleurs. En effet, le texte de l'*Épître lamentable* est une exhortation, adressée au duc de Bourgogne, à préparer la revanche, définie comme la guérison d'une plaie commune à tous les princes chrétiens. Reprenant alors l'image des quatre vertus morales nécessaires à une armée créée pour vaincre, il appelle de ses vœux la constitution d'un nouveau « peuple d'Israël », enca-

dré par une nouvelle chevalerie, celle de la Passion de Jésus Christ. Cette chevalerie, dont il a déjà établi la règle, doit créer une nouvelle Jérusalem, cité idéale dont les habitants vivront au rythme des sacrements et se prépareront à l'affrontement.

Abandonnant le terrain spirituel, Philippe de Mézières expose quelles seront, selon lui, les suites de la campagne de Nicopolis : après avoir abordé la question des rançons exigées par les Turcs en échange de la libération des captifs et s'être interrogé sur l'efficacité d'un traité de paix, il détaille les mesures militaires à prendre pour rétablir la situation et venger l'affront subi par la chrétienté. Il reprend alors la question de l'organisation de la nouvelle chevalerie dont le duc de Bourgogne doit être le promoteur. Pour instruire les futurs chefs de l'armée, il rappelle les conquêtes réalisées par les Ottomans depuis Mourad I^{er} et conclut que la menace nécessite une riposte immédiate. Pour rendre plus convaincante son épître, Philippe de Mézières se met finalement en scène voyant, dans sa cellule du couvent des célestins de Paris, apparaître Jean de Blaisy, porte-parole des vaincus de Nicopolis, venu pour lui décrire les signes surnaturels qui ont annoncé la défaite des chrétiens et lui demander les remèdes propres à guérir les plaies qui ont causé le désastre.

Pour conclure, il faut souligner le travail remarquable d'édition réalisé par P. Contamine et J. Paviot et saluer la publication d'un texte d'une importance historique et littéraire certaine.

BERTRAND SCHNERB

1 - Philippe de MÉZIÈRES, *Letter to King Richard II. A plea made in 1395 for peace between England and France. Original text and English version of Epistre au roi Richart*, éd. par G.W. Coopland, Liverpool, Liverpool University Press, 1975.

Gerald Schwedler

Herrschertrreffen des Spätmittelalters. Formen, Rituale, Wirkungen
Ostfildern, Jan Thorbecke, 2008, 568 p.

Le gros ouvrage de Gerald Schwedler sur les rencontres de souverains (des rois en titre et

couronnés) à la fin du Moyen Âge en Occident (et avec Byzance) s'inscrit dans au moins deux courants historiographiques fort actifs dans l'historiographie allemande, mais aussi française. Le premier concerne les rituels du pouvoir médiéval revus et analysés grâce aux outils de l'anthropologie historique, non sans débats et sans avoir conduit à des conclusions unanimes. Si les rituels politiques médiévaux ont fait depuis longtemps l'objet de travaux d'importance, ils ont pris une place considérable dans l'historiographie depuis une trentaine d'années. Parmi ceux-ci, les rencontres princières, les cérémonies de pacification entre les grands, les « congrès » diplomatiques – avec un décalage par rapport aux rituels apparemment plus centraux (sacres, entrées...) – suscitent un intérêt croissant et ouvrent de nouvelles perspectives sur le pouvoir en général. G. Schwedler connaît fort bien cette bibliographie et il s'appuie sur elle pour renforcer l'enquête. Il rencontre aussi, deuxième orientation, l'attention croissante que portent les médiévistes à la question des « relations internationales », à la « diplomatie » (structures, personnel, pratiques...) au Moyen Âge, en restant attentifs, à l'évidence, à ne pas transporter simplement de telles notions dans un temps qui ne les formalise pas ainsi. Les multiples travaux récents ou en cours sur ces questions ne permettent pas encore de mesurer la portée des évolutions, entre l'enchâssement des enjeux « diplomatiques » dans une histoire politique renouvelée et la construction de cadres *ad hoc* pour s'éloigner d'une méthodologie souvent un peu datée en la matière et frileuse face à l'usage des sciences sociales¹.

L'ouvrage de G. Schwedler, issu de sa thèse de doctorat, s'appuie donc sur une bibliographie riche touchant à différents champs. Il s'en sert largement et présente longuement et utilement les concepts déjà discutés, mais nécessaires à son propos (comme ceux de « rituel » ou de « politique extérieure »). Son analyse se fonde sur un riche corpus de rencontres de souverains entre 1270 et 1440, qui sont récapitulées dans un utile répertoire en fin de volume, donnant pour chacune des rencontres les sources et la bibliographie qui permettent de les étudier. L'auteur procède en deux étapes de longueur très inégale.

Dans un premier temps, l'essentiel du volume, G. Schwedler étudie des rencontres selon huit angles thématiques et typologiques qu'il a définis lui-même : le rapport (en tension) entre les textes et les rites, la négociation et la formation du consensus, le traité scellé par serment, la rencontre dans un contexte vassalique, celle avec un roi captif, deux prétendants pour un même titre, la conclusion de trêves et de paix, la mise en scène cérémonielle. Chacun de ces thèmes est illustré par un exemple choisi dont le récit est détaillé (par exemple et dans l'ordre des thèmes cités, la rencontre de Coblenche entre Louis de Bavière et Édouard III en 1338, celle d'Albert d'Autriche et de Philippe IV en 1299 à Quatrevaux, puis de Sigismond et d'Henri V en Angleterre en 1416...), avant que le chapitre ne s'élargisse à l'analyse d'ensemble des rencontres du même type. La seconde partie, beaucoup plus courte, étudie le rituel, les gestes et les objets utilisés pendant les rencontres dans un ordre qui suit globalement le déroulé de l'événement : choix du lieu et du moment, préparatif du voyage, rites d'accueil, formes de la rencontre, etc.

Le point de vue d'ensemble de G. Schwedler est de considérer ces *Herrschartreffen* comme des instruments politiques d'importance, des outils de communication (internes et externes), en tant que pratiques qu'il convient d'étudier comme telles, en situant précisément le contexte d'usage et la manière dont s'agencent gestes et rituels en fonction des protagonistes, de leur rang et de leur puissance (entre parité et hiérarchie) ou du type de rencontre (comme la possibilité du duel lorsque deux souverains revendiquent le même titre, ou bien les attitudes spécifiques, entre supériorité et amitié, lorsqu'il s'agit d'investiture). L'auteur essaye de mesurer les effets de ces rencontres dans la décision, leur efficacité propre, mais aussi de discerner, dans chaque cas, les évolutions tout au long de la période et même d'esquisser leur devenir quand c'est utile. Il souligne ainsi que les rencontres de vis-à-vis entre princes perdent progressivement de leur force face à la place croissante du droit et de l'écrit dans les négociations.

Si l'auteur revoie ainsi avec finesse, et selon son propre regard, les rencontres princières, il ne faut cependant pas chercher dans le volume

de profondes nouveautés. D'abord, parce que nombre de ces rencontres ont été amplement travaillées par les historiographies successives, depuis la tradition méthodique jusqu'à l'anthropologie politique ou historique (que l'on pense au chapitre sur la rencontre de 1378 à Paris entre Charles IV et Charles V ou à celui sur le traité de Troyes de 1420), ensuite parce que les sources demeurent pour l'essentiel des sources imprimées, souvent narratives, qui rendent compte des aspects les plus centraux, les mieux analysés, et enfin parce que le travail de G. Schwedler suit de gros chantiers qui ont revu les rituels de rencontres princières à l'aide des méthodes les plus actuelles². Certains des gestes et procédures analysés par G. Schwedler, comme le baiser, les projets de combats singuliers, les serments, ont déjà fait l'objet de multiples traitements dans le même contexte.

Dire cela ne revient pas à minimiser le très grand intérêt du volume. D'abord parce que la perspective comparée (fondée sur l'analyse de plus de 200 rencontres sur un large horizon géographique) enrichit grandement le champ de connaissance, ensuite parce la minutie de l'auteur, qui conduit certes à de longs passages descriptifs, permet aussi de repenser à nouveaux frais des épisodes déjà bien connus, et ouvre une discussion qui pourrait être poursuivie sur tel ou tel point. *Herrschartreffen* apporte donc une pierre très utile aux renouveaux de l'histoire politique de la fin du Moyen Âge.

NICOLAS OFFENSTADT

1 - Voir la publication du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (SHMESP), *Les relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, en attendant la synthèse de Martin Kintzinger annoncée chez Kohlhammer.

2 - Voir, notamment, Klaus van EICKELS, *Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und Ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter*, Stuttgart, J. Thorbecke, 2002; Klaus OSCEMA, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld vom Emotion und Institution*, Cologne, Böhlau, 2006. Nous nous permettons aussi d'y joindre notre *Faire la paix au Moyen Âge. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent Ans*, Paris, Odile Jacob, 2007, tant les analyses s'entrecroisent avec celles de l'auteur.

Depuis la parution du livre de G. Schwedler, il faut ajouter le très riche travail de Stéphane PÉQUIGNOT, *Au nom du roi. Pratique diplomatique et pouvoir durant le règne de Jacques II d'Aragon (1291-1327)*, Madrid, Cas de Velázquez, 2009, qui consacre un chapitre en propre aux rencontres royales, « pratique diplomatique singulière » (p. 399).

James William Brodman

Charity and religion in medieval Europe
Washington, The Catholic University of
America Press, 2009, xi-318 p.

Après s'être consacré à des travaux sur l'histoire des hôpitaux en Catalogne médiévale et à la question de la libération des captifs ainsi qu'à ses acteurs, les mercédaires, l'auteur entend donner dans cet ouvrage une synthèse sur les principes religieux qui ont guidé le secours aux pauvres à l'époque médiévale et sur les institutions qui en sont nées. Plus d'une génération après les travaux pionniers de Michel Mollat et sa synthèse sur *Les pauvres au Moyen Âge* (1978), les études sur ce sujet conservent toute leur vitalité. Preuve en est l'abondance des recherches de première main que cite la bibliographie, bien informée, de l'ensemble de ces travaux et dont sont nourris les chapitres.

L'ouvrage tente de passer en revue les divers aspects de cette problématique en une succession de chapitres thématiques. L'introduction pose les cadres de l'approche : observer le rôle central tenu par la religion et les institutions religieuses dans le secours des pauvres. D'emblée, et la lecture des titres des sept chapitres qui suivent le confirme, l'auteur précise qu'il ne sera pas possible de s'enfermer dans ces limites (constat qu'il renouvelle en conclusion), au sens où il apparaît que les laïcs prirent eux aussi une part déterminante à cette vaste entreprise.

Les grandes lignes du discours théorique sur l'assistance aux pauvres sont rappelées dans le premier chapitre qui embrasse une ample chronologie, depuis l'époque patristique. L'auteur insiste sur l'apport du XIII^e siècle, avec les figures du pape Innocent III et de saint Thomas d'Aquin, aux dépens du tournant qu'ont constitué la réforme grégorienne et

l'influence de l'idéal apostolique sur la définition d'une « religion de l'action » dans laquelle les laïcs ont pu trouver matière à s'investir, précisément dans le secours des pauvres. Alors que les pages qui suivent portent une attention soutenue à la sainteté nouvelle et à ses orientations caritatives, notamment en Italie, aucune mention n'est faite de la figure de saint Martin qui reste très présente dans les représentations iconographiques et les références données aux fidèles.

L'auteur aborde ensuite les aspects pratiques du sujet, à savoir les diverses institutions qui sont issues de l'application du « devoir de secours » tel qu'il a été énoncé par l'Église. Celles-ci sont envisagées par ordre chronologique. Les fondations hospitalières ouvrent la série (épiscopales, monastiques, urbaines, laïques...), de manière à dégager leur ampleur et leur répartition générale sur tout le territoire de l'Occident. Suit un chapitre consacré à l'accueil des pèlerins, et plus largement des voyageurs, par les ordres militaires dans le cadre des hospices et des « œuvres de pont ». L'auteur a conservé l'expression des « frères pontifes », ne se ralliant pas totalement à l'analyse de Daniel Le Blévec qui ne voit dans ces groupements au service de la construction et de l'entretien de ponts placés sur des fleuves difficiles à traverser que de simples fraternités. Il semble davantage pencher pour l'idée selon laquelle ces groupements sont à comprendre comme des embryons d'ordres religieux qui n'auraient pas tous pu franchir le pas d'une fondation durable. Les ordres proprement hospitaliers sont ensuite envisagés, des plus importants (antonins, Saint-Esprit, trinitaires, mercédaïres) aux plus modestes (*Minor orders*), en montrant leur implication dans des entreprises aux dimensions politiques, comme dans le cas des mercédaïres, chers à l'auteur, en péninsule Ibérique. Viennent alors les initiatives laïques, considérant que la « bienfaisance n'a pas à être cléricale pour être religieuse » (p. 6), dans lesquelles l'auteur signale que le clergé demeure présent, tant dans le contrôle de certaines d'entre elles (Tiers ordres, par exemple) que dans l'inspiration des choix de l'action. Le chapitre six revient sur l'institution hospitalière en tant que telle pour en décrire les modes de fonctionnement : les

diverses règles, la communauté des frères et sœurs, la gestion de la maison et de ses biens. Le dernier chapitre reprend des propos de nature plus idéologique, en exposant les mobiles qui ont guidé fondateurs et donateurs dans leur choix des figures de pauvreté et le type de secours apporté, tant spirituel (en vue du salut) que temporel (pour le bien-être).

La conclusion s'attarde sur le paradoxe des ordres mendiants qui ont illustré la pauvreté plus qu'ils ne l'ont soulagée : sans doute se profile la distinction entre le statut (au sens de *status*, mode de vie) du clerc et celui du laïc, introduite par l'anthropologie grégorienne. De plus, ce serait oublier que les ordres mendiants, en fonction de la mission qui leur a été confiée par l'institution centrale, ont entendu déployer une pastorale à l'intention de tous : l'étude de la pauvreté rejoindrait en cela celle de la richesse et de la réflexion sur l'argent et son usage.

Cette vaste synthèse a le mérite de réunir les travaux dispersés auxquels l'histoire du secours des pauvres a donné lieu depuis une quarantaine d'années. Le panorama, qui suit, on l'aura compris, une typologie très fine, est appuyé sur de nombreux exemples et accompagné de réflexions plus générales sur la notion de pauvreté et sa perception sociale. On regrettera cependant que la perspective adoptée par l'auteur ne lui ait pas permis de mettre en valeur la dynamique chronologique de ce mouvement d'assistance et, plus spécialement, sa phase ultime, eu égard à la période médiévale, à savoir la laïcisation des œuvres de secours sous l'impulsion des gouvernements urbains et des autorités politiques souveraines, même si des allusions y sont faites au cours des chapitres. Cette évolution renvoie à de profonds changements dans le regard porté sur la pauvreté, où la part du contrôle social l'emporte sur la compassion et la valorisation des *pauperes Christi*. C'est déjà cette tension qui se fait jour dans l'œuvre de Jacques de Vitry (cité chap. 6) quand il loue les ordres hospitaliers et dénigre les fondations qui ne sont pas desservies par des religieux et dont l'action tourne, à ses yeux, au profit de nantis.

Yann Codou et Michel Lauwers (éd.)*Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*

Turnhout, Brepols, 2009, 788 p. et 15 p. de pl.

Les 23 contributions qui composent cet ouvrage ont été distribuées en trois parties afin peut-être de rompre le diptyque Antiquité/Moyen Âge que le « silence un peu assourdissant » des sources pendant près de trois siècles (fin VII^e-fin X^e siècles) risquait d'imposer (p. 267). La première, consacrée aux plus hautes époques, évoque les débuts de Lérins aussi bien à travers l'étude des textes composés par ses moines que par l'examen des relations nouées par le monastère avec le monde qui l'entoure. La deuxième prend le parti d'approcher le thème de l'île monastique par l'étude de plusieurs îles, Lérins, mais aussi d'autres îles provençales, irlandaises, grecque (Patmos) ou du littoral atlantique. La troisième partie, qui constitue près de la moitié de l'ouvrage, considère la mémoire et la pérennité de l'île de Lérins à travers textes, monuments et pratiques, entre XI^e et XV^e siècle. Deux conclusions, de Jean Guyon et Dominique Iogna-Prat, offrent enfin de larges synthèses des différentes contributions.

Ce retour à l'histoire lérinienne offre en premier lieu la possibilité, sur la base de ce qui a été transmis du Lérins tardo-antique, d'éclairer la première vague de l'encadrement chrétien en Gaule, qu'il s'agisse du monachisme ou de l'épiscopat provençal. Cette première partie invite certes à rencontrer spécialement la Provence dans son rapport à Lérins, évêchés, seigneuries, monastères, réseaux de pouvoir tel celui du patrice Dynamius dans la seconde moitié du VI^e siècle, tandis que la Bourgondie, la Ligurie ou Rome forment un horizon lointain. Mais elle constitue surtout, au-delà de cette vision régionale, une étude sur l'histoire du monachisme avant le moment bénédictin. Pépinière d'évêques (Arles et au-delà), l'île accueille dans les V^e et VI^e siècles une aristocratie lettrée qui vise à atteindre un idéal monastique. Comment et pourquoi l'aristocratie investit-elle l'Église ? Comment se met en place ce nouvel idéal ? Quel sera l'imaginaire médiéval de Lérins ? Stéphane Giovanni étudie

l'évolution à cette haute époque de l'identité monastique, entre ascèse érémitique et vie en communauté. D'abord vécue comme une étape dans la formation du futur évêque, une préparation à l'exercice des fonctions pastorales, l'expérience ascétique, le détachement, l'humilité, l'atteinte de l'*homo interior* mènent au cours du temps vers l'abandon à la discipline communautaire, à l'abandon de soi dans la communauté organisée autour d'une règle et sous l'autorité d'un abbé.

La partie réservée à la mémoire et aux « monuments » de Lérins à partir du XII^e siècle apporte également de précieux éclairages. La réforme grégorienne effectuée, en miroir avec Rome, un retour sur l'origine, dans le cadre de la reconstruction de la Provence. C'est l'occasion de souligner que la place modeste réservée à l'archéologie semblerait bien mince si on ne rappelait avec J. Guyon l'absence d'à peu près toute trace monumentale de la première époque sur l'île de Lérins (églises ou habitats monastiques). Comme lui, on espère de nouvelles découvertes, tel ce fragment de marbre gravé de quelques mots d'une inscription mutilée mis au jour par Yann Codou. Ce dernier, qui est en charge des recherches archéologiques menées sur l'île, développe à partir de plusieurs exemples provençaux (Fréjus, Riez, Aix, Marseille...) l'idée de la mise en scène de l'Antiquité tardive par les acteurs médiévaux, spécialement des XI^e-XII^e siècles, « afin de matérialiser par-delà les textes les origines [...] et l'antiquité de l'occupation » (p. 561). Même de ce point de vue, l'abbaye Saint-Honorat de Lérins offre peu de « dépouilles » antiques dans les élévations actuelles et seules deux chapelles encore en élévation semblent des constructions antérieures à l'an mil.

Les enquêtes passionnantes menées par Michel Lauwers ou Didier Méhu sur les privilèges et autres actes du cartulaire de Lérins, ou par Laurent Ripart sur ceux de Saint-Michel de Vintimille, comme l'étude du manuscrit Stresa (début XV^e siècle) de la *Vie* de saint Honorat par Cécile Caby, permettent de suivre ces reconstructions mémorielles jusque dans le cœur du XIX^e siècle. L'étude fouillée du culte de saint Honorat en Provence à la fin du Moyen Âge par Germain Butaud détaille les

modes de dévotion mis en œuvre tout au long de ces siècles dans la société provençale. Cet éclairage sur Lérins dans la fin du Moyen Âge est tout à fait neuf et la longue recherche couronnée par cet ouvrage permet d'étudier les jalons textuels jusque-là égarés reliant l'an mil à la *Chronologia* de Barralis qui, en regroupant au XVII^e siècle un ensemble de textes disponibles, faisait jusque-là « écran au travail historique » (p. 745).

Si l'île de Lérins est au cœur de la plupart des contributions, la place de l'île dans le domaine chrétien peut apparaître comme l'autre objet de ces différentes études. La maîtrise progressive des îles, le renversement de valeurs entre l'Antiquité classique et les premiers siècles du christianisme, ont donné lieu dans les années 1990-2000 à de nombreuses études consacrées à l'érémisme ou au monachisme. Rosa Maria Dessì et M. Lauwers soulignent cependant combien « la grande particularité distinguant cette île des autres sites monastiques est la lente élaboration, par les Lériniens, d'un *discours structuré* portant sur le *lieu propre* que représentait *cette* île d'ascètes » (p. 234). Chassant les serpents, Honorat y établit un camp de Dieu, un désert fécond et, en dépit de l'absence de reliques, c'est l'île même qui est sanctifiée, tandis que le groupe des ascètes s'identifie progressivement à elle. De la sorte l'île devient « un *locus* du divin, un lieu saint en même temps qu'une terre de saints » (p. 252). Avec la reconstruction du monastère au XI^e siècle, on assiste à un renouvellement du discours lérinien sur l'île et, à partir du XII^e siècle, en réalité à la fin du XIV^e siècle, l'île va être désormais célébrée comme île sacrée, consacrée tant par le sang des martyrs que par la venue d'un pape Eugène, qui se déchausse avant de bénir l'île tel Moïse mettant le pied sur la terre sainte. L'île, qui offre à la pensée une figure du Un et a si souvent permis de rêver le politique, devient après ce long parcours une « cité de Dieu ».

Au total, cet ouvrage, fruit d'un colloque organisé en juin 2006, apporte d'abord à l'*Histoire de l'abbaye de Lérins*¹ de nouvelles avancées pour écrire l'histoire globale de cette institution monastique entre l'Antiquité et la toute fin du Moyen Âge. Mais ensuite et au-delà, ces actes proposent une réflexion sur « la

voie de l'île », selon l'expression de D. Iogna-Prat, depuis les « incertitudes insulaires » jusqu'à la sanctification ou la sacralisation de l'île chrétienne (p. 746). Peut-on avec lui mettre en valeur le paradoxe qui fait de cet écart, de ce monde du retrait, « le lieu de la présence ecclésiale dans le plus matériel de sa visibilité » (p. 750), passage nécessaire pour la réalisation de l'homme intérieur ?

ANTOINE FRANZINI

1 - Mireille LABROUSSE *et al.*, *Histoire de l'abbaye de Lérins*, Bégrolles-en-Mauges/Abbaye de Bellefontaine, ARCCIS, 2005.

Marie-Céline Isaïa

Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église

Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, 919 p.

Il y a un peu de moins de vingt ans, Michel Sot mettait en lumière le rôle presque exclusif du chanoine Flodoard dans le rassemblement, la sélection et l'exploitation des documents de l'histoire rémoise antérieurs au milieu du X^e siècle. On pouvait alors penser que tout avait été à peu près dit sur cet exceptionnel gisement de sources. Le livre de Marie-Céline Isaïa, issu d'une thèse de doctorat, montre qu'il n'en est rien. L'auteur s'est en effet attelé à l'étude et l'interprétation d'autres textes rémois – dont la tradition est le plus souvent indépendante de Flodoard – avec un point de vue bien particulier : expliquer le développement du culte de saint Remi avant le développement de la royauté sacrée au XI^e siècle. L'auteur estime en effet que, passée cette date, la figure de Remi change de consistance et que le baptiste de Clovis se trouve alors relégué au simple rang d'« accessoire » (p. 15) de la religion royale. M.-C. Isaïa souhaite également dépasser deux discours historiographiques « étanches » (p. 15) : celui de l'histoire d'un homme du VI^e siècle, fondé sur une critique pointilleuse des sources (que pratiquèrent avec brio Bruno Krusch et Godefroid Kurth au début du XX^e siècle), et celui du développement d'une légende hagiographique durant

tout le haut Moyen Âge, ressortissant davantage de l'histoire des mentalités religieuses et de l'imaginaire politique. Ceci étant dit, M.-C. Isaïa a classiquement réparti la matière de son ouvrage en quatre parties qui peuvent être lues indépendamment les unes des autres.

Il est tout d'abord question de l'homme, de sa famille, de son milieu social et culturel, de son rôle auprès de Clovis, de l'exercice de sa charge de métropolitain. Dans un domaine largement exploré par la recherche récente, l'auteur apporte du neuf. Elle reconstitue avec ingéniosité l'ascendance remigienne à laquelle elle rattache un *magister officiorum*, un préfet d'Égypte et un évêque d'Aix de la fin du IV^e siècle. La relecture des textes ébranle des certitudes que l'on croyait bien ancrées. Remi ne fut sans doute pas le très grand aristocrate profondément imprégné de culture classique loué par Grégoire de Tours. M.-C. Isaïa montre, en se fondant sur les quatre lettres du métropolitain aujourd'hui conservées dans la collection des *Lettres austrasiennes* et intégralement traduites en annexe, que les félicitations que lui adressa Sidoine Apollinaire sont sans doute légèrement ironiques. Plus largement, l'auteur s'emploie à montrer que Remi n'était pas le dernier représentant de cette très haute aristocratie sénatoriale romaine ayant embrassé le christianisme sur le tard, mais bien un évêque de son temps, de petite noblesse, formé très tôt à l'ascétisme et à la connaissance des textes sacrés. Les chapitres suivants font le point sur toute une série de questions : la situation politique de la province de Belgique seconde dans la seconde moitié du V^e siècle, les rapports avec Clovis, les circonstances du baptême (daté, à la suite d'historiens de plus en plus nombreux désormais, de Noël 507, voire 508). M.-C. Isaïa a enfin cherché à présenter l'activité administrative de Remi dans son diocèse et sa province. L'organisation de cette dernière a-t-elle représenté pour lui « un intérêt unique et absorbant » (p. 138) ? C'est sans doute aller un peu loin et l'auteur reconnaît interpréter surtout en ce sens le silence de ses sources. En ce concerne le diocèse de Laon, séparé de celui de Reims, M.-C. Isaïa conteste l'explication, proposée par M^{gr} Duchesne il y a un siècle, d'une décision de Remi, en 511, destinée à accompagner le partage du royaume franc à la mort de Clovis.

Alors que l'érudition de l'auteur est rarement prise en défaut, on regrette que, sur ce point, elle n'ait pas discuté un article de Reinhold Kaiser qui a pourtant défendu l'interprétation de Louis Duchesne en proposant une longue analyse de la version brève du testament du métropolitain¹.

La partie suivante est consacrée aux premiers développements du culte à l'époque mérovingienne. M.-C. Isaïa a exploité tous les témoignages antérieurs aux deux *Vitae* conservées de Remi. Elle analyse l'image du saint chez Grégoire de Tours et le rôle décisif joué dans les années 580 par le métropolitain Aegidius, en qui l'on peut reconnaître le commanditaire de la *Vita* de Venance Fortunat, aujourd'hui perdue. Passé le VI^e siècle, la documentation narrative devient rare. M.-C. Isaïa doit faire feu de tout bois : elle a patiemment relevé les attestations anciennes du culte de Remi dans les chartes, les textes liturgiques et jusque dans la toponymie. Le lecteur lui sait gré de proposer une interprétation d'ensemble de ces témoignages épars, de contester l'idée selon laquelle le culte de Remi aurait été exclusivement accaparé par les élites austrasiennes, pour reconstituer avec finesse les réseaux familiaux et ecclésiastiques, tant neustriens qu'austrasiens, qui, aux VII^e-VIII^e siècles, s'en firent les relais. La distinction établie entre les fidèles de saint Remi et les autres pourrait paraître par moments un peu trop tranchée et l'on peut parfois se demander s'il n'est pas artificiel de faire de la dévotion à saint Remi le prisme de l'histoire sociale, politique et religieuse du VII^e siècle. Qu'importe cependant que les interprétations de l'auteur soient inévitablement appelées à être discutées et peut-être contestées par tel ou tel spécialiste, on n'en admire pas moins la manière dont sont établis des rapprochements tout à fait nouveaux, comme ces relations étroites prêtées aux sièges de Reims, d'Arras et de Cambrai dans les années 640-650.

Dans la troisième partie, M.-C. Isaïa se fonde sur des documents beaucoup plus circonstanciés et ses analyses relèvent d'une critique littéraire parfaitement maîtrisée. Dans un premier temps, elle classe et date l'ensemble des documents antérieurs à la biographie

d'Hincmar : d'abord la *Vie brève* qu'elle date des années 740-750 et non du VI^e ou du VII^e siècle comme le pensaient ses devanciers (mais il me semble que, pour s'imposer, la démonstration demanderait à être davantage étayée) ; ensuite des fragments liturgiques dont elle conteste, à la suite de Jean-François Goudesenne, la datation haute naguère avancée par François Baix ; et enfin une préface liturgique, sorte de sermon, à laquelle elle attribue une datation du milieu du VIII^e siècle, solution moyenne entre la datation mérovingienne, traditionnelle depuis Dom Mabillon, et la datation tardo-carolingienne récemment proposée par Philippe Bernard. M.-C. Isaïa peut alors revenir longuement sur le monument littéraire composé en l'honneur de Remi par Hincmar, le plus illustre de ses successeurs, dont, après Jean Devisse, elle dévoile les multiples facettes : biographie sainte, miroir royal et épiscopal, polyptyque aussi à sa façon. Tirant parti de l'édition procurée par B. Krusch en 1896, tout en cherchant à pallier ses insuffisances, elle propose de cerner au plus près les circonstances précises de sa rédaction en deux temps (avant 866, puis entre 878 et 882), les méthodes de son auteur, ainsi que les sources dont il a disposé. Elle n'oublie pas non plus de se pencher sur la réception de la *Vita Remigii*, ce qui donne lieu à d'intéressants développements sur les manuscrits de Cambrai et du Mont-Cassin. Le premier n'est pas sans rapport avec une grande figure du XI^e siècle, l'évêque Gérard de Cambrai (formé à Reims par son oncle Adalbéron) et il se pourrait bien que la réécriture de la *Vita Remigii* qu'il contient puisse aussi être éclairée par les textes laissés par ce prélat.

Les derniers jours d'Hincmar († 882) furent assombrés par le péril normand et l'archevêque dut fuir rapidement sa cité pour trouver refuge à Épernay, emportant avec lui les reliques de saint Remi. Quelques semaines plus tard, leur retour à Reims fut le point de départ d'un renouveau du culte dont fait mémoire un long texte composé par le moine Rotgar de Saint-Remi que l'auteur a eu l'occasion de rééditer récemment et qu'elle commente longuement dans le livre². Si Rotgar célèbre encore un saint local – une image que perpétuent ensuite

d'autres compositions régionales de diffusion restreinte (les *Vies* des saints Thierry, Thiou, Basle, Rigobert), les années suivantes voient le culte changer progressivement de dimension et accompagner le rôle nouveau et les prétentions nouvelles des archevêques du X^e siècle. Paradoxalement, mieux contrôlé par les moines de Saint-Remi, il se dégage aussi un temps de l'influence de la cathédrale avant de prendre une connotation royale, clairement affichée dans le récit du sacre de Philippe I^{er} (1059).

Ce compte rendu ne saurait rendre justice à un livre si riche qui est loin de se réduire à la biographie d'un homme et aux développements de son culte au cours du haut Moyen Âge. Chemin faisant, l'auteur a écrit des pages éclairantes sur l'histoire de Reims et de ses institutions ecclésiastiques ainsi que sur les prétentions des archevêques et les moyens dont ils disposèrent pour faire avancer leur cause. En s'intéressant à la formation de la mémoire du baptiste de Clovis et à ses usages dans l'église de Reims, elle livre de belles réflexions d'histoire culturelle. Enfin, loin de se limiter étroitement au corpus remigien, M.-C. Isaïa revisite aussi nombre de sources du haut Moyen Âge : les sermons du pseudo-Éloi, la *Visio Karoli*, les œuvres de Flodoard, de Richer, d'Adson de Montier-en-Der et tout un ensemble de textes hagiographiques dont une liste récapitulative est donnée en annexe. Le tout est servi par un style limpide et l'on félicite enfin l'auteur d'avoir traduit systématiquement toutes les sources citées.

CHARLES MÉRIAUX

1 - Reinhold KAISER, « Bistumsgründungen im Merowingerreich im 6. Jahrhundert », in R. SCHIEFFER (éd.), *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim Wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig am 28. mai 1988*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1990, p. 9-35.

2 - Marie-Céline ISAÏA, « Retour à Reims. Édition critique de l'*Historia relationis* de Rotgar de Saint-Remi (883-900) [BHL 7166] », in M. GOULLET (éd.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 445-491.

Isabelle Rosé

Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)

Turnhout, Brepols, 2008, 732 p.

Pour des raisons imputables au champ universitaire (jeunesse et position institutionnelle marginale de l'auteur, thèse effectuée en dehors des circuits parisiens, etc.), il est possible que cet ouvrage passe inaperçu et échappe à la plupart des médiévistes. Ce serait regrettable, car il s'agit d'un grand livre. Non content de renouveler en profondeur l'histoire du premier Cluny, il éclaire de manière décisive les structures sociales d'Europe occidentale (royaume des Francs, de Bourgogne et d'Italie) au temps du « premier âge féodal » et constitue, sur bien des points, une leçon de méthode.

Au point de départ, se trouve un dossier « mûr », celui des œuvres d'Odon, second abbé de Cluny (927-942), dont le contexte de rédaction, la diffusion et la tradition manuscrite ont été précisés durant les dernières décennies ; et un courant historiographique, celui de l'ecclésiologie monastique, porté notamment par Dominique Iogna-Prat qui a placé au cœur de ses travaux les « moines doctrinaires » de la fin du X^e au milieu du XII^e siècle. Mais alors que ses prédécesseurs se sont concentrés sur la production intellectuelle des abbés, Isabelle Rosé propose « l'analyse sociale de la vie d'un grand, articulée à une étude de ses représentations ecclésiales », pour comprendre « de quelle manière Odon participe à la construction, tant sociale qu'intellectuelle, d'une certaine société seigneuriale » (p. 17). Le cadre biographique dans lequel elle s'inscrit est rebaptisé « itinéraire biographique », ce qui ne serait qu'une litote s'il ne s'accompagnait d'une rupture méthodologique. En effet, forte des leçons de Peter Brown, Arsenio Frugoni et Jacques Le Goff, I. Rosé ne cherche pas à reconstituer le portrait d'un individu, mais les relations sociales dans lesquelles il s'inscrivait, celles de l'aristocratie du premier X^e siècle ; les œuvres d'Odon ouvrent une porte pour y parvenir et comprendre la place assignée par l'abbé aux différents groupes sociaux. L'objet est donc bien choisi, car Odon fut l'un des

principaux auteurs et acteurs des transformations sociales qui s'opèrent alors sur les ruines de l'empire carolingien.

L'ouvrage est construit en deux parties : d'une part, les réseaux sociaux qui permettent de suivre le cheminement existentiel d'Odon et, d'autre part, la portée sociale de ses œuvres ; deux parties qui se répondent continuellement puisque toutes les œuvres d'Odon – qu'il s'agisse des productions hagiographiques, exégétiques, pastorales ou poétiques (étudiées ensemble et en profondeur pour la première fois) ou de la production diplomatique à laquelle il a été mêlé – sont abordées en fonction des lieux et du contexte social qui les ont vu éclore. Des dossiers bien connus (la fondation de Cluny, le dossier hagiographique de Géraud d'Aurillac, les réformes des monastères ligériens et italiens) sont ainsi repris de fond en comble avec une liberté intellectuelle reconfortante : les « autorités », quelles qu'elles soient (d'Ernst Sackur à D. Iogna-Prat, en passant par Régine Le Jan, Dominique Barthélemy ou Barbara Rosenwein), sont examinées en fonction de la seule valeur de leurs arguments : s'ils sont infondés, ils sont rejetés.

Le premier apport de l'ouvrage tient dans l'analyse des réseaux aristocratiques qui structurent la société post-carolingienne. Odon, Guillaume d'Aquitaine et autres Théophylacte, Bosonides, Robertiens et Rodolphiens ne sont pas des individus, mais des nœuds. Ils n'existent que par l'ensemble des relations d'échange, de protection, de révérence et de conflit qui leur permettent d'être reconnus comme *potentes*. Odon est l'un de ces nœuds, bien qu'il ne soit pas, objectivement, le cœur de la société du X^e siècle. Le schéma suggestif qui visualise ses relations avec les aristocrates présente l'abbé au centre d'un cercle dont le périmètre est formé par les membres de son « réseau personnel ». L'enseignement majeur n'en est évidemment pas la centralité d'Odon, mais l'ensemble des relations entre tous les personnages figurés sur le schéma. C'est une telle représentation de la société qu'il conviendrait de diffuser dans les manuels à la place des sempiternelles cartes de principautés, intrinsèquement fausses et anachroniques. Car l'aristocratie du X^e siècle n'est pas une mosaïque, mais un tissage entre des nœuds dont le maillage

est multiforme, mobile et malléable. La problématique des réseaux, désormais intégrée dans l'*instrumentarium* des médiévistes, devra d'ailleurs être singulièrement précisée pour être véritablement adaptée à la société médiévale.

Le concept qu'I. Rosé reprend des sociologues Alain Degenne et Michel Forsé est celui de « 'réseau personnel' défini comme 'l'ensemble des relations qu'un particulier entretient avec d'autres personnes' qui sont en contact direct avec lui, tout en prenant également en compte les relations qui ne dépendent pas de l'individu concerné ¹ ». Les notions « personnel », « personnes » et « individus » ne conviennent pas à la période étudiée. Au contraire, l'ensemble de l'ouvrage montre que l'individu Odon n'existe pas. Il n'est que le produit social d'un ensemble de relations mouvantes, devant régulièrement être actualisées et ne dépendant que marginalement de l'hérédité. I. Rosé souligne la nécessité des déplacements des protagonistes les uns vers les autres, le caractère mouvant des alliances et la nécessaire prise en compte de la diachronie pour éviter toute réification des réseaux. Mais le maintien d'expressions comme « comportement individuel », « réseau personnel », « legs » bloque l'analyse en l'inscrivant implicitement dans un cadre conceptuel contradictoire à celui de la société étudiée. La notion de réseau, telle qu'elle est utilisée, induit un biais important, car elle postule l'existence d'individus et de lieux pour analyser ensuite les relations entre ceux-ci. Or il apparaît de plus en plus nettement que la société aristocratique de l'âge féodal ne pense ni en termes d'individus ni en termes de lieux *per se*, mais que ceux-ci n'existent que par les relations sociales qui se font, se défont, sans qu'il n'y ait aucun ancrage juridique ou institutionnel qui en assure l'existence, le statut et la reconnaissance.

Les exemples à l'appui sont nombreux. J'en retiens deux. Toutes les œuvres d'Odon, que nous abordons à partir de leur réification manuscrite, sont moins les produits de la réflexion intellectuelle d'un auteur/individu que ceux d'un ensemble d'interactions sociales et spatiales. Comme l'écrit très clairement I. Rosé, le fond et le contenu de chacune d'elles sont liés à un temps, à un/des lieu(x) particuliers et à des « horizons relationnels dis-

tincts », à des « pratiques réticulaires » dans lesquelles ils sont « enchâssés » (p. 367-368); entendons par-là le conflit souvent à l'origine de la rédaction d'une œuvre (qu'elle soit « littéraire » ou « diplomatique »), les horizons d'attente des protagonistes, les intentions de l'auteur et, bien entendu, la réception des œuvres qui s'effectue par le biais de milieux spécifiques et de leurs relations. Il en va de l'action réformatrice comme de l'œuvre littéraire ou diplomatique, cette dernière devant être lue dans les deux sens traditionnellement attribués à ce terme en français: le relationnel et le scripturaire. Qu'Odon, alors moine récemment converti, soit le principal instigateur de la chartre de fondation de Cluny est maintenant clairement établi. On voit encore plus nettement ce que doit cet acte aux structures relationnelles dans lesquelles étaient alors « enchâssés » Bernon, Odon, les Guilhemides et les Bosonides. Les réformes monastiques initiées par Odon sont le résultat d'un même processus relationnel: c'est parce que l'abbé est intégré dans la familiarité des Théophylacte qu'il obtient des papes des privilèges particuliers (immunité de 931) et qu'il est appelé à réformer les monastères situés dans la principauté des aristocrates romains. Comment alors qualifier ces réformes qui n'ont pas grand-chose en commun avec la création d'une congrégation ou d'une *ecclesia*? I. Rosé, comme ses prédécesseurs, évoque le « caractère personnel des réformes monastiques dans la première moitié du X^e siècle » (p. 362); mais l'expression est problématique. Il s'agirait plutôt de réformes relationnelles, pour lesquelles il n'existe aucun caractère juridique ou institutionnel, deux notions étrangères au X^e siècle; la fin de la relation valant la fin de la réforme.

L'autre aspect décisif de l'ouvrage est l'analyse de l'ecclésiologie de l'abbé qui articule de manière originale une théologie de tradition carolingienne aux pratiques sociales de son temps. Odon adapte la doctrine trinitaire du *filioque* à une conception idéale de la communauté monastique. Comme l'Esprit, engendré de manière spirituelle par le Père et le Fils, elle est engendrée et reproduite spirituellement par l'abandon des pratiques du siècle (ostentation vestimentaire, consommation de viande, possessions personnelles, sexualité) et par

l'Eucharistie, la prière/contemplation et le chant, qui sont autant de spiritualisations corporelles. Logiquement, Odon reprend la doctrine du réalisme eucharistique développée par Paschase Ratbert pour en faire l'un des fondements de la distinction monastique : la consommation régulière des espèces consacrées signifiant l'incorporation du corps spirituel du Christ – réellement et substantiellement présent – et, donc, l'accomplissement du processus transitif qui consiste à refaçonner le corps humain *ad imaginem Dei* alors qu'il s'en était dissocié depuis le péché originel. Ainsi, les moines, seuls hommes ayant renoncé au siècle (contrairement aux évêques et aux chanoines) et consommateurs réguliers de l'Eucharistie (Odon en fait même les seuls vraiment dignes d'accomplir le sacrement), sont des pivots du corps social, conçu dans une perspective eschatologique où seuls les purs seront élus, à condition qu'ils respectent parfaitement le renoncement au monde, faute de quoi ils perdent *ipso facto* leur statut quasi angélique. Les autres membres du corps social voient leur conduite subordonnée à cet idéal. On assiste à une marginalisation du roi, réduit au rôle de protecteur et nourricier de l'Église, et de l'évêque, réduit à un rôle de pasteur pour éduquer les *potentes*, ce dernier se voyant dépourvu en grande partie de son statut de *pater pauperum*. Les *potentes*, investis de la mission royale, sont désormais les garants des biens de l'Église et les protecteurs des *pauperes*, ce qu'ils n'effectuent pas directement mais par la médiation des moines, pauvres symboliques et agents essentiels de la redistribution au profit des pauvres réels.

Il s'agit là d'un projet social de stabilisation, et non de transformation. Odon ne cherche pas à monachiser le monde : il pose les règles d'un ordre social qui place irrémédiablement les moines vertueux au sommet de la hiérarchie. L'idéal existentiel est la conversion, celle qui consiste, comme Odon l'a fait lui-même, à passer progressivement du siècle au cloître, éventuellement par l'étape intermédiaire du canonicat. La *Vita* de Géraud d'Aurillac, ce premier « saint laïc » dont Odon a brossé l'itinéraire, n'est pas un idéal pour tous les *potentes* ; le récit, dont I. Rosé précise qu'il n'a quasiment pas eu d'écho avant les croisades, est un rattrapage circonstanciel pour montrer

comment un laïc, dont la sainteté se développait en dehors du cadre ecclésial, pouvait être considéré comme un saint : en adoptant les comportements du moine, même en demeurant sous les habits laïcs. Odon n'est donc ni un législateur ni un moralisateur, mais plutôt un aristocrate pragmatique qui prend acte des transformations sociales qui s'opèrent, en tentant de les orienter au profit de la communauté élitiste qu'il dirige. La manière dont il articule apparemment sans état d'âme une exaltation de la chasteté monastique et les relations les plus cordiales avec les papes Théophylacte, largement connus pour leur inscription dans le siècle, est édifiante. La construction et le maintien d'un réseau d'alliances entre les différents membres de l'aristocratie n'ont alors que faire des prescriptions intégristes qui s'imposeront dans la seconde moitié du XI^e siècle et à l'aune desquelles on lit trop souvent l'histoire de l'Église de la période précédente. C'est là un autre apport de ce livre, indirect certes, mais suggestif, que d'inviter à relire la prétendue « pornocratie pontificale » à la lumière du fonctionnement normal de l'aristocratie post-carolingienne.

In fine, l'enseignement majeur de l'ouvrage est le rôle d'Odon dans la conceptualisation d'une société en transformation. Odon suscite, accompagne, verbalise et scripturalise le passage progressif d'une aristocratie hors-sol (celle du haut Moyen Âge), dont la légitimité tenait dans les relations sociales entretenues avec les rois, à une aristocratie toujours mobile, mais définie en relation à un référent spatial, social et éthique qui est celui de la communauté monastique ; processus qui, à terme, donnera naissance aux topolignées.

Ce qui me conduit à deux dernières remarques. Dans son œuvre, Odon n'accorde strictement aucune place aux *laboratores* ; I. Rosé non plus ! En effet, les seuls « lieux » où l'on aurait pu apercevoir les *laboratores* du temps d'Odon sont les chartes qui concernent l'environnement immédiat des monastères dirigés par Odon. Pour Cluny, on en compte environ 230 entre 927 et 942, qui témoignent de la constitution progressive de la *terra sancti Petri*. Mais Odon n'y apparaît à peu près jamais. En effet, il n'est généralement pas sur place et ce n'est pas à lui que l'on donne des terres et des hommes, ni lui qui négocie ces donations.

Cependant, il aurait été utile d'intégrer ce progressif enracinement du monastère. S'il est marginal dans l'« itinéraire biographique » d'Odon, il est essentiel à l'histoire du premier Cluny. Et on a bien vu que, malgré la perspective annoncée, ce livre ne raconte pas un « itinéraire biographique » mais analyse des transformations sociales, celles de la société du premier x^e siècle au miroir de l'abbé Odon. D'où la nécessaire intégration de la dimension locale des relations entre moines et aristocrates, qui pouvait d'autant plus facilement se faire que le travail a été effectué par B. Rosenwein².

Le livre d'I. Rosé fait franchir un pas de géant à l'intelligence de Cluny dans l'histoire globale du x^e siècle, seul cadre dans lequel elle a un sens. L'analyse sociale, conjointe et croisée de toutes les œuvres d'Odon, de la production écrite pragmatique à laquelle il a été mêlé, de son activité constructrice est un modèle de ce vers quoi il faut tendre. Reste que le processus social par lequel s'imposent les moines au cours du x^e siècle passe par une redéfinition en profondeur des rapports de domination sur la terre et les hommes ; rapports que l'on ne devrait pas cantonner à la marge et évoquer avec les notions impensées et anachroniques de « patrimoine » ou de « propriété » comme cela est fait ici.

En conclusion, ce grand livre invite à revenir à la chronologie de Marc Bloch et à la notion du « premier âge féodal ». L'auteur est ici trop modeste. Le « premier âge féodal » d'I. Rosé est nettement plus riche, car il intègre et place au cœur du processus l'Église, totalement marginalisée par le fondateur des *Annales*. C'est ce premier âge féodal qu'il convient désormais d'analyser, sans rien négliger, pour comprendre enfin de manière articulée les processus de spatialisation des rapports sociaux, la redéfinition des modes de relation sociale au sein de l'aristocratie, l'essor d'une pensée cléricale nouvelle qui intègre les rapports sociaux concrets dans l'ordre idéal de l'*ecclesia* et, ce qui n'est pas évoqué, l'extraordinaire dynamique « culturelle » du x^e siècle sur les plans liturgique, iconique, musical et architectural. D'où l'obligation d'abandonner l'expression de « société » ou « époque de transition », utilisée en conclusion pour parler du x^e siècle ; non seulement parce que ce truisme est un non-sens du point de vue de la dynamique histo-

rique, mais aussi parce qu'il est contradictoire avec le concept de « premier âge féodal ». Le x^e siècle est original, comme l'est le ix^e et le xi^e... et il revient à I. Rosé d'en avoir montré certaines des caractéristiques les plus importantes.

DIDIER MÉHU

1 - Alain DEGENNE et Michel FORSÉ, *Les réseaux sociaux. Une analyse structurale en sociologie*, Paris, A. Colin, 1994, p. 363.

2 - Barbara H. ROSENWEIN, *To be the neighbor of Saint Peter: The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Scott G. Bruce

Silence and sign language in medieval monasticism. The Cluniac tradition, c. 900-1200

Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 209 p.

Depuis plusieurs années, le champ des études clunisiennes, et plus largement monastiques, a été renouvelé par l'édition critique de coutumiers cénobitiques dans la collection « Corpus consuetudinum monasticarum » entreprise par Kassius Hallinger. Outre les interrogations – soulevées en particulier par les historiens nord-américains¹ – sur le statut de ces textes, leur richesse ouvre de nombreuses perspectives de recherche, à la croisée des pratiques sociales inhérentes au monde monastique et de l'idéologie qui les sous-tend. Documents normatifs, les coutumiers offrent en effet un éclairage sur la vie quotidienne dans les cloîtres telle qu'elle est, ou plutôt telle qu'elle devrait être, pour promouvoir une image idéalisée des moines et des fonctions qu'ils occupent dans la société.

C'est dans cette double perspective que Scott Bruce propose une synthèse sur une dimension méconnue de la culture monastique au Moyen Âge central, forgée au sein de l'abbaye de Cluny dès le x^e siècle : l'attention inédite accordée à la pratique du silence et ses conséquences concrètes sur l'organisation de la vie communautaire. À partir de l'examen de sources essentiellement normatives (coutumes et statuts) et hagiographiques,

l'auteur replace le développement du mutisme volontaire dans le contexte de la genèse d'une ecclésiologie propre à Cluny et l'articule avec la nécessité de communiquer. C'est cette dernière qui expliquerait l'élaboration d'un langage de signes faits avec les mains pour suppléer la parole. En suivant un ordre chronologique, l'ouvrage retrace au plus près les processus de valorisation du silence et d'utilisation des gestes monastiques, depuis les pratiques ascétiques orientales jusqu'à la diversification du monde cénobitique au XII^e siècle.

La démarche originale de S. Bruce aboutit à trois conclusions importantes. Elle rend d'abord toute sa place à la pratique du silence comme moyen d'assimilation des moines aux anges dans l'idéologie eschatologique clunisienne des X^e-XI^e siècles, à côté de la pureté sexuelle et de la psalmodie. La valorisation du mutisme volontaire dès les débuts de Cluny apparaît comme une rupture sans précédent avec la tradition monastique, explorée dans le premier chapitre. À l'époque tarde-antique, le silence était en effet appréhendé comme un simple auxiliaire à l'exercice des vertus, tandis que les réformateurs carolingiens y voyaient une mortification, en tant que refrènement du désir de parler, et un moyen de distinction vis-à-vis des laïcs, qui était pratiqué dans des lieux et à des moments particuliers de la vie communautaire.

L'auteur dresse ensuite un tableau original et inédit de la vie à Cluny, plongée dans un silence étendu progressivement à la plupart des espaces et des temps forts monastiques. Il en résulte la mise au point d'un système de communication non verbal, fait de gestes avec les mains, dont la genèse et le contenu sont explorés dans le deuxième chapitre. La nouveauté clunisienne réside dans l'élaboration d'un véritable langage, quoique dépourvu de syntaxe, où chaque geste est porteur d'un sens particulier. Son caractère rudimentaire en serait un trait constitutif afin d'évacuer le risque d'un moyen d'expression alternatif des pensées inutiles. Ce système de communication est mis par écrit dans les années 1080, sous la forme d'un lexique comptant 118 entrées (éditées et traduites en annexes), dans le contexte d'une évolution du recrutement des moines, majoritairement des convertis tardifs, qui ont

besoin d'un apprentissage rapide des coutumes monastiques pendant leur noviciat. L'utilisation de ce système de communication fait l'objet du troisième chapitre qui examine successivement les lieux où il était requis, en insistant sur la double fonction injonctive et punitive de ces gestes, pour soumettre les novices à la discipline du cloître. La maîtrise d'un tel système permettait de constituer et d'affirmer, pour reprendre le concept sociologique, une « communauté linguistique » bien distincte du monde laïque, dans laquelle des moines de divers horizons géographiques pouvaient s'intégrer facilement : il s'agissait donc d'un vecteur majeur de l'identité communautaire clunisienne. On peut néanmoins regretter que ne soit pas davantage soulignée la hiérarchisation interne créée par le degré de maîtrise de ce langage entre les oblates, aguerris aux signes dès l'enfance, et les convertis tardifs, précipités à l'âge adulte dans ce monde de gestes, une hiérarchie qui rejoint celle de la pureté sexuelle.

S. Bruce explore en dernier lieu la diffusion de la conception du silence et du système de communication non verbal clunisiens dans certains milieux bénédictins au XI^e siècle (chap. 4), puis dans tous les modes de vie communautaires un siècle plus tard (chap. 5). L'analyse des différents lexiques de signes mis au point par plusieurs institutions montre ainsi une adaptation de certains gestes clunisiens aux cultures monastiques propres, souvent grâce à des ajouts. Au XII^e siècle, c'est surtout la conception du silence qui fait l'objet de nouvelles définitions. Dans le monde canonial, le devoir de prédication débouche ainsi sur une version moins rigoriste du mutisme volontaire, conçu comme une préparation au prêche, tandis que les chartreux étendent les interdits de converser. Malgré ces prises de position différenciées, le système de communication non verbal est progressivement adopté par l'ensemble du monde cénobitique, au point que le système de signes devient un trait distinctif de la vie communautaire au XIII^e siècle.

L'auteur apporte ainsi un éclairage inédit sur une pratique cénobitique particulière, qu'il articule constamment à l'évolution sociale et idéologique du monachisme et, plus particulièrement, à celle de Cluny. On peut toute-

fois regretter que la réflexion ne soit pas plus approfondie sur les sources utilisées et sur les stratégies discursives qui les sous-tendent. L'image d'une vie monastique se déroulant entièrement dans un silence où ne bruissent que quelques gestes et où s'enchaîne la seule psalmodie est sans doute davantage un idéal construit par les documents normatifs et hagiographiques qu'une réalité sociale décrite et répétée par les coutumes, indice de son application aléatoire. Cette question des sources, de leur public, de leurs enjeux et de leur portée historique est problématique. Ainsi, il est difficile de considérer la *Vita* d'Odon de Cluny, écrite par son disciple romain Jean pour des moines de Salerne vers 943, comme un texte « clunisien » qui serait représentatif de la vie quotidienne et de l'identité liturgique du monastère, peu de temps après sa fondation. De la même manière, l'évocation du langage des signes et du silence dans plusieurs textes rédigés sous l'abbatit de Pierre le Vénérable (Vie d'Hugues de Semur, *De miraculis* et statuts) participe probablement d'une défense plus globale du mode de vie clunisien², fragilisé au XII^e siècle, dont le mutisme volontaire est l'un des piliers. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage offre un regard neuf sur les représentations de moines clunisiens anticipant la vie des créatures célestes, par leur purisme sexuel et leur immersion dans la psalmodie et le silence.

ISABELLE ROSÉ

1 - Susan BOYNTON et Isabelle COCHELIN (éd.), *From dead of night to end of day: The medieval customs of Cluny*, Turnhout, Brepols, 2005.

2 - Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.

Didier Méhu (dir.)

Mises en scène et mémoires de la consécration de l'Église dans l'Occident médiéval

Turnhout, Brepols, 2007, 400 p.

Il a été longtemps entendu que, le temps étant le domaine propre de l'historien, l'espace ne relevait de sa compétence qu'indirectement et comme par raccord. Les dernières années ont

vu se développer une critique radicale de cet axiome, qui a fait passer la thématique spatiale au premier plan des préoccupations et des investigations. Les médiévistes ont tenu une bonne place dans ce mouvement, singulièrement les historiens de la chrétienté médiévale. C'est qu'à échelle microscopique, ils disposent avec l'église (dite « église-bâtiment ») d'un terrain de recherche particulièrement fécond, si du moins l'on accepte de dépasser l'usage de la monographie archéologico-artistique pour envisager une histoire totale du lieu de culte, dont Dominique Iogna-Prat a brillamment donné la somme. Didier Méhu s'inscrit explicitement dans cette filiation, manifestée par un lumineux épilogue où l'auteur de *La maison Dieu* remet en perspective toute son enquête sur ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « spatialisation du sacré ».

L'angle d'attaque choisi par D. Méhu est excellent : en étudiant la consécration, parfois définie comme le baptême de l'église, il se place à la source du processus de sacralisation du lieu, se donnant les meilleures chances d'en comprendre les ambitions et les modalités, tandis que le caractère événementiel d'une cérémonie très complexe et impressionnante permet de retrouver le temps, à la fois unique (le rite et ses « mises en scène ») et cyclique (les « mémoires », qui sont d'abord liturgiques, avec la célébration annuelle d'une fête de la dédicace). En outre, ce volume échappe à la faiblesse de trop d'actes de colloques : ici, l'architecture d'ensemble a été pensée et les auteurs rassemblés autour d'un projet aussi ferme que cohérent. Certes, D. Méhu le reconnaît, le tour d'horizon n'est pas complet (il regrette notamment l'absence de la dimension musicologique) ; l'ouvrage donne toutefois une vue très large d'un fait sacré élargi aux dimensions d'un fait social. L'originalité est de prendre pour point de départ un panorama des sources disponibles et de construire la réflexion en fonction de cette typologie, avec le souci de rapprocher et d'articuler des analyses qui s'ignorent trop souvent.

En toute logique, ce sont les sources liturgiques, *ordines* et pontificaux, qui bénéficient du premier coup de projecteur. On discute toutefois prudemment la portée normative de tels textes, à haute époque : l'exemple voisin

des sacres impériaux ou royaux montre bien qu'entre ce qui avait été médité dans les *scriptoria* et ce qu'accomplit le pontife pris par les circonstances, la marge est parfois considérable. On s'occupe aussi des pièces qui, sans être strictement liturgiques, sont en rapport étroit avec le rite, qu'il s'agisse des gloses (comme le fameux *Quid significant duodecim candelae* du IX^e siècle) ou des sermons de consécration, qui constituent sans doute un des chantiers les plus ouverts : quasi inconnus alors que Johannes Baptist Schneyer en répertorie 460 ! La diplomatique apporte une contribution de poids au dossier des consécrations, même si elle est d'une extrême inégalité géographique : les chartes catalanes, souvent étudiées, sont désormais bien connues, celles de l'Empire un peu moins ; Michel Lauwers montre ici la richesse de la documentation provençale, tandis que Marie-José Gasse-Grandjean analyse méthodiquement un remarquable exemple lorrain, au croisement de l'acte et de l'inscription.

Les textes ne sont pas seuls en cause et D. Méhu a tenu à laisser une grande place aux images de la consécration, donnant lui-même l'exemple à propos des fonts baptismaux de Freckenhorst. Les représentations directes du rite de dédicace s'organisent selon une chronologie très contrastée : apparition dans les pontificaux carolingiens (Drogon) et anglais, puis disparition presque totale entre le XI^e et le XIII^e siècle, avant un retour en force dans l'enluminure du Pontifical romain. Mais au-delà de ces témoignages directs, la consécration a laissé sur les murs mêmes des églises des traces figurées nombreuses et diverses. Yann Codou part, pour la Provence, à la recherche de ces traces, insistant sur les croix murales, imposées par le rituel, et rejoint Cécile Treffort dans une attention très spéciale à des inscriptions mystérieuses : celles des alphabets gravés. On sait que l'écriture croisée de deux alphabets, l'un grec et l'autre latin, sur un lit de cendre disposé au sol est l'un des éléments les plus frappants de l'*ordo* de dédicace. Mais que penser des alphabets inscrits dans la pierre, à l'extérieur qui plus est ? Peut-être ne faut-il pas trop se presser de les mettre en relation directe avec la consécration. Au fond, nous comprenons fort mal encore la fonction de ces marques qui strient la pierre des sanctuaires romans. L'épigraphie est en tout cas d'une

grande richesse pour notre objet, qu'elle porte sur les premières pierres, les autels ou les inscriptions commémoratives. L'église pleine de signes devient, selon l'heureuse formule de C. Treffort, un « espace de lecture » (p. 243), parfois très complexe si l'on pense aux formules carolingiennes versifiées, si goûtées qu'elles circulaient sous forme de sylloges.

La réflexion globale appuyée sur de vastes enquêtes gagne à être croisée avec des approches locales plus fouillées et riches d'enseignements. C'est ce qu'illustre la lecture approfondie du plus ancien cartulaire de la puissante abbaye de chanoines réguliers de Saint-Étienne de Dijon, proposée par Laurent Durnecker. Les récits de consécrations d'autels qu'on y rencontre pour le XII^e siècle permettent de deviner la logique qui présidait au rassemblement des reliques dans ou sous la pierre, entre enracinement local, appartenance diocésaine et larges horizons de la chrétienté romaine. Louis Hamilton, quant à lui, souligne la variété des pratiques dans l'Italie romane, notamment à propos d'une translation aux multiples péripéties, opérée à Modène en 1106 et sur laquelle il conviendrait de revenir. Au final, une question demeure, presque lancinante : comment, au XII^e siècle, lorsque la théologie sacramentaire classique s'est structurée, la consécration des églises a-t-elle pu échapper au septénaire ? L'Église avait mis dans son élaboration toute sa science et tout son art, aboutissant à ce qui est probablement, avec la vigile pascale, le spectacle le plus riche que la liturgie puisse offrir. Les théologiens lui avaient consacré d'innombrables pages, y décelant un véritable trésor de significations. Qu'avec cela elle n'ait pas été marquée du sceau de la pleine sacramentalité est une énigme. Le beau livre élaboré à Auxerre et publié à Nice offre une ample matière pour tenter de la résoudre.

ALAIN RAUWEL

Anne Massoni

La collégiale Saint-Germain l'Auxerrois de Paris, 1380-1510

Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2009, 685 p.

Issu d'une thèse de doctorat qui repose sur l'exploitation minutieuse des sources locales

(registres des délibérations capitulaires, cartulaires, comptes, obituaires) et pontificales (suppliques et lettres), le livre d'Anne Massoni offre une plongée dans l'histoire d'une des plus prestigieuses églises collégiales de Paris à la fin du Moyen Âge. La chronologie retenue, qui correspond aux bornes de l'étude prosopographique du chapitre dont la composition et l'activité sont éclairées par les registres des délibérations (le plus ancien remonte à l'année 1382), ne rend pas tout à fait justice à la portée de l'ouvrage, qui accorde une place significative aux périodes antérieures, depuis la création du chapitre séculier au début du XI^e siècle et, plus encore, à partir des années 1180. De façon générale, la nouveauté tient à la volonté de quitter le domaine davantage balisé des chapitres cathédraux, couvert par l'entreprise des *Fasti Ecclesiae Gallicanae*. Le choix du sujet imposait, par conséquent, de croiser les approches des élites canoniales, des clercs de chœur ainsi que des églises et des paroisses de Paris – et plus exactement de la laborieuse rive droite explorée par Anne Lombard-Jourdan¹. Muni d'une belle série d'annexes, dont la liste de filiation des prébendes et les riches notices biographiques des chanoines reçus en chapitre, et jalonné d'utiles tableaux récapitulatifs sur le clergé de Saint-Germain, les revenus du chapitre et de la communauté ou la place de l'église dans le système bénéficial parisien, le travail se décompose en trois sections.

La première partie est placée sous le signe de la distinction entre chanoines et clercs de chœur au sein de la communauté instituée par l'évêque de Paris, Maurice de Sully, en 1183. Le groupe canonial, qui se réunit périodiquement (deux chapitres hebdomadaires et cinq chapitres généraux annuels), compte 14 membres depuis la fin du XIII^e siècle, avec un doyen à sa tête, le seul dignitaire du chapitre, et un chantre (depuis 1203), responsable de la discipline au chœur. Les 14 prébendes (presbytérales, diaconales et sous-diaconales), qui sont assises sur les « gros fruits » tirés de l'exercice des droits seigneuriaux (cens, taxes de mutation, justice) dans les limites de la censive ainsi que de la perception des dîmes, se répartissent alors entre le doyen, le chantre, 11 chanoines et le vicaire de Saint-Victor – ce dernier, héritier de la concession d'une prébende aux Victorins par l'évêque de Paris (1133), pouvant

accéder au chœur mais non au chapitre. De leur côté, les clercs de chœur, forts d'une cinquantaine de personnes au XV^e siècle, se scindent, au-delà des 4 enfants de chœur et des marguilliers clercs, entre, d'une part, les 10 vicaires, « suppléants des chanoines dans leur fonction liturgique seulement » (p. 96), qui peuvent célébrer la messe au grand-autel, dire les sept heures canoniales avec les autres choristes et recevoir, à ce titre, les distributions en méreaux, et, d'autre part, les chapelains (les chapellenies sont à la collation du chapitre), au nombre de 26 au début du XV^e siècle, qui desservent les autels associés aux fondations de messes des chapellenies et des anniversaires au chœur. Le chapitre et le clergé de chœur recourent à deux procureurs distincts, tiennent des archives propres et gèrent des budgets séparés, ceux des chanoines (gros fruits des prébendes et « grand-chambre », alimentée par les droits de réception, les revenus des églises liées à Saint-Germain et, surtout, de la cure paroissiale, ainsi que les profits du patrimoine immobilier) et ceux des autres membres de la communauté (*bursa communitatis* qui comprend les dotations des chapellenies et les donations qui soutiennent les anniversaires au chœur).

« L'épaisseur humaine de la communauté » est traitée dans la deuxième partie. L'auteur s'y livre à l'étude du groupe des 162 chanoines identifiés entre 1382 et 1510. Au sein des différents profils se dégage le rôle de ceux pour lesquels la prébende de Saint-Germain est un élément de la carrière bénéficial parisienne (notamment aux côtés d'une prébende au chapitre cathédral) – une situation qui s'applique à un quart du corpus entre 1382 et 1438 pour dépasser les 40 % entre 1438 et 1510. Si l'enquête fait ressortir la place des chanoines résidents (62,8 % sur toute la période), qui sont présents plus de six mois dans l'année et restent longtemps en charge, elle montre aussi la mutation des modes de collation des prébendes (apostolique ou ordinaire, c'est-à-dire de l'évêque de Paris, sans oublier la régale durant la vacance du siège épiscopal), au rythme de la centralisation bénéficial avignonnaise, de la soustraction d'obédience, de la neutralité, de la Pragmatique Sanction et du « concordat » d'Amboise, et ses incidences sur le recrutement canonial, le choix de l'ordinaire

ayant tendance à conforter l'assise locale et la part des gradués des universités, tandis que les positions du contingent bourguignon se renforcent entre 1418 et 1436. La même démarche conduite pour les clercs de chœur illustre la forte représentation des chapelains à vie, fermement attachés à leur église. Au total, « chanoines, chapelains et vicaires constituent les différentes strates d'un même monde » (p. 288) – un monde traversé par les réseaux des origines géographiques et familiales, des études partagées, des *familiae* cardinales et épiscopales, des alliances matrimoniales et des parcours institutionnels communs (cathédrales du Nord de la France, collégiales parisiennes, Conseil royal), tandis que de vigoureuses solidarités, susceptibles de transcender le clivage entre chanoines et bénéficiers du chœur, s'expriment au travers des liens forgés par l'établissement de procurations, la permutation des bénéfices ou l'exécution des testaments.

La troisième partie se fixe pour objectif de resituer la collégiale dans les dynamiques de son environnement. On y trouve d'abord des développements sur la cure de Saint-Germain l'Auxerrois, « où le chapitre fait [...] office de clergé paroissial » (p. 313) au XI^e siècle, avant que le doyen ne soit gratifié de la chevecerie (*capiceria*) par l'évêque de Paris (v. 1150), ce qui fait de lui le curé en titre. Au XIII^e siècle, un vicaire paroissial, attesté dès 1192, entouré de chapelains prêtres et de clercs de rang inférieur, agit aux côtés du doyen, lui-même assisté d'un chefier (*capicerius*). Autant que de l'encadrement pastoral des fidèles, dans « la paroisse la plus peuplée de la rive droite » (p. 322) à la fin du Moyen Âge, l'auteur se préoccupe du partage des revenus de la cure entre le doyen et le vicaire, et des problèmes soulevés par la tentative d'union de la vicairie à une prébende canoniale ou à la mense capitulaire. Devenue une institution autonome à la fin du XIII^e siècle, théâtre de l'action des marguilliers, « paroissiens les plus éminents de Saint-Germain » (p. 338), la fabrique retient ensuite l'attention pour sa capacité à prendre en charge les travaux et l'entretien de l'église, à acquérir des pièces de mobilier employées dans la liturgie paroissiale et à s'impliquer dans l'administration des services funéraires pour les fidèles modestes – une sphère d'intervention dont témoignent un registre de comptes (1340-1356) et un matrologe (1488).

Quant à la dernière partie de l'ouvrage, elle est dévolue à l'étude des différents espaces – à la fois cloisonnés et imbriqués – de l'édifice ecclésial (chœur, nef, chapelles), qu'un chancel divise entre communauté et paroisse, du cloître Saint-Germain (de sa juridiction jusqu'aux maisons, dont certaines sont occupées par des laïcs), de la maison des enfants de chœur, des écoles de quartier, destinées à l'instruction élémentaire des enfants de la paroisse et du cimetière des Saints-Innocents, où le chapitre est un acteur parmi d'autres de l'enjeu funéraire. Tout aussi essentiel apparaît l'examen de l'influence de Saint-Germain sur les collégiales (Sainte-Opportune, Saint-Honoré), les cures paroissiales (nées du démembrement de la paroisse primitive) et les chapellenies de la rive droite, à l'ouest de la rue Saint-Denis, à travers l'exercice des droits de présentation et de collation du chapitre sur près de 80 bénéfices à la fin du Moyen Âge (la collation s'effectuant parfois en alternance avec l'évêque et, depuis 1295, en vertu d'un tour qui voit se succéder les chanoines), ainsi que la définition des relations, en matière pastorale, avec l'évêque de Paris et le chapitre cathédral Notre-Dame – où Saint-Germain l'Auxerrois tient une prébende vicariale.

La qualité du travail, qui s'appuie sur une documentation abondante, finement analysée, dispense de toute critique notable. On peut tout juste regretter la présence d'un unique plan ou le peu d'égards pour les deux saints patrons, Germain et Vincent, ainsi que pour la légende de la fondation royale (à la faveur d'une confusion entretenue entre Saint-Germain l'Auxerrois et Saint-Germain des Prés). De même, la « récitation des heures canoniales » et la « fonction obituaire » méritaient sans doute un meilleur sort dans l'économie générale du livre, compte tenu de l'importance de la matière, pourtant relevée par l'auteur. Quant au chapitre « L'église-mère ou l'emprise de la collégiale sur la rive droite », il aurait gagné à être davantage articulé à celui relatif aux droits de présentation et de collation du chapitre. Sur le fond, on pouvait attendre un exposé plus complet des instances juridictionnelles ecclésiastiques (dont le concile de Bâle) et séculières devant lesquelles le chapitre et la communauté engagèrent des procédures au XV^e siècle. Par ailleurs, les processions, au-delà de celle qui mène, chaque année, à la chapelle

Saint-Leufroy, sont abordées de façon trop furtive, de même qu'il eût été souhaitable de mentionner en bibliographie et/ou en notes quelques-uns des travaux consacrés aux fondations d'anniversaires des familles échevinales parisiennes des XIII^e et XIV^e siècles, où la collégiale Saint-Germain l'Auxerrois sort du lot (la discussion de l'« usage obsessionnel de la messe pour les morts » cher à Jacques Chiffolleau manque aussi à l'appel), aux fabriques ou au luminaire², des études nécessairement connues de l'auteur – ne serait-ce qu'à titre de contrepoint. Autant d'observations de détail qui ne portent pas préjudice à la valeur d'un livre qui, on l'espère, fera école.

FABRICE DELIVRÉ

1 - Anne LOMBARD-JOURDAN, *Aux origines de Paris. La genèse de la rive droite jusqu'en 1223*, Paris, Éd. du CNRS, 1985 et, récemment, *Les Halles de Paris et leur quartier dans l'espace urbain, 1137-1969*, Paris, École nationale des Chartres, 2009.

2 - Boris BOVE, « Espace, piété et parenté à Paris aux XIII^e et XIV^e siècles d'après les fondations d'anniversaires des familles échevinales », in P. BOUCHERON et J. CHIFFOLEAU (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 253-281, et *Dominer la ville. Prévôts des marchands et échevins parisiens de 1260 à 1350*, Paris, Éd. du CTHS, 2004 ; Jacques CHIFFOLEAU, « Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 235-256 ; Martial STAUB, *Les paroisses et la cité. Nuremberg du XIII^e siècle à la Réforme*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2003 ; Catherine VINCENT, *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, Les Éd. du Cerf, 2004.

Samantha Kelly

The Cronaca di Partenope. An introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples (c. 1350)

Lejde/Boston, Brill, 2011, VIII-364 p.

Quelques années après la publication d'un premier ouvrage remarqué, consacré à la pratique du gouvernement royal par Robert de Naples

(1309-1343), Samantha Kelly publie un ouvrage consacré à un texte majeur de l'histoire napolitaine du XIV^e siècle, la *Cronaca di Partenope*. Le livre prend la forme, familière aux historiens du Moyen Âge, mais parfois rébarbative pour celles et ceux qui ne sont pas spécialistes de la période, d'une monographie appuyée sur une édition critique du texte original. Il faut tout d'abord souligner le caractère remarquable de l'édition scientifique de ce texte hors du commun mais méconnu qu'est la *Cronaca*. Unique vestige de l'historiographie napolitaine pour cette époque, monument de la langue vernaculaire en usage à Naples, la *Cronaca* avait besoin d'une édition qui corrige les anciennes versions imprimées, qui établisse le texte et en fournisse la critique de manière indubitable, et qui parvienne à décrire sa transmission manuscrite jusqu'à notre époque. C'est désormais chose faite et il faut signaler à quel point ce travail est le résultat d'un effort philologique de tout premier plan, tant la langue présente de difficultés par rapport aux formes linguistiques italiennes de la fin du Moyen Âge et tant la tradition manuscrite est complexe. Ce seul apport vaudrait sans doute à ce livre de devenir une référence obligée des médiévistes intéressés par l'histoire de la langue, du monde urbain et des groupes socio-politiques de l'Italie méridionale.

Cependant, il ne s'agit pas seulement d'un ouvrage d'érudition – ou plutôt, son érudition est indissociable d'une réflexion historique, littéraire et philologique d'envergure qui justifie l'intérêt de l'ouvrage, et à laquelle la première moitié du volume est consacrée. Le chapitre introductif souligne l'importance de la *Cronaca*, première histoire depuis les *Gesta episcoporum* du IX^e-X^e siècle et l'un des premiers textes écrits en napolitain. Une langue émerge ainsi en même temps qu'une écriture historiographique, au moment où Naples devient la capitale royale des Angevins. Cependant, le grand intérêt du travail de S. Kelly est de montrer que ce lien n'est pas simple : c'est essentiellement par réaction au devenir de la ville que le discours se développe, proposant un point de vue civique face à l'emprise du pouvoir royal. Beaucoup plus que dans le récit événementiel proposé, c'est, selon l'auteur, dans ce rôle mémoriel actif, recomposant le

lien entre identité civique et passé urbain, que réside l'intérêt de la *Cronaca*. La démonstration de cette hypothèse passe par un second chapitre qui apporte des éléments décisifs sur la genèse du texte, son auteur et sa date, faisant progresser la recherche historique de manière définitive sur ces points et autorisant une réinterprétation politique et culturelle du texte. La transmission et les découpages anciens du texte sont réexaminés pour montrer que ce qui a longtemps été considéré comme un texte unique était, en fait, la réunion de fragments très différents qu'il importe de distinguer pour les comprendre, la *Cronaca* à proprement parler ne constituant que les deux premières parties du texte traditionnel. S. Kelly établit que ces parties ont été écrites entre 1348 et 1350 par Bartolomeo Caracciolo *detto* Carafa, membre du patriciat napolitain. Ce travail permet de proposer, dans le troisième chapitre, une relecture de la chronique dans son contexte social et politique, conduisant à un éclairage très convaincant de l'histoire politique et sociale napolitaine du milieu du XIV^e siècle. Face aux bouleversements sociaux et urbanistiques liés à la transformation de la ville en capitale, la *Cronaca* montre la complexité de l'attitude du patriciat qui cherche à s'adapter au nouveau pouvoir angevin tout en préservant sa position dominante, favorisant la production d'une idéologie civique paradoxale, bien éloignée du monde communal de l'Italie du Centre et du Nord, qui s'appuie davantage sur le passé de la ville que sur la grandeur présente. L'« invention de la tradition », en l'occurrence, est à l'œuvre pour façonner les contours d'un groupe sociopolitique en pleine évolution, en réaction à l'installation d'une dynastie perçue comme étrangère.

La mise en récit occupe donc une position stratégique dans la *Cronaca* : c'est ce que montre le chapitre quatre, qui présente les sources et les adaptations de la chronique et qui s'interroge sur les modalités d'écriture, pratiques comme herméneutiques, de l'auteur. Situés à un niveau culturel considéré par l'auteur comme « moyen », l'intérêt très vif de Caracciolo pour l'Antiquité et la pratique de la compilation deviennent des modes d'expression d'une affirmation auctoriale remarquable, qui expliquent la singularité de l'œuvre mais

aussi son importance politique, dans la longue durée. Le livre se prolonge ainsi avec un chapitre cinq qui met en évidence l'influence de la *Cronaca* dans la culture napolitaine, en montrant les formes de sa réception et l'importance de sa fortune, achevant ainsi la démonstration historique de l'importance de ce texte comme véritable acteur de la mémoire civique napolitaine et comme monument culturel de la Naples tardo-médiévale. Un dernier chapitre présente avec un très grand soin les manuscrits ayant conservé la *Cronaca*, et fournit le lien entre étude de la diffusion et édition critique du texte.

Au total, les 364 pages qui forment ce volume vont devenir, à n'en pas douter, une étude de cas de référence dans les études médiévales méditerranéennes, proposant un nouveau regard sur les liens entre ville, culture et politique dans l'Italie du XIV^e siècle, et venant combler une lacune évidente. La *Cronaca* permet en effet de penser la singularité napolitaine, dans le lien entre les grandes familles patriciennes, l'émergence d'une langue, la revendication d'une identité antique et la conscience politique locale. Mais elle offre également l'occasion, au lieu d'isoler Naples et le monde méridional, de replacer la ville et son historiographie dans le contexte de l'Italie de Florence et de Milan, façonnée par la conflictualité urbaine, la diversité des mémoires et l'écriture historiographique.

ÉTIENNE ANHEIM

Jean-Pierre Leguay

Terres urbaines. Places, jardins et terres incultes dans la ville au Moyen Âge

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, 350 p.

Cet ouvrage a pour projet « de localiser et d'analyser les espaces restés vierges après les grandes étapes de défrichement et de peuplement, conservés par les communautés pour les communications, le travail ou le loisir » (p. 7). Il propose ainsi une approche originale de l'histoire de la ville et de ses habitants à la fin du Moyen Âge, plus particulièrement dans le royaume de France et ses principaux fiefs.

Étudier l'investissement de l'espace non bâti par les hommes ouvre en effet la réflexion sur des pans parfois mal connus de l'économie et de la sociabilité. Ce travail repose sur un corpus de documents très divers : actes de la pratique, extraits de chroniques et d'œuvres littéraires, miniatures et représentations urbaines, résultats de prospections archéologiques. Des « terres urbaines » définies dans la première partie, Jean-Pierre Leguay analyse ensuite l'influence sur la vie économique puis sociale.

La première partie consiste en un inventaire et une définition de chacun des « terrains disponibles en ville ». Ce sont tout d'abord les places qui, si elles sont bien souvent exigües, n'en sont pas moins caractéristiques de la vie urbaine ; elles sont d'ailleurs fréquemment mentionnées dans les documents. Encombrées par la circulation, les étals de marché et autres dépôts de toutes sortes, elles sont au centre d'un réseau viaire hiérarchisé, depuis les chaussées principales jusqu'aux ruelles tortueuses et aux impasses de desserte. Passant du public au privé, J.-P. Leguay inclut dans son inventaire les seuils et les cours qui distribuent les habitations. Les cloîtres des monastères et des cathédrales, les cheminements autour des remparts sont considérés comme autant de trouées dans le paysage dense des villes, il en va de même pour les propriétés occupées jadis par une construction aujourd'hui ruinée, les champs de foire et toutes parcelles laissées vides. La définition de ces « terrains disponibles » s'étend à l'ensemble des parcelles libres de construction, quelle que soit leur nature, ainsi les jardins potagers, d'ornement ou de loisirs. De plus, l'étude ne s'arrête pas à la ville close, elle porte également sur les terres incultes situées à proximité (forêts, marais, clairières), les rives fluviales et maritimes et les alpages parfois éloignés. La catégorie des « terres urbaines » telle que l'a construite l'auteur est donc extrêmement englobante puisqu'elle désigne la totalité des surfaces non bâties investies par les habitants dans leurs activités, qu'elles soient dans ou hors les murs, publiques ou privées.

Chacun de ces espaces est ensuite envisagé en fonction de ses apports économiques. Ainsi, la culture des jardins alimente les marchés aux herbes et emploie des maraîchers parfois nombreux qui sont organisés en corps de métier.

Les réglementations et documentations fiscales démontrent l'importance de ce marché local, mais aussi la mise en place d'échanges sur de plus grandes distances. La banlieue, considérée comme relevant des terres urbaines en ce qu'elle est soumise aux franchises et aux libertés de la ville, en assure le ravitaillement en matières premières, procure des revenus et se trouve à l'origine de nombreuses fortunes de notables urbains. Les enjeux de l'exploitation des terres y sont donc importants. Dans cette deuxième partie sont étudiées les ressources et la mise en valeur des carrières et des forêts, des zones humides et des herbages. Enfin, sur les rives qui s'y prêtent et parallèlement à l'essor du commerce fluvial et maritime, des ports sont aménagés et des quartiers se développent à proximité des quais. L'analyse de l'influence des terres incultes sur l'économie met en évidence l'étroitesse des liens entre la ville et le territoire dans lequel elle s'inscrit et souligne dès lors l'intérêt d'une approche globale.

La troisième partie ne suit pas le même plan que les deux précédentes qui s'organisaient par types d'espaces. Elle expose un à un différents actes de sociabilité, exceptionnels ou quotidiens, qui se déroulent majoritairement à l'intérieur de l'enceinte. La place publique, lieu de réunion familial, sert le fonctionnement des différentes institutions ; pour cela elle est parfois aménagée à l'aide d'estrades, de bancs et de barrières. Les assemblées des *universitates* y sont organisées, de même que certaines négociations entre les habitants et leur seigneur. Associées à la vie politique, les places et les rues sont aussi le lieu d'expression des mécontentements, des émeutes, des règlements de comptes. En l'absence de bâtiment spécifique, la justice peut être administrée à l'extérieur et les peines sont infligées dans la rue un jour de marché, notamment la condamnation à mort, démonstration de force des autorités et spectacle codifié qui attire les foules sur la place de l'exécution et le long de l'itinéraire que doit emprunter le condamné pour s'y rendre. D'ordinaire, rues et places se prêtent aux discussions ; tandis que les femmes se retrouvent autour des puits, des fontaines et au lavoir, les hommes se rencontrent aux portes des tavernes, près des abreuvoirs à chevaux ou dans les cours des forges. Les informations circulent, les rumeurs

également. La ville est encore le théâtre des « scènes de liesses » (p. 249) ritualisées que sont les entrées inaugurales et autres célébrations officielles et celui des divertissements tels que les concours sportifs et les farces. Enfin, l'année est ponctuée par les célébrations et les processions religieuses, mais aussi par la fête des fous, les charivaris et les processions satiriques qui tournent en dérision la morale établie et renversent momentanément la hiérarchie. Tour à tour les différents groupes et institutions s'approprient l'espace urbain.

L'auteur s'attache à présenter un tableau aussi complet que possible de la variété et de l'importance des terrains non bâtis dans la ville médiévale. Les très nombreux exemples développés mettent en lumière l'inscription de ces derniers dans tous les secteurs d'approvisionnement de la ville, et dans l'évolution du commerce à grande échelle. Les espaces « vides », très présents dans certaines villes, sont aussi indispensables à la vie sociale. On peut cependant s'interroger sur la pertinence du plan choisi pour la démonstration, celui d'une analyse successive de la forme puis des aspects économiques et enfin sociaux des lieux considérés et de leurs usages, concernant l'étude d'une société où les places et les rues, par exemple, se caractérisent au premier abord par leurs multiples fonctionnalités. Cette approche rend parfois difficile l'appréhension des interactions entre ces trois aspects et notamment les influences sur l'évolution, pourtant souvent abordée, de la forme et de l'architecture du tissu urbain tout au long de la période considérée. Pour autant, cet ouvrage livre une synthèse riche et soulève des questions importantes sur un objet d'ordinaire abordé dans le cadre plus général de l'histoire des villes.

MAËLLE RAMAGE

**Anna Bellavitis
et Isabelle Chabot (dir.)**

Famiglie e poteri in Italia tra medioevo ed età moderna

Rome, École française de Rome, 2009,
474 p.

une trentaine d'années, ont irrigué le champ des études sur la famille et la parenté italiennes dans leurs rapports avec les pouvoirs. L'un des mérites de ce genre d'ouvrage est de faire sentir la variété des approches et le renouvellement des questions. Or, si l'histoire des factions politiques, des réponses institutionnelles, des élites urbaines a traditionnellement occupé les historiens de la péninsule, les points de vue se sont désormais enrichis de problématiques mettant en question les mécanismes plus secrets des divers contrôles exercés par les autorités, religieuses ou civiles, sur les groupements familiaux de toute nature. En s'interrogeant par ailleurs sur la prétendue passivité des sujets face aux interventions des pouvoirs et en mettant en relief leur capacité à détourner ou utiliser à leurs propres fins les mesures destinées à les encadrer, les enquêtes ne se contentent pas de rapiécer les anciennes manières de voir, elles effectuent un travail en profondeur qui nuance passablement le paysage historiographique. Nouveau aussi, ce panorama qui porte sur une gamme d'agglomérations allant des « quasi-cités » ou « micro-cités » des Marches, d'une bourgade de la région de Vicence, de centres secondaires tels que Plaisance, Lucques ou Trévise à des villes aussi importantes que Venise, Florence, Messine, Turin ou Bologne, et sur un laps de temps qui s'étend du XIV^e au XVIII^e siècle : soit un panorama de régions très différentes de la péninsule entre lesquelles le dialogue historiographique s'établit d'ordinaire malaisément.

Une première partie fait le point sur les débats en cours, qu'il s'agisse de l'opposition entre une « histoire forte », c'est-à-dire des institutions et du droit, et une « histoire faible », centrée sur les individus (Silvana Seidel Menchi), ou que soient discutées les structures familiales et la place des femmes dans les élites respectives de Venise et de Florence (Stanley Chojnacki). Les tableaux que présentent Elena Brambilla pour les terres catholiques et Jürgen Schlumbohm pour les pays de la Réforme rappellent utilement l'impact des réformes religieuses du XVI^e siècle sur la vie familiale, mais montrent aussi que les contrôles qu'elles ont cherché à mettre en place n'ont pas toujours été à la hauteur des ambitions de départ, en ce qui concerne, par exemple, le divorce dans les communautés luthériennes.

Cet ensemble d'essais illustre bien la fécondité des courants historiographiques qui, depuis

Dans la deuxième partie, dévolue à la discussion des identités familiales et des dynamiques politiques, plusieurs des contributions procèdent d'une interrogation sur le vocabulaire désignant les groupes de parenté ou sur le port d'un *cognome*, nom de famille collectif et héréditaire, comme marqueur de l'identité sociale et politique. Le problème des désignations n'est pas vain : les discussions sur la nature et les fonctions des configurations et groupes de parenté – *casa*, *casato*, *consortato* ou *consorteria*, *famiglia*... – exigent que l'on sache à quelles réalités théoriques et pratiques se réfèrent les antagonismes sociaux et politiques ; dans cette longue période et sur des espaces aussi variés que la Lombardie, la Toscane, les Marches, la Sicile, etc., les mêmes mots ont pu désigner des réalités différentes. Or l'on a beaucoup, peut-être trop, insisté dans les décennies écoulées sur la prévalence des liens patrilatéraux et le poids des solidarités agnatiques dans la vie sociale et politique. Les contributions à ce volume mettent en question la cohésion des comportements et la rigidité des structures lignagères. À la différence de Lucques (Renzo Sabbatini) ou de Florence (Guido Castelnuovo), où la *consorteria* fonde l'identité des élites et reste la base de leur participation aux magistratures et de leur pouvoir politique, le port d'un nom commun aux membres d'un lignage n'implique pas des comportements collectifs cohérents dans les aristocraties, à Messine (Hadrien Penet) pas plus qu'en Lombardie par exemple. Ce que révèlent au contraire plusieurs études du recueil est la fluidité ainsi que l'hétérogénéité des configurations familiales qui réagissent aux nécessités et aux aléas de la confrontation avec les pouvoirs par des agrégations politiques flexibles ou des choix matrimoniaux autonomes. C'est ce que montrent, entre autres, les contributions de Marco Gentile et de Pierre Savy à propos du jeu politique des aristocraties rurales de Lombardie qui rejoignent les factions (*squadre*), conçues théoriquement comme des structures partisans stables. Il semble au contraire que la flexibilité de ces regroupements permette aux familles (ou à de simples individus, tel le modeste médiateur politique étudié par Marco Provolo) de varier leur réponse aux événements tout en partageant,

voire en dominant, le jeu politique dans la ville.

C'est dans la troisième partie, traitant des droits, devoirs et responsabilités à l'intérieur de la famille et dans ses rapports avec l'État, que l'apport des nouvelles approches, fécondées par l'anthropologie juridique, l'histoire de la genèse de l'État moderne et l'histoire des émotions, est le plus sensible. Caroline Fisher montre que dès la fin du XIV^e siècle le contrôle par l'État florentin des héritages laissés à des orphelins a pu être demandé par les familles, les veuves en particulier, autant qu'être revendiqué par la commune. L'intrusion croissante de l'État dans les affaires privées pouvait donc résulter d'une négociation implicite, d'un « contrat moral » pour reprendre les termes de Giulia Calvi¹, entre les citoyens et leurs gouvernants, les mesures adoptées étant d'autant plus efficaces qu'elles défendaient les intérêts particuliers tout en confortant l'autorité publique. Examinant l'abondante législation florentine du XV^e siècle sur les refus d'héritage, Thomas Kuehn conclut que ces lois, qui luttaient contre diverses fraudes et manœuvres, n'ont eu de réelle portée que lorsqu'elles mettaient en jeu des valeurs publiques, c'est-à-dire lorsqu'elles avaient des implications fiscales et garantissaient l'accès aux magistratures des jeunes citoyens. C'est aussi à des contraintes fiscales et économiques, voire démographiques, que les petites communes des Marches étudiées par Igor Mineo obéissaient lorsqu'elles limitaient ou interdisaient le transfert de dot à un étranger marié à une femme indigène, sauf à prendre résidence permanente et citoyenneté dans la localité ; ce qui incitait les stratégies personnelles en matière de mariage à prendre en compte les dimensions politiques et fiscales de leurs choix et, vice versa, accentuait le contrôle des autorités sur la vie privée et familiale.

Il est classique d'estimer la cohésion des groupes de parenté et les solidarités familiales à partir des structures domestiques telles que les révèlent les descriptions de feux. En suivant quelques ménages de Trévise au long du XV^e siècle, Matthieu Scherman note cependant la fluidité de leur composition due à l'intégration de vieillards, d'orphelins, d'apprentis au cours du cycle de développement familial.

La protection sociale ainsi assumée par les foyers, plutôt que par les familles, n'est jamais aussi manifeste que dans les regroupements de femmes qu'on observe dans les villes, veuves ou célibataires se prenant collectivement en charge pour mieux conserver leur autonomie. Pour autant, l'assurance vieillesse ou la maladie était essentiellement transgénérationnelle. En Italie, même à l'époque moderne, la *patria potestas* durait jusqu'à la mort du père et l'émancipation ne la dissolvait pas entièrement. Revisitant les travaux consacrés à l'émancipation², Sandra Cavallo interroge les effets de cette pratique non seulement sur les liens entre pères et fils, mais également à l'intérieur de la fratrie du fils émancipé. Chez les artisans et petites gens de Turin, au XVII^e siècle, les jeunes quittaient tôt la maison et couraient chercher travail et fortune ailleurs ; leurs demandes tardives d'émancipation tendaient à limiter les conséquences économiques de la persistance d'une dépendance formelle envers le père, qui risquait de grever leur exercice professionnel. Mais cette émancipation même prévoyait par divers moyens – compensation financière ou renonciation à l'héritage – que le fils émancipé soutiendrait ses parents dans leur vieillesse, une assurance qui pouvait s'étendre aux frères plus jeunes, à former ou établir, et aux sœurs à doter.

Les rapports avec l'État sont encore précisés dans la dernière partie de l'ouvrage qui porte sur l'application de la loi et sur la discipline sociale. Qu'il s'agisse des lois somptuaires

(Maria Grazia Nico Ottaviani), des recours au magistrat dans des conflits de famille dans la Toscane du grand-duché (Giovanna Benadusi), de ceux adressés aux magistrats vénitiens sur le mariage inégal d'un patricien et la moralité de la femme convoitée (Alexander Cowan) ou des compromis concluant des affaires privées portées devant un tribunal criminel à Bologne (Cesarina Casanova), ce qui est ici questionné est la multiplicité et l'entrecroisement des contrôles de l'individu par l'État, par l'entourage et par les conceptions dominantes de genre et d'honneur.

Au total, il ressort tant des synthèses contenues dans ce volume que de ses études de cas un tableau nuancé des possibilités d'action offertes aux individus, souvent les plus faibles ou les plus démunis de la société d'Ancien Régime, les femmes en particulier. Le recueil, qui sait mener son lecteur « de la famille comme acteur de la politique aux politiques de la famille, ou de la famille comme sujet du pouvoir à la famille comme objet du pouvoir et de la discipline » (p. 1), offre ainsi un très utile aperçu des tendances récentes de l'historiographie de la famille en Italie.

CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER

1 - Giulia CALVI, *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Rome, Laterza, 1994.

2 - En particulier par Thomas KUEHN, *Emancipation in late medieval Florence*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1982.



- David L. d'Avray, *Medieval religious rationalities: A Weberian analysis* (Alain Boureau) p. 185-186
- Valentin Groebner, *Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen* (Nicolas Offenstadt) p. 186-188
- Warren C. Brown, *Violence in medieval Europe* (Claude Gauvard) p. 188-190
- Piroska Nagy et Damien Boquet (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge* (Didier Lett) p. 190-193
- Esther Cohen, *The modulated scream: Pain in late medieval culture* (Piroska Nagy) p. 193-195
- Barbara Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali* (Christian Trottmann) p. 195-196
- Hans-Peter Baum, Rainer Leng et Joachim Schneider (éd.), *Wirtschaft, Gesellschaft, Mentalitäten im Mittelalter. Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel* (Laurence Buchholzer-Rémy) p. 196-198
- Stéphane Boissellier, François Clément et John Tolan (dir.), *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale* (Henri Bresc) p. 198-200
- Annick Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX^e-XIV^e siècle). Une acculturation en douceur* (Vincent Puech) p. 200-202
- Cyrille Aillet, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique, IX^e-XII^e siècle* (Annliese Nef) p. 202-204
- Christine Mazzoli-Guintard, *Madrid. Petite ville de l'Islam médiéval, IX^e-XXI^e siècles* (Hélène Sirantoine) p. 204-206
- Mayke de Jong, *The penitential state: Authority and atonement in the age of Louis the Pious, 814-840* (Régine Le Jan) p. 206-209
- Dominique Barthélemy, *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle* (Bruno Lemesle) p. 209-211

- Hélène Débax (éd.), *Vicomtes et vicomtés dans l'Occident médiéval* (Laure Verdon) p. 211-213
- Peter Coss, *The foundations of gentry life: The Multons of Frampton and their world, 1270-1370* (Jean-Philippe Genet) p. 213-215
- Philippe de Mézières, *Une épître lamentable et consolatoire adressée à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)* (Bertrand Schnerb) p. 215-216
- Gerald Schwedler, *Herrschartreffen des Spätmittelalters. Formen, Rituale, Wirkungen* (Nicolas Offenstadt) p. 216-218
- James William Brodman, *Charity and religion in medieval Europe* (Catherine Vincent) p. 218-219
- Yann Codou et Michel Lauwers (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge* (Antoine Franzini) p. 220-221
- Marie-Céline Isaïa, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église* (Charles Mériaux) p. 221-223
- Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)* (Didier Méhu) p. 224-227
- Scott G. Bruce, *Silence and sign language in medieval monasticism. The Cluniac tradition, c. 900-1200* (Isabelle Rosé) p. 227-229
- Didier Méhu (dir.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'Église dans l'Occident médiéval* (Alain Rauwel) p. 229-230
- Anne Massoni, *La collégiale Saint-Germain l'Auxerrois de Paris, 1380-1510* (Fabrice Delivré) p. 230-233
- Samantha Kelly, *The Cronaca di Partenope. An introduction to and critical edition of the first vernacular history of Naples (c. 1350)* (Étienne Anheim) p. 233-234
- Jean-Pierre Leguay, *Terres urbaines. Places, jardins et terres incultes dans la ville au Moyen Âge* (Maëlle Ramage) p. 234-236
- Anna Bellavitis et Isabelle Chabot (dir.), *Famiglie e poteri in Italia tra medioevo ed età moderna* (Christiane Klapisch-Zuber) p. 236-238